« Une impossibilité en or » — La lecture émersonienne de Kant

1.

Ralph Waldo Emerson, interlocuteur de Kant : voici une idée qui pourrait surprendre les philosophes. Depuis 1950, l'œuvre de Emerson a pourtant bénéficié d'une réhabilitation qui montre combien l'auteur était engagé dans les problèmes philosophiques de son temps[1]. Ses contributions éthiques et épistémologiques sont importantes, en particulier eu égard au dilemme entre scepticisme et idéalisme. À leur endroit, des commentateurs comme David Van Leer ont décelé une « orientation essentiellement kantienne » là où d'autres ont vu une approche aux thèmes plus généralement idéalistes[2]. Cette absence de consensus est due à l'argumentation elliptique de Emerson et à son manque de référence à Kant : toute tentative « de cerner précisément l'influence de l'idéalisme philosophique sur n'importe lequel de [ses] textes majeurs »[3] se trouve ainsi compliquée.

Ces complications n'empêchent pas Van Leer d'émettre l'hypothèse d'une relecture kantienne par Emerson, en « traitant les essais comme s'ils étaient à la fois philosophiques et organisés » et en « traduisant la langue propre à Emerson en celle plus accessible de la philosophie traditionnelle »[4]. Si Van Leer « tend à être moins préoccupé que la plupart des commentateurs par l'identification des sources de la pensée de Emerson », c'est parce que son « interprétation hypothétique veut seulement réfuter l'idée selon laquelle Emerson ne peut pas être lu sérieusement en tant que philosophe »[5]. Pour évaluer si cette hypothèse tient, il est nécessaire de reconnaître que « ce que nous voulons déterminer n'est pas la familiarité de Emerson vis-à-vis des concepts kantiens ou même sa "connaissance" de ces derniers, mais seulement sa "compréhension" de ces concepts ». Or, sous cette perspective, « toute étude de la genèse de [sa] pensée s'avère non pertinente »[6].

Si, d'après les propres lumières de Van Leer, son hypothèse est validée ou invalidée par la lecture émersonnienne des concepts kantiens, alors il faut tout d'abord identifier cette lecture. À cette fin, notre étude doit accepter les termes posés par Van Leer, c'est-à-dire mettre entre parenthèses les considérations autour du style de Emerson et de ses sources et adopter charitablement à leurs propos, les positions de Van Leer[7]. Notre attention peut alors se porter sur la discussion engagée par

---

1 Stanley Cavell a joué un rôle essentiel dans ce processus de réhabilitation. Cf. S. Cavell, *Emerson's Transcendental Etudes*, Palo Alto (Californie, Etats-Unis), Stanford University Press, 2002.

2 D. Van Leer, *Emerson's Epistemology. The Argument of the Essays*, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1986, p. 29 (désormais cité *Epistemology*). À l'opposé, Kenneth Winkler soutient dans ses « Isaiah Berlin Lectures » que l'idéalisme de Emerson doit plus à Berkeley et à ses lecteurs écossais : Hume, Thomas Reid et Dugald Stewart. Cf. K. Winkler, "A New World: Philosophical Idealism in America, 1700 to 1950: Lecture III" [pdf], URL = <http://www.philosophy.ox.ac.uk/__data/assets/pdf_file/0004/25087/Lecture_III_handout.pdf>, 2012, p. 18-27 (désormais cité *Lectures*). Winkler doit ici être remercié pour avoir autorisé l'utilisation de son texte. Cavell, quant à lui, occupe une position intermédiaire : l'« accomplissement » kantien prépare le terrain pour le romantisme. *Cf.* "Emerson, Coleridge, Kant: Terms as Conditions" in S. Cavell, *Emerson's Transcendental Etudes*, *op. cit.*, p. 59-82, en particulier : 61-3.

3 Van Leer, *Epistemology*, *op. cit.*, p. x.

4 *Ibid.*, p. xiv, xii.

5 *Ibid.*, p. xii, xiv.

6 *Ibid.*, p. 6.

7 Sur ces considérations de style et de sources, *cf.* R., Goodman, "Transcendentalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/transcendentalism/>.); R. Wellek, "Emerson and German Philosophy" in *The New England Quarterly*, Vol. 16, N. 1, 1943, p. 41-62; S. Harvey, *Transatlantic Transcendentalism. Coleridge, Emerson, and Nature*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, p. 1-15; Winkler, *Lectures*, *op. cit.*, p. 1-8. Sur les réponses et les erreurs méthodologiques, *cf.* respectivement Van Leer, *Epistemology*, *op. cit.*, p. 3-5 et 6-8.

Emerson à l'égard de deux innovations kantiennes mentionnées dans son œuvre : l'idéalisme transcendantal et les facultés.

Compte tenu de l'étendue des écrits de l'auteur, il est nécessaire de définir les limites de notre étude. Celle-ci se concentrera donc sur le traitement réservé par Emerson à l'idéalisme et aux facultés dans son écrit de 1836 : *Nature*[8]. Si notre étude estime que la compréhension émersonnienne de l'idéalisme diffère parfois de l'idéalisme transcendantal de Kant — en particulier à propos du statut de la réalité objective —, elle trouve que sa lecture des facultés est plus étroitement en accord avec les fonctions kantiennes d'entendement, raison et intuition, quoiqu'avec une modification importante. Par conséquent, cette étude soutient avec Winkler que l'interprétation hypothétique de Van Leer est à la fois de manière interprétative, incomplète et de manière constitutive, invérifiable.

2.

Un passage du *Transcendantaliste* (1842) esquisse la lecture émersonienne de l'idéalisme transcendantal :

> L'Idéalisme du temps présent a acquis le qualificatif de *transcendantal*, à partir de l'usage fait de ce terme par Emmanuel Kant (…) en montrant qu'il y a une classe très importante d'idées, ou impératifs, qui ne venaient pas de l'expérience, mais par lesquelles l'expérience était acquise ; qu'il s'agissait là des intuitions de l'esprit lui-même ; et il les avait appelées formes *transcendantales*[9].

Ici, on retrouve des notions familières : la primauté de l'esprit sur l'expérience, l'anti-scepticisme et les limites de l'expérience. Malgré cette familiarité, il est utile de rappeler les principales caractéristiques de l'idéalisme transcendantal développé dans la *Critique de la raison pure*, en particulier dans l'« Esthétique transcendantale » et la « Réfutation de l'Idéalisme ». La première expose la manière dont les représentations sont rendues disponibles par l'intuition et sont des apparences qui sont inscrites dans l'espace et le temps, plutôt qu'une appréhension de la chose en soi. De plus, les êtres humains ne peuvent pas avoir d'appréhension indépendante de la constitution particulière de leur perception[10]. En résumé, la connaissance humaine du monde extérieur est intrinsèquement liée à un mode particulier de perception et les critères de la réalité objective découlent des conditions de l'expérience, posant ainsi les fondements de l'idéalisme transcendantal. Michael Rohlf en énumère ainsi les implications :

> [1.] En un certain sens, les êtres humains font seulement l'expérience d'apparences, et non de choses en soi.
> [2.] L'espace et le temps ne sont pas des choses en soi ou des déterminations des choses en soi qui demeureraient si on s'abstrayait de toutes les conditions subjectives de l'intuition humaine.
> [3.] L'espace et le temps ne sont rien d'autre que des formes subjectives de l'intuition sensible humaine.
> [4.] L'espace et le temps sont empiriquement réels ce qui signifie que « tout ce qui se

---

8 Etudié par Van Leer, *Epistemology*, *op. cit.*, p. 19-58. Pour une étude détaillée, cf. Winkler, *Lectures*, *op. cit.*, p. 8-32.

9 R.W. Emerson, *Essais*, trad. fr. par A. Wicke, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2010, p. 112-3. Goodman voit ici trois affirmations kantiennes chères à Emerson : « que l'esprit humain "forme" l'expérience ; que l'existence de telles opérations mentales soit une réplique au scepticisme ; et que "transcendantal" ne signifie pas "transcendant" ou au-delà complètement de l'expérience humaine, mais quelque chose à travers laquelle l'expérience est rendue possible. » (Goodman, "Transcendentalism", *op. cit.*).

10 *CRP*, AK III, 65.

> présente à nous extérieurement comme objet » est à la fois dans l'espace et le temps et que nos intuitions internes de nous-mêmes sont dans le temps[11].

Les points 2. à 4. sont repris dans la « Réfutation », où Kant sépare l'idéalisme transcendantal de « l'idéalisme matériel » et de ses déclinaisons « problématique » et « dogmatique »[12]. L'idéalisme problématique de Descartes soutient que « l'existence des objets dans l'espace hors de nous est simplement douteuse et *indémontrable* » et donc, « allègue l'impuissance à démontrer par l'expérience immédiate, une existence en dehors de la nôtre »[13]. À l'inverse, l'idéalisme dogmatique de Berkeley tient l'existence extérieure des objets comme étant « fausse et *impossible* » ; en cela l'espace est « impossible en soi » et les objets dans l'espace, « des simples fictions »[14]. À l'encontre de ce dernier, Kant estime que l'idéalisme transcendantal est une réponse suffisante : l'espace n'est plus « une propriété qui doit revenir aux choses en soi », mais des cadres d'expérience des choses en tant qu'apparences[15]. Alors que l'idéalisme problématique « est rationnel et conforme à une manière de penser solide et philosophique » requérant des preuves, Kant trouve les preuves en tirant la certitude de l'expérience interne dans le temps de la détermination de l'existence par les choses extérieures dans l'espace[16].

Il en résulte un idéalisme distinctement transcendantal : le temps et l'espace sont les formes de l'intuition et non des propriétés des objets extérieurs ; la détermination de l'expérience par les objets dans l'espace fonde l'expérience interne dans le temps ; la combinaison de ces caractéristiques signifie que l'expérience des choses demeure à être déterminée par la connaissance humaine, cela sans pour autant retirer leur réalité empirique.

Mesurons maintenant la proximité de *Nature*. L'œuvre débute avec une question de téléologie :

> Il est hors de doute que nous n'avons pas de questions à poser qui n'aient pas de réponse. Nous devons avoir foi dans la perfection de la création au point de croire que, quelle que soit la curiosité que l'ordre des choses a éveillée en nos esprits, l'ordre des choses peut la satisfaire. La condition de chaque homme est la condition sous forme de hiéroglyphes de toute recherche qu'il voudrait mener (...). Demandons-nous à quelle fin la nature existe[17].

Parce que l'expérience de la nature ne soulève aucune question sans réponse, Emerson se tourne vers les fins que la nature fournit à l'humanité comme les commodités (*commodity*), la beauté, le langage et la discipline. Dans chacune d'elles, est à l'œuvre une correspondance entre humanité et nature qui permet à l'humanité d'agir sur la nature conformément aux lois naturelles. De même, la nature peut produire des effets dans l'humanité, d'où une harmonie régnante :

> Le plus grand plaisir que procurent les champs et les bois est la secrète relation qu'ils suggèrent entre l'homme et les végétaux. Je ne suis pas seul et inconnu (...). Ses effets sont semblables au sentiment qui me submerge d'une pensée plus haute ou d'un sentiment meilleur lorsque j'estime que j'ai bien agi ou pensé avec justesse. Cependant, il est certain que la faculté de produire ce plaisir ne réside pas dans la nature, mais dans l'homme, ou dans une harmonie des deux[18].

---

[11] M. Rohlf, "Immanuel Kant", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/kant/>.). Le format a été modifié.

[12] *CRP*, AK III, 190-1.

[13] *CRP*, AK III, 190-1.

[14] *CRP*, AK III, 190-1.

[15] *CRP*, AK III, 191.

[16] *CRP*, AK III, 191. Cf. *CRP*, AK III, 191-3.

[17] R.W. Emerson, *La Nature*, trad. fr. par P.O. Loscos, Paris, Éditions Allia, 2004, p. 8 (désormais cité, *Nature*).

[18] Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p. 15.

La configuration du pouvoir de cette relation requiert une attention plus soutenue, car l'harmonie dérive du côté humain de la relation. Autrement dit, l'interaction de l'humanité et de la nature est due à la constitution de l'humanité plutôt qu'à l'existence indépendante des structures extérieures.

Si l'idéalisme survient dans la mesure où la légalité découle des structures proprement humaines, le mode d'existence de la nature mérite d'être scruté. Séparer l'humanité de la nature donne lieu à une double distinction :

> Considéré d'un point de vue philosophique, l'univers est composé de Nature et d'Âme. Par conséquent, tout ce qui, à strictement parler, est séparé de nous, tout ce que la philosophie distingue comme étant le NON-MOI, c'est-à-dire à la fois la nature et l'art, les autres hommes et mon propre corps, doit être rangé sous le nom de NATURE[19].

Ainsi Emerson sépare-t-il l'univers en conscience de soi et tout le reste ; de la sorte, il peut continuer à examiner ce avec quoi une conscience de soi donnée est en correspondance. Cependant, un vieux spectre demeure : la subsistance de la nature ou le « NON-MOI ». Ceci amène Emerson à entretenir un « noble doute » et à avancer une solution hautement non kantienne :

> Un noble doute s'insinue constamment en nous (…) : la nature existe-t-elle en dehors de nous […] ? Dans ma totale impuissance à vérifier l'authenticité du témoignage de mes sens, quelle différence cela fait-il de savoir si l'impression qu'ils font sur moi correspond aux objets extérieurs, si Orion se trouve bien tout là-haut dans le ciel ou si quelque dieu en peint seulement l'image au firmament de mon âme ? Les relations entre les parties et la fin du tout demeurant les mêmes, quelle différence de savoir si la terre et la mer s'influencent réciproquement (…) ou si, en dehors des relations d'espace et de temps, ces mêmes apparences sont inscrites dans la foi inébranlable de l'homme ? Que la nature bénéficie d'une existence concrète ou qu'elle ne soit qu'une vision de l'esprit, c'est tout aussi bon pour moi et tout aussi vénérable. Qu'elle soit ce qu'on veut : pour moi, elle est l'idéal aussi longtemps que je ne pourrai pas vérifier l'exactitude de mes sens[20].

Emerson formule un idéalisme problématique au sein duquel le « Moi » jouit du privilège d'une certitude auquel le « Non-moi » n'a pas droit[21]. En l'absence de conditions dans lesquelles l'existence absolue peut être appréhendée indépendamment de la sensibilité humaine, cette question ne peut pas être résolue. De manière frappante, Emerson estime cela peu important : la nature conserve une réalité effective et une conformité avec l'humanité dans les deux cas.

Ce passage est donc en opposition avec la « Réfutation ». Même si Kant estime que l'idéalisme problématique est une perspective rationnelle jusqu'à ce que le sens externe soit établi plus fermement par rapport au sens interne, ce sujet est clos pour lui dès que l'on reconnaît la nature ou les choses extérieures comme nécessairement réelles pour fonder l'esprit ou le sens interne. Par conséquent, considérer les deux solutions comme acceptables revient soit à soutenir un idéalisme problématique sans tenir compte de la preuve avancée par Kant, soit à en contester la formulation. En l'absence de preuve textuelle concernant cette dernière hypothèse, il convient d'admettre la première d'entre elles.

Dans la mesure où, à la fois le « noble doute » et sa résolution s'éloignent de la solution kantienne, ils s'accordent difficilement avec la lecture de Van Leer qui perçoit en eux, une « formulation kantienne sophistiquée »[22]. Plus encore, pour Van Leer, la « Réfutation » est cruciale pour établir une compréhension émersonienne de l'idéalisme transcendantal, comme Winkler le souligne :

---

19 Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p. 9.

20 *Ibid.*, p. 57-8.

21 À propos du contenu et de la formulation, Winkler retrouve une influence de Berkeley (Winkler, *Lectures*, *op. cit.*, p. 18-9). Ceci étant dit, l'incertitude du doute et le manque d'affirmation quant à l'impossibilité de la matière suggère une proximité générale de l'idéalisme « problématique » plutôt que de celui « dogmatique ».

22 Van Leer, *Epistemology*, *op. cit.*, p. 46. *Cf.* sa discussion du scepticisme, p. 41-3.

> Kant nie avec emphase ces affirmations de disparité, de distance et d'imperturbabilité [entre l'évidence de notre être et l'être du monde] (…) dans un extrait de sa *Critique de la raison pure*, en fait mis en valeur par Van Leer, à savoir « La Réfutation de l'Idéalisme ». À cet endroit, comme l'explique Van Leer, « Kant attaque (…) l'argument selon lequel l'existence des objets dans l'espace est indémontrable », contestant que « la conscience de soi empirique requiert l'existence des objets dans l'espace » (…). Si tel est le cas, Emerson est soit ignorant de l'argument de Kant, soit il n'est pas impressionné par lui. En estimant que l'esprit est mieux connu que le corps, Emerson ne se range pas du côté de Kant, mais de celui de Descartes et de Berkeley[23].

Par conséquent, soutenir un idéalisme transcendantal avec Emerson, basé sur sa lecture de Kant, semble problématique. Tandis que ceci ne suggère pas que l'œuvre de Emerson ne serait pas philosophique — simplement non kantienne, l'hypothèse et la traduction de Van Leer sont mises à mal.

Toutefois, deux voies d'interprétation demeurent ouvertes pour Van Leer. Tout d'abord, la formulation de l'idéalisme de Emerson change de passage en passage et semble favoriser une plus grande stabilité pour la nature :

> Les esprits frivoles se gaussent de la théorie de l'idéal (…), comme si elle affectait la stabilité de la nature. Ce qui n'est certainement pas le cas (…). Un quelconque doute concernant la permanence de ses lois paralyserait les facultés de l'homme. Leur constance est respectée de manière sacrée et sa foi en elles est parfaite. Les rouages et les ressorts de l'homme reposent entièrement sur l'hypothèse de la permanence de la nature (...) ; nous rejetons avec indignation toute insinuation selon laquelle la nature serait moins durable ou plus instable que l'esprit[24].

Cependant stabilité n'est pas réalité et cet extrait n'éteint pas le doute. Même si la nature existe comme phénomène plutôt que comme substance et jouit d'une permanence bien fondée, Emerson l'appelle plus tard « un accident et un effet » par rapport à l'esprit[25]. Ceci suggère non pas un idéalisme transcendantal, mais plutôt un idéalisme effectivement immatérialiste, si ce n'est un subjectivisme[26].

Avec cela, une voie interprétative demeure, à savoir : considérer l'assertion de Emerson comme une étape préliminaire de raisonnement qui commencerait par l'idéalisme matérialiste pour ensuite en montrer l'insuffisance théorique ou pratique et, qui finirait par un idéalisme transcendantal kantien. Dans un premier temps, Emerson pourrait relier un noble doute à un mouvement naturel de l'intellect :

> Il a été observé que le savoir intellectuel engendrait invariablement le doute sur l'existence de la matière (…) Elle fixe l'attention sur des catégories immortelles, nécessairement incréées, autrement dit les Idées ; et en leur présence, nous sentons que les circonstances externes ne sont que des rêves et des ombres[27].

Ce passage isolerait les tendances de l'intellect comme étant ce que l'idéalisme transcendantal doit

---

23 Winkler, *Lectures*, *op. cit.*, p. 20. *Cf.* Van Leer, *Epistemology*, *op. cit.*, p. 27-32. La présente réflexion suit largement la critique que Winkler fait de Van Leer (Winkler, *Lectures*, *op. cit.*, p. 18-22).

24 Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p. 58-9. Winkler voit dans cet extrait une référence à Berkeley (Winkler, *Lectures*, *op. cit.*, p. 19).

25 Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p. 59.

26 Van Leer défend néanmoins une lecture non spirituelle de Kant concernant les limites émersoniennes du soi et des conditions d'existence. Cf. Van Leer, *Epistemology*, *op. cit.*, p. 114-142, 168-184. Ceci dépasse les limites de la présente étude, mais pour une critique constructive, *cf.* la recension de Christopher Newfield : "Review: Emerson's Epistemology: The Argument of the Essays", *Nineteenth Century Literature*, Vol. 42, No. 4, 1988, p. 512-5.

27 Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p. 67-8.

corriger. Alors, une autre étape pourrait pointer vers les échecs de l'idéalisme matérialiste :

> La nature pose trois problèmes à l'esprit : Qu'est-ce que la matière ? D'où vient-elle ? Dans quel but existe-t-elle ? La théorie de l'idéal ne répond qu'à la première de ces questions seulement. L'idéalisme dit : la matière est un phénomène, non une substance. L'idéalisme nous instruit de la différence absolue qu'il y a entre l'évidence de notre être propre et l'évidence de l'être du monde. L'un est parfait, l'autre incapable de la moindre certitude (…). Cependant, s'il ne fait que nier l'existence de la matière, il ne satisfait pas les besoins de l'esprit (…). La nature est à ce point imprégnée de vie humaine que l'on retrouve un peu d'humanité aussi bien dans le tout que dans chaque détail. Mais cette théorie me rend la nature étrangère et ne tient pas compte de cette parenté que nous lui reconnaissons[28].

En réalité, l'idéalisme matériel donne l'objet, le « que », mais il échoue sur deux plans. Tout d'abord, sa relégation de la nature à une simple apparence jette un doute sur la praxis humaine. D'autre part, l'idéalisme matériel laisse en suspens une téléologie capable de rendre compte de cette parenté ressentie avec la nature. Enfin, l'auteur trouve l'idéalisme matérialiste doublement insatisfaisant et ressent le besoin d'une explication globale. Sur ce point, il n'est pas exagéré d'imaginer Emerson en accord avec Kant. Cependant, une autre étape, qui n'est pas présente dans *Nature*, serait requise pour passer de l'insuffisance de l'idéalisme matériel à l'idéalisme transcendantal. L'idéalisme transcendantal de la première *Critique* ne parvient pas non plus à satisfaire ce besoin : c'est seulement avec la troisième *Critique* qu'émerge une telle explication.

L'analyse a désormais épuisé les voies argumentatives vers l'idéalisme transcendantal telles qu'elles sont déployées par la lecture émersonienne de Kant dans *Nature*[29]. Sans une exégèse soutenue, il s'avère difficile de distinguer la lecture émersonienne de Kant de sa propre invention et de soutenir une traduction émersonienne en langage kantien. Par conséquent, cette lecture doit être cherchée ailleurs.

3.

Un essai datant de 1883 exprime l'admiration de Emerson pour les facultés kantiennes :

> En littérature, [l'introversion] apparaît dans la tendance ferme de critique. Les œuvres de littérature les plus remarquables de l'époque ont pour héros et sujets précisément cette introversion (…) [: de manière emblématique] le poème de Faust. En philosophie, Emmanuel Kant a fourni le meilleur catalogue des facultés humaines et la meilleure analyse de l'esprit[30].

Trois facultés vont être étudiées : l'entendement, la raison et l'intuition.

a.

Dans la connaissance empirique, Kant distingue deux facultés : l'intuition et l'entendement. Si l'appréhension humaine d'un objet passe par l'intuition, la pensée humaine de cet objet passe par l'entendement. La combinaison des représentations et des concepts résulte en un jugement ou en un exemple de connaissance empirique. De manière plus schématique, ces facultés consistent à

---

[28] Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p. 74-5.

[29] Winkler est d'accord : « Il n'y a aucune fondation dans le texte de six chapitres pour la distinction entre idéalisme transcendantal et réalisme empirique que Van Leer attribue à Emerson. Emerson peut accepter un "idéalisme transcendantal tout à fait spécifique" (…) seulement s'il accepte un réalisme empirique tout aussi spécifique. Pour Van Leer, Emerson est un réaliste empirique simplement parce qu'il affirme la stabilité de la nature et l'aime comme un enfant (…). Mais Berkeley ou Hume peuvent faire la même chose. » (Winkler, *Lectures*, *op. cit.*, p. 20).

[30] R.W. Emerson, *The Works of Ralph Waldo Emerson, in 12 vols. Fireside Edition* (Boston and New York, 1909), t. 10, p. 311. Consulté le 7/9/2016 via l'URL : http://oll.libertyfund.org/titles/1962.

représenter passivement des objets, mais à produire activement des jugements[31].

Plus encore, l'entendement a une fonction à un double niveau : « La même fonction qui donne l'unité aux représentations diverses *dans un jugement*, donne aussi à la simple synthèse de représentations diverses *dans une intuition* l'unité, qui, exprimée généralement, s'appelle le concept pur de l'entendement »[32]. Simplement, l'entendement intervient tout d'abord au niveau du rassemblement des diverses représentations en une intuition des objets ; seulement à partir de là, l'entendement déploie les concepts pour parvenir à un jugement. À sa racine, l'entendement consiste en l'organisation des diverses représentations en préparation de la connaissance empirique et de son exécution.

Sur ce simple sujet, Emerson et Kant sont d'accord comme le suggèrent trois extraits. Tout d'abord, l'entendement trahit une orientation empirique : « Sa relation avec la nature, son pouvoir sur elle passent par son [entendement] »[33]. Ensuite, il comprend une faculté d'organisation : « La nature est une discipline de l'entendement dans le domaine des vérités intellectuelles (…), un exercice continuel pour le nécessaire apprentissage de la différence et de la similitude, de l'ordre, de l'être et du paraître, de l'adaptation progressive, de l'ascension qui mène du particulier au général, de l'alliance des forces multiples en vue d'une fin unique »[34]. Ici, on voit l'œuvre de l'entendement en combinant les différentes représentations en jugements.

Enfin, *Nature* enseigne que les concepts de l'entendement sont déployés dans l'Espace et le Temps :

> La totalité du caractère et du destin d'un individu se ressent des moindres défauts dans la culture de son intelligence, par exemple dans la perception des différences. C'est pourquoi l'espace et le temps existent, afin que l'homme sache que les choses ne sont pas indifféremment entassées au hasard, mais qu'elles sont individuelles et distinctes[35].

Dans ses grandes lignes, l'entendement émersonien suit celui de Kant : il est une faculté organisant la réalité empirique à travers l'Espace et le Temps[36]. Si l'interaction avec la nature et la matière permet à l'entendement d'atteindre son plein développement, la raison est également en jeu ici :

> [La vie quotidienne éduque] à la fois l'entendement et la raison. Chaque propriété de la matière est une école pour l'entendement ; ainsi de sa solitude ou de sa résistance, de son inertie, de son étendue, de sa forme, de sa divisibilité. L'entendement ajoute, divise, combine, mesure, et trouve sur cette noble scène la nourriture et l'occasion nécessaires à son activité. En même temps, la raison fait passer tout cet enseignement dans la sphère propre de la pensée, par la perception qu'elle a de l'analogie grâce à laquelle l'esprit et la matière s'épousent[37].

b.

De manière certaine, l'entendement a une primauté dans la connaissance empirique, mais, dans la

---

[31] *CRP*, AK III, 49, 75.

[32] *CRP*, AK III, 92.

[33] Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p. 86. Traduction modifiée.

[34] *Ibid.*, p. 44-5.

[35] *Ibid.*, p. 46.

[36] Goodman, "Transcendentalism", *op. cit.*, pose un héritage kantien concernant les facultés de Emerson, par l'utilisation de la terminologie de Kant et de Schelling, via Samuel Taylor Coleridge et James Marsh. Winkler attribue la lecture de Emerson à Coleridge, un lecteur de Kant (Winkler, *Lectures*, *op. cit.*, p. 15). Sur la relation de Emerson et de Coleridge, *cf.* Harvey, *Transatlantic Transcendentalism*, *op. cit.*, p. 1-15.

[37] Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p. 44.

mesure où il déploie des concepts, il tombe aussi dans le sillage de la raison. Kant remarque dans la « Préface B » :

> En tant qu'il doit y avoir de la raison [en mathématiques et physique], il faut que quelque chose y soit connu *a priori*, et la connaissance de la raison peut se rapporter à son objet de deux manières, soit simplement pour le *déterminer*, lui et son concept (qui doit être donné d'autre part), soit pour le *réaliser*. La première est la *connaissance théorique*, la seconde la *connaissance pratique* de la raison. La partie pure de l'une et de l'autre, si grand ou si petit qu'en soit le contenu, je veux dire la partie où la raison détermine son objet tout à fait *a priori*, doit être d'abord exposée seule et sans aucun mélange de ce qui vient d'autres sources (...)[38].

Trois traits essentiels découlent de cela. Tout d'abord, la raison fonctionne indépendamment de l'expérience, compte tenu de son statut *a priori*. Ensuite, elle admet une double distinction : théorique et pratique. Enfin, elle ne doit s'appuyer sur aucune autre faculté pour son exposition : sa justification dépend de quel contenu immanent elle fournit[39].

Le premier aspect ressort plus fortement en tant que faculté des principes :

> Si l'entendement peut être défini comme pouvoir de ramener les phénomènes à l'unité au moyen de règles, la raison est le pouvoir de ramener à l'unité les règles de l'entendement sous des principes. Elle ne se rapporte donc jamais immédiatement à l'expérience ou à quelque objet que ce soit, mais à l'entendement, pour donner au divers des connaissances de celui-ci une unité *a priori* grâce à des concepts […][40].

Bien que nécessaire pour compléter les lois de l'entendement, la raison ne communique pas directement avec les représentations, mais avec les connaissances en résultant[41].

Concernant la distinction théorique/pratique, Kant identifie cette dernière à « la condition permanente de tous les actes volontaires dans lesquels l'homme se manifeste », c'est-à-dire le libre-arbitre et la double position de l'humanité dans l'ordre naturel[42]. Cette condition trouve son achèvement dans l'extension positive de la raison pure pratique au-delà des limites empiriques de la raison théorique pure. En effet, « la raison est poussée par un penchant de sa nature à dépasser l'usage de l'expérience pour s'aventurer, dans un usage pur et au moyen de simples idées, jusqu'aux limites extrêmes de toute connaissance, et à ne trouver de repos que dans l'achèvement de son cercle, dans un tout systématique subsistant par lui-même »[43]. Ainsi, la raison tend vers une explication générale, dans les limites qu'elle se donne à elle-même.

La raison kantienne trouve-t-elle un équivalent émersonien ? Comme Kant, Emerson estime que l'entendement est incomplet sans une faculté supérieure à laquelle il est subordonné. À propos des échecs de la connaissance empirique, il suggère que « des lueurs annonciatrices d'une plus grande lumière ne manquent pas – ces exemples çà et là de l'action de l'homme sur la nature à l'aide de toutes ses forces, avec sa raison aussi bien qu'avec son [entendement] »[44]. De même, il prévoit les parties spéculative et pratique de la raison.

> [La théorie idéaliste] est en fait le point de vue que la raison à la fois spéculative et pratique, c'est-à-dire la philosophie et la vertu, adopte (…) ; le monde est toujours phénoménal, et la

---

38 *CRP*, AK III, 8.
39 *CRP*, AK III, 10.
40 *CRP*, AK III, 239.
41 *CRP*, AK III, 237-8.
42 *CRP*, AK III, 374.
43 *CRP*, AK III, 518.
44 Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p. 86. Traduction modifiée.

vertu le subordonne à l'esprit[45].

Plus encore, la raison n'a pas de communication directe avec l'espace et le temps : « la prise en main momentanée du sceptre par la raison » dans la réalisation de ses principes est « l'exercice d'une puissance qui n'existe pas dans le temps ou l'espace, mais qui est une force causale instantanée jaillissant intérieurement »[46]. Si les versions de Kant et de Emerson se rejoignent concernant le statut *a priori* de la raison, l'évocation d'une « force causale instantanée » laisse songeur. Alors que Kant considérait la raison pratique pure comme condition de l'activité humaine, il paraît peu probable, compte tenu de l'exercice immanent de la raison, qu'il considère que ce pouvoir provienne d'autre part.

Ici, un fossé se creuse entre les deux auteurs auquel Van Leer fait allusion :

> [Le mauvais usage des idées de la Raison] est important pour Kant, et Emerson en fait un traitement plus enthousiaste que pertinent. Son échec à se restreindre à un usage négatif de la Raison comme limite — restriction sur laquelle insiste Kant — explique sa confusion du « transcendant » et du « transcendantal ». Plus encore, sa tendance à réifier la Raison en un Ego absolu apparaît dans l'erreur plus fondamentale contenue dans le *Transcendantaliste*, où il soutient que les catégories sont véritablement des « intuitions de l'esprit »[47].

En quoi cet Ego absolu pourrait-il consister dans *Nature* ? Emerson explique pourquoi la raison justifie de parler d'une force « instantanée » :

> L'homme a la conscience d'une âme universelle se tenant à l'intérieur ou derrière son existence individuelle, où, comme au firmament, se lèvent et resplendissent les catégories de la Justice, de la Vérité, de l'Amour et de la Liberté. Cette âme universelle, il l'appelle Raison : elle ne m'appartient pas, ni à toi, ni à lui, mais nous, nous lui appartenons (…). Ce que d'un point de vue intellectuel nous appelons raison, considéré en relation avec la nature, nous l'appelons Esprit. L'Esprit est le Créateur. L'Esprit contient en lui la vie[48].

Rappelons-nous de la correspondance que trace Emerson entre esprit et nature. À la distinction entre esprit (*mind*) et nature, il ajoute celle entre raison et esprit (*spirit*) : ces distinctions font écho l'une à l'autre et se tiennent au-dessus de l'esprit (*mind*) et la nature en tant que forces universelles qui animent. Par conséquent, la raison se tient au-dessus de l'esprit (*mind*) en tant que force qui anime. Que Kant puisse ou non accepter cette raison dépend de l'orientation de la « force instantanée », à savoir « à l'intérieur » ou « derrière ». Si elle se tient « à l'intérieur » et que la raison en tant que condition de l'activité libre se répand à travers l'économie mentale humaine, la différence semble sémantique. Si elle se situe « derrière » et que Emerson envisage un domaine au-dessus de l'économie mentale humaine au sein duquel son contenu se répand alors, Kant est susceptible de dénoncer cette position comme étant substantialiste[49].

Si l'étude en reste à la raison pure pratique, la raison avancée par Emerson pourrait s'accorder avec la fonction attribuée aux « connaissances positives » et au « [pressentiment] des objets qui ont pour la [raison pure] un grand intérêt »[50]. Tandis que les auteurs semblent s'accorder sur le besoin d'une connaissance positive au-delà des limites strictes posées à la connaissance empirique, Emerson prévoit également une réorganisation de l'intuition à cette fin.

---

45 Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p. 71. Si la théorie idéaliste est un « idéalisme problématique », la distinction tient toujours.

46 *Ibid.*, p. 87.

47 Van Leer, *Epistemology*, *op. cit.*, p. 5. S'il cite cette objection, il la nuance aussi (*ibid.*, pp. 5-6). *Cf.* p. 37-8, 56-7.

48 Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p. 33.

49 Pour Harvey, ceci dépasse les limites kantiennes de la raison, au-delà des expansions réalisées par Coleridge (*Transatlantic Transcendentalism*, *op. cit.*, p. 129). Winkler détecte un héritage provenant de Coleridge, mais est généralement d'accord avec la perspective mentionnée (*Lectures*, *op. cit.*, pp. 15-6).

50 *CRP*, AK III, 517.

c.

Pour Kant, l'intuition joue un rôle limité bien qu'essentiel dans la connaissance empirique, à savoir celui de la représentation passive des objets. Cette limitation est due à l'incapacité humaine de penser par l'intuition, indépendamment de l'entendement ; son essentialité provient de l'incapacité de l'entendement à se donner des représentations — parce que les objets doivent être donnés aux êtres humains par l'intuition[51].

La question se pose alors de savoir si les intuitions pourraient ne pas découler de la sensibilité, comme dans le cas de l'intuition intellectuelle. Même si Kant en permet la possibilité, une telle intuition se révèle être un cas limite, aux limites de l'économie mentale humaine, plutôt qu'une véritable faculté disponible, et elle pose une distinction entre noumènes positifs et noumènes négatifs. Les noumènes négatifs représentent des limites extérieures à la connaissance empirique dont l'économie mentale humaine ne peut se faire aucune représentation. Par opposition, les noumènes positifs ne posent pas de limites conceptuelles à la connaissance empirique, mais appartiennent à une classe d'entités dont l'économie mentale humaine ne peut ni appréhender ni comprendre une économie mentale qui pourrait le faire[52].

Pourtant, Emerson considère le « penchant de (…) s'aventurer » de la raison comme un besoin ressenti et une fonction cognitive que l'économie mentale humaine pourrait remplir par d'autres moyens. Parfois, il entrevoit la totalité :

> Debout sur le sol nu, la tête baignée par l'air joyeux et soulevée dans l'espace infini, tous nos petits égoïsmes s'évanouissent. Je deviens une pupille transparente ; je ne suis rien, je vois tout ; les courants de l'Être universel circulent à travers moi ; je suis une partie ou une parcelle de Dieu[53].

Ce passage esquisse une réceptivité intensifiée où l'économie mentale humaine appréhende quelque chose que Emerson appelle « Âme » : une force universelle qui anime. Plus loin, un geste similaire pourrait franchir les limites que Kant a posées à cette économie :

> En même temps que nous contemplons la nature de la vérité et de la justice dans sa nudité, nous apprenons la différence qui sépare l'absolu du contingent ou du relatif. Nous appréhendons l'absolu (...) ; nous apprenons que le temps et l'espace sont des relations de la matière, et qu'ils n'ont aucun rapport avec la perception de la vérité ou le désir de la vertu[54].

En effet, Emerson parle d'une appréhension de l'absolu, indépendante de la connaissance empirique. De plus, cette appréhension pourrait dépasser ce qui découle du statut régulateur de certaines idées ou des postulats fondés par les structures immanentes de la raison. En d'autres termes, il semble que Emerson souhaite non seulement laisser la place à une appréhension des noumènes positifs, mais aussi assurer l'accès de l'économie mentale humaine à ces derniers, par l'intuition[55]. Pourquoi et par quels moyens effectue-t-il cela ?

À la question du « pourquoi », on pourrait répondre en supposant que Emerson trouve la description kantienne des aspirations mentales humaines, pertinente, mais les moyens de les assurer, inadéquats. En effet, accéder aux lois qui gouvernent « une totalité systématique subsistant par elle-même » est vital pour le progrès humain :

> De quelle façon calme et chaleureuse l'esprit découvre l'une après l'autre les lois de la physique ! Quelles nobles émotions s'emparent des mortels lorsqu'ils pénètrent dans les

---

[51] *CRP*, AK III, 49, 74.

[52] *CRP*, AK III, 209-10, 212-4. Cf. *CRP*, AK III, 72.

[53] Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p. 14.

[54] *Ibid.*, p. 69.

[55] Si le terme *intuition* n'apparaît pas dans *Nature*, celui d'*insight* est présent et assurerait la même fonction.

> conseils secrets de la création et que cette connaissance leur fait éprouver le privilège d'ÊTRE ! Son [intuition (*insight*)] purifie l'homme. La beauté de la nature resplendit dans sa propre poitrine. Il est d'autant plus grand qu'il peut voir ça (...)[56].

Si l'« intuition » relie l'économie mentale humaine et la conformité aux lois naturelles avec l'unité du tout, les « moyens » s'avèrent doubles. À propos de l'entendement et de la raison, Emerson accepte une approche et des règles généralement kantiennes, bien qu'il les considère incomplètes. Cependant, on peut se demander quelle intuition n'est pas prise en compte. En réalité, Emerson avance une intuition *rationnelle*.

Faisant le rapprochement avec Coleridge, Winkler explique que :

> La raison (…) est un pouvoir d'intuition autosuffisant. Sa forme ou ses « idées » ne sont dérivées d'aucune autre faculté, et certainement pas des sens. Elles sont innées et les vérités qu'elles incarnent ne sont pas inférées, mais immédiatement connues. « Dans toutes ses décisions, [la raison] en appelle à elle-même comme fondement et substance de ses vérités », écrit Coleridge. La raison est un « Aspect direct de la Vérité, un Regard intérieur qui a une relation à l'Intelligible ou au Spirituel, similaire à celle que la Sensation a avec la Matière ou le Phénomène. » Lorsque Emerson écrit qu'une vraie théorie de la nature « sera sa propre preuve », il attend une certaine sorte de validation autosuffisante que seule la raison peut fournir[57].

Winkler ajoute que l'intuition est une perception « non volontaire et impersonnelle » de la vérité, et que les vérités intuitionnées sont « autocertifiées » (*self-certifying*)[58]. Alors que l'intuition respecte certaines caractéristiques emblématiques de la raison kantienne — le fait qu'elle soit impersonnelle, autosuffisante, indépendante des sens et que certaines idées peuvent lui être innées —, si on appréhende ces idées immédiatement, la non-inférence devient douteuse. La raison peut-elle percevoir les vérités mathématiques ou le libre-arbitre sans glisser vers l'intuition intellectuelle ?

Dans tous les cas, Emerson prévoit un processus en deux étapes. Tout d'abord, la raison reconnaît que les mêmes lois lient nature et esprit : « l'analogie grâce à laquelle l'esprit et la matière s'épousent »[59]. L'intuition rationnelle jaillit en une « perception de l'unité [qui] est, dans son impersonnalité, une instance à la fois d'inspiration mathématique et poétique »[60]. Cette perception peut, à son tour, pousser l'économie mentale humaine à se reproduire comme perception en d'autres, économie pour laquelle seuls sont disponibles des moyens indirects, non discursifs :

> De cette essence ineffable que nous appelons esprit, celui qui pense le plus en dira le moins. Nous pouvons pressentir Dieu dans le grossier et pour ainsi dire lointain phénomène de la matière, mais quand nous essayons de le définir et de le décrire lui-même, à la fois la pensée et les mots se dérobent, et nous sommes aussi impuissants que les idiots et les sauvages. Cette essence se refuse à être enregistrée sous forme de propositions (…) ; le plus noble ministère de la nature est de se présenter comme la manifestation apparente de Dieu. Elle est l'organe à travers lequel l'esprit universel parle à l'individu et s'efforce de le ramener à lui[61].

En quoi consistent ces moyens indirects, non discursifs ? En pensant notamment au travail du poète avec les symboles, les métaphores et les analogies, une correspondance entre nature et esprit se laisse entrevoir :

---

[56] Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p. 47. Traduction modifiée.
[57] Winkler, *Lectures*, *op. cit.*, p. 15-6.
[58] *Ibid.*, p. 16, 28.
[59] Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p 44.
[60] Winkler, *Lectures*, *op. cit.*, p. 18. Il effectue, plus tard, le parallèle avec Schelling (p. 24).
[61] Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p. 73-4.

> Le monde est symbolique. [Les catégories grammaticales sont métaphoriques], parce que la totalité de la nature est une métaphore de l'esprit humain (...). Les axiomes de la physique traduisent les lois de l'éthique (...). Ces propositions ont un sens beaucoup plus étendu et universel lorsqu'elles sont appliquées à la vie humaine que quand elles restent cantonnées à un usage technique[62].

Ainsi peut-on arriver indirectement à ce qui se tient en dehors de la connaissance empirique, tout en étant cependant en relation généralement avec la connaissance. Par conséquent, l'accès demeure à la fois possible et moins certain que la connaissance empirique, parce que Emerson ne peut que s'autoriser à faire des gestes en symboles et analogies vers les nouvelles appréhensions et relations :

> Non seulement des ressemblances existent entre des choses dont le rapport est évident, comme quand nous découvrons le modèle de la main humaine dans la nageoire d'un saurien fossile, mais également entre des objets présentant une grande différence apparente. Ainsi Goethe et madame de Staël appellent-ils l'architecture une « musique de pierre »[63].

Ainsi, Emerson apporte-t-il sa propre résolution quant à la relation tendue entre connaissance humaine et noumènes positifs. Si l'auteur ne peut pas autoriser leur appréhension dans les limites kantiennes, avec les facultés kantiennes, alors il suffirait d'admettre une sélection des mécanismes des limites et facultés kantiennes, tout en intégrant de nouvelles fonctions. Si Kant résiste probablement à la reprise émersonnienne de l'intuition, l'utilisation de l'analogie et celle des idées esthétiques semblent toutes deux s'accorder avec le traitement que Kant réalise dans la troisième *Critique*. Par analogie, on transfère la réflexion sur un objet de l'intuition, à un concept de la raison, duquel il ne peut y avoir aucune intuition sensible[64]. Par cette dernière, le libre jeu de l'imagination et l'entendement en idées esthétiques conduisent la connaissance aux limites au-delà desquelles, ni le langage ni le concept ne sont adéquats, et au-delà desquelles, aucune pensée déterminée ne peut survenir[65].

4.

Ceci explicite comment l'idéalisme transcendantal et les facultés kantiennes se font inégalement ressentir dans *Nature*. Si la lecture émersonienne de l'idéalisme partage peu avec celle de Kant, cela est dû à sa position constamment « problématique » : le monde extérieur n'admet pas la même certitude que celui interne. Par opposition, la lecture émersonienne des facultés de Kant résisterait mieux à l'examen, en ce sens que son entendement et sa raison s'accordent avec ceux de Kant. Ceci étant dit, l'intuition rationnelle entretient une relation ambiguë avec la prétendue lecture émersonienne des facultés kantiennes, et il s'avère difficile de déterminer si celle-ci ignore ou dépasse Kant. La présente étude est donc, de manière interprétative, incomplète.

Il semble donc que l'interprétation hypothétique et la traduction de Van Leer seraient mieux servies en abstrayant les facultés kantiennes du cadre prétendument idéaliste transcendantal, plutôt qu'en l'accentuant. Même en mettant entre parenthèses les considérations de composition, l'hypothèse de Van Leer ne peut qu'amener la lecture émersonnienne de Kant aussi loin, car la question demeure de savoir avec quels éléments textuels on pourrait reconnaître et analyser cette dite lecture en l'absence d'un idiome kantien cohérent ou d'une exégèse soutenue. L'interprétation de Van Leer

---

[62] Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p. 40. Traduction modifiée. La question de savoir si, en transférant les déterminations d'un terme de l'analogie vers un autre, on ne transgresserait pas les restrictions de Kant, est laissée à une autre étude. Cf. *CFJ*, AK V, 464-5.

[63] Emerson, *Nature*, *op. cit.*, p. 52-3.

[64] *CFJ*, AK V, 351-3, et P. Kauark-Leite, G. Cecchinato, V. de Araujo Figueiredo et A. Serra dans P. Kauark-Leite, G. Cecchinato, "Introduction" dans V. de Araujo Figueiredo, M. Ruffing et A. Serra, (éds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 2015, p. 1-8.

[65] *CFJ*, AK V, 314; *cf.* Kauark-Leite *et al.*, *Kant and the Metaphors of Reason*, *op. cit.*, p. 2-3.

peut-elle être vérifiée sans recourir à la familiarité ou la connaissance que Emerson a de Kant ? Autrement dit, cette hypothèse est-elle falsifiable ?

Winkler soulève des inquiétudes méthodologiques similaires :

> Nous nous interrogeons sur un Kant qui est à l'œuvre entre les lignes de Emerson, mais s'agit-il du Kant historique, d'un Kant qui est d'abord passé entre les mains de Coleridge ou d'une invention du propre esprit de Emerson ? (…) Mon inquiétude dans chacun des cas n'est pas simplement que Kant échoue à dire ces choses, mais qu'il travaille longuement et durement à établir précisément l'opposé. Est-ce à dire que Emerson utilise simplement Kant comme il l'a compris ? Cela nous ramène à la même sorte de question que j'ai soulevée précédemment. Si Van Leer ne dit rien du Kant historique, je ne sais pas comment évaluer ses affirmations (…).[66]

Même en acceptant les restrictions de Van Leer concernant les sources de la pensée de Emerson, une lecture attentive de *Nature* échoue à distinguer la lecture émersonnienne de Kant d'un dépassement, d'une invention ou d'une omission. Même si Van Leer réussit à montrer l'importance philosophique de Emerson, cette étude se doit de conclure que sa méthode est, de manière constitutive, invérifiable.

[66] Winkler, *Lectures*, *op. cit.*, p. 20.