Dialogue (2026), 1–24
doi:10.1017/S0012217326101115

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

ARTICLE

L'analogie comme condition de possibilité de l'objectivité. Kant avec Cassirer

Matthieu Amat

Département de philosophie, Équipe de recherche interdisciplinaire sur les aires culturelles (UR 4705), Université de Rouen Normandie, Rouen, France, et UMR 8547 - Pays germaniques, École normale supérieure, France
Courriel : matthieuamat@gmail.com

Résumé
Dans un contexte de réévaluation des raisonnements analogiques, je soutiens que l'analogie est une condition transcendantale de l'objectivité. Je m'appuie sur les « Analogies de l'expérience » d'Emmanuel Kant pour soutenir que les catégories garantissant l'objectivité n'ont d'usage qu'analogique. Je précise que l'analogie est ici de proportion mais aussi d'attribution. Le principe des analogies de l'expérience est ensuite étendu à toutes les formes de l'objectivité, en mobilisant la philosophie de la culture d'Ernst Cassirer. Cette réflexion voudrait contribuer à la formation d'une idée souple, ouverte et globale de la raison.

Abstract
In a context marked by the reappraisal of analogical reasoning, I argue that analogy constitutes a transcendental condition of objectivity. I draw on Immanuel Kant's "Analogies of Experience" to support the claim that the categories grounding objectivity operate only analogically. I show that these analogies are not merely of proportion, but also of attribution. I then extend the principle of the analogies of experience to forms of objectivity more broadly, by engaging Ernst Cassirer's philosophy of culture. The analogies of experience thus contribute to a flexible, open, and comprehensive idea of contemporary reason.

Mots-clés : Kant ; Cassirer ; analogie ; symbole ; philosophie de la culture

Jusqu'à il y a peu, la littérature scientifique et philosophique contemporaine (hors histoire de la métaphysique) cantonnait souvent l'analogie à un chapitre — généralement assez bref — de la logique ou de la méthodologie scientifique. Elle y était présentée comme un type spécifique d'inférence inductive ou probabiliste, valable sous de très strictes conditions (Bartha, 2010). On lui reconnaissait une fécondité heuristique, mais guère de rôle dans la formation de l'objectivité — sur ce point, il

© The Author(s), 2026. Published by Cambridge University Press on behalf of the Canadian Philosophical Association/Publié par Cambridge University Press au nom de l'Association canadienne de philosophie. This is an Open Access article, distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial licence (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/), which permits non-commercial re-use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original article is properly cited. The written permission of Cambridge University Press or the rights holder(s) must be obtained prior to any commercial use.

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

faudrait bien plutôt s'en méfier (Bouveresse, 1999). Depuis les années 2000, toutefois, on assiste à une réévaluation du rôle de l'analogie dans la formation des concepts et des jugements. Les sciences cognitives et la psychologie parlent d'un « esprit analogique » (Gentner et al., 2003), dont les catégories sont très largement engendrées par des inférences analogiques (Itkonen, 2005 ; Hofstadter et Sander, 2013), tandis que les études sur l'invention culturelle et technique soulignent le rôle décisif des transferts analogiques entre l'esprit et la nature, et réciproquement (Beaune et al., 2017 ; Schwarz-Plaschg, 2018). Dans un contexte de crise d'une certaine conception moderne de la rationalité, les schèmes analogiques de la pensée, longtemps associés à une pensée « primitive » ou « prémoderne », se voient reconsidérés, notamment après les travaux de Philippe Descola (Descola, 2005 ; Sahlins, 2014 ; Jones, 2018), qui va jusqu'à envisager, au titre d'une « ontologie » à venir, un « nouvel analogisme » (Descola, 2014).

Cet article participe de ce mouvement, au croisement de ces diverses préoccupations, qu'il voudrait inscrire dans un esprit philosophique plus large. En effet, si la réévaluation contemporaine de l'analogie en sciences cognitives, linguistique, anthropologie ou histoire des sciences et des techniques doit pouvoir s'expliquer par des raisons propres à chaque champ disciplinaire, on peut faire l'hypothèse que la concomitance de ces recherches signale des besoins intellectuels et culturels plus globaux. En deux mots, je vois dans cet intérêt contemporain pour ce que je propose d'appeler une rationalité analogique, un effort pour sortir de l'idéal moderne de fondation *univoque* de l'objectivité, sans tomber dans l'*équivocité* dans laquelle nous installent les approches dites « postmodernes » ou « relativistes », qui tendent à fragmenter l'expérience en des formes d'objectivité hétérogènes les unes aux autres[1]. Une rationalité analogique doit autoriser un pluralisme maîtrisé des formes de l'objectivité, susceptible d'intégrer une certaine variabilité historique et culturelle des catégories par lesquelles l'esprit met en forme le monde.

Je me propose de relire, dans cet horizon, la section qu'Emmanuel Kant consacre aux « Analogies de l'expérience » dans la *Critique de la raison pure*, section dont il me semble que l'on n'a pas encore tiré, malgré de nombreux commentaires, certaines des conclusions qui s'imposent quant aux formes de l'expérience humaine. Je précise que cette lecture, d'esprit néokantien et plus précisément cassirérien, présuppose une certaine historicisation du transcendantal et un déplacement « du transcendantal au sémiotique » (Lassègue, 2016). Aussi ne prétends-je pas trancher des débats internes aux études kantiennes, mais plutôt actualiser des potentialités philosophiques de la philosophie critique, à partir de problèmes contemporains. Je chercherai ainsi à montrer, à partir de Kant, que les catégories de l'objectivité n'ont d'usage qu'analogique, au sens où leur signification n'est pas univoque, sans toutefois être équivoque. Pour ce faire, je tâcherai d'actualiser ce que la métaphysique et la sémantique médiévales nommaient analogie d'attribution, qui doit compléter ici l'analogie de proportion. J'indiquerai ensuite comment on peut étendre le principe des analogies de l'expérience aux formes de l'objectivité en général, au moyen du programme cassirérien d'une « philosophie des formes symboliques ».

[1] Sur ce point, notre approche rejoint celle de Mauricio Beuchot (2012, p. 17-25). Sur l'analogie comme intermédiaire entre univocité et équivocité, voir plus bas nos développements sur l'analogie d'attribution.

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

1. De l'inférence analogique aux analogies de l'expérience

1.1. L'inférence analogique, un bref chapitre de la Logique

Dans sa *Logique* — je me réfère au manuel édité en 1800 par Gottlob Jäsche —, Kant fait de l'analogie et de l'induction les deux espèces de raisonnements de la faculté de juger réfléchissante, après qu'il a présenté les raisonnements immédiats de l'entendement (la déduction par exemple) et les raisonnements médiats de la raison (les syllogismes). La spécificité de l'induction et de l'analogie est qu'elles vont du particulier à l'universel, de sorte que cet universel est « empirique » et non « logique ». Elles n'ont donc de validité que *subjective* : elles « ne déterminent pas [. . .] l'objet, mais seulement la façon de réfléchir sur l'objet pour parvenir à sa connaissance » (*Log*., p. 131 ; trad., p. 143)[2]. L'induction *généralise*, en étendant à toutes les choses d'une même espèce ce qui convient à certaines d'entre elles. L'analogie *spécifie*, en ce qu'elle « conclut de la ressemblance particulière entre deux choses à la ressemblance *totale* » (totale d'un certain point de vue : c'est par analogie que l'on infère que la Lune, en raison de propriétés qu'elle partage avec la Terre, pourrait partager la propriété d'être habitée par des êtres raisonnables) (*Log*., p. 132–133 ; trad., p. 144).

Comme « raisonnement empirique », l'analogie est une « présomption logique », dont il faut se servir « avec circonspection et prudence » (*Log*., p. 133 ; trad., p. 145). Il est significatif que Kant choisisse un exemple aussi spéculatif d'analogie, plutôt qu'un exemple emprunté à l'histoire des sciences, qui n'en manque pas. L'autre exemple mobilisé n'est guère plus rassurant quant à la solidité épistémique de l'analogie. Il s'agit de l'« argument en faveur de l'immortalité, tiré du développement complet des dispositions naturelles en chaque créature » (*Log*., p. 133 ; trad., p. 144). De même que la nature offre à chaque créature de quoi satisfaire ses dispositions, de même doit-il en être pour l'homme, qui découvre en lui une aspiration à l'immortalité. Dans ce contexte, le raisonnement analogique apparaît soit comme une inférence incertaine dans le champ des sciences empiriques, soit comme une argumentation édifiante au service de fins morales[3].

[2] Les œuvres de Kant sont citées selon les abréviations suivantes :

KrV : *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III ; traduction de J. Barni revue par L. Delamarre et F. Marty : *Critique de la raison pure*. Gallimard, 1980.

KU : *Kritik der Urteilskraft*, Ak. V ; traduction de J.-R. Ladmiral, M. de Launay et J.-M. Vaysse : *Critique de la faculté de juger*. Gallimard, 1989.

Log. : *Logik*, Ak. IX ; traduction de L. Guillermit : *Logique*. Vrin, 1997.

Prol. : *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten*, Ak. IV ; traduction de L. Guillermit : *Prolégomènes à toute métaphysique future*. Vrin, 1996.

La première pagination renvoie à l'Akademie-Textausgabe (*Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*. De Gruyter, 1902 ; ci-dessous Ak.), sauf pour la *Critique de la raison pure*, citée selon la pagination de la première (A) et de la seconde édition (B). La seconde pagination renvoie à la traduction en français.

[3] Sur les usages de l'analogie dans la philosophie morale de Kant, voir François Marty (1980, p. 398–427), Antoine Grandjean (2004) et Adam Westra (2016).

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

Cette page de la *Logique* est toutefois marginale pour ce qui concerne la réflexion kantienne sur l'analogie, dont le véritable lieu n'est pas la logique, mais la philosophie transcendantale. On peut toutefois dégager trois points d'importance pour ce qui suit :

(1) L'attribution de l'analogie à la faculté de juger réfléchissante suggère de faire le lien avec la théorie du symbole de la *Critique de la faculté de juger*. Je montrerai que celle-ci permet de dégager toute la potentialité transcendantale du principe des analogies de l'expérience.
(2) L'analogie, à la différence de l'induction, implique une *hétérogénéité* entre la relation objective donnée et la relation objective présumée. Nous pouvons par exemple supposer l'existence d'êtres raisonnables dans l'Univers sans en faire des hommes. Dans l'analogie, « on ne va [. . .] pas jusqu'à exiger l'*identité du principe* » unifiant la pluralité (*Log*., p. 133 ; trad., p. 144). De là son caractère incertain, mais aussi sa nécessité : comment transférer, sinon par analogie, des propriétés entre des domaines d'objets de nature différente ? Dans l'usage empirique de l'analogie, cette hétérogénéité est très relative : la Terre et la Lune ont *objectivement* des propriétés communes. Mais on verra l'analogie opérer à l'articulation de deux domaines autrement hétérogènes : le logique et l'empirique.
(3) Enfin, on repère dans la *Logique* un dédoublement discret de l'analogie, qui préfigure sa détermination transcendantale. Kant affirme que l'« universalité empirique » des « raisonnements de la faculté de juger » (donc de l'analogie) n'est « qu'un simple analogue (*analogon*) de l'universalité *logique* » (*Log*., p. 131 ; trad., p. 143). Cet *analogon* est-il lui-même le résultat d'une inférence analogique ? Il faudrait dire alors : de même que le raisonnement de l'entendement, le raisonnement de la faculté de juger réfléchissante est universel. Toutefois, dans la mesure où il n'exige pas « l'identité du principe », son universalité n'est qu'*analogue* à l'universalité logique. Par ce redoublement, l'analogie n'est plus seulement une forme de raisonnement, mais un mode de signification ou de prédication : si l'« universalité » peut être dite tantôt « logique », tantôt « empirique », ce n'est pas dans le même sens, mais ce n'est pas non plus en des sens tout à fait différents ; c'est par analogie, non plus de proportion, mais d'attribution.

1.2. Analogie de proportionnalité et analogie d'attribution

À l'analogie est généralement associé un rapport de proportionnalité, ou au moins une similitude de structure, que l'on retrouve dans l'inférence analogique. *Analogia* signifie d'abord *proportio*. Mais, dans sa longue histoire philosophique, l'analogie a aussi été mobilisée, sous le nom d'« analogie d'attribution », pour rendre pensable une prédication qui, sans être univoque, n'est pas tout à fait équivoque : ainsi la santé s'attribue-t-elle premièrement à l'animal sain, mais aussi, par analogie, au médicament qui la produit ou à l'urine qui en est le signe. Dans les termes des *Catégories* d'Aristote, tels qu'ils ont été réinterprétés par les commentateurs qui ont inauguré l'interprétation métaphysique de l'analogie d'attribution comme analogie de l'être : entre ces réalités

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

relevant de genres différents, la santé ne s'attribue ni par synonymie (univoquement), ni par homonymie (équivoquement), mais par paronymie (analogiquement), relativement à un terme premier (Courtine, 2003, p. 167–189)[4]. L'enjeu est à la fois sémantique et ontologique : savoir comment attribuer un même prédicat à des entités dont les modes d'être sont distincts, par exemple la substance et ses accidents, les substances sensibles et suprasensibles ou le créateur et ses créatures[5]. Au reste, les analogies de proportionnalité et d'attribution ne sont pas exclusives l'une de l'autre ; dire que l'être se dit en plusieurs sens, à partir du Pseudo-Denys et jusqu'à Thomas d'Aquin, c'est dire qu'il s'attribue analogiquement, à proportion de la capacité de chaque étant, relativement à un être éminent dont ces étants participent ou dont ils procèdent par causalité (Courtine, 2005, p. 200–216). Mais il faut souligner que si l'analogie d'attribution a connu sa fortune philosophique dans des débats portant sur la possibilité de connaître Dieu, elle n'est pas intrinsèquement théologique et peut tout à fait être mobilisée dans d'autres contextes[6].

Je soutiens que, chez Kant aussi, et notamment dans les « Analogies de l'expérience », l'analogie de proportion est articulée à une analogie d'attribution. Celle-ci reste implicite, non thématisée par Kant lui-même, mais l'exhiber permet de mieux faire apparaître certains enjeux de ces analogies. L'inférence analogique, déjà, présuppose d'une part une similitude structurelle entre les séries de propriétés de l'objet source et de l'objet cible (Callanan, 2008, p. 751–753) et, d'autre part, ne vaut que comme universalité (empirique) *analogue* à l'universalité logique, conçue comme terme de référence. Or, cette double structure, proportionnelle et attributive, se retrouve également dans les « Analogies de l'expérience ». Pour reprendre les termes d'Adam Westra — mais pour aboutir à des conclusions différentes —, je voudrais montrer que l'on peut y repérer à la fois « deux relations symétriques » (analogie de proportionnalité) et une « relation asymétrique » (analogie d'attribution relativement à une signification focale) (Westra, 2016, p. 195–198). On sait que, comme « analogie philosophique », l'analogie de l'expérience est une égalité de « deux rapports non *quantitatifs*, mais *qualitatifs* » (*KrV*, A179/B222 ; trad., p. 223) — en l'occurrence, un rapport catégorial (par exemple de la substance à ses accidents) et un mode du temps qui relie les perceptions (par exemple la permanence et le changement). Mais Kant affirme aussi de ces analogies qu'elles permettent de « rassembler les phénomènes [. . .] selon une analogie avec l'unité logique et universelle des concepts » (*KrV*, A181/B224 ; trad., p. 224). Pour paraphraser le passage de la *Logique* cité plus haut, l'expérience devient un *analogon* de la systématicité conceptuelle : ses formes ne sont pas *identiques* aux formes logiques — comme si, selon un principe idéaliste poussé à l'extrême, le réel était intégralement rationnel —, mais elles ne sont pas non plus totalement *différentes* de celles-ci — comme s'il n'y avait entre le logique et l'empirique qu'un rapport de pure convention. L'universalité ne s'attribue à l'empirique et au logique ni par synonymie ni par homonymie, mais par

[4] La paronymie n'a pas ici le sens actuel d'une homonymie élargie, présentant une analogie phonétique sans analogie sémantique ; elle signale au contraire une proximité sémantique.

[5] Pour introduire à ces débats, voir Jennifer Ashworth et Domenic D'Ettore (2021).

[6] Sur le statut de l'analogie dans la théologie kantienne, voir Jerry H. Gill (1984) et surtout l'étude très complète de Sebastian Maly (2012).

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

analogie — par une analogie d'attribution, non pas métaphysique, mais transcendantale : dans les analogies de l'expérience, la question de la relation entre le logique et l'empirique ne porte pas sur la *causalité* réelle (théologique ou psychologique par exemple), mais sur l'*usage valide*, la *signification* des catégories en relation à un donné empirique possible. Qu'il puisse y avoir attribution (analogique) de l'universel logique au donné empirique est une condition de possibilité de l'objectivité en général. Précisons en quoi.

2. Analogie et objectivité

2.1. Principe général des analogies de l'expérience

Rappelons le « principe » des analogies de l'expérience, tel qu'il apparaît en exergue de la section éponyme : « [L]'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions » (*KrV*, B218 ; trad., p. 220). Le § 1 de la section en donne une preuve ramassée, que l'on peut diviser en cinq moments : (1) En tant que « connaissance qui détermine un objet par des perceptions », l'expérience n'est pas une somme quelconque mais « une synthèse des perceptions ». (2) Les perceptions, en tant que « divers de l'intuition empirique », ne contiennent pas elles-mêmes le principe d'une *nécessité* de leur liaison. (3) Cette liaison nécessaire n'est concevable qu'à condition de distinguer entre une succession temporelle subjective et une succession temporelle objective des perceptions. (4) « Le temps lui-même ne peut être perçu », de sorte que le principe de la liaison ne peut être le temps, mais « des concepts qui lient *a priori* » les perceptions dans le temps. (5) Ces concepts sont donc des conditions de possibilité de l'expérience, comme connaissance d'un objet (*KrV*, B219 ; trad., p. 220–221)[7]. Les analogies de l'expérience font partie de ces principes qui ont « un mode spécifique de preuve [. . .] : ce n'est même pas aux phénomènes et à leur relation qu'ils sont rapportés, mais à la possibilité de l'expérience, dont les phénomènes constituent seulement la matière, mais non la forme » (*Prol.*, p. 308–309 ; trad., p. 78). Ainsi, la proposition « Tout ce qui arrive a sa cause » — principe de la deuxième analogie de l'expérience — « a cette propriété particulière de rendre tout d'abord possible le fondement même de sa preuve, c'est-à-dire l'expérience » (*KrV*, A737/B765 ; trad., p. 621). La preuve n'est ni logique, ni empirique, mais transcendantale : la « possibilité de l'expérience » est synthétique et non analytique, c'est la possibilité d'une synthèse de l'intuition et du concept, plus précisément, ici, la possibilité d'une synthèse objective des perceptions dans la forme du temps.

Mais en quoi y a-t-il exactement *analogie* ? Ni l'énoncé du principe, ni la preuve, dans sa forme générale, ne le justifient avec évidence. S'il y a analogie, c'est d'une part parce que les principes en question sont *régulateurs*, d'autre part parce qu'ils portent sur des *rapports* — établissent un rapport de rapports —, enfin parce que l'expérience qu'ils rendent possible ne se conçoit que comme *analogon* d'un *ordre conceptuel*. Les deux premiers types de principes synthétiques de l'entendement — les axiomes de l'intuition et les anticipations de la perception — sont *constitutifs* : ils déterminent *a priori* la forme du phénomène, en tant qu'intuitionné (« toutes les intuitions sont des grandeurs extensives ») et en tant que sensation (tout « objet de la sensation » a « une

[7] Pour une présentation plus détaillée de cette « preuve », voir Henry Allison (2004, p. 230–236).

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

grandeur intensive ») (*KrV*, A162-176/B202-218 ; trad., p. 208–219). Les analogies de l'expérience, en revanche, ne portent pas sur « les phénomènes et la synthèse de leur intuition empirique, mais seulement [sur] l'*existence* et leur *rapport* entre eux, relativement à cette existence » (*KrV*, A178/B220 ; trad., p. 222). Or, l'existence « ne se laisse pas construire » :

> [Q]uand une perception nous est donnée dans un rapport de temps avec une autre (quoique indéterminée), on ne pourra pas dire *a priori quelle* est l'autre perception, et *quelle* en est la *grandeur*, mais comment elle est nécessairement liée à la première, quant à l'existence, dans ce mode du temps. (*KrV*, A179/B222 ; trad., p. 223)

La deuxième analogie, par exemple, dont le principe affirme que « tous les changements arrivent suivant la loi de liaison de la cause et de l'effet », invite à « chercher dans l'expérience » (*KrV*, A180/B222 ; trad., p. 223), à partir d'un phénomène donné, et suivant ce principe, un autre phénomène, susceptible d'être la cause ou l'effet du premier. Mais l'expérience n'est pas une donnée, de sorte que cette recherche *dans* l'expérience est aussi bien constitutive *de* l'expérience. Comme le précise l'« Appendice à la Dialectique transcendantale », les principes dynamiques que sont les analogies sont « régulateurs de *l'intuition* », mais « constituti[f]s par rapport à l'*expérience* », puisqu'ils la rendent possible, en tant qu'expérience d'un objet (*KrV*, A664/B692 ; trad., p. 568).

Par ailleurs, comme « ce principe de la succession dans le temps suivant la loi de causalité » (*KrV*, B232 ; trad., p. 231) n'a de sens que comme jugement synthétique *a priori*, c'est-à-dire comme application des catégories au divers des phénomènes, il y a bien *deux* rapports et non un seul : le rapport d'existence des phénomènes (ici la succession temporelle objective) est analogue à la relation catégorielle de la cause et de l'effet (ou, en termes purement logiques, à la relation de principe à conséquence, la causalité correspondant, dans la logique transcendantale, au jugement hypothétique de la logique générale) (*KrV*, A80/B106 ; trad., p. 140). C'est pourquoi on peut parler d'analogie, sur le modèle des analogies mathématiques qui « expriment l'égalité de deux rapports de grandeur », de sorte que « quand trois membres de la proportion sont donnés, le quatrième est aussi donné par là, c'est-à-dire peut être construit ». Cependant, les rapports sont ici qualitatifs, et non quantitatifs : l'analogie est « philosophique » (*KrV*, A179/B222 ; trad., p. 223).

On peut dès lors formuler les trois analogies qui font correspondre, aux trois catégories de la relation, les trois modes du temps que sont la *permanence*, la *succession* et la *simultanéité*. Première analogie : « La substance se rapporte à l'accident comme ce qui, persistant dans le temps, se rapporte à ce qui varie (*wechselt*). » Deuxième analogie : « De même que l'effet se rapporte à sa cause, de même, dans le temporel sensible, l'être qui survient se rapporte ici et maintenant à un être qui le précède. » Quant à la troisième analogie, elle synthétise la permanence et la succession, sur le mode de la simultanéité : « [L]'*analogon* de la corrélation logique [c'est-à-dire de la troisième catégorie de la relation] est la détermination temporelle de la simultanéité » (Lakebrink, 1960, p. 248, 250 et 251). Avec elle, « A détermine à B sa

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

place dans le temps, et inversement à son tour B sa place à A, puisque seules les substances pensées sous cette condition peuvent être représentées empiriquement comme *existant en même temps*» (*KrV*, A212/B259 ; trad., p. 250).

2.2. Physique, logique et esthétique. Trois voies d'interprétation

On peut distinguer, avec Claude Piché (2000), trois voies d'interprétation des analogies de l'expérience. Il y aurait tout d'abord une voie *empirique* ou physicienne. Elle suit un fil newtonien, et retrouve, dans les trois analogies, les trois lois fondamentales du mouvement de Newton. Les principes de la permanence de la substance, de la succession suivant la loi de causalité et de la simultanéité suivant la loi de l'action réciproque constitueraient un approfondissement transcendantal, respectivement, du principe d'inertie, du principe fondamental de la dynamique en tant que principe de proportion de la force et du mouvement, et du principe de l'égalité de l'action et de la réaction (Cassirer, 1921, p. 76). De fait, l'influence des «axiomes» du physicien sur les «analogies» du philosophe est bien étayée notamment pour ce qui concerne la loi de l'action réciproque (Guyer, 1987, p. 267–276). Cela étant dit, le risque d'une telle lecture est de s'enfermer dans une interprétation rigide ou historiquement surdéterminée des analogies de l'expérience. C'est ce qui arrive lorsque l'on s'engage dans des discussions sans fin pour déterminer la nature de la causalité selon la seconde analogie, comme s'il s'agissait d'épistémologie de la physique, voire comme s'il était question des lois de la physique. Or, le principe même de l'analogie rend illégitimes les interprétations «fortes» du principe de causalité chez Kant : il faut y voir l'exigence d'une *règle* de la succession, dont les modalités restent ouvertes[8]. Cette «voie empirique» menace aussi de considérer les analogies de l'expérience comme périmées, au prétexte du caractère scientifiquement dépassé de la mécanique newtonienne. Il faut au contraire dégager l'esprit du texte de sa lettre, dans la mesure où il est vraisemblable, comme le suggère Peter Strawson, que Kant a ici et là contraint sa pensée à retrouver les axiomes newtoniens, d'une manière quelque peu artificielle (Strawson, 2006, p. 129)[9].

La deuxième voie d'interprétation est *logique*. Elle consiste à faire des catégories — de leurs fonctions logiques, correspondant aux jugements catégoriques, hypothétiques et disjonctifs — «le pôle de référence de l'analogie» (Piché, 2000, p. 221). C'est notamment la position défendue par Aloïs Riehl dans l'un des premiers grands commentaires de la *Critique de la raison pure* : «[D]ans tous les jugements sur les choses externes, j'utilise la matière comme un *sujet* ; cette connaissance n'est donc rien de plus qu'une *analogie* avec le rapport conceptuel d'un sujet en relation à ses prédicats» (Riehl, 1908, p. 545 ; je traduis). Dans cet esprit, la causalité, comme principe objectif de succession, est *analogue* à la relation de principe à conséquence. La philosophie transcendantale, telle qu'elle se réalise dans les analogies de l'expérience,

[8] Pour faire le point sur ce débat, voir John Callanan (2008, p. 764–770).

[9] Ainsi, par exemple, lorsque Kant interprète, dans un alinéa ajouté dans la seconde édition, la permanence de la substance comme la conservation d'un «*quantum* dans la nature [qui] ne peut ni augmenter ni diminuer» (*KrV*, A182/B224 ; trad., p. 225).

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

est dès lors « une tentative de comprendre les relations dans le monde d'après l'analogie avec les relations de pensée et de les intégrer dans le concept d'une construction rationnelle globale » (Pieper, 1996, p. 9 ; je traduis). Le passage-clé est le suivant :

> Nous serons donc autorisés par ces principes à ne rassembler les phénomènes que selon une analogie avec l'unité logique et universelle des concepts, et par conséquent nous nous servirons bien dans le principe même de la catégorie, mais dans l'exécution (l'application aux phénomènes), nous mettrons à la place le schème de la catégorie, comme clef de son usage, ou plutôt nous le mettrons à côté de cette dernière, comme condition restrictive. (*KrV*, A181/B224 ; trad., p. 224)

Cette affirmation frappe par sa généralité ; elle ne paraît pas immédiatement en lien avec l'analogie comme « égalité de deux rapports, non *quantitatifs*, mais *qualitatifs* » (*KrV*, A179/B222 ; trad., p. 223). Norman Kemp Smith met en garde contre une surinterprétation de ce passage, « que l'on ne peut accepter comme représentatif de l'origine réelle du terme d'analogie », dans la mesure où il impliquerait « la priorité de l'usage logique sur l'usage réel des catégories, en violation avec les principes critiques » (Kemp Smith, 2003, p. 357–358 ; je traduis). Henry Allison y voit un « ajout après coup », qui ne concerne pas spécifiquement les analogies de l'expérience, mais « s'applique à tous les principes », en tant qu'ils n'ont de signification qu'une fois schématisés (Allison, 2004, p. 226–227). Ce serait donc le rapport des catégories en général à leurs schèmes qui serait un rapport d'analogie, ce en quoi Allison voit une marque de la différence entre l'analytique et le synthétique. Selon cette lecture, que je suis, les analogies de l'expérience constituent finalement un cas particulier, mais paradigmatique, d'une activité fondamentalement analogique de l'esprit dans son rapport au donné.

Rendons-nous attentifs, dans le passage que je viens de citer, à une hésitation de Kant, qui envisage de mettre le schème *à la place* (*an dessen Stelle*) de la catégorie, avant de le poser *à côté* (*zur Seite*) d'elle. Si l'on admet que ce passage concerne bien les analogies de l'expérience (tout en pouvant être de plus grande portée), on oscille entre une analogie entre *deux* rapports (la relation catégoriale et l'ordre temporel des phénomènes) et entre *trois* rapports (la relation catégoriale, cette relation schématisée, et les phénomènes) — à moins de considérer que le schème ne constitue pas l'un des rapports de l'analogie, mais plutôt son médiateur ou son milieu, un tiers terme qui, précisément, rend possible l'opération analogique. Sont alors en jeu le statut du temps et la possibilité d'une voie *esthétique* dans l'interprétation des analogies (Piché, 2000, p. 223). De fait, les analogies de l'expérience « ne sont autre chose que des principes de la détermination de l'existence des phénomènes dans le temps, d'après ses trois modes » (*KrV*, A215/B262 ; trad., p. 252). Selon cette « voie esthétique », le temps n'opérerait pas « à titre de simple médium », mais, « respecté pour ce qu'il est », serait le véritable « pôle de référence de l'analogie » ou, « pour reprendre le langage de Saint-Thomas », le *primum analogatum* (Piché, 2000, p. 224). De ce point de vue, « c'est tout

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

ensemble à la fois le phénomène empirique et sa mise en forme catégoriale qui se mesurent à la forme et aux modes du temps » (Piché, 2000, p. 228)[10].

Faire du temps le « premier analogué », c'est reconnaître, par le lexique même, que la portée des analogies de l'expérience ne peut être saisie sans actualisation de la tradition métaphysique de l'analogie. Mais l'interprétation me paraît trop équivoque : que le temps se dise en plusieurs sens dans les divers rapports de l'analogie est une chose ; qu'il soit lui-même le premier analogué en est une autre. Dans l'*analogia entis*, par exemple, le premier analogué n'est pas l'être, mais Dieu, en tant que le prédicat « être » lui est attribué de manière éminente et est attribué aux analogués secondaires par référence à lui (Montagnes, 2004, p. 32–46). Il faudrait donc faire du temps plus qu'une forme susceptible de divers modes pour en faire un premier analogué. Or, « le temps absolu n'est pas un objet de perception » (*KrV*, A215/B262 ; trad., p. 252), ni une catégorie critique, mais un objet de spéculation. Le mérite de cette voie esthétique est de rappeler que la scission entre l'entendement et la sensibilité, nécessaire dans l'ordre de la recherche philosophique, est certainement seconde dans l'ordre génétique, puisque ces facultés « viennent peut-être d'une racine commune, mais inconnue de nous » (*KrV*, A15/B29 ; trad., p. 86), une racine commune dont le meilleur indice serait le schématisme, cet « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine » (*KrV*, A141/B180 ; trad., p. 193), attribué tantôt à l'imagination et tantôt à l'entendement (Host, 2025) — en lequel Heidegger verra une opération non pas catégoriale mais existentiale, exprimant la temporalité de la conscience elle-même (Heidegger, 1976, p. 341-347 ; Römer, 2018, p. 333–343). Mais la question du premier analogué *réel* des analogies de l'expérience n'est plus une question transcendantale, mais métaphysique, ou ontologique au sens de Heidegger ; ce n'est pas mon objet. D'un point de vue transcendantal, si l'on veut remonter à l'unité à quoi est suspendue l'analogie, on doit se contenter de l'unité formelle transcendantale de la conscience :

> Nos analogies présentent donc proprement l'unité de la nature dans l'enchaînement de tous les phénomènes sous certains exposants, qui n'expriment rien d'autre que le rapport du temps (en tant qu'il prend en lui toute existence) à l'unité de l'aperception, qui ne peut avoir lieu que dans la synthèse suivant des règles. (*KrV*, A216/B263 ; trad., p. 252)

Je suis donc la voie *logique* d'interprétation des analogies de l'expérience : l'objectivité de l'expérience est constituée comme *analogon* de la validité formelle logico-conceptuelle (signification focale), dans l'élément d'une conscience (premier analogué) conçue comme un sujet législateur de la nature. Mais il y a comme on le sait une forme de détermination réciproque du logique et de l'esthétique, puisque la validité formelle ne devient « validité objective », et non « simple jeu », qu'à compter du moment où elle est « rendue sensible », « se rapport[e] [. . .] à des intuitions empiriques, c'est-à-dire des données pour l'expérience possible ». Plus : sans ce devenir

[10] Strawson propose une version formaliste de cette lecture esthétique : selon lui, les analogies de l'expérience stipulent que les objets empiriques « doivent se trouver dans des relations de connexion nécessaire qui sont les analogues et les représentants [des] relations formelles entre les espaces et les temps » (Strawson, 2006, p. 148 ; je traduis).

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

sensible, elle est « privée de *sens*, c'est-à-dire sans signification » (*KrV*, A239-240/B298-299 ; trad., p. 279). Aussi la voie logique d'interprétation des analogies doit-elle ménager une place à la variété des déterminations esthétiques du temps (et de l'espace), jusqu'à admettre, selon la leçon d'un certain néokantisme et, d'abord, de l'histoire des sciences, une historicisation des catégories et des principes d'une part, et l'abandon des formes *a priori* de la sensibilité d'autre part. Par ailleurs, cette appréhension de l'objectivité en termes de signification ouvre à une interprétation plus ample des analogies — et de la théorie du schématisme qu'elles intègrent — qui, au-delà de la lettre kantienne, et notamment avec Ernst Cassirer, déborde la théorie de la connaissance des sciences de la nature pour porter sur le rapport, dans l'expérience, entre le sensible et les formes de la signification.

Avant de passer à l'extension cassirerienne du principe des analogies de l'expérience, un mot sur la citation précédente. Les analogies y apparaissent comme les principes régulateurs suprêmes du devenir sensible des catégories, puisqu'elles *présentent* (*stellen . . . dar*), comme « unité de la nature », l'unité *a priori* de l'aperception. Mais cette présentation ne se fait pas au moyen de ce que l'on pourrait appeler une schématisation directe, mais « sous certains exposants ». Kant emprunte ici un concept issu des mathématiques : l'exposant ne désigne pas alors exclusivement la puissance d'un nombre (le x dans a^x), mais plus largement un rapport permettant la construction d'une suite géométrique (par exemple $x = a/b$). En ce sens, il est une règle de construction de *proportions* (*proportio* = *analogia*) mathématiques (Ferreira Perez, 2021, p. 75–79). Dans le cas des analogies philosophiques, où les rapports sont qualitatifs et non quantitatifs et où les séries de termes entre lesquelles il y a analogie sont hétérogènes, on peut parler d'exposant en un sens dérivé, puisque l'on procède à une sorte d'« *analogon* de construction » mathématique (Ferreira Perez, 2021, p. 83), par où, à défaut de pouvoir déterminer un quatrième terme (une perception contingente), on peut poser *a priori* un lien nécessaire (par exemple de causalité) entre le troisième terme connu (une perception donnée) et le quatrième terme inconnu (Ferreira Perez, 2021, p. 73–78).

Cette proximité en même temps que cette différence insurmontable entre les analogies de l'expérience (philosophiques) et les proportions mathématiques trouvent un écho dans la distinction entre « *connaissance rationnelle par concepts* » (philosophique) et « connaissance rationnelle par la *construction* de concepts » (mathématique), telle qu'elle est développée dans la « Discipline de la raison pure dans son usage dogmatique » (*KrV*, A713/B741 ; trad., p. 604). Alors que la seconde peut se donner un objet *a priori*, dans la mesure où la quantité mathématique « se laisse construire, c'est-à-dire présenter *a priori* dans l'intuition » (pure), la première ne pose *a priori* qu'une « règle » pour « la synthèse d'intuitions possibles », « la synthèse de ce que la perception peut donner *a posteriori* » (*KrV*, A719-720/B747-748 ; trad., p. 608–609). Il s'ensuit qu'elle est d'« usage discursif » : moins connaissance « par concepts » que « d'après des concepts » (*KrV*, A719/B747 ; trad., p. 608), sous réserve de leur application à des intuitions possibles. Ainsi, la « valeur objective » des principes de l'entendement n'est pas établie « directement par concepts, mais toujours seulement de manière indirecte par le rapport de ces concepts à quelque chose d'entièrement contingent, à savoir l'*expérience possible* » (*KrV*, A737/B765 ; trad., p. 621).

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

Cette détermination *indirecte* de l'objectivité ouvre précisément l'espace de l'analogie — « analogie de l'expérience » au premier chef, avec son analogie de proportionnalité spécifique, et, plus largement, attribution analogique *a priori* des prédicats catégoriels au divers contingent de l'intuition. Pour que cette attribution analogique soit possible, il faut une marge d'indétermination dans l'application des catégories au divers. Les catégories et principes ne sauraient être *univoquement* déterminés : « cette proposition : Tout ce qui arrive a sa cause, personne ne peut la pénétrer à fond par ces seuls concepts donnés » (*KrV*, A737/B765 ; trad., p. 621). Elle peut bien prendre une valeur apodictique une fois appliquée à des intuitions empiriques données, mais elle est d'abord un principe régulateur de l'expérience, qui doit pouvoir accueillir une « matière des phénomènes [...] qui ne peut être représentée que dans la perception, par conséquent *a posteriori* » (*KrV*, A720/B748 ; trad., p. 609).

Qu'en philosophie, à la différence des mathématiques, les catégories ne puissent faire l'objet que d'une « *exposition* » (susceptible d'une progression indéfinie) et non d'une « définition » (exhaustive) (*KrV*, A729/B757 ; trad., p. 615) ; que les principes ne puissent « présenter [*darstellen*] *a priori* un seul de leurs concepts », mais seulement « *a posteriori*, au moyen de l'expérience » (*KrV*, A721/B749 ; trad., p. 609), cela prend, dans notre lecture, un sens tout à fait positif. C'est parce que l'« on ne peut même, à parler exactement, définir aucun concept donné *a priori*, comme par exemple ceux de substance, de cause » (*KrV*, A728/B756 ; trad., p. 615), que le champ de l'expérience possible, c'est-à-dire des formes de l'objectivité scientifique, est ouvert. Ce que signifient ces concepts, c'est la connaissance scientifique, dans son historicité, qui le dit. Lu dans cet esprit, le principe des analogies de l'expérience a pour corollaire l'historicisation du transcendantal, la finitude de l'entendement et sa spontanéité inventive.

3. Assouplissement et extension du principe des analogies de l'expérience. Le programme d'Ernst Cassirer

3.1. Analogie n'est pas fiction. Le fictionnalisme de Hans Vaihinger et sa critique par Ernst Cassirer

Dans *Die Philosophie des Als Ob* (*La philosophie du comme si*)[11] de 1911, le positiviste néokantien Hans Vaihinger propose, sous le titre d'un « système des fictions théoriques, pratiques et religieuses de l'humanité, sur la base d'un positivisme idéaliste », ce que l'on pourrait appeler une systématique analogique de la raison. L'opération de Vaihinger consiste à assouplir et généraliser le principe kantien du *comme si*, dont l'analogie de l'expérience devient un cas particulier. Rappelons que la modalité du « comme si », appliquée à l'idée métaphysique, garantit la légitimité de son usage : comme « concept heuristique ». Il s'agit de faire *comme si* l'idée déterminait un objet, tout en sachant qu'il ne s'agit que d'un « objet dans l'idée » (*KrV*, A670/B698 ; trad., p. 573). Les idées métaphysiques deviennent « des analogues des choses réelles » et non « des choses réelles en soi » (*KrV*, A674/B702 ; trad., p. 576). Je peux ainsi concevoir Dieu « par analogie aux réalités dans le monde, aux substances, à la causalité

[11] Christophe Bouriau a traduit en français la version abrégée de l'ouvrage, publiée par Vaihinger en 1923 (Vaihinger, 2008). Nous nous appuyons quant à nous sur l'édition complète de 1911.

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

et à la nécessité, [comme] un être qui possède tout cela à la suprême perfection » (*KrV*, A678/B706 ; trad., p. 578). Je pense alors le « rapport [de Dieu] à l'ensemble des phénomènes » comme un « rapport analogue à celui que les phénomènes ont entre eux » (*KrV*, A674/B702 ; trad., p. 576). L'analogie métaphysique est une sorte d'analogie au carré, puisque l'on détermine l'objet (dans l'idée) par analogie avec des catégories dont l'application et le sens sont déjà conquis par voie analogique.

Le geste de Vaihinger consiste à brouiller la différence entre les opérations analogiques transcendantales et métaphysiques, en les interprétant comme des fictions (utiles) : « Toute connaissance qui ne se borne pas à constater une simple succession ou coexistence factuelle, ne peut être qu'*analogique* » (Vaihinger, 1922, p. 42 ; je traduis). C'est ce que « Kant a si laborieusement démontré dans sa théorie de la connaissance, en l'occurrence qu'il est absolument impossible d'atteindre la connaissance du monde [. . .] parce que la connaissance prend toujours la forme de catégories et que celles-ci, en dernière analyse, ne sont que des aperceptions analogiques ». Toutefois, Kant n'aurait pas qualifié les analogies de l'expérience de « fictions analogiques » ou d'« analogies fictives », comme Vaihinger le fait, en les distinguant des « analogies réelles » (Vaihinger, 1922, p. 45 ; je traduis). Vaihinger désigne par « analogies réelles », d'une part ce que l'on appellerait aujourd'hui des homologies — par exemple, en mathématiques, entre les diverses sections coniques (cercle, parabole, hyperbole, etc.) (Vaihinger, 1922, p. 84) — et, d'autre part, l'« induction ordinaire », c'est-à-dire une « règle de la pensée » (Vaihinger, 1922, p. 10 ; je traduis) qui constitue d'abord une « fonction psychique », une condition de notre « adaptation aux circonstances et à l'environnement » (Vaihinger, 1922, p. 1). L'analogie fictive, par contraste, n'est pas une « règle » mais un « artific[e] de pensée », un moyen indirect de résoudre des difficultés cognitives, notamment face aux limites de l'induction (Vaihinger, 1922, p. 10). « Que j'attende d'un phénomène qu'il soit immédiatement et nécessairement suivi et précédé par un autre [. . .] est une analogie réelle », un type d'induction. En revanche, « le fait que je nomme cette relation [. . .] "cause et effet" et la perçoive sous la catégorie de causalité, constitue une fiction analogique » (Vaihinger, 1922, p. 29 ; je traduis).

Vaihinger ne disqualifie pas ces analogies, dans la mesure où elles sont utiles pour l'orientation théorique et pratique de l'humain parmi le donné. Mais elles n'ont qu'une validité subjective, et non objective : « Il n'est pas difficile de savoir d'où proviennent ces analogies : de l'expérience interne » (Vaihinger, 1922, p. 313 ; je traduis). La relation de causalité est (fictivement) analogue à l'expérience de la relation entre ma « volonté » et mes « actions ». Plus largement, « la réalité n'est et ne doit être pensée que par analogie avec des rapports humains et subjectifs » (Vaihinger, 1922, p. 42). Finalement, ces opérations analogiques sont des transferts métaphoriques et deviennent de purs symboles. « Grün a tout à fait raison lorsqu'il dit que la métaphysique est [. . .] *métaphorique* » (Vaihinger, 1922, p. 42 ; je traduis)[12]. Avec Kant, on découvrirait qu'être un métaphysicien est être un « métaphoricien » (Vaihinger, 1900, p. 157). L'interprétation par Vaihinger de la découverte kantienne du caractère analogique de l'objectivité le conduit à un conventionnalisme, qui, dans le sillage de Friedrich Nietzsche, réduit les catégories à des métaphores oubliées : « [L]a

[12] Vaihinger fait référence à Karl Grün (1876, p. 368).

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

causalité est une fiction analogique et finalement rien d'autre qu'un mot » (Vaihinger, 1922, p. 51 ; je traduis)[13]. L'analogie est symbolique, mais en un sens conventionnaliste, bientôt critiqué par Cassirer.

Un contemporain de Vaihinger, le philosophe danois Harald Høffding trouve aussi dans les analogies de l'expérience la préfiguration d'une nouvelle figure de la rationalité. En 1905, dans « On Analogy and Its Philosophical Importance », il décrit un tournant analogique de la vérité scientifique : « La vérité ne requiert pas de relation d'identité, mais seulement d'analogie entre les principes (idées, axiomes) et les phénomènes (perceptions, expériences). » Cette analogie est définie comme « une ressemblance [*likeness*] des relations entre différents objets, et non une ressemblance de qualités particulières » (Høffding, 1905, p. 200 ; je traduis). Ainsi procède-t-on lorsque l'on établit « une analogie entre la place des nombres dans des séries numériques et la place des événements dans des séries temporelles ou des éléments dans des séries spatiales » (Høffding, 1905, p. 203 ; je traduis)[14]. Plus fondamentale encore est l'analogie qu'il faut poser, à la suite de Kant, entre « relations logiques » et « relations temporelles » : « [C]'était l'idée cardinale de la théorie des analogies de l'expérience de Kant, qui maintenait l'importance des principes logiques pour la recherche réelle tout en mettant fin à l'identification dogmatique de la raison et de la cause » (Høffding, 1905, p. 204 ; je traduis). Dans cette perspective, la validité des principes de la connaissance n'est que « symbolique » et réside dans leur « applicabilité » : « [N]ous produisons nous-mêmes la vérité lorsque nous trouvons les principes qui peuvent connecter les phénomènes avec le maximum d'extension et le plus haut degré » (Høffding, 1905, p. 199-200 ; je traduis). Mais ces formules ne doivent pas, cette fois, être interprétées de manière fictionnaliste : il s'agit de défendre un « concept critique et dynamique de vérité » (Høffding, 1905, p. 199 ; je traduis), qui repose en dernier lieu non sur une métaphorique, mais sur des principes logiques.

Cassirer va tirer toutes les conséquences de cette approche analogique de l'objectivité, en direction d'une théorie générale de la connaissance et même d'une philosophie de la culture — et cela, sur une voie non fictionnaliste. Dans un article de 1927, il mobilise précisément des arguments tirés des analogies de l'expérience contre le fictionnalisme de Vaihinger, qui ôte toute « teneur "objective" » aux concepts, réduit les jugements à des « liaisons de signes », « des conventions et des fictions », un « jeu de symboles » (Cassirer, 1927, p. 60 ; je traduis)[15]. Or, un tel conventionnalisme n'échappe pas « au vieux dilemme de toutes les théories de la connaissance métaphysique », puisqu'il oscille entre la position d'un monde transcendant de toute façon inconnaissable et la dissolution du concept d'objectivité. Or, l'esprit de la critique n'est pas d'interroger « la correspondance entre des symboles conceptuels et

[13] Sur la lecture de Nietzsche par Vaihinger (1922, p. 711–790).

[14] L'article ne fournit pas d'exemple, mais cite les noms de Antoine-Augustin Cournot, Heinrich Hertz, Ernst Mach et James Clerk Maxwell. On devine l'influence d'un article contemporain de Mach qui fait de l'analogie une *méthode* pour la physique, à partir notamment du rôle des « images analogisantes » dans l'électromagnétisme de Maxwell (Mach, 1902, p. 13-14). Sur l'actualité de l'analogie dans les sciences de la culture, à la même époque, voir Matthieu Amat (2022).

[15] Notons que la même année Erich Adickes procède à une critique en partie analogue de l'interprétation fictionnaliste du « comme si » kantien par Vaihinger, mais dans une orientation plus réaliste que celle de Cassirer (Adickes, 1927, p. 77–90).

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

une quelconque "chose en soi" absolument transcendante, mais la correspondance entre deux domaines distincts de la connaissance elle-même » – en l'occurrence une correspondance qui « concerne la relation continue des concepts à l'intuition empirique » (Cassirer, 1927, p. 60 ; je traduis). Le conventionnaliste s'arrête « à l'arbitraire du signe », au « moment négatif » de la « fonction de "désignation" » : il sépare abstraitement le sens (catégoriel) et le sensible (phénoménal) — ainsi lorsque Vaihinger soutient que nos catégories ne sont finalement que des « mots » relativement à une réalité inconnaissable. Pourtant, si du sensible, tel un bruit, lorsqu'on le considère dans son « existence "physique" », peut certes n'avoir rien d'un signe, tout signe contient une détermination sensible, et tout ce qui est « significatif » est à la fois signe et sensation (Cassirer, 1927, p. 66 ; je traduis). Savoir « comment il est possible que du sensible devienne représentant et porteur d'un "sens" [. . .] constitue l'un des plus difficiles problèmes de la théorie de la connaissance, sinon *le* problème de la théorie de la connaissance tout court ». C'est dire, comme Kant lui-même a commencé de le formuler, ainsi que je l'ai rappelé plus haut, que la « question de l'objectivité des "choses" » n'est qu'un « corollaire » de la question de « l'objectivité de la "signification" [*Bedeutung*] » (Cassirer, 1927, p. 66 ; je traduis). L'enjeu est de montrer que la reformulation critique du problème de l'objectivité en termes symboliques plutôt qu'ontologiques n'engage pas nécessairement à fonder celle-ci sur des « fictions analogiques » commodes. La thèse kantienne d'une constitution analogique de l'objectivité ouvre précisément une voie entre réalisme dogmatique et conventionnalisme — ou, pour reprendre la grammaire de l'analogie d'attribution : entre la prétention d'user des catégories de manière univoque et la thèse sceptique d'une irréductible et équivoque homonymie de leurs usages.

3.2. Des analogies de l'expérience aux analogies symboliques

Pour dégager toute la potentialité de l'articulation kantienne de l'analogie et de l'objectivité, il faut assouplir le principe des analogies de l'expérience, en accentuer le caractère régulateur et en multiplier les applications, au-delà du champ des sciences de la nature. Cela implique de libérer définitivement les analogies de leurs déterminations newtoniennes et la théorie du schématisme des formes *a priori* anhistoriques. Voyons ce que Cassirer fait de la seconde analogie, dans ses *Historische und systematische Studien zum Kausalproblem* :

> Kant insiste avec raison sur le fait que le concept général, que la catégorie de « causalité », doit être *spécifiée* en un sens déterminé pour pouvoir être utilisable et applicable. Mais nous ne pouvons plus chercher cette spécification dans la même direction que lui : nous ne pouvons plus nous contenter de la simple relation des concepts aux schèmes purs sensibles, aux « formes de l'intuition de l'espace et du temps ». Car ce sont précisément ces schèmes qui ont perdu leur signification universelle à travers la découverte de la géométrie non euclidienne d'une part, et à travers les résultats de la théorie de la relativité restreinte et générale d'autre part. La logique transcendantale ne peut plus être reliée à et être dépendante de l'esthétique transcendantale à la manière dont cela se fait chez Kant. (Cassirer, 1937, p. 199 ; je traduis)

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

« Kant a façonné ses "analogies de l'expérience" essentiellement d'après les trois principes fondamentaux de Newton » (Cassirer, 1921, p. 76 ; je traduis). Cela les rend incompatibles avec la conception de la nature issue la théorie de la relativité : le principe de la simultanéité de toutes les substances, par exemple, ne peut plus être tenu pour un principe transcendantal de la nature. Mais cela n'invalide pas le principe même des analogies, selon lequel « le temps est un schème dans lequel nous devons ordonner les événements afin qu'ils acquièrent une signification objective, en opposition aux perceptions subjectives et pour une large part contingentes » (von Laue, 1911, p. 36 ; je traduis)[16]. C'est « l'unité dynamique des déterminations du temps » qui importe, non le « contenu objectif particulier » (Cassirer, 1921, p. 76 ; je traduis). Ainsi faut-il purifier les analogies de l'expérience de toute détermination matérielle, de toute relation « aux choses et aux événements empiriques » (Cassirer, 1937, p. 73–74 ; je traduis), ce que Kant ne fait pas toujours, par exemple lorsqu'il décrit la cause et l'effet comme les « états » d'une substance et ses changements d'état comme nécessairement continus (Cassirer, 1937, p. 31)[17]. Derrière tout cela, le geste décisif, hérité de Hermann Cohen, est l'abandon des formes *a priori* de la sensibilité et l'impossibilité, pour les intuitions, d'être indépendantes des concepts (Stamenkovic, 2017, p. 409–412). L'espace et le temps ne sont pas des formes dont il y a intuition pure, mais — selon la leçon de Gottfried Wilhelm Leibniz — des ordres de coexistence ou de succession, dont la structure dépend à chaque fois d'un « ordre du sens » (Cassirer, 1931, p. 418–420). Ainsi différentes configurations spatiales et temporelles sont-elles possibles, non seulement au sein de la physique ou des mathématiques, mais dans l'ensemble des formes symboliques, par exemple sous la forme d'espaces mythiques ou esthétiques (Luft, 2015, p. 139–141, 176–180).

Il ne s'agit pas seulement d'assouplir les formes de la sensibilité, mais aussi d'élargir la liste des catégories dont l'usage analogique institue l'objectivité. Si l'on s'en tient à la substance, à la causalité et à l'action réciproque, on se donne peut-être les conditions de possibilité de l'objectivité physique (classique du moins), mais qu'en est-il de l'objectivité dans d'autres domaines de connaissance, auxquels on ne saurait désormais refuser la scientificité ? Avec l'autonomisation de nouvelles sciences, et d'abord de la biologie, « la conception critique-transcendantale de l'objectivité devait connaître un élargissement » — et, avec elle, « ces principes universels de l'entendement pur que Kant nomme "analogies de l'expérience" ». Sans cela, « l'objet de la biologie se retrouverait hors du champ de la nature » (Cassirer, 1957, p. 138 ; je traduis). La *Critique de la faculté de juger* ouvre déjà la voie, par ses développements sur le concept de fin. Kant y montre en effet qu'un concept étendu d'objet doit pouvoir intégrer le « concept d'organisme » en tant que « produit de la nature au sein duquel tout est fin et réciproquement moyen » (*KU*, p. 376 ; Cassirer, 1957, p. 139 ; je traduis). Le point de vue transcendantal de la faculté de juger réfléchissante permet d'attribuer une « validité méthodologique » au concept de fin, valeur qui ne doit s'entendre, précise Cassirer, ni « "*ex analogia hominis*" » (comme si la finalité de l'organisme se concevait à partir de notre expérience subjective de la

[16] Cité par Cassirer (1921, p. 75).

[17] Voir par exemple Kant (*Prol.*, p. 177 ; trad., p. 244–245). Pour approfondir, voir Hernán Pringe (2014, p. 51–58).

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

finalité), ni « "*ex analogia universi*" » (comme si la finalité de l'organisme se concevait à partir d'un univers en soi finalisé) (Cassirer, 1957, p. 139), mais bien dans la forme d'une analogie de l'expérience étendue : le rapport moyen-fin peut être compté parmi les relations catégoriales structurant l'objectivité sous condition de leur schématisation.

L'enjeu est bien d'élargir le principe régulateur des analogies de l'expérience et à certains égards de le reformuler : « [Q]ue la nature, en ses lois simplement formelles (par lesquelles elle est l'objet de l'expérience en général), se règle sur notre entendement, voilà qui est très facile à apercevoir », écrit Kant ; mais « eu égard aux lois particulières, à leur diversité et à leur hétérogénéité », comment concevoir que la nature se règle aussi sur notre esprit (*KU*, p. 210 ; trad., p. 37) ? La faculté de juger doit faire cette « présupposition nécessaire » : « [L]a nature spécifie ses lois universelles en lois empiriques, conformément à la forme d'un système logique » (*KU*, p. 216 ; trad., p. 43). La validité de ce principe et de ses variantes — « la nature ne fait rien en vain », « elle prend la voie la plus courte » — est prouvée de la même manière que les analogies de l'expérience : « [C]'est seulement à condition d'en faire la présupposition que l'on peut disposer les expériences de façon systématique » (*KU*, p. 211 ; trad., p. 37). La différence est que l'on ne procède pas, ici, de l'universel au particulier, mais du particulier à l'universel ; non pas « schématiquement », mais « techniquement », « à la manière de l'art » (*KU*, p. 213–214 ; trad., p. 40). Le principe technique d'une « finalité de la nature dans la spécification de ses formes » vient faire pièce au principe nomothétique des analogies de l'expérience (*KU*, p. 215 ; trad., p. 42)[18]. Déjà, l'appendice à la « Dialectique transcendantale » défendait, à titre de « présupposition transcendantale » de l'unité de la nature, « les principes de l'homogénéité, de la spécification et de la continuité des formes » (*KrV*, A658/B686 ; trad., p. 564), tout en précisant que ces principes n'étaient pas schématisables *a priori*, mais figurables seulement par « l'*analogon* d'un schème », tel par exemple que les sections coniques, par où l'on passe de manière continue de l'hyperbole au cercle (*KrV*, A662/B690 ; trad., p. 567), ou la représentation d'une « échelle continue des créatures, que Leibniz a mise en circulation » et qui réunit unité du vivant, spécification et continuité des formes (*KrV*, A668/B696 ; trad., p. 571).

Avec cette défense d'un « droit transcendantal à la *particularisation des lois de l'entendement elles-mêmes* », pour parler avec Cassirer, « la doctrine du schématisme trouve son complément et son accomplissement » (Cassirer, 1920, p. 11 ; je traduis). Alors que, selon un « "schématisme" abstrait » (Cassirer, 1920, p. 14), le schème n'est encore qu'une « médiation extérieure » entre l'entendement et la sensibilité, entre l'« "hétérogénéité" » de l'universel catégorial et de la singularité empirique, la seconde étant subsumée sous le premier, la critique de la faculté de juger réfléchissante autorise à chercher « la légalité dans le contingent » (Cassirer, 1920, p. 11 ; je traduis). Il ne s'agit pas d'une idée régulatrice générale, mais d'un « mode de représentation intuitif », que Kant nomme « symbolique », en ce que le sensible y est lié à l'intelligible de manière « indirecte », « au moyen d'une analogie ». Ainsi procède-t-on avec un concept « auquel aucune intuition sensible ne peut être adéquate » (*KU*, p. 351–352 ;

[18] Sur cette articulation, voir Arthur Melnick (1973, p. 121–130).

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

trad., p. 314). Cela vaut, on le sait, pour les concepts métaphysiques, mais Kant donne à ce mode de représentation une extension beaucoup plus large :

> Notre langue est remplie de semblables présentations indirectes selon une analogie par laquelle l'expression ne contient pas de schème propre pour le concept, mais simplement un symbole pour la réflexion. Ainsi sont les mots *fondement* [*Grund*] (appui, base), *dépendre* [*abhängen*] (tenu d'en haut), *d'où il découle* [*fließen*] (au lieu de suivre), *substance* (comme dit Locke : le support des accidents) et d'innombrables autres hypotyposes non schématiques mais symboliques. (*KU*, p. 352 ; trad., p. 315)

L'analogie réside ici dans la « transmission de la réflexion sur un objet de l'intuition à un tout autre concept » (*KU*, p. 352 ; trad., p. 315) — par exemple d'une relation spatiale et mécanique (celle de la chose reposant sur un appui) vers une relation logique ou ontologique (entre le fondement et ce qui en procède). On voit que l'on ne peut se contenter de reconduire l'opposition entre physique et métaphysique, entre « l'objet absolument » et « l'objet dans l'idée », car avec la formation du langage, c'est bien des formes symboliques élémentaires de notre vie intellectuelle et culturelle qu'il est question, jusqu'aux mots mêmes pour dire les objets — et finalement jusqu'aux catégories sur quoi reposent les analogies de l'expérience *stricto sensu*.

3.3. Analogie et fonction symbolique

Dans *La philosophie des formes symboliques*, les analogies de l'expérience, au sens de Kant, deviennent un cas paradigmatique mais particulier du caractère analogique de la constitution de toute objectivité. Dans l'esprit du néokantisme de Marbourg, Cassirer soutient qu'aucun « ordre temporel » — ni d'ailleurs aucune « détermination spatiale » — ne peut être « donné par la sensation » ou « créé par l'intuition immédiate » : « [C]'est bien au contraire l'oeuvre de l'entendement » (Cassirer, 1923, p. 172 ; 1972a, p. 174). C'est particulièrement clair, précise Cassirer, dans les « analogies de l'expérience » en tant que « condition intellectuelle et [. . .] fondement qui permettent de poser les trois différents rapports temporels possibles ». Ainsi est-ce « la catégorie de cause et d'effet qui forge la simple intuition du successif pour en faire la pensée d'un ordre temporel qui unifie l'événement », dans la forme d'un « *concept d'ordre* abstrait » (Cassirer, 1923, p. 172 ; 1972a, p. 175). Mais cette analogie-là est condition de possibilité d'une certaine forme de l'objectivité, et non de l'objectivité en général. Permanence, succession et simultanéité sont des modes du temps parmi d'autres (aux côtés, par exemple, des oppositions actuel/inactuel, achevé/inachevé ou durable/momentané) (Cassirer, 1923, p. 137 ; 1972a, p. 175).

Or, précisément, ces modes du temps — comme ceux de l'espace — sont corrélatifs de différents principes d'« objectivation », c'est-à-dire, en dernier lieu, de formes de la symbolisation. Le principe kantien de la « médiation du *schème transcendantal* » entre l'intellectuel et le sensible devient principe de la fonction symbolique en général : l'anthropologie montre partout « l'interpénétration permanente de l'expression sensible et de l'expression intellectuelle [*geistig*] » (Cassirer, 1923, p. 148 ; 1972a, p. 152), par exemple du sentiment de l'espace ou de l'organisation spatiale de la vie,

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

d'une part, et des formes du langage, d'autre part. Ainsi, tout langage schématise et « tout se passe comme si les relations intellectuelles et idéelles n'étaient saisissables par la conscience linguistique que si elles sont projetées dans l'espace et "reflétées" *analogiquement* en lui » : justifier (*begründen*) renvoie au sol (*Grund*), concevoir (*begreifen*) renvoie à la saisie (*Greif*), etc. (Cassirer, 1923, p. 150 ; 1972a, p. 154). De manière comparable, verbes, adverbes, mais aussi règles phonologiques et syntaxiques participent du « développement et de la symbolisation des représentations de la temporalité » — via parfois des « analogies spatiales », d'abord plus aisément figurables (Cassirer, 1923, p. 174 ; 1972a, p. 177)[19].

On pourrait objecter que je prends ici la partie pour le tout. Selon la section « Expression mimique, analogique et symbolique », le mode analogique de la signification n'est que l'une des « trois étapes successives de maturation du langage » (Cassirer, 1923, p. 137 ; 1972a, p. 141 ; Paetzold, 1981, p. 306-308) — comme de toutes les autres formes symboliques, telles celles de l'art ou de la connaissance. Tandis que l'expression mimétique ne distingue pas encore le signifiant et le signifié (le mot ou le geste se confond avec la chose), l'expression symbolique est caractérisée par l'autonomie du signifiant et sa relation purement conventionnelle avec le signifié. Entre les deux, l'expression analogique institue des rapports de proportion entre les signifiants et les signifiés : la « ressemblance » entre « la forme et la nature d'une relation » (par exemple, la relation grammaticale et sociale entre le « je » et le « tu ») et « les sons qui la figurent » n'est pas « directe et matérielle » : c'est « une analogie formelle entre, d'une part, le rapport que les sons entretiennent entre eux et, d'autre part, celui des contenus désignés, et c'est grâce à cette analogie, poursuit Cassirer, que s'accomplit une coordination précise entre des séries au contenu totalement différent » (Cassirer, 1923, p. 141–142 ; 1972a, p. 144–145).

Ce moment analogique de la fonction symbolique peut être vu comme une étape de transition entre un mode de signification primitif, incapable de véritable objectivation, et l'objectivation achevée par une symbolisation scientifique abstraite. Je soutiens plutôt que les expressions mimétique et symbolique pure doivent être tenues pour des pôles ou des cas limites entre lesquels se déploie une fonction symbolique d'abord nécessairement analogique. En effet, l'expression mimétique ne permet pas encore l'émergence d'un ordre symbolique, tandis que l'expression symbolique pure s'étaye sur une expression analogique par la suite oubliée[20]. J'ajoute que cette dernière est condition de possibilité de la relation fonctionnelle sujet-objet, c'est-à-dire d'une objectivité dotée de signification, ou encore : d'une *expérience*. En effet, si l'expression mimétique souffre d'un défaut d'objectivation, l'expression symbolique pure est

[19] La distinction entre fonction transcendantale et usage courant de l'analogie pourrait perdre ici de sa netteté ; toutefois, le propos porte bien sur la constitution de formes de l'objectivité (comme formes symboliques), et pas sur les inférences analogiques du quotidien. Les exemples de formation analogique des concepts tels que « justifier », « concevoir », ou plus haut, avec Kant, « fondement » ou « dépendance », ne valent pas comme des cas particuliers témoignant d'une libre inventivité analogique (qu'il faudrait plutôt rapprocher de la métaphore), mais témoignent, dans leurs relations mêmes, en tant qu'ils mobilisent tous une schématisation spatiale, d'une forme d'analogie de l'expérience étendue, constitutive des catégories de l'objectivité.

[20] Je suis ici une suggestion de Ryozo Maeda (2018, p. 96–100).

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

menacée de n'être qu'objectivité formelle, code ou système. C'est pourquoi Cassirer entreprend d'actualiser les « analogies de l'expérience » plutôt que de simplement rompre avec un principe qui, sur le plan du contenu scientifique, a été rendu caduc par l'histoire des sciences. En cela, il est fidèle à son autre grand inspirateur parmi les philosophes classiques, Leibniz, qui était très soucieux d'éviter l'autonomisation complète du symbolique, lors même qu'il défendait le projet d'un langage symbolique universel : « [M]ême si les caractères sont arbitraires, leur usage et leur connexion ont cependant quelque chose qui ne l'est pas, je veux dire une certaine *proportion* entre les caractères et les choses, et les relations des divers caractères exprimant les mêmes choses. Et cette proportion ou relation est le fondement de la vérité » (Leibniz, 2001, p. 107). On sait que cette proportion trouve ultimement, chez Leibniz, son fondement dans une métaphysique de l'expression ; moyennant le passage du linguistique au catégoriel et un domaine d'application mieux délimité, Kant en propose une reformulation transcendantale, que nous voyons Cassirer assouplir et universaliser.

L'« Étude de la pathologie de la conscience symbolique », insérée dans le troisième tome de *La philosophie des formes symboliques*, vient confirmer mon hypothèse : Cassirer y diagnostique l'incapacité à « comprendre une *analogie* » comme une « diminution et une inhibition de l'"attitude symbolique" » en général (Cassirer, 1929, p. 294–295 ; 1972b, p. 286–287)[21]. Ainsi dans certains « troubles de la conscience du temps et des nombres », lorsqu'un individu s'avère incapable de compter à partir de 7 sans compter d'abord à partir de 1, parce qu'il ne peut tenir le 7 *à la fois* comme un certain rang dans la série des entiers naturels et comme premier terme d'une nouvelle série. « Le malade [. . .] ne parvient pas à se placer spontanément et simultanément à des points de vue différents [. . .], à passer librement d'une région du sens dans l'autre » (Cassirer, 1929, p. 296–297 ; 1972b, p. 288–289). Suit une mise au point sur la notion d'analogie :

> Cette inclusion d'un seul élément de l'expérience dans différents *enchaînements de relations*, également possibles, et symétriquement l'orientation d'après eux et en eux constituent une conquête majeure, requise pour penser par analogie tout comme pour opérer avec discernement sur des nombres et des signes numériques. On peut se souvenir ici que la langue grecque emploie justement dans ce double sens le mot d'analogie, usage qui lui sert à désigner aussi bien des rapports logico-linguistiques que des rapports arithmétiques, autrement dit à exprimer le concept de rapport ou de « proportion » en général, usage qui s'est notoirement conservé jusqu'à Kant et à son traitement des « analogies de l'expérience » dans la *Critique de la raison pure*. Elle exprime donc une direction primordiale [*Grundrichtung*] de la *pensée relationnelle*, pareillement indispensable pour saisir le « sens » du nombre et le « sens » d'une idée de relation formulée par le langage [. . .]. (Cassirer, 1929, p. 297 ; 1972b, p. 290)

[21] Cassirer est informé par la psychologie de son époque, mais des recherches actuelles en sciences cognitives vont dans le sens de ces analyses : voir par exemple Robert G. Morrison et al. (2010).

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

La fonction symbolique met en forme l'expérience et s'oriente en elle à proportion de sa capacité de schématisation analogique. Cela a été démontré par Kant pour l'objectivité propre à la physique moderne, Cassirer nous invite à en étendre la leçon à l'échelle d'une philosophie générale de la culture.

Que devient, avec cette multiplication des *proportions* entre domaines symboliques, la dimension *attributive* de l'analogie de l'expérience ? Dans la mesure où l'objectivité de la science de la nature, au sens kantien, n'est plus qu'un cas particulier des formes culturelles de l'objectivité, il n'est plus permis de voir dans l'universalité logique la signification focale de l'analogie et, dans la conscience législatrice, son premier analogué. L'universalité logique est remplacée par la « fonction symbolique » comme signification focale et à la conscience se substitue la *vie* culturelle et historique de l'*animal symbolicum*, comme premier analogué. Négliger cette structure attributive de l'analogie transcendantale pour ne se concentrer que sur sa dimension de proportionnalité menace, à mon sens, de faire tomber la philosophie des formes symboliques dans une description de type structuraliste ou systémique d'ordres symboliques n'entretenant entre eux que des homologies formelles, sans être les expressions d'une vie culturelle partagée[22].

*

Empirique, l'analogie est un mode d'inférence utile mais précaire. Métaphysique, elle est dogmatique et tombe sous le coup de la critique. Transcendantale, elle est condition de possibilité de l'objectivité. C'est un des apports majeurs et les plus actuels de la *Critique de la raison pure*. Les analogies de l'expérience, interprétées de manière souple et étendues aux diverses formes de l'objectivité culturelle, à l'échelle globale, esquissent une certaine idée de la raison pour aujourd'hui : une raison plurivoque, qui reconnaît la variété de ses formes culturelles et expérientielles, sans en conclure à leur équivocité irrémédiable ou les réduire à des codes symboliques autonomes.

Conflits d'intérêt. L'auteur n'en déclare aucun.

Références bibliographiques

1. Œuvres de Kant

Les œuvres de Kant sont citées selon les abréviations suivantes. La première pagination renvoie à l'Akademie-Textausgabe (*Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*. De Gruyter, 1902 ; ci-dessous Ak.), sauf pour la *Critique de la raison pure*, citée selon la pagination de la première (A) et de la seconde édition (B). La seconde pagination renvoie à la traduction en français.

KrV : *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III ; traduction de J. Barni revue par L. Delamarre et F. Marty : *Critique de la raison pure*. Gallimard, 1980.

KU : *Kritik der Urteilskraft*, Ak. V ; traduction de J.-R. Ladmiral, M. de Launay et J.-M. Vaysse : *Critique de la faculté de juger*. Gallimard, 1989.

Log. : *Logik*, Ak. IX ; traduction de L. Guillermit : *Logique*. Vrin, 1997.

Prol. : *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten*, Ak. IV ; traduction de L. Guillermit : *Prolégomènes à toute métaphysique future*. Vrin, 1996.

[22] Sur l'articulation entre les concepts de vie, de fonction symbolique et d'expression, voir John M. Krois (1987, p. 62–67).

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

2. Autres références

Adickes, E. (1927). *Kant und die Als-Ob-Philosophie*. Frommann.

Allison, H. (2004). *Kant's transcendental idealism: Revised and enlarged edition*. Yale University Press.

Amat, M. (2022). « Inférences », « formations » et « sortilèges » analogiques. Positions de Wilhelm Wundt dans un débat interdisciplinaire en sciences de la culture. *Revue germanique internationale*, *34*, 113–128. https://doi.org/10.4000/rgi.2902

Ashworth, J. et D'Ettore, D. (2021). Medieval theories of analogy. Dans Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/analogy-medieval/. (Première publication 1999)

Bartha, P. (2010). *By parallel reasoning: The construction and evaluation of analogical arguments*. Oxford University Press.

Beaune, S. de, Hilaire-Perez, L. et Vermeir, K. (dir.) (2017). *L'analogie dans les techniques*. CNRS Éditions.

Beuchot, M. (2012). *Ordo analogiae. Interpretación y construcción del mundo*. Universidad nacional autónoma de México.

Bouveresse, J. (1999). *Prodiges et vertiges de l'analogie. De l'abus des belles lettres dans la pensée*. Raisons d'agir.

Callanan, J. J. (2008). Kant on analogy. *British Journal for the History of Philosophy*, *16*(4), 747–772. https://doi.org/10.1080/09608780802407480

Cassirer, E. (1920). Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit (vol. *3*). Dans *Ernst Cassirer Werke* (éd. B. Recki, vol. *4*). Meiner.

Cassirer, E. (1921). Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Dans *Ernst Cassirer Werke* (éd. B. Recki, vol. *10*, p. 13–81). Meiner.

Cassirer, E. (1923). Philosophie der symbolischen Formen 1. Die Sprache. Dans *Ernst Cassirer Werke* (éd. B. Recki, vol. *4*). Meiner.

Cassirer, E. (1927). Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie. Dans *Ernst Cassirer Werke* (éd. B. Recki, vol. *17*, p. 13–81). Meiner.

Cassirer, E. (1929). Philosophie der symbolischen Formen 3. Phänomenologie der Erkenntnis. Dans *Ernst Cassirer Werke* (éd. B. Recki, vol. *13*). Meiner.

Cassirer, E. (1931). Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum. Dans *Ernst Cassirer Werke* (éd. B. Recki, vol. *17*). Meiner.

Cassirer, E. (1937). Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem. Dans *Ernst Cassirer Werke* (éd. B. Recki, vol. *19*). Meiner.

Cassirer, E. (1957). Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit (vol. 4). Dans *Ernst Cassirer Werke* (éd. B. Recki, vol. *4*). Meiner.

Cassirer, E. (1972a). *La philosophie des formes symboliques 1. Le langage* (traduit par O. Hansen-Love et J. Lacoste). Minuit.

Cassirer, E. (1972b). *La philosophie des formes symboliques 3. La phénoménologie de la connaissance* (traduit par Cl. Fronty). Minuit.

Courtine, J.-F. (2003). *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*. Presses universitaires de France.

Courtine, J.-F. (2005). *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*. Vrin.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.

Descola, P. (2014). *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. Flammarion.

Ferreira Perez, A. R. (2021), On the provenience and meaning of the concept "exponent" in Kant's *Critique of pure reason*. *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, *14*, 64–91.

Gentner, D., Holyoak, K. J. et Kokinov, B. N. (dir.) (2003). *The analogical mind: Perspectives from cognitive science*. MIT Press.

Gill, J. H. (1984). Kant, analogy and natural theology. *International Journal for Philosophy of Religion*, *16*(1), 19–28. https://doi.org/10.1007/bf00164539

Grandjean, A. (2004). Jugement moral en situation et exception chez Kant. *Philosophie*, *81*, 42–57. https://doi.org/10.3917/philo.081.0042

Grün, K. (1876). *Philosophie der Gegenwart: Realismus und Idealismus*. Otto Wigand.

Guyer, P. (1987). *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge University Press.

Heidegger, M. (1976). Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Dans *Gesamtausgabe* (vol. *21*). Klostermann.

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

Høffding, H. (1905). On analogy and its philosophical importance. *Mind*, *14*(2), 199–209. https://doi.org/10.1093/mind/xiv.2.199

Hofstadter, D. et Sander, E. (2013). *Surfaces and essences: Analogy as the fuel and fire of thinking*. Basic Books.

Host, A. S. (2025). Kant's schematisms. *European Journal of Philosophy*, *33*(3), 890–909. https://doi.org/10.1111/ejop.13055

Itkonen, E. (2005). *Analogy as structure and process: Approaches in linguistics, cognitive psychology and philosophy of science*. John Benjamins Publishing Company.

Jones, G. M. (2018). *Magic's reason: An anthropology of analogy*. Chicago University Press.

Kemp Smith, N. (2003). *A commentary to Kant's "Critique of pure reason"*. Palgrave Macmillan.

Krois, J. M. (1987). *Cassirer: Symbolic forms and history*. Yale University Press.

Lakebrink, B. (1960). Der Kantische Begriff einer transzendentalen Analogie. *Philosophisches Jahrbuch*, *68*, 244–257.

Lassègue, J. (2016). *Cassirer, du transcendantal au sémiotique*. Vrin.

Laue, M. von (1911). *Das Relativitätsprinzip*. Vieweg.

Leibniz, G. W. (2001). Dialogue [sur la connexion des choses et des mots]. Dans *Discours de métaphysique et autres textes* (éd. Ch. Frémont, p. 103–110). Flammarion. (Première publication 1677)

Luft, S. (2015). *The space of culture: Towards a neo-kantian philosophy of culture (Cohen, Natorp, and Cassirer)*. Oxford University Press.

Mach, E. (1902). Die Ähnlichkeit und die Analogie als Leitmotiv der Forschung. Dans *Annalen der Naturphilosophie* (vol. *1*, p. 5–14). Leipzig.

Maeda, R. (2018). Sprache, Mythos und Analogie. Zum Ähnlichkeitsdenken bei Walter Benjamin und Ernst Cassirer. *Neue Beiträge zur Germanistik*, *17*(1), 3–104.

Maly, S. (2012). *Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes*. De Gruyter.

Marty, F. (1980). *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude de la notion kantienne d'analogie*. Beauchesne.

Melnick, A. (1973). *Kant's analogies of experience*. University of Chicago Press.

Montagnes, B. (2004). *The doctrine of the analogy of being according to Thomas Aquinas*. Marquette University Press. (Première publication 1963, en français)

Morrison, R. G., Krawczyk, D. C., Holyoak, K. J., Hummel, J. E., Chow, T. W., Miller, B. L. et Knowlton, B. J. (2010). A neurocomputational model of analogical reasoning and its breakdown in frontotemporal lobar degeneration. *Journal of Cognitive Neuroscience*, *16*(2), 260–271. https://doi.org/10.1162/089892904322984553

Paetzold, H. (1981). Sprache als symbolische Form. *Zur Sprachphilosophie Ernst Cassirers. Philosophisches Jahrbuch*, *88*, 301–315.

Piché, C. (2000). Qu'est-ce qu'une « analogie » de l'expérience ? Dans F. Duchesneau, G. Lafrance et C. Piché (dir.), *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge* (p. 217–232). Bellarmin/Vrin.

Pieper, A. (1996). Kant und die Methode der Analogie. Dans G. Schönrich et Y. Kato (dir.), *Kant in der Diskussion der Moderne* (p. 92–112). Suhrkamp.

Pringe, H. (2014). The principle of causality and the coordination of concepts and spatio-temporal objects in Cassirer's philosophy. *Idealistic Studies*, *44*(1), 51–66. https://doi.org/10.5840/idstudies20152518

Riehl, A. (1908). *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System* (vol. *1*). Engelman. (Première publication 1876)

Römer, I. (2018). Les interprétations heideggériennes de Kant. *Archives de philosophie*, *81*, 329–352. https://doi.org/10.3917/aphi.812.0329

Sahlins, M. (2014). On the ontological scheme of *Beyond nature and culture*. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, *4*(1), 281–290. https://doi.org/10.14318/hau4.1.013

Schwarz-Plaschg, C. (2018). The power of analogies for imagining and governing emerging technologies. *Nanoethics*, *12*, 139–153. https://doi.org/10.1007/s11569-018-0315-z

Stamenkovic, P. (2017). Retour sur la philosophie de la physique quantique d'Ernst Cassirer. *Revue d'histoire des sciences*, *70*(2), 397–426. https://doi.org/10.3917/rhs.702.0397

Strawson, P. F. (2006). *The bounds of sense: An essay on Kant's Critique of pure reason*. Routledge. (Première publication 1966)

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press

Vaihinger, H. (1922). *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*. Meiner. (Première publication 1911)
Vaihinger, H. (2008). *La philosophie du comme si* (traduit par Ch. Bouriau). Kimé.
Westra, A. (2016). *The typic in Kant's Critique of practical reason: Moral judgment and symbolic representation*. De Gruyter.

Comment citer cet article ? Amat, M. (2026). L'analogie comme condition de possibilité de l'objectivité. Kant avec Cassirer. *Dialogue* 1–24. https://doi.org/10.1017/S0012217326101115

https://doi.org/10.1017/S0012217326101115 Published online by Cambridge University Press