

HENNY BLOMME

L'ETRE DE L'OMBRE

1. INTRODUCTION

Si l'ombre n'est pas à proprement parler un objet comme l'est une chaise, un livre ou un crayon, elle a une phénoménalité propre qui fait qu'elle n'est pas un rien absolu. L'ombre peut être perçue, et c'est même tout le sens de ce qu'on nomme les jeux d'ombres. Mais quel est alors, plus précisément, l'être de l'ombre? Dans La Merveilleuse Histoire de Peter Schlémihl, un conte du poète Adelbert von Chamisso¹, le personnage principal, Peter Schlémihl, rencontre un homme étrange, en habit gris, qui lui propose de vendre son ombre. Voici comment l'homme gris s'adresse à Peter Schlémihl:

Pendant le temps assez bref où j'ai eu le bonheur de me trouver près de vous, j'ai pu contempler – permettez-moi de vous le dire – avec une indicible admiration l'ombre si belle que vous projetez au soleil, avec une sorte de noble nonchalance, comme si vous n'y faisiez pas attention – oui, cette ombre superbe, que je vois à vos pieds. Vous pardonneriez, j'espère, une proposition pour le moins téméraire. Ne seriez-vous pas disposé à me céder cette ombre ? (Chamisso 2007, p. 19 – 20)

Schlémihl consent à vendre son «ombre si belle» contre la bourse de Fortunatus², qui contient un nombre illimité de pièces d'or. Chamisso raconte alors comment l'homme gris détache peu à peu l'ombre de Schlémihl du gazon: «[I] la souleva, la roula, la plia et enfin la mit dans sa poche.»

Ainsi, une fois la vente conclue, Chamisso prend soin de souligner l'importance de l'ombre, en la matérialisant comme s'il s'agissait d'un tapis que l'homme est sensé porter toujours avec lui. Après avoir affronté les commentaires des passants («Les gens qui se respectent ont l'habitude de prendre leur ombre avec eux lorsqu'ils vont au soleil»), Schlémihl commence à pressentir que «si, en ce bas monde, l'or l'emporte sur le mérite et la vertu, l'ombre est encore plus appréciée que l'or lui-même.»

¹ Chamisso, Adelbert von, *Peter Schlémihls wundersame Geschichte*, Nürnberg: Verlag Schrag, 1814. Traduction française par Chamisso lui-même: Merveilleuse Histoire de Pierre Schlémihl, Paris et Nuremberg: chez Schrag, 1838.

² *Fortunatus* est le titre d'un conte allemand qui fut publié pour la première fois en 1509. Fortunatus avait une bourse inépuisable, grâce à laquelle il put monter de rang dans la société, et un chapeau enchanté qui le transportait où il voulait. Comme *Don Quichote* de Cervantes, Fortunatus symbolise la transition d'une société féodale à une société globalisée et capitaliste. Voir Roloff 2004.

Henny Blomme

Lorsque Schlémihl est confronté à ceux qui demandent où il a laissé son ombre, il fournit des explications qui ont ceci en commun qu'elles supposent toutes la matérialité de l'ombre. Un jour, il demande à un peintre de lui peindre une ombre:

Maître, [...], pourriez-vous peindre une ombre pastiche à un homme qui a perdu la sienne le plus fâcheusement du monde?

– Vous voulez dire une ombre portée?

– C'est ce que je veux dire.

– Mais, [...], par quelle maladresse, quelle négligence cet homme a-t-il pu perdre son ombre?

– Il importe peu maintenant, rétorquai-je, de savoir comment c'est arrivé; qu'il vous suffise d'apprendre (je mentis effrontément) que lors d'un voyage en Russie l'hiver dernier, son ombre, par un froid extraordinaire, gela si complètement qu'elle resta givrée au sol et qu'il ne put la détacher.

– Tout ce que je pourrais lui peindre, [...], c'est une ombre telle qu'il la perdrait au moindre mouvement, surtout si c'est un homme qui tenait fort peu à l'ombre avec laquelle il était né, comme le suggère votre récit; que celui qui n'a pas d'ombre n'aille pas au soleil, c'est la solution la plus raisonnable et la plus sûre. (Chamisso 2007, p. 29 – 30)

Schlémihl suit le conseil du peintre, et évite d'aller au soleil. Il s'établit dans une nouvelle ville où l'on ne le connaît pas et réussit, grâce à sa bourse, à y devenir l'homme le plus respecté. Mais un valet le trahit et le père de la fille qu'il veut épouser – un «inspecteur des forêts» – découvre son secret. Lorsque l'inspecteur des forêts demande alors à Schlémihl comment il a perdu son ombre, celui-ci répond: «Un jour, un lourdaud marcha dessus avec une rudesse toute flamande et m'y fit un grand trou; je l'ai donnée à réparer, car l'or arrange bien des choses.» (Chamisso 2007, p. 48). Plus tard, Schlémihl décide de partir en voyage. En chemin, il rencontre un vieux paysan bien sympathique. En traversant le lit d'un torrent qui a ravagé la forêt et où brille le soleil, le paysan remarque aussitôt ce qui manque à Schlémihl et lui demande comment c'est possible. Une fois de plus, Schlémihl essaie de rendre l'affaire plus probable en présentant l'ombre comme quelque chose de matériel:

Hélas! Hélas! [...] au cours d'une longue et mauvaise maladie, j'ai perdu mes cheveux, mes ongles et mon ombre. Voyez, brave homme, les cheveux qui me sont revenus: à mon âge, ils sont tous blancs; les ongles sont encore très courts; quant à mon ombre, elle ne veut toujours pas repousser. (Chamisso 2007, p. 73)

La matérialisation de l'ombre dans le roman de Chamisso fait penser à ce que James George Frazer rapportait au sujet des «sauvages» dans la section «L'âme comme une ombre et une réflexion» de son Rameau d'or. Frazer y explique que le sauvage considère souvent son ombre comme une part vitale de lui-même; en tant que telle elle est nécessairement pour lui une source de danger. «Parce que si elle est marchée dessus, frappée ou pincée, il va sentir la blessure comme si elle avait été infligée à sa personne; et si elle est complètement détachée de lui (ce qu'il croît possible) il mourra.» (Frazer 1911, p. 78) Les Mah Meri ou Besisi de la péninsule Malaise ont peur d'enterrer les morts à midi, parce qu'ils s'imaginent que la petite taille de leurs ombres affectera leur propres âmes (à cause d'une supposée sympathie entre les âmes) et ainsi provoquera leur mort précoce. (Frazer 1911, p. 87)

Frazer notait aussi que, dans le sud-est de l'Europe, une pratique consistait à poser la première pierre d'un bâtiment sur l'ombre d'une personne (à son insu). On pensait que cette personne mourrait alors bientôt – en quarante jours, selon les Roumains de la Transylvanie. Des gens qui croisent un bâtiment en construction sont parfois averties: «Attention à ce qu'ils ne prennent pas votre ombre!» (Frazer 1911, p. 89) Frazer rapporte qu'il existait même des «marchands d'ombres» dont la profession était de fournir aux architectes les ombres qu'il fallait pour pouvoir construire des murs stables et/ou pour que ces ombres, en tant que mauvais esprits, préservent le futur bâtiment contre l'intrusion d'ennemis. (Frazer 1911, p. 90)

Quel est donc l'être de l'ombre? Pour l'homme dont la culture est réglée par des mythes, son statut est relativement clair: il s'agit d'une sorte de manifestation quasi-matérielle de l'âme. Et c'est avec cet élément mythique que joue Chamisso dans sa merveilleuse histoire de Peter Schlémihl. Le manque d'attention, la «noble nonchalance» de Schlémihl envers son ombre se révéleront fatals. Lorsque Schlémihl reverra l'homme gris, il apprendra que la vente est irréversible, sauf s'il donne son accord pour une nouvelle transaction: racheter son ombre en échange de son âme. Schlémihl hésite («il me paraît quelque peu dangereux de donner mon âme pour mon ombre»), à quoi l'homme gris lui répond ceci:

Puis-je vous demander ce que c'est que votre âme? L'avez-vous jamais vue, et que comptez-vous en faire quand vous serez mort? Vous devriez vous estimer heureux de trouver un amateur qui, de votre vivant, accepte de vous acheter cet x, cette force galvanique, ce courant polarisant ou que sais-je encore? contre quelque chose de bien réel: votre ombre elle-même. (Chamisso 2007, p. 50)

La distinction que fait l'homme gris, entre l'âme en tant qu'objet de la seule pensée, c'est-à-dire en tant que supposition objectivement infondée, et l'ombre en tant que

Henny Blomme

quelque chose qui a une réalité bien particulière, est proche de celle qu'on retrouve chez Kant, dans sa distinction entre le *ens rationis* et le *nihil privativum* – distinction thématifiée dans la table du rien et exposée dans la *Critique de la raison pure*, notamment à la fin de la remarque sur l'amphibolie des concepts de la réflexion.

2. LA CONCEPTION KANTIENNE DU RIEN

Dans la table du rien, Kant distingue quatre sortes de rien, qui correspondent respectivement aux catégories de la quantité (*ens rationis*), de la qualité (*nihil privativum*), de la relation (*ens imaginarium*) et de la modalité (*nihil negativum*). (A292/B348) Même si Kant reprend ici des concepts latins qui existent dans la philosophie scolastique allemande, sa conception du rien est tout à fait nouvelle. Il faut noter deux innovations: 1/ Kant donne pour chacun de ces concepts une définition qui les distingue clairement l'un de l'autre, ce qui n'était pas le cas dans la tradition, où l'on ne distinguait qu'entre deux types de rien; 2/ En ordonnant ces concepts dans une table qui les lie avec les quatre groupes de catégories, Kant ajoute à la pensée du rien un facteur systématique performant.

Quant à 1/, nous pouvons nous référer à Baumgarten, qui distingue entre le *nihil negativum* et le *nihil privativum*. Le *nihil negativum* est simplement ce qui est contradictoire:

***Nihil negativum* [...], irréprésentable, impossible, impensable (absurde [...]), comportant et impliquant contradiction, le contradictoire, est à la fois A et non-A; ou bien: il n'y a pas de sujet ayant des prédicats contradictoires, ou bien: il est rien, et [donc] n'est pas. $0 = A + \text{non-A}$. Cette proposition s'appelle le principe de contradiction et est absolument première.³ (Baumgarten 2011, p. 56)**

Par contre, est *nihil privativum*: ce qui est possible en principe mais est actuellement privé de réalité. Ou bien, dans la formule de Baumgarten, ce qui est privé d'une détermination par toutes les «affections»⁴ qui sont compossibles dans un sujet non contradictoire et qui font que ce sujet existe ou est actuel:

³ «*Nihil negativum* (cf. §54), irrepraesentabile, impossibile, repugnans (absurdum, cf. §13), contradictionem involvens, implicans, contradictorium, est A et non-A, seu praedicatorum contradictorium nullum est subiectum, seu, nihil est, et non est. $0 = A + \text{non-A}$. Haec propositio dicitur principium contradictionis et absolute primum.»

⁴ La version allemande donne «déterminations consécutives» («*Folgebestimmungen*») pour traduire *affectiones*. (Baumgarten 2011, p. 73).

En plus de [par] son essence [...], le possible est oui ou non déterminé par toutes les affections [déterminations secondaires] qui en lui sont compossibles. Celui-là est appelé ACTUEL, celui-ci NON-ENS PRIVATIVUM (pur possible).⁵ (Baumgarten 2011, p. 72)

Par conséquent, l'existence ou l'actualité d'une chose peut être définie comme la totalité des déterminations secondaires qui sont compossibles en elle:

L'existence* (*actus*, [...] *actualitas*) est la totalité des affections [déterminations secondaires] qui en lui sont compossibles, c'est-à-dire: le complément de l'essence de la possibilité interne, pour autant que celle-ci soit considérée comme la totalité des déterminations [essentiels].

* Actualité⁶ (Baumgarten 2011, p. 72)

Ce qui n'est pas actuel est donc, ou bien essentiellement impossible – il s'agit alors d'un *nihil negativum* –, ou bien essentiellement possible mais en manque de l'existence comme complément de la possibilité interne – il s'agit alors d'un *nihil privativum* ou *ens fictum*.⁷ (Baumgarten 2011, p. 74) Déjà dans *L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu* (1763), Kant avait critiqué Baumgarten au sujet de sa définition de l'existence:

Baumgarten allègue la détermination interne complète en tant qu'elle complète ce qui est resté indéterminé par les prédicats inhérents à l'essence ou qui en découlent, comme ce qu'il y a de plus dans l'existence que dans la simple possibilité; mais nous avons déjà vu que, dans les relations d'une chose avec n'importe quel prédicat concevable, on ne découvrira jamais une différence entre celle-ci et un simple possible.⁸ (BDG, AA II, p. 76)

⁵ «Possibile praeter essentiam (§53) aut est determinatum, qua omnes affectiones etiam in ipso compossibiles, aut minus (§34, 10). Illud est actuale, hoc non ens (nihil, cf. §7) privativum (mere possibile) vocatur.»

⁶ «existentia* (actus, cf. §210, actualitas) est complexus affectionum in aliquo compossibilium, i. e. complementum essentiae sive possibilitatis internae, quatenus haec tantum, ut complexus determinationum spectatur (§40). *Wirklichkeit.»

⁷ La position de Baumgarten n'est pas sans rappeler celle de Wolff, qui définit l'existence comme complément de la possibilité: «Hinc Existentiam definitio per complementum possibilitatis.» (Wolff 1730, p. 143) Wolff écrit en effet que l'existence d'une chose nécessite plus que sa simple possibilité (il serait absurde de dire que la possibilité soit une raison suffisante de l'existence (Wolff 1730, p. 142) mais – à la différence de Baumgarten – Wolff ne parle pas dans ce contexte de déterminations secondaires (ou modes) qui sont réalisées dans la chose existante. C'est pourquoi Robert Theis dit que la position de Wolff (sauf en ce qui concerne l'«être nécessaire», dont l'existence est une conséquence directe des déterminations essentielles) est en quelque sorte plus proche de celle de Kant que de celle de Baumgarten. (Theis 2001, p. 49 – 55).

⁸ «Baumgarten führt die durchgängige innere Bestimmung, in so fern sie dasjenige ergänzt, was durch die im Wesen liegende oder daraus fließende Prädicate unbestimmt gelassen ist, als dasjenige an, was im Dasein mehr als in der bloßen Möglichkeit ist; allein wir haben schon gesehen, daß in der Verbindung eines Dinges mit allen erdenklichen Prädicaten niemals ein Unterschied desselben von einem bloß Möglichen liege.»

Henny Blomme

On voit alors pourquoi ce n'est pas à la distinction entre le possible et l'impossible qu'il faut lier la distinction entre le quelque chose et le rien: puisque la chose qui existe n'a pas plus de déterminations que cette même chose considérée comme simplement possible, l'interprétation classique des concepts de la modalité n'aide pas à distinguer entre ce qui est quelque chose et ce qui est rien.⁹ Lors de sa discussion sur la table du rien, Kant ne reprend pas cette critique. Il y explique simplement que la division entre le possible et l'impossible ne peut constituer le point de départ «d'une philosophie transcendantale», puisque «toute division suppose un concept à diviser.» (A290/B346) Et ce concept est celui d'un «objet en général (pris de manière problématique, et sans décider s'il est quelque chose ou rien).» (A290/B346) Puisque les catégories sont les seuls concepts a priori qui sont nécessaires afin de pouvoir penser un objet en général, «le discernement d'un objet, pour savoir s'il est quelque chose ou rien, suivra l'ordre et les indications des catégories» (A290/B346) et non pas la question de savoir si, d'après les définitions de Baumgarten, l'objet est possible ou non. Que la distinction entre le possible et l'impossible soit inadaptée pour penser celle entre le quelque chose et le rien résulte aussi du fait que l'ordre des catégories génère non pas deux mais quatre types de rien.

Quant à 2/, il s'agit de bien comprendre le lien qu'est censé entretenir la table du rien avec la table des catégories. Sur ce point, les commentateurs de la table kantienne du rien ont été fortement influencés par l'interprétation de Ernesto Mayz-Vallenilla, qui dans son livre *El Problema de la Nada en Kant* explique que le rien en général est déterminé par chaque groupe de catégories. Il établit ainsi une parfaite symétrie entre la détermination catégoriale de l'objet réel et la détermination catégoriale du rien, qui fait que les quatre concepts que Kant donne dans la table du rien sont à considérer comme des déterminations de ce qui est déjà implicitement contenu dans l'intension du concept de rien en général. C'est pourquoi Mayz-Vallenilla, dans son commentaire de *l'ens rationis*, peut écrire que «[l]a première détermination que Kant attribue à la notion du Rien est celle d'être semblable à un noumène (ens rationis).»¹⁰ (Mayz-Vallenilla 1965, p. 51) Ou encore, lors de la discussion de la détermination du rien par les catégories de la relation: «le Rien est identifié à un ens imaginarium.»¹¹ (Mayz-Vallenilla 1965, p. 135)

⁹ Comme on le sait, en expliquant les concepts de la modalité comme postulats de la pensée empirique en général, Kant s'est distancié radicalement et de façon révolutionnaire de l'interprétation scolastique de ces concepts. Voir là-dessus Motta 2012.

¹⁰ «La primera determinación que Kant le adscribe a la noción de Nada es la de ser semejante a un noumeno (ens rationis).»

¹¹ «[...] la Nada es identificado con un ens imaginarium.»

En fin de compte, l'interprétation de Mayz-Vallenilla nous conduit à devoir considérer les quatre concepts de la table du rien comme des espèces de catégories du rien. Cette interprétation n'est pas convaincante, puisque les quatre sortes de rien chez Kant ont seulement ceci en commun qu'elles sont toutes contenues sous (et non pas dans) le concept de rien. Il n'y a pas de déterminations du rien qui donneraient de nouvelles catégories, différentes des catégories en tant que déterminations de l'objet en général, puisque les quatre sortes du rien tombent toujours sous le concept d'un objet en général.

Mais si le rien est lui aussi à considérer comme espèce de l'objet en général, qu'est-ce qui le distingue alors de l'objet en tant que phénomène? Ce n'est pas la détermination par les catégories, puisque celles-ci sont définies comme les concepts a priori qui sont nécessaires pour pouvoir penser un objet en général. Essentielle n'est donc pas ici la question de savoir si une détermination par catégories a lieu – telle détermination ne peut être évitée si l'on veut penser un objet, même dans son sens minimal d'«objet de la pensée»; essentielle est la question de la validité de l'application de ces catégories, notamment la validité de la détermination de ce qui est une des quatre sortes du rien par les quatre groupes de catégories. Ainsi, lorsque Kant dit par exemple que l'espace et le temps sont des *entia imaginaria*, cela ne signifie pas que l'espace et le temps – si l'on les représente comme objets (ce qu'ils ne sont pas originairement) – ne seraient pas déterminés en tant que substance ou accident. En effet, le deuxième article des expositions métaphysiques de l'espace et du temps montre que pour autant qu'on analyse les intuitions formelles de l'espace et du temps (c'est-à-dire: le temps et l'espace objectivés), ceux-ci se révèlent déterminés comme substances plutôt que comme accidents: si l'on peut se représenter espace et temps en faisant abstraction de tout objet qu'ils contiennent, il est impossible de se représenter des phénomènes qui ne seraient pas dans l'espace et dans le temps (cf. A24/B38 – 39). L'espace objectivé est permanent dans le temps, alors que le temps objectivé «est lui-même immuable et fixe» (A144/B183). Si cependant on considère l'espace et le temps comme ce qu'ils sont originairement, à savoir des divers a priori non synthétisés qui appartiennent à notre subjectivité et que Kant appelle des formes de l'intuition, on voit que leur détermination comme substances (ou bien: substrats a priori) est problématique. C'est aussi pourquoi Kant peut parler d'espace et de temps comme «simple[s] forme[s] de l'intuition, *sans substance*» (A291/B347 – je souligne).

En ce qui concerne le *nihil negativum*, il est bien sûr lui aussi déterminé d'après la modalité, notamment en tant que ce qui est (synthétiquement) impossible (comme on le sait, «possible/impossible» est la première paire des catégories de la modalité).

Henny Blomme

Le «*Gedankending*», ou *ens rationis* est quant à lui déterminé quantitativement comme «aucun» (A290/B347) parce qu'il est le nom pour un concept auquel ne correspond rien dans l'intuition. Cette détermination quantitative négative signifie plus exactement que les *entia rationis* n'ont pas de grandeur extensive, ce qui rend l'application des catégories de la quantité invalide. Autrement dit: la détermination quantitative d'un *ens rationis* comme «aucun» a comme résultat que l'application des catégories 'unité', 'pluralité' et 'totalité' à telle «chose de la pensée» n'est pas valide. Illustrons ce raisonnement à l'aide de l'*ens rationis* que Kant nomme 'chose en soi': celle-ci *peut être pensée* comme s'il s'agissait d'un objet qui existe nécessairement, à savoir une chose qui nous affecte et qui est cause ultime des objets en tant qu'apparitions – et puisque la recherche d'un inconditionné est propre au fonctionnement de notre raison, cette pensée est tout à fait humaine. Mais telle pensée est transcendante, c'est-à-dire (chez Kant): non valide, puisque le fait de disposer d'une matière de l'intuition est justement une condition nécessaire pour l'application valide des catégories.

Or nous n'avons pas encore mentionné le *nihil privativum* (le rien de la qualité), sous lequel Kant liste l'ombre et le froid.

3. LE NIHIL PRIVATIVUM ET LES GRANDEURS NEGATIVES

Kant n'est pas très prolixe lorsqu'il commente le *nihil privativum*:

La réalité est q u e l q u e c h o s e , la négation n'est r i e n , c'est-à-dire le concept du manque d'un objet, comme l'ombre, le froid (*nihil privativum*).¹² (A291/B347)

Que l'ombre et le froid soient rangés sous le rien de la qualité signifie donc vraisemblablement que les concepts 'ombre' et 'froid' expriment le manque de l'objet 'lumière' et l'objet 'chaleur'. L'interprétation du froid comme 'privation d'un objet' ou comme une sorte de rien *c.q.* non-être, est ancienne. Aristote nous apprend dans le premier livre de sa métaphysique que Parménide, suite à la confrontation aux données des sens, a dû reconnaître – contrairement à ce que lui avait ordonné de proclamer la

¹² «Realität ist Etwas, Negation ist Nichts, nämlich, ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten, die Kälte, (nihil privativum).»

Déesse, à savoir que le néant n'est pas¹³ – une certaine présence du non-être. Aristote donne ensuite l'exemple du chaud et du froid (le feu et la terre): celui donc qui ne cessait de répéter que l'être est, tandis que le non-être n'est pas, a dû reconnaître («étant forcé de se mettre d'accord avec les faits») qu'il y a non seulement le chaud, qu'il faut rapporter à l'être, mais aussi le froid, qu'il faut rapporter au non-être:

Parménide, qui a regardé les choses de plus près [que Mélisse et Xénophane – HB], en a aussi parlé d'une façon plus satisfaisante. Comme il est persuadé qu'en dehors de l'être, le non-être n'est absolument rien, il pense que l'être est nécessairement un, et il ne voit rien en dehors de l'être. Nous avons, du reste, approfondi ce sujet dans notre Physique. Mais Parménide, forcé de s'en tenir aux phénomènes, reconnut que, si l'unité existe seule aux yeux de la raison, la multiplicité n'en existe pas moins pour nos sens; et il fut amené par là à supposer deux causes et à rétablir les deux principes, le chaud et le froid, ou, en d'autres termes, le feu et la terre. De ces deux principes, Parménide rapporte l'un, le chaud, à l'être, et l'autre, le froid, au non-être.¹⁴

Par rapport à ce passage, toute la question est de savoir si Parménide était amené à accepter le non-être comme vrai principe, ce qui ne semble pas le cas si l'on se réfère aux fragments qui nous sont parvenus.¹⁵ La pensée de Parménide fut en effet plutôt celle-ci: bien que le froid existe en tant qu'apparence pour les sens et nous amène à dire qu'en un certain sens, le non-être est, ce n'est pas ce type d'explication qui nous permet de parvenir au vrai. En ce sens, il faut reconnaître que Parménide devait nécessairement interpréter l'apparence sensible du froid comme un certain degré d'absence de la chaleur – donc comme privation de la chaleur – et non comme un principe aussi essentiel que la chaleur.

La question de savoir si le phénomène du froid relève d'un processus physique propre ou s'il doit être considéré comme simple privation de la chaleur apparaît aussi chez Descartes. Dans sa *Méditation troisième*, il écrit:

¹³ Voir par exemple le début du fragment B6: «Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.»

¹⁴ Aristote, *Métaphysique*, I 5, 986b-987a: «Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἔν οἴεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθὲν (περὶ οὗ σαφέστερον ἐν τοῖς περὶ φύσεως εἰρήκαμεν), ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τοῦτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.» (Didot 1850, p. 476)

¹⁵ C'est-à-dire: on ne peut aller aussi loin d'affirmer que Parménide accepte deux principes. D'après l'interprétation de Karl Reinhardt (et aussi celle de Kurt Riezler), il faut cependant reconnaître que les δόξαι ne sont pas simplement un «appendice» à l'ἀλήθεια, mais que leur connexion détermine essentiellement la thèse philosophique de Parménide. (Reinhardt 1959; Riezler 1970)

Henny Blomme

[L]es idées que j'ai du froid et de la chaleur sont si peu claires et si peu distinctes, que par leur moyen je ne puis pas discerner si le froid est seulement une privation de la chaleur, ou la chaleur une privation du froid, ou bien si l'un et l'autre sont des qualités réelles, ou si elles ne le sont pas.¹⁶

Dans les *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences* de 1703, Guillaume Amontons publie un texte qui s'intitule «Le Thermomètre réduit à une mesure fixe & certaine, & le moyen d'y rapporter les observations faites avec les anciens Thermomètres». Après avoir trouvé que la pression d'une quantité fixe d'air est directement proportionnelle à sa température absolue (loi d'Amontons¹⁷), il peut calculer «le froid absolu» par extrapolation à partir des observations sur la pression d'un certain volume d'air lorsque la température varie entre 0 °C et 100 °C.¹⁸ Kant connaît ce texte d'Amontons: il y fait référence dans sa dissertation de 1755 sur le feu. (*DI*, AA I 378) Mais il ne semble pas convaincu par l'extrapolation qui établit un zéro absolu. Dans son *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* de 1763 il écrit:

Il y a [...] une question célèbre, celle de savoir si le froid exige une cause positive ou si, comme un manque, il doit être attribué simplement à l'absence de la chaleur. [...] Sans doute le froid lui-même n'est que la négation de la chaleur, et il est facile de voir qu'il est possible en lui-même sans principe positif. Mais il est tout aussi facile de comprendre qu'il peut provenir aussi d'une cause positive et que, quelquefois, il résulte de ce qu'on peut prendre comme une opinion sur l'origine de la chaleur. On ne connaît pas de froid absolu dans la nature et, si l'on en parle, on ne le comprend que par comparaison.¹⁹ (*NG*, AA II 184)

¹⁶ Descartes, *Méditations sur la philosophie première*, Méditation troisième. (Adam & Tannery 1973, p. 34)

¹⁷ Appelée également «deuxième loi de Gay-Lussac». La formulation de la loi d'Amontons est très simple: $\text{Pression du gaz} / \text{Température du gaz} = \text{Constante}$.

¹⁸ Amontons arrivait à fixer le zéro de chaleur (théorique) à -240 °C. Un siècle plus tard, en 1802, Louis Gay-Lussac, qui, grâce aux découvertes récentes par Lavoisier et Cie peut utiliser des gaz divers (hydrogène, oxygène etc. au lieu de l'«air simple» utilisé par Amontons) arrive à fixer le froid absolu à -273. Gay-Lussac utilise une variante de la procédure d'Amontons: il garde la pression du gaz constante et fait varier son volume. On parle de la «première loi de GayLussac» ($\text{Volume du gaz} / \text{Température du gaz} = \text{Constante}$). Le zéro absolu de chaleur (= 0° d'après l'échelle de Kelvin) correspond à -273,15 °C. D'après la première loi de Gay-Lussac, cela signifie que si l'on prend un certain volume de gaz à 0 °C, on observera une diminution/ augmentation de 1/273,15 de ce volume lorsqu'on diminue/augmente la température du gaz avec 1 °C (en gardant la pression constante). A une température (limite) de -273,15 °C le volume du gaz serait réduit à zéro. L'observation d'un tout nouveau type de «réduction de volume» lors de températures très proches du zéro absolu (ce qu'on appelle le condensat Bose-Einstein) confirme cette tendance vers une disparition totale du volume.

¹⁹ "Es ist [...] eine berühmte Frage, ob die Kälte eine positive Ursache erheische, oder ob sie als ein Mangel schlechthin der Abwesenheit der Ursache der Wärme beizumessen ist. [...] Ohne Zweifel ist die Kälte selber nur eine Verneinung der Wärme, und es ist leicht einzusehen, daß sie an sich selbst auch ohne positiven Grund möglich sei. Eben so leicht ist es aber zu verstehen: daß sie auch

Qu'on parle du «froid absolu» (et qu'on puisse le calculer «par comparaison», c'est-à-dire par extrapolation des données expérimentales) ne signifie donc pas, selon Kant, qu'il n'y ait de froid qui repose sur un «principe positif». Si un tel froid existe, il devrait être considéré comme grandeur négative, parce qu'il peut alors entrer en opposition réelle avec la chaleur. Une température donnée ne signifierait alors pas forcément un certain degré de chaleur, mais pourrait être également le résultat d'une opposition réelle entre un degré plus élevé de chaleur et un certain degré de froid. De plus, telle explication est proche de la façon dont on a coutume de parler de ces phénomènes: en hiver, on demande par exemple de garder la porte fermée pour que le froid n'entre pas et ne puisse supprimer la chaleur qu'on a créée en faisant brûler du bois dans le poêle. C'est pourquoi on pourrait appeler le froid d'un corps qui, par le contact, refroidit un autre, une «chaleur négative». Mais ce terme de 'chaleur négative' n'apporterait pas beaucoup: «[...] l'introduction de cette dénomination serait inutile et ne vaudrait guère mieux qu'un jeu de mots.» (NG, AA II 185)

Kant propose ensuite de considérer l'hypothèse d'après laquelle un corps qui est pour ainsi dire chargé de chaleur (réchauffement) ou de froid (refroidissement) se créera deux pôles (froid-chaud), tout comme les corps magnétiques ou «les corps électrisés d'une certaine façon montrent aussi en eux deux pôles.» (NG, AA II 185) Ce phénomène serait observable surtout dans un milieu continu ou un corps allongé:

J'affirme que dans les réchauffements ou dans les refroidissements, c'est-à-dire dans tous les changements du froid ou du chaud, et surtout dans les changements soudains qui se produisent dans un milieu continu ou dans un corps allongé, on rencontre toujours pour ainsi dire deux pôles de la chaleur: l'un est positif, c'est-à-dire d'un degré supérieur au corps considéré, l'autre négatif, c'est-à-dire chaud d'un degré inférieur, ou encore froid.²⁰ (NG, AA II 186)

Selon Kant, la probabilité de ce principe augmente si l'on sait que, «dans divers caveaux, le froid est d'autant plus vif qu'à l'extérieur le soleil échauffe davantage l'air et la terre» et que «les paysans de Transylvanie ont l'habitude de rafraîchir leurs boissons en les enfouissant dans la terre et en allumant un grand feu pardessus.» (NG, AA II 186) Kant suggère lui-même des expériences où l'on pourrait découvrir la vérité de ce principe.

von einer positiven Ursache herrühren könne und wirklich bisweilen daraus entspringe, was man auch für eine Meinung vom Ursprunge der Wärme annehmen mag. Man kennt keine absolute Kälte in der Natur, und wenn man von ihr redet, so versteht man sie nur vergleichungsweise.»

²⁰ «Ich behaupte nun, daß bei den Erwärmungen oder Erkältungen, d. i. bei allen Veränderungen der Wärme oder Kälte, vornehmlich den schnellen, die in einem zusammenhängenden Mittelraum oder in die Länge ausgebreiteten Körper an einem Ende geschehen, jederzeit gleichsam zwei Pole der Wärme anzutreffen sind, wovon der eine positiv, d. i. über den vorigen Grad des gedachten Körpers, der andere negativ, nämlich unter diesen Grad warm, d. i. kalt, wird.»

Henny Blomme

Une des conséquences serait par exemple que «si l'on refroidit brusquement dans l'eau l'extrémité d'une tige de métal qui a été chauffée, la chaleur augmente à l'autre extrémité.» (NG, AA II 186)

Aussi probable que puisse paraître cette hypothèse d'une polarité 'chaud-froid' dans les corps auxquels est ajouté de la chaleur ou du froid, elle n'est pas valide. L'expérience que Kant recommande de construire dans une longue note de cette section de son écrit sur les *Grandeurs Négatives* aurait eu un résultat négatif: une augmentation de chaleur ou de froid ne crée pas de pôles, même pas dans un milieu continu ou un corps allongé. Quoiqu'il en soit, en 1781 Kant ne fait plus aucune mention d'un «froid reposant sur un principe positif»: il définit le froid comme le concept du manque d'un objet et le range sous le *nihil privativum*.

Ce qui doit cependant étonner est le changement de la signification du terme *nihil privativum* entre 1763 et 1781. Là où Kant définit, dans la première *Critique*, le *nihil privativum* comme le concept d'un manque, en 1763, le *nihil privativum* est justement opposé à la négation qui représente un manque:

La négation, dans la mesure où elle est la conséquence d'une opposition réelle, je l'appellerai p r i v a t i o n (*privatio*); mais on doit appeler ici m a n q u e (*defectus, absentia*) toute négation qui ne découle pas de cette espèce d'opposition. La dernière n'exige aucun principe positif, mais seulement l'absence de principe positif; toutefois la première possède un vrai principe de position et un principe qui lui est égal et opposé.²¹ (NG, AA II 177– 178)

Si la différence entre *privation* et *manque* est claire lorsqu'il s'agit d'un corps en repos (le repos peut signifier simplement *absence de mouvement* mais il peut aussi *résulter de l'activité de forces qui s'opposent réellement*), il est difficile de l'appliquer en thermométrie puisque Kant ne dispose pas d'un zéro non aléatoire qui marquerait le point de transition entre 'chaud' et 'froid'. Si l'on suit le raisonnement des *Grandeurs Négatives* et qu'on accepte que le froid puisse reposer sur un principe positif, on devrait appliquer le terme de *nihil privativum* à chaque *absence de chaleur* = 0 qui résulte d'une opposition réelle entre froid et chaleur, mais il n'est pas clair ce que cela pourrait signifier concrètement. Bien sûr, si l'on constate une température de par ex. 0 °C, cette température peut être pensée aussi bien comme simple (quoique toujours relative) absence de chaleur, que comme résultat d'un état plus chaud qui est actuellement

²¹ «Die Verneinung, in so fern sie die Folge einer realen Entgegensetzung ist, will ich Beraubung (*privatio*) nennen; eine jede Verneinung aber, in so fern sie nicht aus dieser Art von Repugnanz entspringt, soll hier ein Mangel (*defectus, absentia*) heißen. Die letztere erfordert keinen positiven Grund, sondern nur den Mangel desselben; die erstere aber hat einen wahren Grund der Position und einen eben so großen entgegengesetzten.»

opposé à un état plus froid. Cela étant, Kant semble avoir vu que le fait de penser une certaine température comme résultat d'une opposition réelle ne nous mène nulle part. Ce ne serait en effet pas beaucoup plus qu'un «jeu de mots.» (NG, AA II 185) Avec l'hypothèse d'une polarité de la chaleur, Kant peut cependant concrétiser la conception d'un froid reposant sur un principe positif en montrant comment celui-ci doit être tenu pour responsable de phénomènes qu'il croit hors de doute. Si l'on se réfère à l'exemple d'une tige en métal (cf. *supra*), là où une augmentation *casu quo* diminution de température à une extrémité de la tige doit être expliquée comme résultat d'un brusque refroidissement *casu quo* échauffement à l'autre extrémité, elle mettrait au jour l'existence d'une opposition réelle entre les principes positifs 'froid' et 'chaleur'. Il faut supposer qu'entre 1763 et 1781, sans doute suite aux nouvelles découvertes sur la nature de la chaleur, Kant ait laissé tomber l'hypothèse d'un «froid positif», puisqu'il définit le froid à présent simplement comme «manque».

Est-ce une raison cependant pour abandonner tout à fait la différence entre «manque» et «privation»? Non! En 1781, Kant a certes retenu la possibilité du repos entendu comme *privation de mouvement*, telle qu'il l'exposa en 1763. Mais dans la table du rien, il ne distingue plus entre privation et manque. Comme on vient de le voir, cela se comprend aisément pour l'exemple du froid. Je pense toutefois qu'il n'en est pas de même pour l'autre exemple de *nihil privativum* chez Kant: l'ombre.

4. LE NIHIL PRIVATIVUM ET L'OMBRE

Dans la section précédente, on a vu qu'en 1781, Kant détermine l'ombre comme *nihil privativum*, ce qu'il définit maintenant comme le «concept du manque d'un objet» (A291/B347). Avec cette caractérisation, il n'insiste donc plus sur la différence entre privation et manque à laquelle il avait attaché tellement d'importance en 1763. Dans la table du rien elle-même, Kant donne cependant une deuxième définition du *nihil privativum*, d'après laquelle celui-ci est l'«objet vide d'un concept» (A292/B348). Cela complique les choses, puisqu'un *objet vide* ne semble pas tout à fait la même «chose» que *le manque d'un objet*. Dans le premier cas, on dispose d'un objet, bien que celui-ci ait la détermination du vide. On peut rétorquer qu'un objet vide n'est pas un vrai objet, ce qui fait qu'on soit en effet en manque d'un (vrai) objet. Cet argument ne nous aide cependant pas à voir plus clair dans la matière, puisque le fait qu'un «objet vide» n'est pas un vrai objet est bien évidemment la raison pourquoi Kant le conçoit comme une sorte de rien et non pas comme un quelque chose.

Henny Blomme

Cela étant, une réflexion plus approfondie nous montre que, même conceptuellement, l'être du froid n'équivaut pas à l'être de l'ombre. Autant qu'il est correct (du moins lorsqu'on se réfère à l'en soi physique²² de ce qui se manifeste phénoménalement comme 'sensation du froid') d'interpréter le froid simplement comme manque de chaleur et autant donc on doit saluer qu'en 1781 Kant ne parle plus d'un froid reposant sur un principe positif, autant il faut constater que ce qu'on nomme une ombre n'est pas bien compris lorsqu'on explique celle-ci simplement comme absence de lumière. On est ici confronté à une asymétrie terminologique dans la façon dont il est coutume de parler des phénomènes du froid et de l'ombre: D'une part, on peut affirmer que l'ombre est relative absence de lumière, tout comme le froid est relative absence de chaleur. Mais, d'autre part, on ne peut utiliser le concept d'ombre pour penser une absence absolue de lumière, alors qu'on peut bel et bien utiliser le concept de froid (absolu) pour penser une absence absolue de chaleur. Pour désigner un manque absolu de lumière, on doit utiliser le concept d'obscurité' et non pas d'ombre'. En effet, l'ombre est toujours relative absence de lumière (sinon elle ne pourrait être perçue) et seulement l'obscurité peut être absolue. Or, à la fin de son commentaire sur le rien, Kant introduit en effet ce concept d'obscurité':

Le nihil privativum et le ens imaginarium sont des données vides de concepts. [En ce qui concerne le nihil privativum, on constate que ...] Si la lumière n'a pas été donnée aux sens, on ne peut pas non plus se représenter d'obscurité [...]²³ (A292/B349)

Le fait que Kant range ces deux concepts (l'ombre et l'obscurité) sous le même titre de rien montre que le concept de *nihil privativum* est maintenant sensé couvrir les deux sortes de rien que Kant distinguait clairement dans son écrit de 1763: ainsi, dans la table du rien de 1781, le *nihil privativum* est aussi bien ce rien qui est 'manque' (notamment – dans l'exemple – l'obscurité en tant qu'absence absolue de lumière) que celui qui est 'privation' (l'ombre en tant qu'absence relative de lumière). Cela peut expliquer aussi le fait que Kant donne deux définitions légèrement différentes du *nihil privativum*. Si le

²² Pour éviter toute confusion, il faut remarquer que ce que je nomme ici l'en soi physique d'un phénomène est un en soi relatif ou comparatif, qui n'a rien à voir avec la fameuse « chose en soi » qui a créée tellement de confusion chez les interprètes de la philosophie kantienne. La distinction entre l'objet phénoménal et son en-soi comparatif est une distinction empirique, alors que la distinction entre 'chose' et 'chose-en-soi' est une distinction transcendantale. Que Kant prenne soin de distinguer un en soi comparatif ou aussi «scientifique» de ce qui nous est donné en tant qu'objet dans le monde phénoménal, c'est ce qui suit de son commentaire sur l'arc-en-ciel (A45/B63); celui-ci peut aussi bien être déterminé comme objet phénoménal, que comme pseudo-objet ou illusion visuelle résultant de certains processus physiques.

²³ «[D]as nihil privativum und ens imaginarium [sind] leere Data zu Begriffen. Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, so kann man sich auch keine Finsternis [...] vorstellen.»

premier type de *nihil privativum* (le manque) est bien défini par la formule «le concept du manque d'un objet», l'autre semble mieux défini par la formule «l'objet vide d'un concept». En effet, si x doit être expliqué comme «le concept du manque d'un objet», il est toujours possible que x ne puisse être perçu. C'est notamment le cas si x = 'obscurité totale': à proprement parler, l'obscurité totale n'est pas vue – le fait d'être confronté à elle est plutôt déduit du constat *qu'on ne voit rien du tout*. Si cependant x est défini comme «objet vide d'un concept», il semble qu'il doit présenter au moins certaines caractéristiques qui sont propres à ce qui est appelé objet au sens strict du terme, ce qui est moins le cas si x = 'obscurité totale' que lorsque x = 'ombre': l'ombre est plus objet que l'obscurité. Ainsi, à la différence de l'obscurité, l'ombre peut être désignée comme s'il s'agissait d'un objet à côté d'autres objets.²⁴

Cela ne résout cependant pas tous les problèmes auxquels on est confronté pour l'interprétation du *nihil privativum*. Plus haut, j'ai déjà utilisé la distinction entre la réalité phénoménologique et l'en-soi scientifique d'un objet. On peut également affirmer que les deux définitions du *nihil privativum* correspondent à ces deux façons de considérer l'objet phénoménal. Afin de comprendre la teneur de cette remarque, il faut d'abord déterminer ce qu'il faut entendre lorsqu'on désigne un objet comme «objet vide». Le vide ne renvoie pas ici à l'absence d'une grandeur extensive, mais à l'absence d'intensité propre à la perception en question. Cette absence de qualité positive ne supprime cependant pas l'ombre et le froid comme phénomènes.

La sensation du froid est phénoménalement bien réelle et n'est pas du tout «une sensation d'absence de la chaleur»: le froid est perçu en tant que froid. Et la sensation du froid a sans doute aussi une certaine intensité. Or, cette intensité est d'abord subjective. Lorsqu'il fait - 15 °C et qu'on sort de chez soi bien vêtu, la sensation de froid sera moins intensive que lorsqu'il fait - 10 °C et on sort tout nu. De même, une ombre peut être perçue comme étant très intense, notamment lorsque le contraste qu'elle forme dans le champ de vision avec les objets illuminés est très élevé, même si en réalité cette ombre est «en soi» moins obscure qu'une ombre faible (très peu intensive) en temps nuageux. Or, que l'intensité mesurable ne corresponde pas nécessairement à l'intensité perçue vaut pour chaque grandeur intensive. C'est pourquoi l'objectivité est ici seulement garantie par la validité intersubjective de la mesure, ce qui exige une

²⁴ C'est encore plus le cas s'il s'agit d'une ombre qui est peinte sur un tableau. On peut dire qu'un tableau n'est pas bien fait techniquement, parce que la forme d'une ombre «ne correspond pas à la réalité», tout comme une maison peinte peut être dite trop grande par rapport à la chaise qui est à l'intérieur.

Henny Blomme

traduction de la grandeur intensive en grandeur extensive par ce qu'on nomme des «mètres» (notamment ici thermomètre et luxmètre). La différence entre les «grandeurs intensives positives» et les «grandeurs intensives privatives» (comme le froid et l'ombre) est telle que pour ces dernières il n'y a pas de grandeur correspondante sur le niveau de l'en-soi scientifique: l'intensité du froid est objectivement mesurée en tant que degré de chaleur, alors qu'une détermination objective de l'intensité de l'ombre doit recourir à une mesure de la luminosité.

On peut à présent comprendre la complémentarité des deux définitions du nihil privativum dans la Critique de la raison pure: «le concept du manque d'un objet» et «l'objet vide d'un concept». D'une part, on est en manque d'un objet parce que le concept de ce qui est nihil privativum disparaît lorsqu'on considère son en-soi scientifique; c'est-à-dire (dans le vocabulaire de 1763): qu'il ne repose pas sur un principe positif. En ce sens, le froid et l'ombre ne sont 'rien' puisque ce qu'on nomme 'froid' et 'ombre' est, au niveau de l'en-soi scientifique, respectivement un moindre degré de chaleur et une moindre luminosité. Ainsi, le *nihil privativum* n'est pas un objet parce qu'il repose sur un principe qui dans le langage commun est considéré comme son contraire. D'autre part, le *nihil privativum* se manifeste phénoménalement comme objet pour autant que soit objectivé en lui la privation d'un phénomène reposant sur un principe positif. Ainsi, lors de la perception d'une ombre, on a affaire à l'objectivation d'une privation de lumière et lors de la sensation du froid on a affaire à l'objectivation d'une privation de chaleur. Le *nihil privativum* est cependant objet *vide* parce qu'il est l'objectivation de ce qui, sur le niveau de l'en-soi comparatif, n'est pas.

5. CONCLUSION

Beaucoup sont ceux qui ont demandé quel message Chamisso a voulu transmettre par sa merveilleuse histoire de Peter Schlémihl. Chamisso lui-même n'a jamais bien compris cette question: il avait conçu l'histoire assez innocemment comme une sorte de conte de fée et avait tendance à ridiculiser toute réception trop pesante. Dans sa traduction française parue en 1838, Chamisso ajoute une préface dans laquelle il se moque des interprétations trop intelligentes qu'on avait pu faire de son histoire. Il rapporte que le Peter Schlémihl est tombé dans les mains de ceux qui ont l'habitude de lire seulement en vue d'être instruits – ceux donc qui se sont tout de suite demandés quelle est la signification de l'ombre. Alors que certains d'entre eux ont établi «des hypothèses fort

curieuses» là-dessus, d'autres on tenu Chamisso pour plus érudit qu'il ne le fut. En réalité, la question: «Que signifie l'ombre?» l'a fait rougir. L'insistance de cette question et l'embarras à y répondre l'ont finalement incité à inclure l'ombre dans le programme de ses études. Chamisso cite alors des §§1002 et 1006 du *Traité élémentaire de physique* de l'abbé Haüy afin de confier au lecteur français le résultat de ses recherches:

§1002. Un corps opaque ne peut jamais être éclairé qu'en partie par un corps lumineux, et l'espace privé de lumière qui est situé du côté de la partie non éclairée, est ce qu'on appelle ombre. Ainsi l'ombre, proprement dite, représente un solide dont la forme dépend à la fois de celle du corps lumineux, de celle du corps opaque, et de la position de celui-ci à l'égard du corps lumineux.

§1006. L'ombre, considérée sur un plan situé derrière le corps opaque qui la produit, n'est autre chose que la section de ce plan dans le solide qui représente l'ombre [...]. (Haüy 1821, p. 151–152)

Il est clair cependant que Chamisso a choisi ce passage en vue d'accentuer la nature paradoxale de l'ombre et d'embrouiller les curieux. L'ironie que Chamisso trouve dans les explications de l'abbé Haüy vient du fait que l'ombre y est mise en rapport direct avec le solide. Chamisso s'amuse alors à expliquer le sens de son histoire en insistant sur ce paradoxe:

C'est de ce solide qu'il est question dans la merveilleuse histoire de Peter Schlemihl. La science des finances nous instruit au sujet de l'importance de l'argent, mais l'importance de l'ombre est moins universellement connue. Mon ami s'est fait guider par le désir d'argent, dont il connaissait la valeur, et il n'a pas pensé au solide. Il a souhaité que la leçon, qu'il a dû payer très chère lui-même, nous servirait à quelque chose, et son expérience nous rappelle: Pensez au solide! (Chamisso 2007, p. 90)

En pensant aux solides qui sont nécessaires pour créer des ombres, on doit remarquer que c'est eux (et non pas les ombres) qui s'opposent à la lumière. Le lieu qui est «dans l'ombre» est un lieu qui est plus ou moins privé de lumière à cause d'un 'solide' (plus exactement un 'corps opaque') qui bloque la source de lumière. Rappelons encore une fois la définition des deux types de négation ('privation' et 'manque') que Kant donnait dans son écrit de 1763:

La négation, dans la mesure où elle est la conséquence d'une opposition réelle, je l'appellerai *privation (privatio)*; mais on doit appeler ici *manque (defectus, absentia)* toute négation qui ne découle pas de cette espèce d'opposition. La dernière n'exige aucun principe positif, mais seulement l'absence de principe positif; toutefois la première possède un vrai principe de position et un principe qui lui est égal et opposé. (NG, AA II 177–178)

Henny Blomme

Si l'on utilise le vocabulaire des *Grandeurs Négatives*, on peut déterminer la source de lumière comme «vrai principe de position». Il faudrait alors déterminer le corps opaque comme le principe «égal et opposé» qui entre en opposition réelle avec la lumière. Mais dans le cas de l'ombre, le résultat d'une telle opposition n'est pas = 0, c'est-à-dire: il y a toujours un degré plus ou moins grand de lumière qui demeure – sinon on ne parle pas d'ombre mais d'obscurité. En ce sens, l'ombre est toujours le résultat d'une privation, jamais d'un simple manque.

Ni le froid ni l'ombre ne sont donc un bon exemple pour illustrer les deux types de négation que Kant distinguait en 1763. Cependant, avec l'obscurité ça fonctionne bien: on peut représenter l'obscurité aussi bien comme simple absence de lumière que comme privation de lumière. Dans le premier cas, on parle de la nuit. L'obscurité en tant que privation règne par exemple à l'intérieur d'un conteneur tout à fait opaque et bien fermé, lorsque le soleil brille dehors.

Sans doute, Peter Schlémihl se serait opposé résolument à toute définition qui réduit l'ombre à une espèce de rien. Mais dans une réflexion qu'Adickes a située dans la période ψ_2 (1783 – 1784), la clairvoyance de Kant surpasse celle de Schlémihl:

Toutes les ombres ne sont que des restants de l'infiniment rien, à savoir de la nuit qui, sans le soleil tout illuminant remplirait l'espace. Il paraît donc naturel que la lumière mélangée avec de l'ombre ne soit pas ce qui est premier, mais qu'elle jaillit simplement par une plus grande ou plus petite limitation de la lumière du soleil, qui doit précéder.²⁵ (Ref. 6206; AA XVIII 494)

La nuit précède la lumière. Chez Kant, cela vaut aussi dans un sens plus large: L'expérience doit apporter la lumière sans laquelle nous n'aurions aucune connaissance de ce que nous apportent les sens. Bien qu'on ne puisse penser une négation sans avoir posé d'abord une réalité – bien que, logiquement, toute négation doive donc être précédée d'une position – l'ordre est inversé lorsqu'il en va des objets des sens. Ici, «[...] la négation est première, et [donc] l'obscurité, sur le fond de laquelle la lumière de l'expérience fait jaillir des formes»²⁶ (Ref. 5270; AA XVIII 139)

²⁵ «Alle Schatten sind nur überbleibsel des unendlichen Nichts, nämlich der Nacht, die ohne die allerleuchtende Sonne den Raum anfüllen würde. Es scheint also natürlich, daß nicht das Licht mit Schatten vermischt zuerst dasey, sondern nur durch größere oder kleinere Einschränkung des Sonnenlichts entspringe, welches vorausgehen muß.»

²⁶ «Weil Gegenstände der Sinne durch den Verstand nicht gegeben werden können, so ist hier die negation das erste und die Finsternis, aus der das Licht der Erfahrung Gestalten ausarbeitet.»

Entre l'obscurité de l'ignorance et la lumière de la vérité, il n'y a pas seulement le monde ombrageux du savoir humain, mais aussi, de temps en temps, des éclaircies. Mais pour que celles-ci soient reconnues comme telles, il faut davantage qu'une attente passive: entre terre et ciel, l'homme doit *travailler* à la vérité.

6. BIBLIOGRAPHIE

Adam, Charles & Tannery, Paul (Eds.) (1973), *Œuvres de Descartes. Tome IX*, Paris: Vrin.

Chamisso, Adelbert von (2007), *Peter Schlémihs wundersame Geschichte*, Köln, Anaconda Verlag.

Didot, Firmin (Ed.) (1850), *Aristoteles. Opera Omnia. Graeca et Latine. Volumen Secundum*, Paris: Editore Ambrosio Firmin Didot. (Réimpression Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag, 1973)

Frazer, James George (19113), *The Goulden Bough. A study in magic and religion*, Third Edition, Vol. 3, London: Macmillan and Co.

Baumgarten, Alexander Gottlieb (2011): *Metaphysica / Metaphysik*. Historisch-kritische Ausgabe. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog.

Haüy, René-Just («l'abbé Haüy») (1821), *Traité élémentaire de physique*. Tôme II., Paris: Courcier.

Mayz-Vallenilla, Ernesto (1965), *El Problema de la Nada en Kant*, Madrid: Revista de Occidente.

Motta, Giuseppe (2012), *Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt*, Berlin/Boston: De Gruyter.

Reinhard, Karl (1959²), *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Riezler, Kurt (1970²), *Parmenides. Text, Übersetzung, Einführung und Interpretation. Zweite Auflage, bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Roloff, Hans-Gert (Ed.) (2004), *Fortunatus. Studienausgabe nach der Editio Princeps von 1509*, Stuttgart: Philipp Reclam.

Henny Blomme

Theis, Robert (Ed.) (2001), *Introduction à Kant, Immanuel, L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, Paris: Vrin.

Wolff, Christian (1730), *Philosophia prima sive Ontologia methode scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francofurti & Lipsiae: Renger.