

Les textes publiés sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite.

© Françoise Chenet - Philopsis 2008

Philopsis éditions numériques

<http://www.philopsis.fr>





CHAPITRE PREMIER

LE PROPOS DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE

« Je présuppose donc des lecteurs qui ne veuillent pas savoir une cause juste [gerechte Sache] défendue avec injustice » (A 750 / B 778 ; R 626)

« ... l'inestimable avantage d'en finir à tout jamais sur un mode socratique [...] avec toutes les objections élevées contre la morale » (B XXXI ; R 85).

I. La préface de 1781

Les deux préfaces successives de l'œuvre (A : Riga, 1781 ; B : 1787) et son introduction permettent une vue adéquate de l'intention à laquelle répond la *Critique de la raison pure*.

Éclipsée par celle qui lui sera substituée en 1787, la brève préface de 1781 de la *Critique* n'est pas à délaissier, aucune évolution intellectuelle de Kant ne venant la frapper de caducité. C'est du destin particulier de la raison que cette première préface nous entretient et dans ses mésaventures qu'elle inscrit explicitement le projet d'une *critique de la raison pure*.

I. Le singulier destin de la raison

La préface s'ouvre sur la présentation, devenue célèbre, de la métaphysique comme d'une *arène* [Kampfplatz]. Le destin particulier [das besondere Schicksal] de la raison dans *un* des genres [in einer Gattung] de ses connaissances (la *métaphysique* vs. la connaissance *mathématique*, voir A 712/B 740 sq ; R 603 sq) est en effet d'être *accablée* [belästigt] de questions qu'elle ne peut *ni écarter* [abweisen] (elles lui sont *proposées* [aufgegeben] par sa nature même ; ce sont des questions *domestiques* : la raison ne les reçoit pas d'une autre faculté), *ni davantage résoudre* [beantworten] (elles dépassent [übersteigen] totalement tout pouvoir de la raison) – jusqu'à présent du moins, c'est-à-dire tant que l'on n'a pas l'idée d'une critique de la raison pure ou tant que l'on ne se résout pas à l'effectuer.

« Si Newton avait su répondre avec certitude à la question : l'âme peut-elle encore espérer une continuation après la mort ? Y a-t-il un être unique qui gouverne le monde ?, il aurait certainement renoncé [dafür aufgegeben] à toutes ses inventions, car ces questions concernent l'intérêt suprême de la raison humaine, et sans el-

les, la raison cesse d'être raison » *Métaphysique Volckmann* (1784-85), trad. L. Freuler.

Il ne s'agira donc pas de rejeter les questions métaphysiques ; l'*Aufklärung* méconnaît l'ancrage de la métaphysique dans l'esprit humain, la disposition naturelle de l'homme pour la métaphysique en en faisant un produit artificiel de la culture. Le monde a-t-il un commencement ? Y a-t-il quelque chose en nous qui subsiste par soi-même ?, etc. Nul ne peut écarter ces questions. L'indifférentisme en métaphysique ne peut être qu'affecté, prétendu (cf. *Prolégomènes*, p. 149-150 ; IV, 367). En tant que questions de la raison, les questions métaphysiques doivent pourtant pouvoir être résolues ; la *Critique de la raison pure* devra, à sa manière, leur procurer une solution (cf. notamment R 462 sq et R 590 sq).

La raison tombe alors dans un embarras [Verlegenheit] qui n'est pas sa faute en ce qu'elle ne fait qu'obéir à sa nature même : dans le cours de l'expérience, elle doit en effet recourir à des principes ou « propositions fondamentales » [Grundsätze], lesquels, quoiqu'ils ne viennent pas de l'expérience elle-même, qu'ils ne lui soient pas empruntés (comme on le verra), trouvent néanmoins une garantie suffisante [hinreichend gewährt] dans cette expérience même. Elle s'élève toujours plus haut vers des conditions plus éloignées (nous verrons que la raison consiste dans cette exigence même de l'Inconditionné). Pour *achever* cette entreprise, autrement condamnée à rester inachevée, la raison se voit forcée [genötigt] de se réfugier [ihre Zuflucht zu nehmen] dans des propositions fondamentales qui, quoiqu'elles dépassent tout usage possible dans l'expérience [allen möglichen Erfahrungsgebrauch übersteigend], semblent *malgré tout* si insoupçonnables [unverdächtig] que même le sens commun [die gemeine Menschenvernunft] les approuve.

C'est pour achever la remontée vers des conditions toujours plus éloignées que la raison met en œuvre des propositions fondamentales dépassant tout usage possible dans l'expérience. Elle *se précipite* [stürzt] ainsi dans des contradictions [Widersprüche] (allusion à l'Antithétique de la raison pure qui ne concerne en vérité que

l'Idée de monde). Des contradictions dans lesquelles elle tombe alors, la raison peut certes conclure [abnehmen] qu'*il doit y avoir quelque part* des erreurs cachées à leur racine, mais *elle est impuissante à les détecter* [entdecken], étant donné que les principes dont elle use outrepassent les limites de toute expérience [über die Grenze hinausgehen] et ne reconnaissent donc plus aucune pierre de touche [Proberstein] empirique (cf. *Prolégomènes*, § 52 b).

Il y aurait à se demander si Kant n'a pas une conception trop étroite de l'« expérience » (ce qui accroît corrélativement — peut-être démesurément —, le domaine de ce qui « dépasse » l'expérience). C'est ce que lui reproche Hegel : « pour Kant, l'expérience, la considération du monde ne signifie jamais autre chose que la présence ici d'un chandelier, là d'une tabatière » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, T. 7, Vrin, p. 1869). Objection caricaturale certes, mais le problème n'est pas sans se poser.

II. Histoire de l'appréciation portée sur la métaphysique

Le champ de bataille où se développent ces conflits sans fin s'appelle alors *Métaphysique* [der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik]

La métaphysique apparaît comme une suite d'inutiles vicissitudes (alternance du dogmatisme et du scepticisme ; vain espoir surgi avec la critique lockienne et retour du dogmatisme), comme un chemin ne connaissant aucun progrès décisif, signe évident que l'on tâtonne toujours en métaphysique.

Longtemps tenue – à juste titre, vu l'importance de son objet, bien moins si l'on a égard à sa réalisation effective – pour « la reine des sciences », elle est aujourd'hui méprisée. Après avoir exercé de manière *despotique* sa domination sous le gouvernement des *dogmatiques*¹, elle a progressivement *dégénéré* en un état d'*anarchie* [artete in völlige Anarchie aus], devenant ainsi la proie des *sceptiques*, cette « variété de nomades [eine Art Nomaden] qui détendent s'établir durablement quelque part ». La *Critique* travaille à

donner à la raison une place fixe et définitive où elle puisse demeurer [ein *Ruhesitz*], pas simplement une demeure provisoire [ein *Wohnsitz*]. « L'usage dogmatique de la raison, sans critique, conduit [...] à des assertions sans fondement, auxquelles on peut opposer d'autres affirmations tout aussi spécieuses [scheinbare], par conséquent au *scepticisme*. » (Cf. B 22-3 ; R 109).

Peu nombreux, ils ne purent empêcher les dogmatiques de tenter de la restaurer [wieder anzubauen], bien que ces derniers ne disposassent d'aucun plan sur lequel s'accorder. Comment l'expliquent les *Progrès* : « passés les deux premiers stades [dogmatisme, scepticisme], l'état de la métaphysique peut demeurer chancelant pendant des siècles, passant d'une confiance illimitée de la raison en elle-même à une défiance sans bornes et vice-versa ». L'examen critique de son pouvoir par la raison elle-même, qui seul permettra de sortir de cette alternance stérile, peut tarder à venir (cf. p. 15 ; XX, 264).

A l'époque moderne, il sembla certes [schien es zwar] un temps que ses conflits [Streitigkeiten] dussent prendre fin grâce à la « physiologie de l'entendement humain » élaborée par Locke (cf. son *Essai sur l'entendement humain*, 1690 ; nulle allusion ici à Hume ; au premier plan, par contre, dans les *Prolégomènes*, Préface, p. 15 ; IV, 257) et que la légitimité de ses prétentions dût être pleinement tranchée [die Rechtmäßigkeit ihrer Ansprüche völlig entschieden werden]. Sa prétention [Anmaßung] aurait dû devenir suspecte [verdächtig] puisque, si l'on en croit Locke, cette prétendue reine [vorgebliche Königin] tire sa naissance de la plèbe de l'expérience commune [aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung], mais comme on lui avait forgé [fälschlich angedichtet war] en fait une fausse généalogie (ses concepts ayant une origine tout autre qu'empirique, elle continua à affirmer ses prétentions [Ansprüche] comme par le passé et comme si de rien n'était. Elle est ainsi retombée dans « l'archaïque dogmatisme vermoulu [in den veralteten wurmstichigen Dogmatismus] » et, par voie de conséquence, dans le mépris [Geringschätzung].

Kant emploie deux termes souvent synonymes certes, mais la traduction doit y faire attention : *Anspruch* et *Anmaßung*. Il y a cette différence en allemand que le premier peut être neutre, alors que le second est nettement péjoratif. L'*Anmaßung* est une *prétention qualifiée d'excessive, indue, une présomption*. L'*Anspruch* est plutôt un droit que l'on réclame éventuellement de façon indue.

La fausseté patente de la physiologie lockienne des concepts (leur enracinement dans la seule expérience empirique) a pour effet de relancer le dogmatisme. Par ailleurs, *Locke y encourage par son exemple* et ses conseils de sagesse dans la spéculation sont voués à être dénués d'efficacité. Les conseils de modération qui forment l'essentiel de sa leçon aux dogmatiques ne pouvaient pas servir à grand chose, *puisque, sur le fond, il leur reconnaît des droits* (il dénonce l'abus, pas l'usage). Il « procéda pourtant *de façon si inconsciente* qu'il eut l'audace [wagte] de tenter de parvenir ainsi à des connaissances dépassant largement [weit] toutes les limites de l'expérience », il « ouvrit grandes les portes à l'*exaltation de l'esprit* [*Schwärmerei*] parce que la raison, une fois qu'elle a des droits [Befugnisse] de son côté, ne se laisse pas tenir en lisière par de vagues appels à la modération [unbestimmte Anpreisungen der Mäßigung] » (cf. § 14, B 127 ; R 175). Quoiqu'il dérive concepts et principes de l'expérience, il en étend si loin l'usage qu'il affirme que l'on peut démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme.

Il importe évidemment de ne pas rabattre (comme le fait Hegel dans *Foi et savoir* [1802]) l'entreprise kantienne sur son « précédent » lockien.

La reprise sceptique de l'entreprise lockienne par Hume ne vaut pas mieux. Il a, lui aussi, encouragé involontairement le dogmatisme : pour avoir *méconnu la différence entre entendement et raison, il condamne sa censure à encourager, quoi qu'elle en ait, le dogmatisme* : « Puisque Hume, en outre, ne reconnaît aucune différence entre les droits fondés [gegründeten Ansprüchen] de l'entendement et les prétentions dialectiques [dialektischen Anmaßungen] de la raison, contre lesquelles cependant ses assauts [Angriffe] sont principalement dirigés, la raison, dont par là l'impulsion [Schwung] n'a pas le moins du monde été abattue [gestört], mais seulement entravée [gehindert] ici, sent que l'espace où elle pourrait s'étendre [den Raum zu ihrer Ausbreitung] ne s'est pas refermé [nicht verschlossen], et elle ne peut jamais être entièrement détournée [abgebracht] de ses tentatives, malgré les harcèlement [abgezackt] qu'elle subit ici ou là » (A 768/B796 ; R636).

Schwärmerei est rendu – selon les moments, les contextes et les traducteurs –, par délire, fanatisme, extravagance, rêve, divagation, fantaisie, mystique, illuminisme, exaltation, etc. Pour important que soit ce concept, il est peu présent dans la *Critique* (3 occurrences en A, 4 en B, de *schwärmen*, *schwärmerisch*, *Schwärmerei*) comme dans les *Prolégomènes* (3 occurrences de *Schwärmerei*).

[On se rappellera que, pour Kant, relèvent d'une même *Schwärmerei* aussi bien Swedenborg que Leibniz (cf. *Rêves d'un visionnaire*, 1766) !] Elle est définie au § 45 de l'*Anthropologie* [1798] comme une « maladie de l'âme en rapport avec la faculté de connaître » où le cours de la pensée suit ses propres règles subjectives et va ainsi « dans un sens opposé aux règles objectives concordant avec les lois de l'expérience (cf. Vrin, p. 72, nous corr.) !

Le souci de Kant est d'*empêcher décisivement la raison de divaguer*. Aucune espèce de conseil de modération ne saurait y pourvoir. Il ne suffit pas de dénoncer un *abus* si l'on concède la légitimité même de l'*usage*, le dogmatisme ne peut être efficacement combattu que si on le prend à la racine. On peut toutefois se demander si cette position n'a pas pour effet de relancer le dogmatisme qu'elle travaille à combattre, tant elle est extrême et tant elle fait violence à la conviction que nous avons d'atteindre avec notre pensée à l'être même. De même que la généalogie de l'entendement si manifestement fausse que fit Locke n'eut, selon Kant, pour effet que de donner un faux semblant de légitimité au dogmatisme pourtant vermoulu et de lui donner un nouveau souffle, la critique aussi radicale du dogmatisme par Kant, notre pensée protestant de toutes ses forces, pourrait bien encourager en fait au dogmatisme qu'elle condamne... L'histoire de la philosophie post-kantienne montre, de fait, surabondamment que le remède kantien a incité à une formidable relance du dogmatisme (Hegel, Schelling). Dans sa *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne* [Leçons de Munich, 1836-37], Schelling objecte précisément à Kant qu'« en philosophie, mieux vaut une chimère (das Schwärmerische), si seulement elle offre encore un objet à la pensée, qu'une théorie débouchant sur une complète absence ou négation de la pensée, comme la théorie kantienne de l'intuition sensible qui aboutit à deux termes absolument incompréhensibles : à savoir, l'incompréhensible organisation de notre faculté de représentation, forcée de représenter dans le temps et dans l'espace ce qui, en soi, est en dehors de tout temps et de tout espace – et cet élément extérieur non moins inconcevable, dont nous ne savons ni ce qu'il est, ni comment il agit sur nous, ni quel besoin ou intérêt il a d'agir sur nous, donnant lieu ainsi à notre représentation d'un monde sensi-

ble » (trad. J.-F. Marquet, PUF, 1983, p. 97). On voit, à cette réaction, comment la façon dont Kant combat la pensée chimérique et le dogmatisme peut y encourager, en dépit de ses intentions. Indépendamment de la question *pragmatique* de savoir quelle position philosophique est la plus apte à endiguer le dogmatisme, se pose la question *philosophique* de savoir si un milieu n'est pas concevable entre un dogmatisme de type cartésien, leibnizien ou hégélien et un criticisme qui refuse à la pensée tout droit de se prononcer sur les choses mêmes et qui n'admet d'objectivité que dans le phénomène.

Désormais, toutes les voies ayant été vainement tentées – croit-on, la voie critique n'étant pas du tout soupçonnée –, c'est le *dégoût* [Überdruß] qui règne dans ces disciplines, ainsi qu'un *total indifférentisme* [gänzlicher Indifferentismus], certes « matrice du chaos et de la nuit, mais aussi point de départ, à tout le moins *prélude* [Ursprung, wenigstens das Vorspiel], *d'une prochaine transformation et d'une prochaine avancée des Lumières* [Umschaffung und Aufklärung] dans ces disciplines, là où ces voies avaient été obscurcies, rendues confuses et stériles par le zèle maladroit [durch übel angebrachten Fleiß dunkel, verwirrt und unbrauchbar geworden] des dogmatiques.

C'est qu'il est *vain d'affecter* [erkünsteln] *de l'indifférence* à l'égard de recherches dont l'objet ne peut être indifférent à la nature humaine. Les *prétendus indifférentistes* peuvent bien se masquer en substituant au langage de l'École un langage populaire : sitôt qu'ils conçoivent quelque pensée, ils retombent inévitablement dans quelque affirmation métaphysique nonobstant le mépris [Verachtung] qu'ils témoignent à la métaphysique. Pareille indifférence, au moment même où s'épanouissent toutes les sciences, et touchant à des connaissances auxquelles, si l'on pouvait y prétendre, on renoncerait le moins, mérite attention et réflexion. *Il ne convient pas d'y voir l'effet de la légèreté d'esprit* [Leichtsinn] *du siècle, mais de faculté de juger, parvenue à maturité* [gereifte Urteilskraft], *d'un siècle qui refuse de se satisfaire d'un simulacre de savoir* [Scheinwissen]. Loin d'ironiser facilement ou de gémir stérilement sur la

superficialité [Seichtigkeit] de son temps, Kant juge qu'en l'absence d'un nécessaire redressement [Berichtigung], l'indifférence, le doute et en fin de compte une critique rigoureuse, *sont plutôt des preuves d'une façon de pensée allant au fond des choses* [gründliche Denkungsart]ⁱⁱ. Elle constitue un *appel adressé à la raison* [Aufforderung an die Vernunft] pour qu'elle prenne à nouveau en charge la plus difficile de toutes les tâches, celle de la connaissance de soi [die Selbsterkenntnis] et qu'elle institue un tribunal [einen Gerichtshof einsetzen] qui sache à la fois *lui garantir ses légitimes prétentions* [gerechte Ansprüche sichern] et *éconduire ses présomptions sans fondement* [alle grundlose Anmaßungen abfertigen] et ce, non à coup de *décisions arbitraires* [Machtsprüche] *mais par des lois* [Gesetze] éternelles et immuables. *Ce tribunal n'est rien d'autre que la Critique de la raison pure elle-même* [dieser Gerichtshof ist kein anderer als die Kritik der reinen Vernunft selbst]. L'état de guerre vient notamment de ce que les dogmatiques se conduisent en despotes, de là une guerre des dogmatiques entre eux et des dogmatiques envers les sceptiques. La *Critique* œuvre pour substituer au despotisme le règne de la loi, elle dit le droit et instaure la paix. La procédure judiciaire critique vise à instaurer un état légal et de paix perpétuelle en philosophie.

III. Le Tribunal de la raison pure

Cette Critique n'est pas une critique des livres et des systèmes, *c'est celle du pouvoir de la raison en général* [Vernunftvermögen überhaupt] vis-à-vis de toutes les connaissances auxquelles elle peut aspirer [streben] indépendamment de toute expérience ; *elle est donc le fait de trancher* [Entscheidung] *quant à la possibilité ou l'impossibilité d'une métaphysique en général* [implicitement définie comme connaissance indépendante de toute expérience en général] *et la détermination* [Bestimmung] tant de ses *sources* [Quellen] que de son *étendue* [Umfang] et de ses *limites* [Grenzen], *tout cela à partir de principes* [aus Prinzipien].

Reste à savoir 1/ quelle est cette raison qui procède à la critique de la raison (dans *Critique de la raison pure*, le génitif doit s'entendre aussi bien objectivement que subjectivement : critique *portant sur* la raison et *effectuée par* la raison), 2/ comment cet auto-examen est possible et comment la raison peut être juge et partie, 3/ si cette constitution de l'appareil de connaissance en objet de connaissance peut s'effectuer de façon purement immanente, s'il ne faut pas, pour ce faire, adopter une *position de surplomb* sur l'appareil de connaissance (une vision transcendante de l'appareil transcendantal de connaissance) – ce qui supposerait une possibilité de connaissance que toute la *Critique* nous dénie. S'il n'y a pas de difficulté principale à reconnaître les *bornes* de notre savoir, il y en a une à en déterminer les *limites*. Bref, une critique (immanente) de la raison pure est-elle possible ?

Toutes les voies n'ont pas été explorées comme le jugent à tort ceux qui aboutissent à l'indifférence et au mépris. Une voie restait disponible, qui permet d'atteindre *la suppression de tous les errements* [die Abstellung aller Irrungen] *qui ont divisé jusqu'ici la raison d'avec elle-même* [mit sich selbst entzweit hatten] dans l'usage qu'on en peut faire indépendamment de l'expérience [im erfahrungsfreien Gebrauche]. *Ces questions ne seront pas écartées* [ausgewichen] en invoquant pour excuse l'impuissance [mit dem Unvermögen... entschuldigte] de la raison humaine. Elles seront au contraire entièrement spécifiées selon des principes ; *le point constitutif du malentendu de la raison avec elle-même* [Mißverständnis der Vernunft mit sich selbst] *sera découvert* [entdeckt] *et elles seront résolues* [aufgelöst] *à la complète satisfaction de la raison* [zu ihrer völligen Befriedigung].

Sans doute la réponse ne sera-t-elle pas apportée d'une façon qui puisse satisfaire *le désir exalté de savoir du dogmatisme* [dogmatisch schwärmende Wißbegierde] : ce dernier ne peut être satisfait que par des *procédés magiques* [als durch Zauberkräfte] auxquels Kant n'entend rien. Le but de la destination naturelle [die Absicht der Naturbestimmung] de notre raison, autant que le devoir de la philosophie, ne peut être que de *dissiper l'illusion provenant d'un*

malentendu [das Blendwerk, das aus Mißdeutung entsprang, aufzuheben], une *chimère* encore si prisée et aimée dût-elle pour cela être réduite à néant [sollte auch noch soviel gepriesener und beliebter *Wahn* dabei zu nichts gehen]. La raison pure constitue une unité si parfaite que, si son principe devait ne pas suffire pour résoudre *une seule* de toutes les questions qui lui sont *proposées* [aufgegeben] *par sa propre nature*, on devrait le rejeter.

Pour l'intelligence de ce passage, voir la 4ème section de l'antonomie de la raison pure : des problèmes transcendants de la raison pure, en tant qu'il leur faut absolument pouvoir être résolus, A 446 sq / B 505 sq ; R 462 sq : ici il n'est aucunement permis d'alléguer une véritable ignorance [keineswegs erlaubt ist, unvermeidliche Unwissenheit vorzuschützen] » et A 695 sq / B 723 sq ; R 590 : « toutes les questions de la raison pure doivent absolument pouvoir être résolues et l'excuse consistant à se référer aux bornes de notre connaissance [die Entschuldigung mit den Schranken unserer Erkenntnis] [...] ne saurait être autorisée ici, puisque nous sommes proposés en l'occurrence des questions qui ne portent pas sur la nature des choses, mais qui sont suscitées uniquement par la nature de la raison et concernent exclusivement sa constitution interne » ; il faut autre chose que *l'excuse de l'impuissance de la raison* pour satisfaire la raison !

IV. Objections anticipées

En quoi les prétentions de la *Critique* diffèrent-elles de celles des dogmatiques ?

Tant de vantardise et d'immodestie ont toute chance de susciter le mépris ; mais pareille prétention est incomparablement plus modérée, en fait, que celle de n'importe quel auteur du plus courant des programmes qui s'engage à *démontrer la nature simple de l'âme* ou *la nécessité d'un premier commencement du monde*. Car ce genre d'auteur se fait fort d'élargir [erweitern] la connaissance humaine au-delà de toutes les limites de l'expérience possible, alors que Kant proclame, lui, que cela dépasse son pouvoir. Quelle

est donc la matière de cette investigation ? *Elle n'a affaire qu'à la raison elle-même et à sa pure pensée* : pour en avoir une connaissance détaillée, il n'est pas besoin de chercher loin autour de soi, on la rencontre en soi-même : *la logique commune donne déjà un exemple de la manière dont tous les actes simples de la raison peuvent se dénombrer [aufzählen] complètement et systématiquement*. Il n'est que de savoir quelle peut être l'ampleur [wieviel] des résultats qu'il est permis d'obtenir avec la seule raison (là où toute matière et toute aide de l'expérience sont retirées). Point que Kant soulignera à de multiples reprises.

L'œuvre a-t-elle toute la certitude et la clarté désirables ?

Certitude [Gewißheit] et clarté [Deutlichkeit] sont deux points concernant la forme de cette investigation et constituent des exigences essentielles pour une entreprise aussi audacieuse. En ce qui concerne la *certitude*, on ne s'en est jamais remis ici à l'opinion et tout ce qui ressemble à une hypothèse est une marchandise prohibée [verbotene Ware] qui ne doit pas, même au prix le plus bas, se trouver mise en vente (aussi Kant soulignera-t-il que l'Esthétique n'est pas une hypothèse vraisemblable mais qu'elle possède la certitude apodictique requise pour un organon ; voir encore *Discipline de la raison pure relativement aux hypothèses*, R 637 sq). Outre que toute connaissance qui se veut a priori réclame d'être tenue pour absolument nécessaire, elle doit l'être lorsqu'il s'agit d'une détermination de toutes les connaissances a priori devant constituer *l'étalon et donc l'exemple* [Richtmaß, mithin selbst das Beispiel] *de toute certitude apodictique*. Au lecteur certes de juger si l'auteur a tenu ses promesses, car s'il appartient à ce dernier d'exposer ses arguments, il ne lui appartient pas d'apprécier leur effet sur ses juges. L'auteur peut tout de même prendre les devants et signaler les passages qui pourraient à ses yeux donner prise à quelque méfiance [Mißtrauen]. Telle est la Déduction des concepts de l'entendement.

Il est deux sortes de *clarté* que le lecteur est en droit d'exiger : la clarté *discursive* (logique) par l'intermédiaire des *concepts*, la clarté *intuitive* (esthétique) par l'intermédiaire des *intuitions*, c'est-à-dire par des *exemples* [Beispiele] et des *explicitations* [Erläuterungen] *in concreto*. Suffisamment de soins ont été apportés à la première, qui doit primer en effet, mais cela a eu pour effet un souci insuffisant, reconnaît Kant, de la seconde, qui pour n'être pas aussi strictement exigible que la première, n'en est pas moins une exigence légitime. Kant avoue être toujours resté irrésolu sur ce que devait être son attitude à cet égard : exemples et explications lui paraissaient certes nécessaires, mais d'un autre côté la grandeur de la tâche et la foule des objets à considérer conférant à l'ouvrage une étendue déjà considérable sous la forme d'un exposé aride et *scolastique* (les *Prolégomènes* se voudront au contraire un écrit « populaire », ce qui ne veut pas dire accessible au premier venu), il a jugé inopportun de l'enfler [nicht ratsam... anzuschwellen] encore davantage par des exemples et explicitations, qui ne sont nécessaires que d'un point de vue *populaire*, dans un travail qui *n'a pas vocation à l'usage populaire* : les spécialistes peuvent s'en passer, n'ayant pas pareil besoin de se voir faciliter la lecture, d'autant que la facilité pouvait avoir ici des conséquences fâcheuses, envelopper quelque chose de contre-final [etwas Zweckwidriges] eu égard à l'objectif poursuivi : une certaine clarté intuitive, forcément dans les détails, peut produire un effet de dispersion [zerstreuen] et empêcher le lecteur de parvenir à une vision englobante [Überschauung] de la totalité et peut dissimuler ou camoufler [verkleben und unkenntlich machen] l'articulation ou la structure du système [Artikulation oder Gliederbau des Systems] – ce qui est pourtant le plus important pour porter un jugement sur son unité et sur sa totalité. Les *Prolégomènes* mettront l'obscurité de la *Critique* sur le compte de « l'étendue du plan qui ne permet pas de dominer les points principaux qui importent en cette recherche », Préface, p. 20 ; IV, 261).

Enfin, le lecteur se voit convié à se faire le *juge* bienveillant de ce travail avant d'être appelé à en devenir le *collaborateur*. La métaphysique est la seule des sciences qui puisse promettre (en si peu de temps et avec si peu d'efforts) un achèvement [Vollendung] *tel qu'il ne reste plus à la postérité qu'à organiser l'ensemble de manière didactique* [in der didaktischen Manier... einzurichten] selon ses intentions, sans que le contenu puisse en être accru en quoi que ce soit *car elle n'est que l'inventaire de ce que nous possédons par raison pure* [das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft], *de façon systématiquement ordonnée*. Rien ne peut ici nous échapper [Nichts kann uns hier entgehen] : ce que la raison produit entièrement à partir d'elle-même [aus sich selbst hervorbringt] ne peut se dissimuler [sich nicht verstecken kann], mais est mis en lumière par la raison [ans Licht gebracht wird] *dès lors qu'on en a simplement découvert* [sobald... entdeckt wird] *le principe commun : la parfaite unité* [vollkommene Einheit] de ce type de connaissance fait que *sa complétude absolue* [unbedingte Vollständigkeit] n'est *pas seulement envisageable* [tunlich] *mais même requise* [notwendig].

Un tel système de la raison pure sera fourni dans une *Métaphysique de la nature*. Bien qu'elle doive être moitié moins étendue, elle sera plus riche en contenu car la *Critique* ne constitue qu'un travail *préalable* visant à exposer les sources et les conditions de possibilité de cette métaphysique, pour quoi il est nécessaire d'effectuer d'abord un important travail pour déblayer [reinigen] et aplanir [ebnen] un sol en friche. Du lecteur de la *Critique*, est sollicitée la patience et l'impartialité d'un *juge* [die Geduld und Unparteilichkeit eines Richters], du lecteur de la *Métaphysique de la nature* à venir, la bonne volonté et l'assistance d'un *collaborateur* [die Willfähigkeit und den Beistand eines Mithelfers] car *ici il faudra rechercher pas à pas* [nach und nach] *tous les concepts dérivés* [abgeleitete Begriffe] *qui, comme tels, ne peuvent être dénombrés a priori*, à la différence des concepts-souches [Stamm-begriffe] dont s'occupe la *Critique*, lesquels peuvent et doivent l'être (cf. § 10 ; R 161).

Les *Premiers principes de la métaphysique de la nature* qui paraîtront en 1786 ne doivent pas être confondus avec ce projet. Ils ne sont qu'une *application*, cf. lettre à C. G. Schütz du 13 septembre 1785 : la Métaphysique de la nature est une science qui doit être tout à fait pure. Pour disposer d'exemples et rendre ainsi l'exposé compréhensible, « je dus m'acquitter de ce qui en est certes une *simple* application [Anwendung], mais suppose pourtant un concept empirique, celui des premiers principes métaphysiques de la théorie des corps, tout comme ceux, dans une annexe, de la théorie de l'âme [que ne comportera pas l'œuvre publiée] » (*Corresp.*, p. 244-5).

II. La préface de 1787

La seconde édition de la *Critique* comporte une *préface entièrement nouvelle* substituée à la première. C'est essentiellement aux préventions et aux objections que Kant fait face dans cette introduction très apologétique.

I. La *Critique* a pour but de faire entrer la métaphysique dans la voie sûre de la science

Comment les sciences se sont constituées

La marche, sans piétinement, retours en arrière et changements de route, ainsi que l'accord des esprits, indiquent quand une discipline est entrée dans la voie sûre d'une science [sicherer Gang einer Wissenschaft]. Toutes les sciences se sont constituées comme telles par un brusque et complet *changement de procédé*.

La logique

La *logique* est la seule à avoir échappé aux tâtonnements, la pensée n'y ayant affaire qu'à elle-même : « en elle l'entendement n'a affaire à rien d'autre qu'à lui-même et à sa forme [in ihr also der Verstand es mit nichts weiter, als sich selbst und seiner Form, zu tun hat] ».

Kant poursuit : « beaucoup plus difficile devrait-il être, naturellement pour la raison d'emprunter la voie sûre de la science quand elle a à s'occuper, non simplement d'elle-même, mais aussi d'objets [nicht bloß mit sich selbst, sondern auch mit Objekten zu schaffen hat] [B IX, R 74]. Nous avons pourtant vu, dans la première préface [A XIV, R 66], que l'entreprise critique peut être aisément menée à bien *parce que la raison n'a affaire qu'à elle-même* [lediglich mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken

zu tun hat], non à des objets et *Kant comparait cette investigation à celle menée par la logique*. La discordance entre ces passages vient de ce que Kant distingue, comme on le verra, entre la logique générale et la logique transcendantale : la première ne considère que la forme logique (elle fait abstraction de tout le contenu de la connaissance, c'est-à-dire de tout le rapport de la connaissance à l'objet), la seconde considère les lois de l'entendement et de la raison *en tant qu'elles se rapportent a priori à des objets* (cf. R 147).

« Depuis l'époque d'Aristote, la logique n'a guère gagné en *contenu* [Inhalt], et aussi bien sa nature le lui interdit. Mais elle peut fort bien gagner en *exactitude* [Genauigkeit], en *précision* [Bestimmtheit], en *distinction* [Deutlichkeit] » (*Logique*, Introduction II, p. 20). Kant s'étend assez longuement et *d'une manière polémique* sur la logique : cette science doit être tenue pour achevée ; les prétendus améliorations qu'on a voulu y apporter sont à rejeter et les chapitres qu'on a voulu y ajouter relèvent en fait de la psychologie, de l'anthropologie, de la métaphysique : rien n'est plus préjudiciable à la logique que ces *prétendus enrichissements qui sont en réalité des empiétements, ils ne l'élargissent pas, ils la dénaturent* [nicht Vermehrung sondern Verunstaltung]. La logique n'a précisément pu si bien réussir *qu'en raison de sa stricte délimitation* [Eingeschränktheit] *et de l'obligation où elle se trouve de faire abstraction de tous les objets de la connaissance et de leur différence*. La raison, elle, n'a pas cet avantage : la connaissance rationnelle se rapporte à des objets soit pour les déterminer (raison théorique), soit pour les rendre effectifs (raison pratique). La logique est entièrement pure ; connaissance théorique et connaissance pratique de la raison comportent l'une et l'autre deux parties, la partie pure doit d'abord être exposée isolément et sans être mêlée à ce qui provient d'autres sources. Dans l'Introduction de la Logique transcendantale, Kant s'étend sur la nécessaire différence à établir entre logique générale pure et logique générale appliquée. Seule la première peut être science.

La mathématique

Après une longue période de tâtonnements [Herumtappen], la *mathématique* est entrée dans la voie de la science par une révolution [Umänderung der Revolution, Revolution der Denkart] le jour où Thalès, ou un autre, entreprit de *déterminer a priori* ce que les Égyptiens se bornaient à mesurer et à constater *empiriquement*. Le premier qui démontra le triangle isocèle *eut une illumination*

[dem ging ein Licht auf] : il trouva qu'il ne devait pas suivre [nachspüren] ce qu'il voyait sur la figure, ni même sur le concept de celle-ci (la connaissance mathématique n'est pas plus une connaissance empirique qu'elle n'est une connaissance analytique), mais qu'il lui fallait *produire* [hervorbringen] *cette figure au moyen de ce qu'il y pensait et présentait* [hineindachte und darstellte] *lui-même a priori par des concepts* (construction). Pour que la connaissance mathématique soit sûre a priori, il faut n'attribuer à la chose rien que ce qui résulte nécessairement de ce qu'on y a mis soi-même conformément à son concept. La connaissance mathématique ne résulte pas d'une analyse de concepts, mais la sûreté de cette connaissance provient de ce que l'on ne se fonde en rien sur un appel à l'expérience mais uniquement sur une construction d'un concept dans l'intuition pure.

La physique

Les choses se sont passées bien plus lentement [weit langsamer] pour la *physique* [Naturwissenschaft] puisque cela ne fait qu'un siècle et demi que Bacon a stimulé [belebte] la découverte de la grande route de la science, découverte qui repose elle aussi sur une *brusque révolution dans la manière de penser* [schnell vorgegangene Revolution der Denkart].

La physique est entrée dans la voie sûre de la science lorsqu'à la suite des travaux de Galilée, Torricelli et Stahl, *il se produisit une illumination* chez tous les physiciens [so ging allen Naturforschern ein Licht auf] (même image que ci-dessus) : ils saisirent [sie begriffen] que *la raison ne pénètre que ce qu'elle produit elle-même* [daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst... hervorbringt] selon son propre projet (cf. infra : « nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes [wir erkennen nur das a priori von den Dingen, was wir selbst in sie legen] » B XVIII, R 79), qu'elle doit donc *prendre les devants* [vorangehen] avec les propositions fondamentales qui régissent ses jugements et

forcer [nötigen] la nature à répondre à ses questions au lieu de se laisser guider uniquement par elle pour ainsi dire à la laisse [gleichsam am Leitbande gänge]. La raison doit s'adresser à la nature, tenant, si l'on peut dire, d'une main *ses* propositions fondamentales suivant lesquelles seuls des phénomènes concordants peuvent avoir valeur de lois [übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können] et, de l'autre main, *l'expérimentation qu'elle a conçue d'après ces principes* : pour recevoir les enseignements de la nature, mais non à la façon d'un *écolier* [Schüler] qui se laisse dire tout ce que veut le maître, mais comme un *juge en fonction* [bestallter Richter] qui force [nötigt] les témoins à répondre aux questions qu'il leur pose. Des observations menées au hasard sans nul plan projeté à l'avance ne convergent aucunement de façon cohérente vers une loi nécessaire, loi que la raison recherche et dont elle a besoin. C'est en cherchant les lois de la nature à la lumière des principes qui régissent le jugement de la raison que la physique est entrée dans la voie sûre de la science.

L'a priori se rattache toujours à la forme, il n'y a d'a priori que formel. Tel est le dogme fondamental du criticisme, dogme d'une incalculable portée. La phénoménologie a fait le procès de la cécité kantienne à l'a priori matériel. « Kant a manqué d'une conception phénoménologiquement correcte de l'a priori » (Husserl, *Recherches logiques*) ; « l'identification de l'a priori avec le formel est l'erreur fondamentale de Kant » (Scheler, *Formalisme en éthique*). Kant n'aurait pu admettre un a priori matériel qu'en renonçant à sa théorie empiriste de l'induction qui ne peut évidemment procurer ni nécessité ni universalité à quelque contenu que ce soit et en reconnaissant la *Wesensschau*. Kant assimile tacitement – et abusivement, pensons-nous –, toute saisie d'essence, toute aperception par l'intelligence d'une liaison d'essence *dans* l'expérience à une « intuition intellectuelle » et ne peut admettre de synthèse qui ne résulte d'un jugement, d'autre a priori dans les choses que celui que nous y mettons nous-mêmes ; pour le dire autrement, il prend la connaissance *de* l'a priori pour une connaissance a priori.

Kant place cette révolution sous le patronage de Bacon (cf. son invocation en épigraphe, B II ; R 60), mais si Bacon encourageait à l'expérimentation tous azimuts, il n'était pas question chez lui de

principes pour la diriger, d'hypothèses mathématiques à tester. Il y a un monde entre Bacon et Galilée. Le nom de Newton est inexplicablement absent de ce passage (mentionné toutefois R 80, note). La mention du chimiste Stahl, – animiste et défenseur du phlogistique contre lequel Lavoisier eut à lutter pour instaurer la chimie scientifique –, parmi ceux qui ont fait de la chimie une science, montre qu'il est moins simple que ne le croit Kant de reconnaître si une discipline est ou non entrée dans la voie de la science !

De Bacon, Kant retient certainement l'idée d'« *Instauratio* », l'idée d'une « philosophie [radicalement] nouvelle », qui est le fait d'une nouvelle méthode et qui ouvre la voie à un progrès continu, à un accroissement des savoirs.

La situation de la métaphysique

La métaphysique est, dans l'acception kanto-wolffienne du terme, la *connaissance rationnelle a priori* comme telle. La métaphysique est la science ayant affaire aux concepts a priori des objets, que ceux-ci soient ou non donnés dans l'expérience, *pas exclusivement, ni même spécialement*, aux concepts a priori des objets qui *ne sont pas* donnés dans l'expérience. La métaphysique comporte deux « parties » : la *métaphysique générale* (ou ontologie : science des prédicats convenant a priori à tous les êtres) et la *métaphysique spéciale* (tentative de connaissance a priori du suprasensible dont les objets sont l'âme, le monde et Dieu et les disciplines constituantes : la psychologie, la cosmologie et la théologie rationnelles). Cela étant, le « but final [letzter Zweck] » de la métaphysique ne laisse pas de se trouver dans les questions que la raison rencontre inévitablement : *celles de la liberté de la volonté, de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu*. Toute la métaphysique culmine dans la métaphysique spéciale, cette dernière « partie » est le télos de la métaphysique. (Il ne faut pas placer chez Kant toute la métaphysique sous l'égide de la *raison* au sens étroit de ce terme ; la métaphysique dans sa première partie, l'ontologie, est proprement l'œuvre de *l'entendement*, seule la métaphysique dans sa seconde partie - dans sa fin propre - est l'œuvre de *la raison*.)

L'ontologie fait partie de la métaphysique, mais elle n'en constitue ni le tout ni le *télos* : elle n'en est que la propédeutique ou le moyen. Kant a souligné dans les *Progrès* que l'ontologie ne vise qu'à fournir à la métaphysique les moyens de ses ambitions : pourquoi s'est-on donc tant soucié de la relation de cause à effet, sinon

sinon en vue de son usage trans-physique (cf. p. 78-9 ; XX, 316) ? L'ontologie n'est pas une fin en soi. On ne vise à travers elle qu'à s'assurer de principes dont on entend s'armer « pour aller au-delà de la connaissance du sensible jusqu'à celle du supra-sensible ».

Faut-il bien admettre la conception qu'a Kant de la métaphysique, comme d'une discipline, 1. *dépassant l'expérience*, et 2. devant procéder par des *synthèses a priori* ? Ce postulat est lourd de conséquences. La lecture de Schopenhauer peut utilement aider à prendre ses distances avec cette conception (cf. *Le Monde, Critique de la philosophie kantienne*, PUF, p. 534-6) : Kant pose comme *postulat* que les éléments nécessaires pour résoudre le problème du monde ne doivent absolument pas faire partie du monde lui-même, qu'on doit les chercher au contraire hors du monde, à quoi nous sommes impuissants ; « je prétends que c'est en acquérant l'intelligence du monde lui-même que l'on arrive à résoudre le problème du monde ; ainsi le devoir de la métaphysique n'est point de passer par-dessus l'expérience, en laquelle seule consiste le monde, mais au contraire d'arriver à comprendre à fond l'expérience ».

Schopenhauer revient sur ce point en 1844 dans les Suppléments au livre I [chap. XVII, « Sur le besoin métaphysique de l'humanité »] ouvrant à une tout autre compréhension de la métaphysique que celle de Kant.

« Kant a commis une réelle pétition de principe [...] lorsqu'il a affirmé que la métaphysique ne peut puiser dans l'expérience ses concepts et ses principes fondamentaux. En effet [...] il admet que cela seul que nous savons *avant* toute expérience peut conduire plus loin que toute expérience possible. Fort de ce postulat, il prétend nous démontrer ensuite que cette connaissance antérieure à l'expérience n'est que la forme où l'intellect reçoit l'expérience, qu'en conséquence elle ne peut nous mener au-delà de celle-ci, et c'est ainsi qu'il établit très logiquement l'impossibilité de toute métaphysique. Mais lorsqu'il s'agit de déchiffrer l'expérience [enträt-seln], c'est-à-dire le monde qui est sous nos yeux, n'est-ce pas renverser la méthode naturelle que de faire abstraction de toute expérience, d'en ignorer le contenu, pour ne s'attacher qu'à des formes vides qui nous sont connues a priori ? N'est-il pas naturel, au contraire, que la science de l'expérience en tant que telle [Wissenschaft der Erfahrung überhaupt] puise aux sources de cette expérience ? Le problème de cette science n'est-il pas posé empiriquement ? Pourquoi dès lors la solution ne s'aiderait-elle pas de l'expérience ? [...] Sans doute l'objet de la métaphysique n'est-il pas l'examen de certaines expériences particulières, mais en tout

cas elle se propose d'expliquer correctement l'expérience dans son ensemble. Le fondement en doit donc être empirique. [...] Sans doute, en assignant à la métaphysique une telle origine [...] on lui enlève cette sorte de certitude apodictique, qui n'est possible que par la connaissance a priori [...] En avouant cette origine empirique, la métaphysique ne fait que renoncer à une vieille prétention [...] contre laquelle ont témoigné de tous temps la grande diversité et la mutabilité des systèmes philosophiques » (p. 877-8). *Kant a évidemment montré l'impossibilité de conclure de ce qui est donné à ce qui ne l'est pas*, « mais il est d'autres méthodes pour arriver à la métaphysique. L'ensemble de l'expérience ressemble à une écriture chiffrée [Geheimschrift] ; la philosophie en sera le déchiffrement [Entzifferung] » (p. 878) ; « La métaphysique ne dépasse donc pas réellement l'expérience ; elle ne fait que nous ouvrir la véritable intelligence du monde qui s'y révèle [eröffnet nur das wahre Verständnis der in ihr vorliegenden Welt] » (p. 879) ; « la philosophie n'est donc que l'intelligence exacte et universelle de l'expérience même [Verständnis der Erfahrung], l'explication vraie de son sens et de son contenu [die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes] » (p. 880).

La métaphysique est interprétation et explication de l'expérience [Deutung, Auslegung der Erfahrung]. Kant n'a pas rompu avec la métaphysique wolffienne ; il ne démontre pas l'impossibilité de la métaphysique spéculative, mais l'impossibilité de la métaphysique comprise à la manière wolffienne. C'est précisément, nous semble-t-il, parce que le modèle de métaphysique auquel s'attaquait Kant avait des *traits spécifiques et datés qu'il prenait pour l'essence de la métaphysique* que cette dernière n'a guère été sérieusement entravée après Kant, même chez les métaphysiciens qui prenaient au sérieux l'interdit kantien de dépasser l'expérience possible (tels Fichte, Schelling ou Schopenhauer)].

La métaphysique est la « connaissance spéculative de la raison tout à fait isolée (de toute connaissance empirique) [ganz isolierte spekulative Vernunftkenntnis] », la connaissance s'élevant a priori au-dessus des enseignements de l'expérience [die sich über Erfahrungsbelehrung erhebt], *et ce par simples concepts* [und zwar durch blosse Begriffe] – à la différence de la mathématique qui applique des concepts à l'*intuition*. Mathématique et métaphysique ne peuvent être comprises que simultanément. Il ne nous est pas en-

core possible d'expliciter la différence entre ces deux connaissances, v. surtout R 603 sq.

On n'oubliera pas que, pour Kant, la métaphysique est une connaissance a priori. Dès lors, s'enquérir des conditions de la connaissance a priori et s'enquérir de la possibilité de la métaphysique ne font qu'un. On comprend, dans ces conditions, que la révolution copernicienne qui n'est rigoureusement parlant que le moyen de se rendre intelligible la possibilité même de la connaissance a priori, soit vue par Kant comme une révolution devant faire entrer la métaphysique dans la voie de la science. La révolution copernicienne permet en effet de déterminer d'un même mouvement la condition et les limites de la connaissance a priori et donc de circonscrire le champ de la métaphysique comme science : l'expérience. Il n'y a pas de connaissance a priori possible des choses en tant qu'elles ne se règlent pas sur notre pouvoir de connaître, seul l'objet d'expérience est connaissable a priori. La métaphysique entrera dans la voie sûre de la science lorsqu'elle se bornera à être le savoir a priori de la phénoménalité. La métaphysique ne deviendra une science qu'en renonçant à être une métaphysique, qu'en renonçant à tout le moins à l'objectif que le dogmatisme lui assigne.

Soulignons au passage que la révolution copernicienne n'a pas d'abord pour fin de rendre compte de la possibilité des sciences (mathématique, physique), mais de faire entrer la métaphysique dans la voie sûre de la science.

La métaphysique n'en est encore qu'à de « simples tâtonnements », et, qui plus est, *entre de simples concepts* [ein bloßes Herumtappen... unter bloßen Begriffen]. Elle qui est pourtant la plus ancienne de toutes les disciplines et qui devrait subsister même si une barbarie destructrice devait engloutir toutes les autres, elle est dans un embarras [gerät in Stecken] continu, et ce même quand elle borne sa prétention [sie anmaßt] simplement à connaître [einsehen] a priori les lois que l'expérience la plus commune confirme [bestätigt] (la loi de causalité par exemple) ⁱⁱⁱ. L'accord y règne si peu que la métaphysique ressemble à une *arène* [Kampfplatz] (cf. A VII ; R 63) destinée à exercer les forces des lutteurs en des combats de parade où aucun champion ne parvient à se rendre

maître de la plus petite place et à fonder sur sa victoire une possession durable [dauerhaften Besitz].

Kant vise les énoncés synthétiques, les prétendues démonstrations de principes tels que « tout contingent doit avoir une cause ». La métaphysique comprend (comme l'expliquent les *Prolegomènes*, § 2, p. 31 ; IV, 273) deux sortes de propositions : les unes *sont* proprement métaphysiques, les autres *appartiennent* à la métaphysique : Kant reconnaît un réel progrès dans l'analyse des concepts métaphysiques (cf. *Réfl* 5115, 1776 ? : « Lorsque je dis qu'elle [la métaphysique] n'a pas fait un pas en avant, je ne tiens pas compte de l'analyse des concepts de la raison, elle n'est en effet que la mise en lumière plus poussée de ce que nous savons déjà et, là, des penseurs différents ont beaucoup fait pour accroître la détermination précise du sens des mots » (*Manuscrit de Duisbourg*, éd. Chenet, Vrin, p. 162).

La tâche d'une critique de la raison pure ne naît toutefois pas chez Kant du *plat constat* que la métaphysique n'est pas encore une science. Ni les débats des philosophes quant à l'objet, l'origine et la méthode de la connaissance rationnelle (cf. « Histoire de la raison pure », R 686), ni les désaccords comme tels entre les métaphysiciens ne constituent le motif de cette entreprise. Les désaccords entre ceux qui affirment que tout ce qui pense est une unité absolue, permanente et distincte, par conséquent, de toute unité matérielle et périssable et ceux qui pensent que l'âme n'est pas une unité immatérielle et qu'elle ne saurait échapper à la mort, les conflits entre les théistes et les athées *n'ont rien qui puisse jouer un rôle comparable avec le surgissement d'une antinomie de la raison en matière cosmologique* ; il n'est d'antinomie de la raison qu'en matière cosmologique ; Kant a souligné la différence de nature du désaccord [*Streit*] tel qu'il existe entre les métaphysiciens en matière psychologique et théologique, lequel n'a pas son fondement dans la raison elle-même, et le conflit [*Widerspruch*] nécessaire des idées cosmologiques, qui a son fondement dans la raison elle-même.

Seul peut jouer un rôle déterminant dans l'entreprise d'un examen de la raison l'affrontement nécessaire des thèses et antithèses cosmologiques. Régime normal de notre esprit, à tout le moins son état naturellement premier, le dogmatisme ne peut en effet être dépassé que si nous y sommes puissamment *incités*. Rien n'est plus naturel que la confusion du phénomène avec la chose en soi, que la confusion des conditions de l'expérience possible avec celles des choses en général, rien n'est plus naturel qu'un usage constitu-

tif de la raison. *Seules les antinomies peuvent nous inquiéter suffisamment et nous disposer à certains sacrifices.* C'est par une illusion inévitable, en effet, que nous appliquons l'idée rationnelle de la totalité des conditions « aux phénomènes comme s'ils étaient des choses en soi (car ils sont toujours pris pour tels, quand font défaut les avertissements de la critique), mais on ne l'apercevrait jamais comme mensongère, si elle ne se trahissait elle-même par un conflit de la raison avec elle-même [...] Par là, la raison est *forcée* [genötigt] de chercher d'où naît cette illusion et comment elle peut être dissipée, ce qui ne peut avoir lieu que par une critique complète de tout le pouvoir pur de la raison, de sorte que l'antinomie de la raison pure [...] est *l'erreur la plus bienfaisante* [der wohlthätigste Irrtum] dans laquelle ait jamais pu tomber la raison humaine, parce qu'elle nous pousse en définitive à chercher pour sortir de ce labyrinthe la clé » Cf. *Critique de la raison pratique*, tr. Picavet, p. 115 (nous soul.).

D'où vient donc qu'on n'y ait pas encore trouvé la voie sûre de la science ? Est-ce impossible ou bien est-ce seulement que l'on a fait *fausse route* ? Les exemples de la mathématique et de la physique devenues des sciences à la faveur d'une révolution accomplie d'un seul coup [auf einmal] sont assez remarquables [merkwürdig] pour inciter à réfléchir [nachsinnen] à l'élément essentiel de la transformation intervenue à leur avantage dans la manière de penser [Umänderung der Denkart] et pour les imiter [nachahmen], au moins à titre d'essai, autant que le permet leur analogie avec la métaphysique (en tant que ces trois disciplines sont des sciences rationnelles).

Comment la métaphysique doit s'inspirer de la révolution copernicienne

L'aspect essentiel de ce changement de méthode a consisté en ce dont Kant voit une illustration remarquable dans l'idée matricielle de Copernic. Avec son *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), Copernic mit fin, en effet, à l'anarchie de l'astronomie *en renversant l'hypothèse sur laquelle elle reposait jusque-là* : à savoir que le soleil et tous les astres tournent autour de la terre (géocentrisme ptolémaïque). Voyant qu'il échouait à expliquer les mouvements

du ciel « en admettant que toute l'armée des astres tournait autour du spectateur [drehe sich um den Zuschauer] », il chercha s'il n'aurait pas plus de succès en faisant tourner [sich drehen... ließ] le spectateur, et en laissant en revanche les astres en repos » (cf. B XVI, R 78). Copernic « a eu l'audace, d'une façon allant à l'encontre des sens, mais cependant vraie, de rechercher les mouvements observés, non pas dans les objets du ciel, mais dans leur spectateur [die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenständen des Himmels, sondern in ihrem Zuschauer zu suchen » (B XXI n, R 80 n)].

Dans cette inversion de perspective, Kant ne met pas l'accent sur la substitution au modèle géocentrique du modèle héliocentrique, mais sur la substitution à une *représentation où le spectateur ne joue aucun rôle, où les mouvements observés s'expliquent d'abord par les objets du ciel eux-mêmes d'une représentation où les mouvements observés s'expliquent d'abord par leur spectateur*. Si la révolution copernicienne détrône *sur le plan cosmologique* le sujet de la place qu'il s'attribuait indûment (puisqu'il doit renoncer à prétendre avoir un point de vue absolu : il n'est pas sur une terre placée au centre du monde), elle le promeut *sur le plan gnoséologique*. Les mouvements observés des astres sont moins à rapporter aux objets (du ciel) eux-mêmes qu'*au spectateur*.

La métaphysique doit s'inspirer de cette célèbre révolution. C'est à une révolution comparable à celle de la substitution du paradigme héliocentrique à l'antique paradigme géocentrique que Kant invite, ici (dans cette préface), à *titre heuristique*.

Pour entrer dans la voie sûre de la science, la métaphysique doit s'inspirer à un double titre de l'histoire des sciences. Elle doit faire sienne la méthode de Galilée : elle doit s'inspirer de la méthode expérimentale et elle doit rechercher si une inversion totale de perspective, analogue à celle pratiquée par Copernic en astronomie, ne résoudrait pas tous ses problèmes.

La révolution copernicienne est, aux yeux de Kant, dans la continuité logique du mouvement de la science depuis Thalès, mouvement qui a consisté à instaurer la primauté du sujet connaissant sur l'objet à connaître.

Le concept de « métaphysique » reste ici indéterminé. Nous verrons 1/ que la seule métaphysique qui puisse entrer dans la voie sûre de la science, cette science future dont les *Prolégomènes* se présentent comme l'introduction, ce n'est que la métaphysique en sa première partie (laquelle ne constitue ni le tout, ni même la fin essentielle de la métaphysique), la métaphysique générale ou ontologie (connaissance a priori de concepts dont l'objet correspondant est donné dans l'expérience) ; 2/ que l'ontologie ainsi devenue science sera une simple ontologie du phénomène, c'est-à-dire *stricto sensu* pas une ontologie (doctrine de l'être en tant qu'être), l'être en soi n'étant pas déterminable.

Que l'on essaie donc *l'hypothèse inverse*, suivant laquelle l'objet – « ou, ce qui est équivalent [einerlei], l'expérience dans laquelle seule ils sont connus (en tant qu'objets donnés) » (B XVII, R 78) – se règle sur le sujet. Tout s'éclaire alors. Si *l'intuition* qu'a le sujet devait se régler sur la nature de l'objet, *comment une intuition a priori serait-elle donc possible ?* On s'en représente merveilleusement bien la possibilité si, au contraire, l'objet [des sens] se règle sur le pouvoir d'intuition. Si les *concepts de l'entendement* devaient se régler sur l'objet, *comment comprendre la détermination a priori de l'objet ?* Mais si, à l'opposé, on se représente l'objet [de la connaissance] comme se réglant sur les conditions de « l'expérience », on sort de l'embarras *Il n'est pas de doctrine de l'objectivité possible si l'objet de la connaissance est la chose en soi.* La même hypothèse n'a pas le seul avantage de rendre compte de la possibilité de la connaissance, *elle trouvera avec les objets pensés par la raison* (les Idées) *une superbe pierre de touche [Probierstein] en permettant de les rendre au moins pensables.* On a jusqu'à présent toujours admis que le sujet se réglait dans sa connaissance sur l'objet, *que toute notre connaissance devait se régler sur les objets* [sich nach den Gegenständen richten müsse] ; sur cette base, toutes les tentatives ont été vaines pour établir quelque chose *a priori par des concepts* sur ces objets, *par quoi notre connaissance soit étendue* et pour établir que et

comment nous pouvons savoir quelque chose a priori sur des objets.

Kant va substituer à la vérité l'objectivité : à la vérité comme *adequatio rei et intellectus*, adéquation de l'esprit à la chose, l'objectivité, c'est-à-dire la liaison universelle et nécessaire du divers suivant des concepts et des règles qui, en raison de leur universalité et de leur nécessité, ne peuvent avoir leur principe qu'en nous. Cf. Rem III du § 13 des Prolégomènes : « ce qui introduit la différence entre la vérité et le rêve [la vérité et l'erreur], ce n'est pas la nature des représentations [...], c'est leur connexion selon les règles qui déterminent la cohérence des représentations dans le concept d'un objet » (p. 55 ; IV, 290). Toute la recherche kantienne sera menée suivant ce principe copernicien : la déduction transcendantale ne demande pas comment l'esprit est capable de s'assimiler les choses ou de s'assimiler aux choses, mais comment ses catégories peuvent être une source d'objectivité : c'est-à-dire opérer une liaison n'ayant pas une valeur simplement subjective, mais universelle et nécessaire. La proclamation finale de l'Analytique, à savoir que l'entendement est législateur de la nature, n'est pas tant un résultat que le principe de toute la réflexion sur la connaissance et il n'est que de savoir comment cela est possible.

La métaphysique deviendra une science quand l'on pourra établir quelque chose a priori par concept sur des objets par quoi notre connaissance se trouvera *étendue* – ce que seuls procurent, on le verra, des jugements synthétiques a priori –, quand on aura déterminé si, comment et à quelles conditions une connaissance (synthétique) a priori de concepts est possible (que *leurs objets puissent ou non être donnés dans l'expérience*).

En sa visée, la métaphysique consiste en une *extension réelle* de notre connaissance ; si elle contient des jugements analytiques, elle vise la production de jugements synthétiques qui seuls peuvent enrichir notre connaissance (v. *Prolégomènes*, § 2, p. 31-2 ; IV, 273).

La métaphysique se confondant pour Kant avec la connaissance rationnelle pure, faire accéder la métaphysique au statut de science, c'est d'abord *fonder la possibilité d'une telle connaissance rationnelle pure*. L'échec de la métaphysique jusqu'à présent est

déchiffré par Kant comme l'échec à fonder en possibilité une telle connaissance rationnelle pure. Pareille connaissance est condamnée à rester inintelligible et infondée si l'on admet, comme on l'a fait jusqu'à présent, que la connaissance se règle sur l'objet : concepts et intuitions a priori sont alors impossibles. Tout change si l'on fait l'hypothèse inverse.

Pour la mathématique, autant que pour la physique, la révolution a consisté à affranchir le sujet de l'objet, à considérer les lois de l'objet comme tirées du sujet même et à mettre ces lois à l'épreuve d'une sorte de vérification : par la construction de nos concepts dans l'intuition pour ce qui est de la mathématique, par la vérification expérimentale pour ce qui est de la physique. La révolution en métaphysique sera analogiquement un changement total de point de vue consistant à considérer les lois de l'objet comme tirées du sujet même et à tirer vérification de la justesse de ce point de vue en pratiquant cet équivalent d'expérimentation métaphysique qu'est la solution pacifiante trouvée au conflit de la raison avec elle-même dans la cosmologie rationnelle. *Cette méthode où l'on imite le physicien consiste à expérimenter.* Pour soumettre à examen les propositions de la raison pure quand elles s'aventurent au-delà de toutes les limites de l'expérience, il faut montrer que l'expérimentation tranche en faveur de la justesse de la distinction [Unterscheidung] entre objets des sens et de l'entendement pour l'expérience et objets pour la raison fonctionnant isolément [isolierte Vernunft] et s'efforçant d'aller au-delà des limites de l'expérience, distinction de points de vue [Gesichtspunkte] qu'impose l'hypothèse copernicienne. Fait-on cette distinction et l'hypothèse qui est à son fondement, qu'il se produit alors un *accord* [Einstimmung] de la raison avec elle-même ; ne le fait-on pas, qu'il se produit alors un inévitable *conflit* [Widerstreit]. La possibilité de *penser* [denken : c'est-à-dire sans tomber dans la contradiction] les objets de la raison (l'âme, le monde, Dieu), de penser les objets que la raison conçoit nécessairement et dont elle exige la possibilité – objets qui, sans cette révolution qui impose de distinguer entre l'objet de l'expérience et l'objet en général, ne pourraient être pensés sans

contradiction – nous procure une pierre de touche pour juger de ce changement de méthode dans la manière de penser, lequel consiste à poser que « nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes » (cf. R 79). En cela, cette méthode imite celle du physicien [dem Naturforscher nachgeahmte Methode].

L'essai réussit à merveille et promet, sinon à la métaphysique en sa totalité [aucunement à *la metaphysica specialis* !], du moins à la métaphysique « dans sa première partie » [*la metaphysica generalis* : l'ontologie] – où elle s'occupe de concepts a priori dont les objets correspondants peuvent être donnés dans l'expérience conformément à ces concepts – le chemin sûr d'une science, car on peut, en vertu de cette *Umänderung der Denkart*, « expliquer parfaitement bien la possibilité d'une connaissance a priori et, ce qui est encore plus, procurer aux lois qui sont a priori au fondement de la nature » (B XIX, R 79) – *entendue comme ensemble des objets de l'expérience* [Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung] (et pas comme *ensemble des choses en général*) – leur preuves suffisantes [ihren genugtuenden Beweisen versehen], ce qui est impossible en suivant la façon de procéder en vigueur jusqu'à ce jour.

L'ontologie est la science des prédicats de l'*ens qua ens* (*modi generaliter consequentes omne ens* : les transcendants) et des *modi essendi* de l'être (tout être est substance ou accident d'une substance : *ens per se* ou bien *ens in alio*). Les prédicats ontologiques peuvent être, dit Kant dans un cours de métaphysique (*Herder-Metaphysik* [1762-64]), *vel universalia, vel disjunctiva* (c'est-à-dire convenir à toutes choses ou bien former une alternative, l'un ou l'autre d'entre eux devant convenir à tout être : par exemple, tout être est simple ou composé).

II. La Critique sauve l'usage pratique de la raison

Le résultat apparemment préjudiciable de la révolution copernicienne en métaphysique

Mais *cette déduction de notre pouvoir de connaître a priori* [Deduktion uneres Vermögens a priori zu erkennen] a pour étrange [befremdlich] résultat – *en apparence* [dem Anschein nach] *très préjudiciable* [sehr nachteiliges Resultat] à son « but d'ensemble [dem ganzen Zwecke derselben] » dont s'occupe *sa deuxième partie* [la *metaphysica specialis*], où elle a affaire aux concepts a priori *dont les objets correspondants ne peuvent être donnés dans l'expérience* conformément à ces concepts –, de la rendre impossible ! « Nous n'avons jamais la possibilité, avec ce pouvoir, d'aller au-delà des limites de l'expérience possible, ce qui est pourtant précisément l'objectif le plus essentiel [die wesentlichste Angelegenheit] de cette science ».

La « partie la plus importante de la métaphysique, et de loin, trouve son application dans les objets d'une expérience possible [...] Mais ce n'est jamais en vue de la connaissance de tels objets d'expérience qu'on a constitué une métaphysique [...] Le vieux nom de cette science meta ta fusika fournit déjà une indication sur le genre de connaissance auquel elle tendait en intention. On veut grâce à elle s'élever au-dessus de tous les objets de l'expérience possible (*trans physicam*) pour connaître, si possible, ce qui ne peut absolument pas être objet d'expérience » (*Progrès*, p. 78-9, ; XX, 316, nous soul.) Aristote incarne la métaphysique en sa première partie, Platon la métaphysique en sa deuxième partie. Un abîme [Kluft] sépare ces deux parties de la métaphysique, le passage de la première à la seconde n'est pas tant une *progression* [fortschreiten] qu'une *transgression* [überschreiten] (*Progrès*, p. 80 ; XX, 317).

Mesurons bien tout le paradoxe : l'essai préconisé, afin de faire entrer la métaphysique dans la voie de la science, a pour effet 1/ de n'y faire entrer que la partie la moins proprement *métaphysique* qui soit, la connaissance *a priori* d'objets qui sont donnés dans l'expérience ; 2/ d'en écarter définitivement ce qui est pourtant – de l'aveu même de Kant – « l'affaire la plus essentielle de cette

science », la connaissance de ce qui ne peut être donné dans l'expérience (ce qui constitue la *métaphysique* proprement dite). La seule « métaphysique » qui pourra jamais se présenter comme science, comme l'annoncent les *Prolegomènes*, c'est la métaphysique « dans sa première partie », celle s'occupant des concepts a priori dont les objets correspondant peuvent être trouvés dans l'expérience conformément à ces concepts ou, si l'on préfère, ce sera la philosophie transcendante, pas du tout cette métaphysique à laquelle prétend le dogmatisme, qui s'occupe du suprasensible, aux prétentions de laquelle Kant met un terme dans la *Dialectique* transcendante. La *Critique* est une introduction à la métaphysique comme science, elle est, dans le sens large que Kant donne à ce mot, une métaphysique. Elle est à la métaphysique d'école ordinaire ce qu'est la chimie à l'alchimie ou l'astronomie à l'astrologie (cf. *Prolegomènes*, p. 148 ; IV, 366). Il est impossible, souligne Kant, que l'on puisse revenir après elle au dogmatisme : l'alchimie est définitivement enterrée par la chimie, l'astrologie par l'astronomie. A cet égard, le retour en force du dogmatisme en métaphysique après Kant tendrait à prouver qu'il a échoué à la faire entrer dans la voie de la science ; 3/ de transformer l'ontologie en simple ontologie du phénomène, identiquement : de substituer à l'orgueilleuse ontologie une simple analytique de l'entendement pure, une simple doctrine de l'exposition des phénomènes.

Une *Critique de la raison pure* est nécessaire pour faire entrer la métaphysique dans la voie de la science. La métaphysique entre dans la voie sûre de la science en découvrant les conditions de possibilité de la connaissance a priori, mais l'explication de la possibilité de cette connaissance a pour effet une redéfinition de la *métaphysique comme science*. La seule métaphysique qui pourra jamais se présenter comme science (cf. titre complet des *Prolegomènes*) ne peut être qu'une modeste Analytique transcendante, c'est-à-dire : 1/ ni cette métaphysique spéciale dont la *Critique* démontre l'inanité dans la *Dialectique* transcendante, 2/ ni même cette métaphysique générale ou ontologie qui prétend déterminer l'être en général (cf. R 300) dont la partie analytique de la *Critique* (comportant l'Esthétique et l'Analytique transcendantales vs. la *Dialectique*) démontre l'impossibilité.

A la métaphysique générale dogmatique d'antan – qui méconnaît les conditions de possibilité d'une connaissance d'objets –, Kant substituera avec la *Critique de la raison pure* une simple *ontologie du phénomène* ; à la métaphysique spéciale spéculative dogmatique, Kant substituera avec la *Critique de la raison pratique* une *métaphysique pratique* (postulats de la raison pratique).

L'essai d'introduire en métaphysique un point de vue copernicien a pour effet de la priver de tout pouvoir de dépasser les limites de l'expérience possible. Ce résultat gênant pourrait nous faire douter de l'opportunité et de la pertinence de cet essai, mais *sa vérité est attestable indirectement*. On peut faire ressortir la vérité de cette *évaluation* [Würdigung] de notre *connaissance rationnelle a priori* [Vernunftkenntnis a priori] – en quoi consiste d'une manière générale la métaphysique dans l'acception kantienne (très générale) de ce terme –, à savoir qu'elle ne concerne que le phénomène et qu'elle laisse la chose en soi certes *réelle* en elle-même [für sich] *mais inconnue* de nous [von uns]. Une occasion précieuse nous est ici fournie pour expérimenter une contre-épreuve [das Experiment einer Gegenprobe] de la vérité du résultat obtenu. *La raison réclame nécessairement et légitimement l'inconditionné dans les choses en soi*. Si nous allons au-delà des limites de l'expérience, c'est pour clore la série des conditions. Si l'on admet que notre connaissance se règle sur les choses en tant que choses en soi, l'inconditionné ne peut alors être pensé sans contradiction.

Kant place expressément sa méthode en philosophie sous le patronage de la *méthode expérimentale* (cf. R 79n, R 80n). Il s'agit d'introduire en métaphysique la méthode expérimentale, qui a fait merveille en physique. D'une part, il assimile la démarche critique elle-même [la distinction du phénomène d'avec la chose en soi et le fait de rapporter la connaissance au seul phénomène] à une *expérimentation* : l'expérimentation est ce qui permet de confirmer ou de rejeter une hypothèse. Montrer que, grâce à l'hypothèse copernicienne, toute la connaissance synthétique a priori s'explique, alors qu'elle est inintelligible et impossible dans l'hypothèse contraire, c'est, proprement, pour Kant, *expérimenter*. D'autre part, la contradiction dans laquelle tombe nécessairement la raison si l'on ne fait pas cette hypothèse (cf. les antinomies) constitue une *contre-expérimentation*.

Qu'est-ce qui nous pousse donc nécessairement à sortir des limites de l'expérience, qu'est-ce qui nous oriente vers les objets

dont s'occupe la métaphysique « dans sa deuxième partie » ? *C'est l'Inconditionné* [das Unbedingte] *qu'exige la raison* : la raison exige toujours et partout *l'achèvement* [Vollendung] *de la série des conditions*. Or si l'on admet *que notre connaissance d'expérience* [Erfahrungserkenntnis] *se règle sur les objets entendus comme choses en soi* [richtet sich nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst], comme on l'a fait jusqu'ici, alors *l'Inconditionné qu'exige la raison ne peut être pensé sans contradiction* [das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne] : il est impossible de trouver *dans notre connaissance d'expérience* un Inconditionné, tel qu'un commencement absolu (dans le temps), une limite absolue (dans l'espace), un élément absolument simple, une causalité spontanée, un être absolument nécessaire (cf. « Antithétique de la raison pure ». La solution de l'antinomie constitue une « expérimentation de la raison », elle est l'épreuve décisive de la vérité de la théorie copernicienne de la connaissance.

Si l'on admet que notre représentation des choses telles qu'elles nous sont données ne se règle pas sur les choses mêmes considérées comme choses en soi, *mais que ce sont les choses telles qu'elles nous sont données*, les objets en tant que phénomènes, *qui se règlent sur notre mode de représentation* [Vorstellungsart], « la contradiction disparaît [der Widerspruch wegfalle] ».

Il faut ici comprendre que si la connaissance se règle sur *les choses*, ces choses ne peuvent être que *les choses en soi*. La phénoménalité comme telle, la distinction du phénomène d'avec la chose en soi n'est pensable que sur le fondement de la révolution copernicienne : le phénomène, c'est la chose en tant qu'elle se règle sur le pouvoir de connaissance, l'objet de la représentation, et la chose en soi, c'est la chose dans son indépendance ontologique à l'égard du sujet représentant, en tant qu'elle ne se règle pas sur le pouvoir de connaissance. Répétons inlassablement que la révolution copernicienne a quelque chose d'essentiellement limité chez Kant : il n'est pas question d'envisager que *l'objet en général* puisse se régler sur le

sujet connaissant (idéalisme absolu), d'abandonner le concept d'un objet qui ne se règle pas sur le pouvoir de connaissance du sujet. Il n'est pas question de substituer au réalisme qui nous fait croire avoir affaire aux choses en soi un phénoménisme absolu qui ne voudrait plus entendre parler d'un au-delà du phénomène ; il est essentiel de voir que Kant s'en tient à un dualisme du phénomène et de la chose en soi.

La « révolution copernicienne » n'est pas une doctrine idéaliste enseignant que l'objet en général, l'objet comme tel, n'existe que par rapport au sujet, que pour le sujet. Elle s'accompagne de la distinction de l'objet en deux sens : l'objet de l'expérience (ou : objet de la connaissance ou phénomène) et l'objet comme chose en soi (l'objet en général, le noumène). L'objet que Kant propose de considérer comme « tournant autour du sujet », comme relatif au sujet connaissant, ce n'est rien d'autre que... l'objet de la connaissance ! Il n'est pas un instant question de soutenir que les choses en soi doivent tourner autour du sujet. Le sujet ne dicte pas sa loi à l'être, il ne prescrit de lois qu'aux phénomènes. C'est précisément parce que la chose en soi ne « tourne » pas autour du sujet qu'elle est vouée à demeurer inconnaissable.

Les amis « hypercritiques » (renchérissant sur le criticisme) de Kant, tels Beck et Fichte, n'ont pas accepté que la révolution copernicienne puisse laisser subsister un résidu, ce « caput mortuum » qu'est, à leurs yeux, la chose en soi. L'idée d'un quelque chose qui ne se réglerait pas sur le sujet connaissant leur paraît indigne d'un Kant, avoir des relents de dogmatisme et ils en appellent contre la « lettre du kantisme » à son « esprit », s'efforçant d'interpréter dans un sens métaphorique la lettre explicitement réaliste du kantisme. Kant a mis les choses au point dans une célèbre lettre-déclaration publique à Fichte (7 août 1799) dont on peut trouver une édition et un riche commentaire in A. Philonenko : Qu'est-ce que la philosophie ? Kant et Fichte. Vrin, 1991. Voir Fichte : Seconde introduction à la Doctrine de la science [1797] in Œuvres choisies de philosophie première, Vrin, et Recension de l'Enésidème de [G. E.] Schulze [1794].

N'en déplaise aux « hypercriticistes », la révolution copernicienne ne consiste pas à renoncer au concept d'une « antériorité », d'une indépendance de l'objet à l'égard du sujet, elle ne consiste pas

dans l'abandon de l'idée (monstrueuse !) d'une « chose en soi », mais dans la distinction de l'objet de la représentation d'avec l'objet pris comme chose en soi et dans l'explication des propriétés de l'objet de la seule représentation par la nature du pouvoir de représentation lui-même. Le dogmatisme n'est pas pour Kant l'affirmation de l'existence de choses en soi et le criticisme la réduction de toutes choses au seul phénomène relatif au pouvoir de représentation.

D'autres ont bien reconnu que Kant ne touchait pas à l'existence de choses en soi mais l'ont déploré ; Kant serait resté timoré et n'aurait accepté qu'une demi-révolution, la révolution copernicienne serait à achever dans le sens d'un idéalisme intégral, Kant n'aurait pas été à la hauteur de sa mission historique ! Voir infra notre aperçu d'objections formulées à l'encontre de l'Esthétique transcendantale.

L'inconditionné qu'exige notre raison n'est pas à trouver dans les choses en tant que nous les connaissons, mais en elles en tant que nous ne les connaissons pas, comme choses en soi. « Il apparaît alors [so zeigt sich] que ce que nous avons admis initialement seulement à titre d'essai [anfangs nur zum Versuche] est fondé [gegründet] ». *C'est à cette condition seulement que l'inconditionné exigé par la raison est admissible.* La raison pure demande la totalité absolue des conditions pour un conditionné donné ; or la totalité ne peut se rencontrer dans les objets auxquels nous avons affaire dans l'expérience. *S'ils sont les seuls possibles, l'inconditionné sera impossible.* Si, par contre, comme le veut la « révolution copernicienne », la chose comme phénomène est à distinguer de la chose comme chose en soi, l'inconditionné deviendra au moins pensable.

Cela étant, « une fois dénié à la raison spéculative tout progrès [Fortkommen] dans ce champ du suprasensible, « il nous reste à rechercher si ne se trouvent pas dans sa connaissance pratique des données conduisant à déterminer ce concept transcendant de la raison qui est celui de l'inconditionné, et permettant ainsi de faire accéder, conformément au souhait de la métaphysique [dem Wunsche der Metaphysik gemäß], notre connaissance a priori, bien qu'uniquement au point de vue pratique [aber nur in praktis-

cher Absicht], au-delà des limites de toute expérience possible. [...] La raison spéculative nous a en tout cas ménagé une place pour un tel élargissement [hat... zu solcher Erweiterung immer doch wenigstens Platz verschafft], bien qu'elle ait dû laisser vide cette place [wenn sie ihn gleich leer lassen mußte], et il ne nous est pas interdit [es bleibt uns also noch unbenommen] de songer à la remplir [auszufüllen] – elle nous y invite [aufgefördert] même –, si nous le pouvons, à l'aide de données pratiques [durch praktische Data] qu'elle nous fournit » (B XXI-XXII, R 80). Ce texte de 1787 ne fait que reprendre le chapitre du *Canon de la raison pure* (R 652 sq) qui date dans son intégralité de 1781. Dans la *Dialectique de la raison pure* pratique de la *Critique de la raison pratique*, Kant montrera comment il est possible de concevoir une extension de la raison pure *au seul point de vue pratique*.

Ainsi la révolution copernicienne n'est-elle qu'apparemment dommageable pour la seconde partie de la métaphysique. S'il est vrai qu'elle ferme la porte à la possibilité d'une *connaissance* rationnelle a priori du suprasensible par la raison spéculative, au moins sauve-t-elle la *possibilité de penser les objets suprasensibles*, au moins les fait-elle échapper à la contradiction et autorise-t-elle à remplir par des « données pratiques » la place qu'elle a dû laisser vide. Le vœu de la métaphysique peut ainsi être *tout de même exaucé* !

Ce changement de méthode susceptible de faire entrer la métaphysique dans la voie de la science, c'est-à-dire de garantir la possibilité d'établir quelque chose *a priori par des concepts* sur les objets, *par quoi notre connaissance soit étendue*, n'est, pour l'heure, qu'une simple hypothèse avantageuse dont la *Critique* aura à fournir la démonstration apodictique : il ne s'agit pas de préconiser un changement de perspective, heureux, mais facultatif, mais de prouver que *l'objet de la connaissance* doit nécessairement se régler sur le *sujet connaissant*.

C'est dans cette tentative pour transformer la démarche [umzuändern] suivie jusqu'ici en métaphysique et d'opérer ainsi en elle une révolution totale [gänzliche Revolution], suivant

l'exemple des géomètres et des physiciens, que consiste l'œuvre même de cette Critique de la raison pure spéculative. » (cf. R 81)

Si elle n'est pas le système de la science elle-même, mais un « traité de la méthode [Traktat von der Methode] », *elle décrit tout de même sa circonscription totale* [den ganzen Umriß verzeichnet], *tant par rapport à ses limites* [Grenzen] *que par rapport à sa structure interne* [innerer Gliederbau] ; chose possible parce que la raison n'est pas comparable à une plaine d'étendue indéfinie, mais à une sphère (cf. R 633) dont le rayon peut être mesuré *si bien que sa surface* (son contenu et ses limites) *peut être a priori déterminée*. La métaphysique est dans cette enviable situation qu'elle ne partage *avec aucune autre science d'objets*, la logique n'étant pas une science ayant affaire à des objets, qu'une fois mise sur la voie de la science, elle peut embrasser pleinement le champ des connaissances qui lui appartiennent, qu'elle peut atteindre d'emblée à la perfection : sitôt qu'elle existe comme science, elle est complète. Elle est ou absente ou complète, il n'y a pas de milieu possible ! La métaphysique a sur les autres sciences cet *avantage sans pareil* qu'ici c'est à la raison qu'on a affaire, raison qui a ses sources de connaissance en elle-même [in sich selbst] et non dans les objets et dans leur intuition. Une fois que la raison a exposé les lois fondamentales de sa faculté de connaître et qu'elle les a déterminées de façon à écarter tout malentendu quant à sa portée, il ne reste plus rien [nichts übrig bleibt] que la raison pure pourrait connaître a priori ni même qu'elle soit fondée à demander. La perspective assurée [sichere Aussicht] d'un savoir si déterminé et circonscrit comporte un attrait particulier [hat einen besonderen Reiz] (cf. *Prolégomènes*, p. 148 ; IV, 366).

La *Critique* n'est pas la science elle-même, mais la *propédeutique* à la science. Certains profiteront de cette affirmation réitérée de Kant pour écarter la *Critique* et sa lettre en n'y voyant qu'un échafaudage provisoire. Kant dans le texte déjà mentionné du 7 août 1799 protestera vivement contre cette façon cavalière de se défaire de la *Critique*.

Kant insiste en 1787 sur l'utilité positive de la *Critique* qui – malgré les pages les plus explicites sur la question (cf. Du « Canon de la raison pure ») – a échappé à trop de ses premiers lecteurs : on l'a accusé de porter un préjudice considérable aux prétendues « possessions [Besitze] de la raison spéculative ». La *Critique* n'a pas seulement l'utilité négative (*élenchtique*, disait la Dissertation de 1770) de préserver de l'erreur, de réprimer les débordements dogmatiques, d'empêcher la *Schwärmerei*. Elle a une utilité positive considérable : *la liberté et Dieu ne sont pas sauvables si l'on adopte les hypothèses des dogmatiques*, c'est-à-dire de ceux qui tiennent que, dans la connaissance, le sujet tourne autour de l'objet. *La distinction critique du phénomène d'avec la chose en soi est le rempart [Schutzwehr] de la métaphysique.*

Les avantages d'une métaphysique épurée par la *Critique*

Quel trésor [Schatz] la *Critique* prétend-elle donc léguer avec une métaphysique ainsi épurée [geläuterte ; Renaut : « décan-tée » ! p. 82] par la Critique, mais aussi par là placée dans une position fixe [beharrlichen Zustand] », qu'apporte-t-elle à la métaphysique, elle qui a pour résultat si préjudiciable, à première vue et en apparence tout au moins, si l'on se contente d'un rapide survol de l'œuvre, de nous détourner de nous risquer jamais avec la raison spéculative au-delà des limites de l'expérience ? Sa première utilité est certes négative, mais cette utilité négative apparaît comme une utilité positive dès qu'on prend conscience que les propositions fondamentales avec lesquelles la raison spéculative s'aventure au-delà des limites de l'expérience ont un effet indésirable : elles ont en effet pour *inévitabile résultat* [zum unausbleiblichen Erfolg], *non un élargissement* [nicht Erweiterung], mais au contraire, si l'on y regarde de plus près *un rétrécissement* [sondern Verengung] *de notre usage de la raison* » (B XXIV, R 82).

Kant n'a aucunement pour intention de porter le coup de grâce à la métaphysique spéculative dogmatique – *déjà moribonde, de son temps*, du moins dans l'opinion publique –, mais de la *réformer*, de la *réformer*, de la *faire renaître sur d'autres bases*. Tout ce développement vise à répondre au reproche de nihilisme éthico-métaphysique formulé par Moses Mendelssohn notamment, qui appelle Kant dans la préface de ses *Heures matinales ou Leçons sur l'existence de Dieu* [*Morgenstunden*, 1785] : « celui qui détruit tout [der Alleszermalmer] ». Dans ses cours à l'Université d'Iéna et ses *Lettres sur la philosophie kantienne* [*Briefe über die kantische Philosophie*, 1786], Karl Leonard Reinhold venait de dénoncer ce contresens en mettant en évidence que la *Critique* cherche, tout au contraire, à soustraire morale et religion au doute sceptique qu'engendrent inévitablement les abus de la métaphysique dogmatique.

Il ne s'est pas trouvé que des adversaires, défenseurs de la métaphysique traditionnelle, pour voir en Kant un destructeur et un contempteur de la métaphysique, Kant a eu aussi des « disciples » pour le comprendre de cette manière (Maimon et Schopenhauer, par exemple) et toute l'exégèse néokantienne continue paradoxalement à lire Kant avec les yeux de Mendelssohn !

Les principes de la raison spéculative « *menacent* [drohen] en réalité *d'élargir* [erweitern] à toutes choses les limites de la sensibilité, de laquelle elles relèvent proprement, *et ainsi de supprimer* [zu verdrängen] bel et bien l'usage pur (pratique) de la raison » (B XXIV-V ; R 82, corr., nous soul.). La *Critique de la raison pure* n'est rien d'autre que la tentative pour empêcher de s'étendre à tout les principes de la raison spéculative qui n'ont de sens que comme conditions de la connaissance sensible. *L'usage pratique de la raison est menacé par le rétrécissement* [Verengung] *de la raison aux conditions sensibles de son exercice. Sans doute la Critique limite-t-elle la connaissance, mais elle supprime un obstacle* [ein Hindernis... aufhebt] *qui menace d'annihiler* [zu vernichten droht] *l'usage pratique [= moral] de la raison. Faute d'une telle Critique, les principes de la*

sensibilité menacent de s'étendre à tout [über alles zu erweitern] (une extension des principes de l'entendement à toutes choses n'est certes pas moins redoutable, *mais c'est d'abord, historiquement, d'une lutte contre l'extension des principes de la sensibilité à toutes choses que la philosophie critique est née*). Montrer, comme le fera la Critique, que l'espace et le temps ne sont pas des conditions des choses, mais de notre intuition des choses, et que notre connaissance n'est possible que si une intuition correspondante est donnée à nos concepts, *ce n'est pas*, comme on pourrait le croire superficiellement, *ruiner la métaphysique et la morale, mais bien les sauvegarder* : la connaissance est limitée aux objets de l'expérience. Il faut prendre l'objet en deux sens : comme objet de notre connaissance [phénomène] et comme chose dans son être en soi. *L'Inconditionné peut ainsi – et ainsi seulement – être pensé sans contradiction.*

« Si nous supposons que ne soit aucunement faite la distinction, rendue nécessaire par notre Critique, entre les choses comme objets de l'expérience et les mêmes choses comme choses en soi, *le principe de causalité, et par conséquent le mécanisme de la nature, devrait valoir absolument*, dans le processus de leur détermination, à propos de toutes les choses en général [durchaus von Dingen überhaupt] en tant que causes efficientes. Du même être, par exemple de l'âme humaine, je ne pourrais donc pas dire que sa volonté est libre et qu'elle est pourtant en même temps soumise à la nécessité de la nature, c'est-à-dire qu'elle n'est pas libre, sans me trouver dans une contradiction manifeste [in einen offenbaren Widerspruch] » (B XXVII, R 83 ; nous soul.).

Si, par contre, l'objet est pris *en deux significations différentes* [in zweierlei Bedeutung], si la déduction des catégories est juste et si donc le principe de causalité ne porte que sur des choses prises en tant qu'elles sont objets de l'expérience, *ces mêmes choses*, entendues comme choses en soi, *ne lui sont pas soumises* [nicht unterworfen sind] (Kant devrait dire seulement qu'elles *pourraient* ne pas lui être soumises...), ceci sans aucune contradiction. Bien que je ne puisse *connaître* mon âme [meine Seele erkennen] comme

chose en soi par l'intermédiaire d'aucune raison spéculative et donc bien que je ne puisse connaître ma liberté « parce qu'il me faudrait connaître un tel être de manière déterminée en son existence sans que pourtant ce soit dans le temps [...], j'ai cependant *la possibilité de me forger une pensée* [mir denken] de la liberté, c'est-à-dire que la représentation ne contient du moins en elle aucune contradiction, si intervient notre distinction critique [kritische Unterscheidung] entre deux types de représentation (la représentation *sensible* et la représentation *intellectuelle*), ainsi que la limitation qui en procède à l'égard des concepts purs de l'entendement, par conséquent à l'égard des propositions fondamentales qui en découlent [à savoir qu'elles ne valent que de l'objet d'expérience] » (B XXVIII, R 84 ; nous soul.). La morale suppose nécessairement la liberté. Si la raison spéculative démontrait que cette liberté ne se laisse aucunement penser, la liberté et la morale devraient s'effacer devant le mécanisme de la nature. Mais, pour la morale, je n'ai pas besoin que la liberté puisse être connue avec discernement [eingesehen], j'ai seulement besoin qu'elle ne se contredise pas elle-même et qu'elle se laisse penser. Ce qui est possible avec la Critique qui limite notre connaissance aux simples phénomènes et qui nous apprend notre inévitable ignorance relativement aux choses en soi.

Kant appelle représentation *sensible* la représentation des choses en tant qu'objets de connaissance et représentation *intellectuelle* la représentation des choses telles qu'elles sont (représentation que l'entendement, dans la conception non critique de la connaissance, qui est encore la sienne dans la *Dissertation* de 1770, fournirait). Il est fâcheux que Kant ait conservé toutes les expressions qui semblent reconnaître une affinité entre l'entendement ou la raison et les choses en soi. Qu'il soit clair qu'en *dépit des formules quelquefois équivoques*, les choses pour la raison par exemple ne désignent pas pour le Kant critique les choses telles que la raison les connaîtrait mais *les choses indépendamment de tout leur rapport avec la sensibilité par laquelle elles sont données*, choses dont nous ne pouvons avoir aucune connaissance (encore que nous puissions les penser sans contradiction). Ainsi dans l'Esthétique transcendantale, R 124 : « Les explications que nous donnons nous apprennent par conséquent la réalité de l'espace à l'égard de tout

ce qui peut s'offrir à nous extérieurement comme objet, mais en même temps l'idéalité transcendante à l'égard des choses, dès lors qu'elles sont appréciées par la raison en elles-mêmes [wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden], c'est-à-dire sans que soit prise en compte la constitution de notre sensibilité [ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit] » (nous soul.)

Une même démonstration pourrait être menée sur ce qu'il y a de positivement utile dans la Critique relativement au concept de Dieu et de notre âme (B XXIX, R 84). « Je ne peux pas même admettre [nicht einmal annehmen] Dieu, la liberté et l'immortalité, à destination du nécessaire usage pratique de ma raison, si je n'ampute [benehme] pas en même temps la raison spéculative de sa prétention à des vues débordant toute appréhension [Anmaßung überschwinglicher Einsichten], parce qu'il lui faut, pour les atteindre, se servir de propositions fondamentales qui, ne s'étendant en fait qu'à des objets d'une expérience possible, sont cependant appliquées à ce qui ne peut être un objet de l'expérience, transforment effectivement, à chaque fois, cet objet en phénomène [wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln] et ainsi déclarent impossible toute extension pratique [praktische Erweiterung] de la raison pure » (B XXX, R 85). Ainsi Kant a-t-il dû « abolir le savoir [das Wissen aufheben] afin d'obtenir une place pour la foi [um zum Glauben Platz zu bekommen] » (cf. les trois modalités de la « créance » ou assentiment [Fürwahrhalten] : Meinen/ Wissen/ Glauben, R 667) ». Cf. ce qu'écrit Kant en 1781 dans le chap. de la Discipline de la raison par rapport à son usage polémique : « quand bien même il vous a fallu renoncer au discours de la science [wenn ihr gleich die des Wissens habt aufgeben müssen], il vous reste encore assez de ressources pour tenir celui qu'autorise la raison la plus exigeante, d'une foi solide [die Sprache eines festen Glaubens zu sprechen] » (cf. R 623 ; nous soul.).

La limitation de notre connaissance aux phénomènes ruine certes toute métaphysique spéculative dogmatique possible, mais

elle laisse place à la pensée de ce que, sinon, nous ne serions même plus autorisés à penser. La limitation spéculative rend seule possible l'extension pratique. La Critique de la raison pure doit se lire comme fournissant ses prémisses à la Critique de la raison pratique (chap. « Du Canon... »).

Glauben est généralement traduit par *croyance* ; nous préférons traduire par *foi*. La croyance pourrait être confondue avec le *croire que* (le *meinen*, la simple *opinion*), ainsi certains *croient*-ils à l'existence des extraterrestres. Le traducteur est toujours un peu gêné dans la mesure où la foi a une connotation religieuse manifeste ; le mot désigne ici non une adhésion à *des vérités déterminées qui sont celles de la religion chrétienne*, mais une *modalité particulière d'adhésion*.

Cette célèbre formule avait pour le lecteur de 1787 une signification toute particulière ; elle tombe en effet en pleine *querelle du panthéisme* [Pantheismusstreit/ Spinozastreit], c'est-à-dire à un moment où le philosophe F. H. Jacobi avait dénoncé le rationalisme dont le spinozisme lui paraissait le produit nécessaire (cf. *Lettres sur la doctrine de Spinoza*, 1ère éd. 1785). Pratiquement sommé par la classe intellectuelle de prendre parti entre le fidéisme de Jacobi et le rationalisme de Mendelssohn, récupéré et exploité par Jacobi qui trouve chez lui des armes dans son combat contre le rationalisme - et même gravement compromis par ce dernier qui proclame partager entièrement son point de vue, sollicité de façon pressante par ses amis berlinois, dont E. Biester et M. Herz, de voler au secours de l'*Aufklärung*, contraint enfin de se défendre contre l'accusation de spinozisme par laquelle des wolffiens travaillent à discréditer le criticisme, tout ceci à une époque lourde de menaces, après le décès de Frédéric II en août 1786, Kant se résout douloureusement à intervenir en octobre dans un article (paru en février 1787) sur *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (trad. Philonenko, Vrin, 1959).

Kant réalise ici un tour de force, une sorte de quadrature du cercle, parvenant à *donner tort à Jacobi sans donner pour autant raison à Mendelssohn*. Il défend une position originale, non pas médiane, mais consistant dans le *refus de toute Schwärmerei dans ses deux formes irrationaliste et rationaliste*. Il refuse le fidéisme de Jacobi, sa proscription de la raison (plus précisément de l'entendement [Verstand] - car c'est de la raison [Vernunft] comme faculté, sinon de *révélation* [Offenbarung] ou de *perception* (Jacobi attache la plus grande importance à l'étymologie : *Vernunft* viendrait de « *vernehmen* » (percevoir), du moins de *pressentiment* [Ahnung]

ou *sentiment* [Gefühl] du suprasensible, à tort rabattue sur l'entendement par toute l'*Aufklärung*, qu'il veut parler. Mais il rejette à l'opposé le rationalisme dogmatique de Mendelssohn. Le « glauben » qui doit prendre la place du « wissen » n'est pas la foi du fidéisme, il est une « foi rationnelle [Vernunftglaube] », *une foi de la raison elle-même et non pas contre la raison*. Mais cette raison dont il proclame que nous ne saurions en aucun cas l'abandonner comme guide, *c'est la raison pratique*. Si la raison spéculative ne nous procure aucune *Einsicht* dans le suprasensible (en quoi Mendelssohn et le rationalisme dogmatique se trompent), nous ne sommes pas condamnés à abandonner toute raison comme le veut Jacobi pour nous en remettre au sentiment. En l'absence de *principes objectifs*, l'intuition intellectuelle nous faisant défaut, dans l'impossibilité où nous sommes constitutivement d'en décider par démonstrations, il existe un *principe subjectif*, un « besoin pratique de la raison » [Vernunftbedürfnis], qui nous permet de nous *orienter* (terme que Kant élucide à partir de son sens spatial et géographique). Les exigences pratiques de la raison sont appelées à servir de *guide* ou de *boussole* [Wegweiser oder Kompaß] pour s'orienter dans le champ des objets suprasensibles (p. 84). Kant parvient dans ce texte à prendre contre Jacobi la défense de Mendelssohn sans pour autant assumer le dogmatisme de ce dernier. *Au moins Mendelssohn prend-il la raison pour guide*, s'il ne se rend pas compte que c'est la *raison pratique* qui le guide (p. 81-2).

Il est clair toutefois qu'aux yeux du rationalisme dogmatique, la différence entre Kant et Jacobi n'est pas éclatante. Dans *Vernunftglaube*, Hegel n'entendra que *Vernunftglaube* [cf. *Science de la Logique*, Introd. « les résultats obtenus par Kant, à savoir que la raison est incapable de reconnaître un contenu vrai et qu'en ce qui concerne la vérité absolue, il faut s'en remettre à la foi » (2ème éd. [1832] trad. Jankélévitch, Aubier, t. 1, p. 49) ; jugement qui ne figure pas dans la 1ère éd. de 1812] *. Il n'empêche que Kant est fondamentalement un *Aufklärer*, qu'il ne tolère pas que la raison soit dénigrée et abaissée : le procès des prétentions abusives de la raison spéculative dans la *Critique de la raison pure* ne doit pas être compris comme une mise en cause de la raison, *les illusions de la raison ne sont pas la raison elle-même* ; il tient à inscrire la foi dans la continuité avec la raison, *raison à laquelle on ne peut renoncer sans tomber dans l'arbitraire et le délire*. « Ainsi donc, lorsque l'on conteste à la raison son droit à parler *la première* en ce qui concerne les objets supra-sensibles, par exemple l'existence de Dieu et la vie future, on ouvre toute grande la porte à l'enthousiasme, à la superstition, à l'athéisme même [so ist aller Schwär-

merci, Aberglauben, ja selbst die Atheisterei eine weite Pforte geöffnet » (p. 85) -.

[* Hegel voit dans Kant un penseur *empiriste*, asservi à ces deux autorités extérieures que sont la perception et la foi (cf. *Encyclopédie*, § 60, Rem. [éd. C, 1830], éd. Bourgeois, Vrin, 1979, p. 322). Si « l'empirisme qui fait de la métaphysique [metaphyzierende Empirismus] » est, en effet, matérialiste, l'« empirisme naïf », lui, s'en tient à la perception sensible, admet le supra-sensible sur l'autorité de la foi.]

« Le dogmatisme de la métaphysique, c'est-à-dire le préjugé [Vorurteil] selon lequel il serait possible d'y faire des progrès sans une Critique de la raison pure, est la vraie source de toute incroyance [wahre Quelle... alles Unglaubens] entrant en conflit avec la moralité – incroyance qui est toujours très fortement dogmatique » (B XXX, R 85). La Critique offre ainsi un *cadeau non négligeable* [kein für gering zu achtendes Geschenk] en contribuant à mettre la métaphysique sur la voie sûre de la science (qui autrement tâtonne sans principes et tourne en rond [Tappen... und Herumstreifen]), et, inestimable avantage [den unschätzbaren Vorteil], elle permet « d'en finir sur un mode *socratique*, c'est-à-dire *par la démonstration la plus claire de l'ignorance des adversaires* [Unwissenheit der Gegner], avec toutes les objections élevées contre la moralité et la religion » (B XXXI, R 85 ; nous soul.) (Nous aurons à revenir sur le socratisme de Kant, cf. sa défense du concept « cosmique » de la philosophie par opposition à son concept « scolastique »).

L'incroyance [Unglaube] est pour Kant (cf. *Réfl.* 6218, vers 1785-88) la maxime consistant à n'admettre d'usage de la raison qu'à l'égard de l'objet d'expérience ; il en est des *deux formes* : *empiriste ou rationaliste*. La première tient pour impossible tout ce qui n'est pas objet des sens, la seconde le tient pour superflu et pour dénué de fondement. L'incroyance considère Dieu comme n'étant rien parce qu'il ne peut être objet d'expérience ou comme étant quelque chose dont la raison peut se passer (le croyant est par

contre, précise le même passage, « celui qui accepte que sa raison admette ce qui est indispensablement nécessaire à l'intégralité de son usage expérimental théorique ou pratique, quoiqu'elle ne puisse pas le prouver ».

La *Critique* combat deux formes du dogmatisme : celui qui poursuit l'usage de la raison au-delà du domaine de toute expérience possible et qui nourrit, par son échec, le scepticisme ; mais, tout autant, le dogmatisme inverse qui restreint l'usage de la raison à la seule expérience et qui fait ainsi, sans s'en rendre compte, un usage transcendantal de ses principes ; respectivement, celui d'un Leibniz et celui d'un Hume, celui qu'incarne la *Monadologie* et celui qu'incarnent les *Dialogues sur la religion naturelle*. Cf. A 781/B 809 ; R 644 : « Le fait d'étendre les principes de l'expérience possible à la possibilité des choses en général [le dogmatisme des empiristes ; notamment celui des partisans des antithèses dynamiques de la cosmologie rationnelle], n'est pas moins transcendant que celui d'affirmer la réalité objective de concepts qui ne peuvent trouver leurs objets nulle part, si ce n'est en dehors des limites de toute expérience possible [le dogmatisme des métaphysiciens] ». L'empirisme s'oppose certes aux constructions de la métaphysique dogmatique spiritualiste, mais, l'empirisme qui se veut et qui passe pour être l'opposé même du dogmatisme, peut être, et est même généralement, par l'extension indue qu'il confère à ce que Kant appelle les « principes de l'expérience », un dogmatisme. Il ne faut pas amalgamer la critique humienne de l'ontologie avec la critique kantienne. La critique du dogmatisme n'est pas seulement la critique de la métaphysique dogmatique des Leibniz, Wolff, Baumgarten, mais tout autant celle du dogmatisme de Locke, de Hume. La critique du dogmatisme atteint aussi bien les métaphysiciens que les anti-métaphysiciens, le spiritualisme que le matérialisme.

Si la raison spéculative subit un *préjudice* [Verlust] dans ce qu'elle s'imaginait détenir jusqu'ici [in ihrem bisher eingebildeten Besitze], tout demeure cependant, pour ce qui touche à l'intérêt général de l'humanité et à l'utilité que le monde retirait jusqu'alors des

doctrines de la raison pure, *dans la même situation qu'autrefois* [bleibt dennoch alles... in demselben Zustande, als es jemals war], et le préjudice ne concerne que le *monopole des Écoles, mais nullement l'intérêt des êtres humains*.

Les preuves que le dogmatique donne de la persistance de l'âme après la mort à partir de la simplicité de sa substance, de la liberté de l'âme partir de distinctions subtiles entre nécessité pratique subjective et objective, de l'existence de Dieu à partir du concept de *ens realissimum*, ne sont jamais parvenues au public et n'ont jamais pu avoir quelque influence sur sa conviction. C'est bien plutôt notre disposition à l'insatisfaction à l'égard de tout ce qui est temporel [das Zeitliche] comme insuffisant à notre destination [Bestimmung] qui est la source de l'espérance en la vie future ; c'est la présentation des devoirs dans leur opposition aux prétentions des penchants [Ansprüche der Neigungen] qui fait naître la conscience de notre liberté ; c'est l'ordre, la beauté, la prévoyance magnifique de la nature qui produit la croyance en un sage et puissant auteur du monde. Or ces mobiles ne demeurent pas seulement intacts en l'état, ils gagnent même en prestige puisque les écoles auront désormais appris à ne pas prétendre [anzumaßen] accéder sur ces questions à une vision plus élevée et plus large [keine höhere und ausgebreitetere Einsicht] que celui de la foule et se limiteront à « la culture [Kultur] de ces preuves qui peuvent être saisies universellement et qui suffisent au point de vue moral ». La transformation ne touche que « les arrogantes prétentions [die arroganten Ansprüche] des Écoles ».

La *Critique* peut, seule, *couper à leur racine* [entwurzeln : éradiquer] matérialisme, fatalisme, athéisme, incrédulité des libre-penseurs [freigeisterische Unglauben]. Les Autorités feraient mieux de favoriser la liberté d'une telle Critique plutôt que de soutenir le ridicule despotisme des écoles qui crient vigoureusement au danger pour la collectivité si l'on déchire leurs toiles d'araignée [wenn man ihre Spinnewebe zerreißt] dont le public n'a pourtant jamais

pris connaissance et dont il ne peut donc non plus ressentir la perte...

L'incroyant ou libre penseur est un dogmatique : « l'incroyant [un-gläubig] est celui qui dénie toute valeur à ces idées rationnelles [de Dieu, de l'immortalité], parce qu'il n'y a pas de fondation théorique de leur réalité. Il juge ainsi dogmatiquement [er urteilt also dogmatisch] ». Cf. *Critique de la faculté de juger*, § 91, tr. Philonenko, p. 275. La position critique interdit d'ôter toute valeur à ce qui ne peut être théoriquement fondé ; elle autorise un autre point de vue : le point de vue pratique.

Sans doute la *Critique* affecte-t-elle directement le dogmatisme « spiritualiste », mais Kant ne travaille pas au bénéfice du dogmatisme contraire (celui du « matérialisme »). Il ne faut pas se méprendre : la cible essentielle, ce qu'il faut combattre en prenant les choses à la racine (racine qui est le dogmatisme lui-même), c'est le matérialisme. La récusation du matérialisme passe par celle du spiritualisme et par la dénonciation du dogmatisme qui est principalement à leur racine. Le dogmatisme est bien plus aisé à déceler dans les positions spiritualistes et permet indirectement de combattre ce dogmatisme d'autant plus pernicieux qu'il n'en a pas l'air et qu'il se pense comme étant antidogmatique (alors qu'il n'est qu'antispiritualiste). *Ce qui commande la critique de la raison, c'est toujours et exclusivement l'intérêt pratique de la raison*, intérêt que le dogmatisme spiritualiste prétend servir et qu'il dessert en réalité puisque les châteaux de cartes spéculatifs qu'il bâtit sont condamnés à s'effondrer et risquent d'entraîner dans leur ruine la morale. C'est rendre service à cet intérêt pratique que de le débarrasser de cet encombrant garde du corps qui attire tous les coups ! Ruiner la métaphysique spiritualiste dogmatique, ce n'est pas ruiner la morale, c'est bien plutôt la débarrasser d'un défenseur encombrant et nocif ; il est des appuis dont on a quelquefois intérêt à se passer.

III. La Critique n'est pas une misologie, mais une préparation à la métaphysique comme science

Que l'on ne se méprenne pas sur la nature de ce procès du dogmatisme ; il ne s'inscrit ni dans le mouvement antiphilosophi-

que et philodoxique^{vii}, ni dans celui du naturalisme de la raison pure (cf. notamment R 687 et *Prolégomènes*, § 31).

Qu'on n'impute pas à la *Critique* de répudier en quoi que ce soit la démarche dogmatique [das dogmatische Verfahren], de plaider la cause du bavardage superficiel, voire celle du scepticisme : *dans sa connaissance pure en tant que science, la raison doit toujours procéder dogmatiquement* ; elle doit toujours « procéder de manière rigoureusement démonstrative à partir de principes a priori sûrs ». Ce qu'elle condamne, c'est « la prétention [Anmaßung] à aller de l'avant uniquement à l'aide d'une connaissance pure par concepts [...] sans rechercher de quelle façon et avec quelle légitimité elle y est parvenue », c'est « la démarche dogmatique qu'adopte la raison sans critique préalable de son propre pouvoir ». L'intention de la *Critique* n'est pas de soumettre la métaphysique à un procès expéditif, mais de *constituer le dispositif préalable pour préparer l'établissement d'une métaphysique solide possédant la valeur d'une science*, laquelle en tant que science doit nécessairement procéder de façon dogmatique, *par conséquent sous une forme scolastique et non populaire* (B XXXVI, R 88). Ainsi le futur système de métaphysique auquel la *Critique* prépare, suivra-t-il la méthode du célèbre Christian Wolff [1679-1754] dont la méthode est celle-là même de la science et *auquel il n'a manqué pour faire entrer la métaphysique dans la voie de la science que d'avoir eu l'idée* [wenn es ihm beigefallen wäre] *de préparer le terrain à cette science en faisant la critique de son instrument* [durch Kritik des Organs], c'est-à-dire la raison pure ; lacune qui ne lui est pas imputable mais qui est propre au mode de penser dogmatique de son temps. *Ceux qui rejettent sa méthode rejettent aussi celle de la Critique* et ne peuvent le faire qu'en ayant en tête « le projet de rejeter tout à fait les liens [Fesseln : les chaînes] de la science et de transformer le travail en jeu, la certitude en opinion et la philosophie en philodoxie [Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie verwandeln] » (B XXXVII, R 88). Auparavant,

dans les *Prolégomènes*, Kant aura avoué ne pas s'être attendu « à entendre, venant d'un philosophe [cf. Recension de Garve-Feder, 1782], des plaintes concernant le défaut de caractère populaire, divertissant, aisé, quand il s'agit de l'existence d'une connaissance hautement appréciée et dont l'humanité ne peut se passer ; il n'y a pas moyen de l'instituer autrement qu'en suivant les règles les plus strictes d'une exactitude scolastique » (Préface, p. 19-20).

On peut craindre, avec Karl Rosenkranz dans son *Histoire de la philosophie kantienne* (1842), que Kant soit tellement attaché à Chr. Wolff qu'il en accueille naïvement les catégories. Détrônées de leur statut de catégories *ontologiques*, elles n'en subsistent pas moins et se trouvent même promues au rang de *catégories de l'entendement pur*. Le dogmatisme ne subsisterait-il pas, déplacé, chez Kant ? (Un autre aspect du fantastique attachement de Kant à Wolff serait qu'il déclare la métaphysique spéculative impossible en raison de l'illégitimité de celle de Wolff et qu'il identifie l'intérêt de la métaphysique rationnelle wolffienne à l'intérêt spéculatif de la raison comme tel, cf. M. Puech, *Kant et la causalité*, p. 452) Peut-être Kant n'avait-il de Wolff qu'une connaissance de seconde main, à travers Baumgarten ou Baumeister, comme le pense J. École, le savant éditeur de l'œuvre wolffienne (« De la connaissance qu'avait Kant de la métaphysique wolffienne, ou Kant avait-il lu les ouvrages métaphysiques de Wolff ? », *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 71/3, 1991, p. 261-75), mais le wolffisme de l'université de Königsberg, introduit par F. A. Schultz et l'enseignement wolffien de son maître Martin Knutzen peuvent être la raison suffisante de l'autorité dont bénéficiera toujours Wolff auprès de Kant, *quelque distance qu'il prenne envers lui*).

IV. L'apport de la deuxième édition

La deuxième édition de la *Critique* a travaillé à porter remède aux difficultés [Schwierigkeiten] et à l'obscurité [Dunkelheit] d'où maintes incompréhensions [Mißdeutungen] ont pu provenir. Sur

le fond, sur les propositions elles-mêmes et les argumentations, sur le plan, Kant déclare n'avoir rien eu à changer. Cela résulte d'abord du fait qu'il a pris son temps avant de livrer la première édition de la *Critique*, mais surtout de la *nature organique de la raison spéculative* : dans ce qui forme système, tout se tient (« il en va ici comme dans la structure d'un corps organisé : la fin de chaque membre ne peut être déduite que de la notion complète du tout). Aussi peut-on dire d'une telle Critique qu'elle n'est jamais sûre si elle n'est pas *achevée entièrement* jusque dans les moindres éléments de la raison pure et que, de la sphère de cette faculté, c'est *tout* ou *rien* [entweder alles oder nichts] qu'il faut déterminer ou décider » (Cf. *Prolégomènes*, Préface, p. 22 ; IV, 263). Il en va de même de la métaphysique « car, en métaphysique, c'est en elle-même que la raison a les sources de sa connaissance et non dans les objets et dans leur intuition » (cf. p. 148, voir aussi, *Progrès*, p. 9 ; XX, 259).

Kant y revient fréquemment : la *Critique* n'a pas été composée hâtivement ; *aussi est-il exclu qu'elle doive jamais être corrigée sur le fond*. Elle ne peut connaître d'amélioration que sur le plan de la clarté et sur le plan didactique. « De mon côté – écrit Kant à Marcus Herz en mai 1781 – je n'ai nulle part cherché à construire des leurres, ni à dénicher des raisons spécieuses pour ravauder mon système, mais j'ai plutôt laissé passer des années pour accéder à une compréhension parfaite qui puisse me satisfaire pleinement, à laquelle je suis même parvenu (ce qui n'a jamais été le cas pour aucun autre de mes écrits), je ne trouve encore maintenant sur le fond rien que je souhaite modifier, même si j'aimerais bien ici ou là avoir ajouté de petits compléments et quelques éclaircissements. » (*Correspondance*, p. 181) Cf. *Prolégomènes*, Appendice, p. 165 ; IV, 381 : « il m'a fallu des années pour me satisfaire pleinement non seulement de l'ensemble, mais même en certains cas d'une seule proposition relativement à ses sources » ; cela étant, ni la déduction des concepts ni les paralogismes (dont la prolixité [Weitläufigkeit] nuirait à la distinction [Deutlichkeit]) ne le satisfont déjà en 1783. Le lecteur ne peut se défendre de penser que pareille nécessité fragilise l'édifice, rendu semblable à la maison de Swift sur laquelle un oiseau ne peut se poser sans en compromettre l'équilibre !

Des améliorations [Verbesserungen] ne peuvent concerner que la *présentation* [Darstellung] : dans l'Esthétique, dans la Déduction des catégories, dans la critique des paralogismes de la psychologie rationnelle. La seule addition [Vermehrung] réelle – limitée au simple *mode de démonstration* [Beweisart, Darstellungsart] – est la nouvelle réfutation de l'idéalisme. La correction consiste aussi en quelques allègements pour que le livre ne soit pas volumineux.

Dans la Préface des *Premiers principes* [1786], Kant annonçait qu'il saisirait la première occasion pour améliorer la déduction transcendantale, mais indique également que cette amélioration ne concerne que « le mode d'exposition et aucunement l'explication qui a été donnée » (p. 19).

Cette deuxième édition est beaucoup plus étendue 921 pages contre 871 : A VII-XXII, A 1-856 / B VII-XLIV B 1-884. Les modifications ou adjonctions se situent principalement : 1/ dans la préface (entièrement nouvelle) ; 1/ dans les importants ajouts de l'Introduction ; 3/ dans les importants ajouts de l'Esthétique ; 4/ dans la réécriture complète de la déduction transcendantale ; 5/ dans les ajouts du chapitre des Principes de l'entendement pur ; 6/ dans les modifications introduites dans le chapitre de la distinction de tous les objets en phénomènes et noumènes ; 7/ dans la réécriture du chapitre des paralogismes de la raison pure.

Kant a voulu éviter les contresens auxquels la première édition a donné lieu, répondre à certaines objections, repenser ce qui ne le satisfaisait pas entièrement et renforcer l'adhésion. La question de savoir si la seconde édition est une palinodie de la première, si elle la reconduit intégralement ou si elle la modifie sensiblement, si la seconde édition constitue une progression ou une régression est une des grandes *quaestiones disputatae* de l'exégèse et de l'histoire de la philosophie. La seconde édition s'accorde-t-elle dans le fait avec la première, parachève-t-elle l'œuvre ou la corrompt-elle ? La seconde édition a souvent été jugée comme une régression. Jacobi, Schopenhauer ont déploré que Kant ait abandonné dans la seconde édition l'idéalisme qui serait pourtant son inspiration authentique, toutes les contradictions que l'on trouve dans l'œuvre viendraient des modifications, suppressions et ajouts de la seconde édition (« que personne ne se figure connaître la *Critique de la raison pure*, ni avoir une idée claire de la doctrine de Kant, s'il n'a lu la *Critique* que dans la seconde édition [...] : cela est absolument

impossible, car il n'a lu qu'un texte tronqué, corrompu, dans une certaine mesure apocryphe » *Le Monde*, p. 545). Heidegger déplore que l'imagination transcendante y soit réduite à la portion congrue. On a souvent jugé – au vu surtout de la seconde introduction, mais encore de la réécriture de la critique des paralogismes de la psychologie rationnelle – que la proximité de la *Critique de la raison pratique* [1788] modifiait l'orientation de l'œuvre et y introduisait un virage sensible en faveur du spiritualisme. Enthousiasmé par la révision de la déduction transcendantale qui lui paraît rompre décisivement avec le psychologisme dont la première déduction serait entachée, H. Cohen prend parti en faveur de la seconde édition.

L'intention métaphysique de la *Critique*

« La métaphysique a pour fin [...] de lever l'obstacle que la raison constitue elle-même, à partir des principes de son usage empirique » *Réfl.* 4849 (1778 ?), in *Manuscrit de Duisbourg*, etc., p. 138.

« Les ennemis de la religion sont poussés à attaquer des vérités auxquelles ils laisseraient une valeur comme propositions de foi, s'ils n'étaient provoqués [aufgefodert] par la prétention éhontée [dreiste Anmaßung] de ceux qui avancent plus qu'ils ne savent » *Réfl.* 4960 [1876-78].

« Chaque pas fait dans le champ pratique « se lie cependant si exactement et pour ainsi dire de lui-même à tous les moments de la Critique de la raison théorique, qu'on pourrait le dire calculé [ausgedacht] à dessein simplement pour établir cette confirmation » *Critique de la raison pratique*, p. 113 (nous corr.).

« Permettez-moi de vous dire que mes efforts jusqu'ici dirigés sur la Critique ne visent nullement, comme il pourrait le sembler, à travailler contre la philosophie leibnizo-wolffienne (je trouve qu'il y a déjà bien du temps qu'elle est délaissée) ; je ne vise justement qu'à atteindre le même but, mais par un détour qu'à mon avis ces grands hommes tenaient pour superflu – en empruntant la même voie du procédé scolaire, mais par la liaison de la philosophie théorique avec la pratique ». Lettre de Kant à Kästner, 5 août 1790 (nous soul.).

Il n'est pas possible de négliger, si l'on veut bien toutefois s'attacher au *Kant historique*, ce que ne veulent certes pas faire ceux qui n'ont d'yeux que pour la *théorie kantienne de l'expérience**, l'intention métaphysique de la *Critique* ; la préface B invite à situer la recherche kantienne dans une tout autre perspective. Kant n'a d'autre souci que celui de *préserver* et de *renover* la métaphysique et ne

défend pas d'autre métaphysique que la métaphysique spiritualiste. Son combat résolu contre le dogmatisme en métaphysique ne procède ni du souci de fonder la connaissance scientifique galiléonewtonienne, ni de celui de fournir à la science parvenue à l'âge adulte la métaphysique dont elle aurait besoin, ni d'une mentalité pré-positiviste, ni d'une mentalité pré-analytique (sa déconstruction de la métaphysique spéciale n'a rien à voir avec un effort pour en *dissoudre* les problèmes), ni d'un agnosticisme métaphysique, ni du scepticisme, ni de tendances matérialisantes et athées, mais d'abord du souci de *neutraliser le péril que la métaphysique dogmatique fait peser sur la foi et sur la morale*, péril dont cette dernière ne se rend assurément pas compte dans l'illusion qu'elle entretient de travailler utilement pour la « bonne cause ». Ce qui est illusoire ce n'est pas la métaphysique, mais la *connaissance* métaphysique ; la *Critique* n'enseigne pas que nous ne pouvons rien savoir du suprasensible, mais que nous ne pouvons rien savoir du suprasensible *qui doit se trouver au fondement du sensible*.

[* Pour H. Cohen (*Kants Theorie der Erfahrung*, A : 1871 ; B : 1888 ; C : 1918), la *Critique* ne contiendrait rien d'autre qu'une théorie de la connaissance scientifique, elle n'aurait d'autre fin que d'axiomatiser les principes de la science galiléonewtonienne et de parachever spéculativement cette science. Heidegger a justement stigmatisé le positivisme sous-jacent au néo-kantisme : la philosophie n'aurait d'autre objet que de comprendre la connaissance scientifique. Ce n'est pas, pour autant, que l'on doive faire de la *Critique* une interrogation sur l'être de l'étant, un dévoilement de la constitution ontologique de l'étant (une « ontologie fondamentale ») passant par l'analyse de l'étant qui, comme transcendance, peut poser cette question (une analytique du *Dasein*).]

On ne saurait plus mal lire Kant que ne le fait Schopenhauer lorsqu'il assure, dans les *Paralipomena*, que Kant « retira à la foi religieuse l'appui de la philosophie qu'elle avait reçu jusqu'alors et émancipa l'*ancilla theologiae* » (cf. *Sur la religion*) ou dans les *Pa-*

regra : « La *Critique de la raison pure* a été très sérieusement la lettre de renvoi de celle qui fut jusqu'alors l'*ancilla theologiae*, laquelle a en cela donné une fois pour toutes son congé à sa maîtresse » (*Sur la philosophie universitaire*).

Les conditions draconiennes que Kant impose à la connaissance n'ont rien à voir avec des conditions de sens. Là où il n'y a pas de connaissance possible, il y a place pour des affirmations qui peuvent prétendre à un autre statut : affirmations qui sont au moins pensables sans contradiction, affirmations qui font l'objet d'une pensée nécessaire (thèses réflexives), affirmations nécessaires d'un point de vue strictement pratique (postulats de la raison pratique). Kant n'a pas en vue autant qu'on pourrait le croire les conditions des seules affirmations pouvant s'appeler des connaissances, mais celles des affirmations légitimes sinon nécessaires en dehors de la sphère du savoir stricto sensu. Là où la connaissance s'arrête, le silence ne nous est pas imposé, nous n'entrons pas dans le domaine du non-sens, la connaissance n'est pas la mesure exclusive du sens d'un énoncé (leer [vide de l'intuition correspondante] ne signifie jamais sinnlos [dépourvu de sens]). Il s'agit aussi pour Kant de déterminer quelles propositions la raison est fondée à émettre nécessairement, encore que sur un autre mode que celui de la connaissance. Il y en a trois modalités : l'énoncé simplement problématique (dénué de contradiction logique encore que contredisant aux conditions formelles de l'expérience), l'énoncé réflexivement nécessaire, l'énoncé pratiquement nécessaire.

Quitte à exposer Kant au reproche de n'opérer en métaphysique qu'une sorte de révolution de palais, en relativisant fortement et d'emblée l'ampleur spéculative de la révolution métaphysique kantienne, il paraît tout de même nécessaire de souligner d'entrée de jeu que, si les moyens utilisés par Kant sont d'une nouveauté sans pareille et d'une puissance spéculative écrasante, la métaphysique à laquelle il adhère et qu'il cherche à sauver n'en est pas moins *tout sauf révolutionnaire*.

La *Critique de la raison pure* peut passer pour la plus déterminée, la plus grave en portée, de toutes les réfutations de la métaphysique si l'on confond la métaphysique avec le dogmatisme même. En première instance, la *Critique* présente un bilan des plus délétères pour la métaphysique. Que l'on en juge.

1/ L'ontologie (métaphysique générale) est impossible

L'*Esthétique transcendantale* enseigne que l'objet des sens n'est pas l'objet même, mais rien que la représentation qui naît en nous de l'affection de notre réceptivité (par un objet inconnu), laquelle impose aux objets de la représentation une forme a priori. Dans l'intuition sensible, aucune chose en soi n'est donnée. Espace et temps ne sont pas des prédicats transcendants, des propriétés des choses mêmes, mais n'ont rapport qu'à la réceptivité de notre pouvoir de connaître.

L'*Analytique transcendantale* enseigne que l'« intuition intellectuelle » que les sens ne donnent pas n'est pas davantage procurée par l'entendement dont le pouvoir n'est pas d'intuition mais de liaison des représentations d'abord données par la sensibilité (pouvoir discursif). Les catégories ont leur source dans l'entendement ; elles n'expriment pas des propriétés transcendantales de l'être, elles ne sont que des fonctions sous lesquelles nous pouvons unifier un divers de représentations sensibles, des lois de l'unité synthétique d'aperception.

L'ontologie ne peut donc être qu'une *ontologie du phénomène* : espace, temps, substantialité, causalité, etc. sont des prédicats qui ne concernent rien que le phénomène : l'objet pour nous, c'est-à-dire tel qu'il est représenté par la sensibilité affectée et lié par l'entendement pour être pensé.

2/ La métaphysique spéciale est illégitime

La *Dialectique transcendantale* enseigne que si la raison est bien une faculté visant l'absolu, elle n'est pas la faculté de l'atteindre. Pouvoir de représenter un terme inconditionné pour chaque type de synthèse opérée par l'entendement (synthèse catégorique, hypothétique, disjonctive, donnant lieu à trois Idées : celle d'âme, de monde et de Dieu), la raison n'a pourtant pas de pouvoir constitutif.

Il n'est pas un seul élément de notre connaissance qui ait à voir avec les choses en soi : avec la *sensibilité*, nous n'avons affaire qu'aux conditions du phénomène ; avec *l'entendement*, nous n'avons affaire qu'aux lois du phénomènes ; avec la *raison*, nous n'avons affaire qu'aux maximes de la connaissance systématique du phénomène.

Comment s'étonner, sur pareille base, que Kant ait pu passer pour un « Hume prussien », pour une sorte de nihiliste métaphysique (cf. le mot de Mendelssohn dans la préface de ses *Morgenstunden* de 1785 : « Kant, der alles Zermalmende » : *celui qui détruit tout*) ?

Le fait que la *Critique de la raison pure* puisse être suivie d'une *Critique de la raison pratique* « restaurant » la liberté de l'homme, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu a pu surprendre et paraître à certains tout à fait en contradiction avec l'esprit même de la *Critique*. En vérité, cette mythique palinodie kantienne – mise au compte, tantôt de la sénilité de Kant (Schopenhauer), tantôt de la prudence (le réactionnaire Frédéric Guillaume III et son ministre Wöllner ayant remplacé en 1786 Frédéric II et son ministre libéral von Zedlitz) ne tient pas, rien qu'à considérer le chapitre du « Canon de la raison pure » (dans la Théorie transcendantale de la méthode) dont chaque mot date de la première édition même de la *Critique* qui contient les grandes lignes de cette métaphysique pratique appelée à remplacer la métaphysique spéculative dogmatique vermoulue.

Ne peuvent être surpris en vérité que ceux qui ont négligé la lecture de ce chapitre essentiel *et même, que ceux qui n'auront pris qu'une connaissance partielle de la Dialectique transcendantale et auront négligé notamment son Appendice*. Une relecture de la *Critique de la raison pure* s'impose pour marquer à quel point elle n'a rien à voir avec un procès inconditionnel de la métaphysique (encore moins un procès positiviste ou matérialiste), à quel point ce chapitre final n'est pas lui-même déjà à l'intérieur de la première *Critique* que une soudaine volte-face, mais ce que l'ouvrage prépare.

La métaphysique spiritualiste sort en vérité relativement indemne du procès de la métaphysique spéculative dogmatique.

L'Esthétique transcendantale a pour effet de libérer l'ontologie des exigences représentatives de la sensibilité

L'espace et le temps ne sont pas des propriétés de l'être même, la sensibilité ne donne pas l'être : le sensible n'est pas l'être et l'être n'est donc pas l'être sensible ; la matière n'est pas chose en soi, la chose en soi n'est pas matérielle. La distinction de l'être comme phénomène et de l'être comme chose en soi rend possible la pensée de la liberté qui serait absolument impensable si le temps devait être une condition même des choses en soi. Dieu, impensable dans le cadre du réalisme transcendantal, devient pensable. La Critique lutte contre l'*hybris de la sensibilité*, « les pétitions de la sensibilité » [*petitiones sensitivae*, cf. par exemple *Réfl.* 5357], les « axiomes subreptices de la première classe » dans la Dissertation de 1770.

L'Analytique transcendantale a pour effet de libérer l'ontologie des exigences représentatives de l'entendement

Sans doute la *Critique* établit-elle que l'entendement n'est pas susceptible d'un « *usus realis* », qu'il ne procure aucune intuition intellectuelle. Mais si les catégories se trouvent réduites à n'être que des conditions subjectives de l'unité d'aperception, et si l'on ne peut les tenir pour des propriétés de l'être même, l'avantage n'est pas mince. *Les choses en soi se trouvent affranchies des principes de l'expérience possible* qui seraient *ruineux pour la métaphysique spiritualiste s'il devait s'agir de lois de l'être* : tout ce qui est doit être nombrable, avoir un degré, être substance ou prédicat d'une substance (de là l'impossibilité d'admettre un surgissement *ex nihilo* de la matière, une annihilation de la matière), tout ce qui arrive doit obéir à la loi de causalité (il ne saurait y avoir de liberté), etc.

Il n'est pas permis de prendre pour un *nihil negativum* ce qui est un *ens rationis*^{viii} ; ce qui est irréprésentable ne peut être déclaré impossible comme tel. Sans doute les catégories sont-elles privées d'usage objectif là où font défaut les conditions de leur schématisation, et cela interdit-il une ontologie de la chose en soi, mais, pour ne pas autoriser une connaissance, elles ne perdent pas pour autant tout sens ; *nous pouvons au moins penser ce que nous ne pouvons connaître*. Le matérialisme comme philosophie prétendant transformer les simples conditions de l'expérience possible en conditions de possibilité des choses mêmes est principalement invalidé.

La Dialectique transcendantale est loin d'être dévastatrice

Les objets de la métaphysique spiritualiste sont tout d'abord reconnus comme n'étant ni des fictions, ni des préjugés, *mais des idées nécessaires de la raison*.

- La *critique de la psychologie rationnelle* est loin de profiter au matérialisme. Il n'est pas du tout nécessaire de s'aventurer à déterminer les choses en soi pour écarter le matérialisme. Il peut suffisamment être écarté *sur le plan phénoménal même*. A défaut d'un spiritualisme dogmatique, une théorie spiritualiste du phénomène est possible. Le phénomène témoigne contre le matérialisme ! Poursuivant en fait le même but que la psychologie rationnelle pneumatiste, Kant juge seulement qu'il n'est pas nécessaire de s'aventurer dans les choses en soi pour mettre notre sujet à l'abri du matérialisme : la doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps – qui chasse la matière des choses en soi – suffit à rendre le service vainement promis par la métaphysique dogmatique.

- La *critique de la cosmologie rationnelle* tourne nettement à l'avantage de la métaphysique spiritualiste. L'étude de la cosmologie rationnelle éclaire sur les intentions de Kant et permet de juger des véritables effets de sa critique de la métaphysique, puisque – pour la première et unique fois – les positions métaphysiques spiritualistes et matérialistes s'y affrontent. Rien n'est plus éclairant

que de voir *comment Kant tranche en fait en faveur des prétentions spiritualistes, tout en récusant toute la métaphysique dogmatique.*

Dans la représentation antinomique, les thèses correspondent aux assertions du spiritualisme et les antithèses à celles du matérialisme. L'antinomie de la raison pure est en principe résolue par une sorte de transaction, où chaque camp est invité à abandonner une prétention illégitime pour se voir confirmé dans une prétention légitime, moindre mais assurée. Les partisans des antithèses [matérialistes] doivent abandonner la prétention à déterminer l'être en soi — en échange, ils reçoivent les phénomènes en pleine propriété, une compétence *de jure* sur tout ce qui est objet de connaissance possible. Les partisans des thèses [spiritualistes] doivent abandonner la prétention à dire quelque chose qui doive valoir des phénomènes — en échange, ils reçoivent un droit à penser que leurs exigences pourraient bien trouver satisfaction dans le monde des noumènes.

Les tenants dogmatiques du spiritualisme ont retenu que Kant faisait la part belle aux partisans des antithèses en reconnaissant qu'à s'en tenir au plan des phénomènes, de la science, etc., ils avaient entièrement raison et en reléguant ainsi les thèses dans une sorte de ciel métaphysique ; que Kant ne relègue pas seulement la vérité des thèses dans les choses en soi, mais qu'il ne leur concède qu'une vérité *problématique*. Ils n'en sont pas moins les grands bénéficiaires, de fait et en droit même, de cette issue pacifique proposée par Kant au conflit des métaphysiciens en cosmologie rationnelle. Le Tribunal critique retire aux partisans des antithèses [matérialistes] le droit de se prononcer sur les choses en soi - tout droit métaphysique ; les partisans des thèses [spiritualistes], ne se voient retirer *que le droit de faire un usage physique de leurs concepts.*

Les partisans des thèses doivent renoncer à attribuer une réalité physique à leurs énoncés, à mélanger la métaphysique et la physique. Les partisans des antithèses [matérialistes], eux, doivent limiter le champ de leurs affirmations au seul terrain de « l'expérience », sacrifier la valeur inconditionnelle qu'ils attribuent à leurs

principes. Autant les partisans des thèses [spiritualistes] distinguent aisément et sans avoir besoin d'être kantien entre un monde sensible et un monde intelligible et sont prêts à attribuer au premier des lois toutes différentes de celles du second, autant les partisans des antithèses [matérialistes] ne veulent pas entendre parler de deux mondes ; la solution kantienne, neutre en apparence, impose aux partisans des antithèses d'admettre ce dont leur thèse est le refus formel même. Le dualisme – l'objet se dit en deux sens – qui sert à résoudre le conflit antinomique est déjà en et par soi favorable à la métaphysique spiritualiste. Le Tribunal Critique demande pareillement aux partisans des thèses comme aux partisans des antithèses d'admettre une différence entre le phénomène et la chose en soi, différence dont vit profondément le spiritualisme et que rejette vigoureusement le matérialisme !

L'inégalité de traitement du physicien (matérialiste) par rapport au métaphysicien (spiritualiste) apparaîtra encore plus criante si l'on considère qu'il n'est pas inversement demandé au métaphysicien d'admettre qu'après tout cette liberté qu'il exige et qui contredit aux exigences de l'unité synthétique de conscience n'existe peut-être pas. C'est le partisan des antithèses qui doit renoncer à faire valoir inconditionnellement son exigence et à la limiter aux seuls phénomènes ; le partisan des thèses se voit seul autorisé à maintenir son exigence au niveau des choses en soi, sinon pour les connaître du moins pour les penser.

• *La critique de la théologie rationnelle est loin d'être aussi délétaire qu'il y paraît.*

Comme l'apparence psychologique, l'apparence théologique est unilatérale. *L'athéisme comme le matérialisme psychologique ne sont pas des représentations de la raison.*

L'objet du chapitre de l'Idéal de la raison pure n'est tout d'abord pas une mise en cause des démonstrations de l'existence de Dieu ; Kant s'attache prioritairement à comprendre comment la raison forme nécessairement cette idée, pourquoi elle en a besoin. L'examen des pseudo-démonstrations de l'existence de Dieu (à la

fin de la troisième section seulement) monopolise trop généralement l'attention. Il ne faut surtout pas se transporter d'emblée aux critiques, sans d'abord se soucier de la déduction de l'idée de Dieu à partir du syllogisme disjonctif. Nous devons nécessairement former le concept d'un *ens realissimum, ens entium* ; l'idée de Dieu est une idée nécessaire.

Les objections kantiennes sont de simples objections critiques, qui ne prétendent pas, à la différence des objections dogmatiques, trancher de la valeur de la thèse mais uniquement juger de la voie utilisée pour l'établir.

Privée certes de tout usage constitutif, *l'idée de Dieu conserve un important et indispensable usage régulateur*. Il faut considérer les phénomènes comme s'ils étaient tous sortis d'un unique principe suprême suffisant à tout ; c'est-à-dire que si nous ne devons pas affirmer que l'ordre du monde dérive d'une suprême intelligence, nous devons toutefois tirer de l'idée d'une cause souverainement sage les règles suivant lesquelles procéder pour lier causes et effets dans le monde. On ne verra pas dans ces pages une sorte de *lot de consolation* (illusoire jugeront les uns, excessif jugeront les autres) proposé à la théologie pour la dédommager de sa destitution. Il est clair, à lire ces pages, que *la théologie dogmatique a pour seul tort aux yeux de Kant d'être dogmatique*, c'est-à-dire de ne pas se concevoir comme théologie réflexive. *Sur le plan réflexif, en tout cas, il n'est pas possible de penser le monde sans Dieu au fondement de son unité.*

Les attendus de la critique de la métaphysique spéculative

Il faut prendre pleine conscience des attendus qui président à la critique certes impitoyable de la métaphysique spéculative menée par Kant.

- *Les questions métaphysiques sont de vraies questions, des questions indigènes* ; elles sont inévitables et dérivent de la nature même de notre raison. La métaphysique existe en nous comme *disposition native*. Les questions relatives à l'immortalité de l'âme, à la liberté

et à l'existence de Dieu sont des questions que tout homme forme nécessairement par l'*usage normal, régulier et légitime de sa raison*.

- *La croyance en l'immortalité de l'âme, la liberté et l'existence de Dieu n'a jamais reposé si peu que ce soit sur les preuves de la métaphysique d'École*, sur des preuves du genre de celles de Descartes, de Leibniz ou de Wolff ; le rejet de ces « preuves » ne saurait donc affecter en rien ces croyances.

Quoi qu'en pensent les métaphysiciens dogmatiques, la « bonne cause » n'a pas besoin de preuves positives et directes, *mais seulement que l'on écarte certains obstacles à la croyance*, obstacles venant notamment du naturalisme mécaniste. La défense de la « bonne cause » ne passe pas par la sauvegarde de la métaphysique dogmatique spéculative. Cette métaphysique peut être abandonnée sans perte *et même avec avantage*.

- *Le dogmatisme ne sert pas le spiritualisme mais le scepticisme* : l'usage sans critique préalable de notre raison, si bien que nous nous croyons détenteurs d'un pouvoir de connaissance des choses en soi, conduit à l'érection d'édifices métaphysiques fragiles, générateurs d'un scepticisme métaphysique ruineux pour la morale.

Le dogmatisme paraît l'allié du spiritualisme, ce qu'il n'est pas par essence. Il est bien plus propre à le ruiner dans ses plus légitimes affirmations. L'« empirisme » n'est pas le contraire du dogmatisme (comme il croit et comme on le croit l'être), mais un dogmatisme : il érige les conditions de la science en conditions des choses mêmes. Le dogmatisme empiriste profite de la reconnaissance dont bénéficie le dogmatisme spiritualiste.

La raison pure théorique ne peut pas, de toute façon, procurer à nos concepts du suprasensible toute la réalité et toute la détermination dont ils ont besoin : elle ne peut prétendre établir autre chose que la *possibilité* de l'immortalité de notre âme (pas sa réalité) ; elle ne peut prétendre qu'à un concept de la liberté comme indépendance à l'égard de causes extérieures, mais elle ne nous procure ainsi que la liberté d'un tournebroche ; *elle ne nous conduit pas au concept adéquat de la liberté comme autonomie*, que seule la

morale peut nous fournir ; elle ne peut nous procurer qu'un *concept déiste de Dieu* (Dieu premier moteur par exemple), pas du tout au Dieu vivant dont nous avons besoin ; elle conduit à un entendement artiste pour des fins dispersées, pas du tout à une sagesse pour un but final unique.

- *L'échec de la métaphysique ne signifie rien d'autre que celui de la seule métaphysique spéculative* ; l'échec de la métaphysique vient de ce que l'on cherche à assurer aux concepts de la raison une réalité objective sur un terrain qui n'est pas essentiellement le leur : l'intérêt de la raison dans les problèmes métaphysiques n'est pas un intérêt spéculatif ; les concepts métaphysiques ne relèvent pas tant de l'*intérêt spéculatif* de la raison que de son *intérêt pratique*. Les concepts d'immortalité, de liberté, de Dieu n'appartiennent pas originellement à la physique et à la métaphysique qui en prend la suite, mais à la morale (*Critique de la raison pratique*, p. 148). *L'échec de la métaphysique vient de ce qu'on ne l'a pas placée sur son véritable terrain.*

Les concepts de la métaphysique spiritualiste se voient certes dépouillés par la *Critique* d'un prestige : ce ne sont pas des objets connaissables, déterminables ; *mais ils sont conservés à titre problématique*. Il n'est pas possible de dire : l'âme est immortelle, l'homme est libre, Dieu existe. La métaphysique n'est pas susceptible de « *dogmata* » qui équivaldraient à des « *mathemata* » : des propositions synthétiques ne sont pas possibles en métaphysique, il n'est pas possible de lier a priori au concept de l'homme la liberté, etc., mais ces concepts sont conservés à titre de possibles, ils sont dépouillés de toute contradiction et *ils sont rendus nécessaires réflexivement à titre de pensées*.

Le bénéfice n'est pas négligeable. On sauve ainsi la métaphysique : les principes d'une sensibilité s'étendant à toutes choses, comme d'un entendement étendant sa législation à toutes choses, *menacent en sa possibilité même la métaphysique* [i.e. spiritualiste]. Donc, avant de prétendre pouvoir les connaître, il est autrement essentiel de les conserver comme objets de pensée possible,

de discours sensé possible ; il faut d'abord les sauver comme concepts doués de sens. Or la sensibilité et l'entendement les menacent gravement comme concepts, menacent d'en faire des absurdités logiques. Nous devons pouvoir *protéger les concepts métaphysiques eux-mêmes d'une critique ravageuse*. On peut au moins former sans se contredire une hypothèse transcendantale : peut-être que ce que je suis forcé de me représenter, à titre d'objet, comme soumis au déterminisme, y échappe néanmoins...

Si l'affirmation dogmatique est impossible, il ne faut pas perdre de vue que la négation dogmatique l'est tout autant *et que c'est cet avantage que vise précisément Kant* : il s'agit de mettre à l'abri de la critique (sceptique/matérialiste) ces propositions *que le mode d'énonciation dogmatique expose à la réfutation*. Sans doute ne puis-je prouver que l'âme est immortelle, mais la critique de la psychologie rationnelle me met à l'abri de la mauvaise surprise d'une démonstration de sa mortalité ; je ne puis prouver que Dieu est, mais je suis tranquille : nul ne pourra me montrer qu'il n'est pas. On voit trop souvent la perte sans voir le gain correspondant : si l'affirmation est soustraite à la science, la négation l'est aussi et la perte de la possibilité de l'affirmation est le *prix à payer* pour échapper à la menace d'une négation dogmatique possible.

Pour une rénovation de la métaphysique

La *Critique* ne procède pas d'une interrogation sur la question de savoir si Dieu existe, si l'âme est immortelle et si le vouloir est libre, mais sur la question de savoir *si ces propositions sont démontrables*, si elles peuvent être établies sur le terrain et de la manière dont le prétendent les métaphysiciens dogmatiques.

Kant n'a jamais eu tant soit peu l'intention de *détruire* la métaphysique mais celle de *la sauvegarder en la rénovant*. Il ne s'agit que de l'élaguer de ses parties mortes, que de la refonder sur un autre terrain et d'une autre manière, mais avant de pouvoir la reconstruire entièrement, il faut faire table rase d'une certaine méta-

physique, de ses espérances illusoire, mettre fin à l'espoir chimérique de pouvoir améliorer la métaphysique, convaincre de la nécessité de changer absolument de site. Un travail préalable de destruction est indispensable, qui n'est pas le but en soi mais le moyen pour faire place nette. Ceux qui tiennent Kant pour un agnosticiste s'arrêtent à la destruction de l'édifice sans voir que cette destruction prélude à une reconstruction et n'a pour fin que de permettre cette construction.

Écrivant à un moment où la métaphysique connaît un sévère discrédit – « metaphysischer Behauptungen ist die Welt satt » (*Prolégomènes*, Appendice, Ak. IV, 377, p. 161) –, Kant combat au contraire en sa faveur.

La réforme de la métaphysique sera double.

- *Une réforme de son ton*

« Ce qui se trouve ici en litige ce n'est pas la *chose* mais le *ton* [Was hiebei streitig wird, ist nicht die Sache, sondern der Ton] » (A 744/B 772 ; R 623).

Le choix n'est heureusement pas entre l'arrogance dogmatique et le désespoir sceptique, entre un *wissen* [illusoire] et un *meinen* [refuge dans l'opinion propre reconnue comme infondée et infondable], il y a place pour un *glauben* qui soit une foi rationnelle [Vernunftglaube]. La métaphysique va renoncer aux impossibles « *dogmata* » (ces propositions synthétiques par purs concepts dont rêve vainement la *raison spéculative*) pour les « *postulata* » [Voraussetzungen, Postulaten] de la *raison pratique*.

La réforme de la métaphysique consiste d'abord à la faire passer d'un ton *arrogant* et *orgueilleux* [hochsprechend, stolz] à un ton *modeste* [bescheiden] (cf. R 300, 541, 549, 617, 644, 671, etc.) ; elle dira la même chose mais elle le dira *autrement*. « L'on ne risque pas de nuire à la bonne cause quand on rabaisse le discours dogmatique d'un raisonneur arrogant [die dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers] au ton modéré et modeste [auf den Ton der Mäßigung und Bescheidenheit] convenant à une

croissance qui suffit à apaiser les inquiétudes, mais se garde d'ordonner une soumission sans condition » (A 624/B 652 ; R 549).

• *Une réforme de son terrain*

Son terrain sera non plus celui de la connaissance spéculative, celui de la connaissance de la nature, de l'explication achevée des phénomènes, celui qui est du ressort de la raison théorique, mais celui de la raison pratique : Dieu, l'immortalité, la liberté ne sont ni démontrables ni requis pour la connaissance de la nature, ils ne sont requis que pour donner un sens à l'impératif moral.

La *Critique de la raison pure* n'est en aucun cas un congé donné à la métaphysique, elle est tout au contraire un *effort pour la faire revivre en la convertissant* en métaphysique fondée sur l'usage pratique de la raison. Au devoir sont indissolublement attachés trois postulats : la liberté (le pouvoir de faire ce que le devoir commande, malgré les inclinations sensibles, l'*autocratie* de la raison) ; le pouvoir de mettre mon vouloir en parfaite conformité avec ce que la Loi commande, *sainteté* qui n'est pas accessible en ce monde et qui requiert l'immortalité ; la possibilité du Souverain Bien (entendu comme connexion proportionnée entre la vertu et le bonheur) qui ne peut être réalisée que si *Dieu* existe comme auteur moral du monde. Ainsi la raison pratique nous redonne-t-elle ce que la raison spéculative ne peut atteindre, *mais aussi sans violer en rien les interdits critiques* : liberté, immortalité et existence de Dieu ne sont *jamais connus, mais requis* d'un point de vue pratique, comme horizon de sens du devoir.

Kant n'est pas l'adversaire de ce que la raison spéculative prétend démontrer, il ne combat, chose toute différente, que les prétentions de la raison spéculative à pouvoir atteindre démonstrativement Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté. Ses objections sont critiques, c'est-à-dire qu'elles ne portent pas sur *ce qui* est démontré, mais sur la seule valeur de la démonstration elle-même.

Il faudrait ajouter que *Kant n'est pas plus un contempteur de la raison que de la métaphysique*. Le fait qu'il soumette la raison à une

critique et qu'il en limite la prétention à un certain usage ne constitue en rien un désaveu de la raison, ne procède d'aucune défiance envers elle. C'est la raison elle-même qui siège au tribunal de la raison pure et c'est sur elle que Kant compte pour explorer son propre pouvoir, en mesurer l'étendue, dire le droit et déclarer quelles prétentions sont légitimes. Les intérêts (spéculatif ou pratique) de la raison sont sacrés aux yeux de Kant. Au point qu'un Nietzsche pourra trouver que la raison kantienne aurait bien besoin d'une critique autrement plus énergique. Quoi qu'il en soit, chez Kant, la raison conduit son auto-examen, la critique de la raison est conduite par la raison elle-même, elle discerne les conditions de son usage immanent ou transcendant ; ses idées enveloppent nécessairement une exigence légitime (quel que soit le malentendu sur lequel repose l'usage constitutif de ces idées).

Même lorsque la raison tombe dans la contradiction avec elle-même, Kant ne résout pas seulement ce conflit selon l'intérêt de la raison (c'est-à-dire en le désamorçant), mais l'expose d'une manière qui montre l'intérêt (différent) de la raison dans les thèses comme dans les antithèses. *C'est bien dans ces pages où la raison paraît la plus exposée à sombrer que le rationalisme de Kant est entier et triomphant.*

Il est évident pour Kant que la raison doit pouvoir résoudre ses propres problèmes, *i.e.* : ceux qu'elle s'impose de par sa propre nature (cf. notamment, 4^{ème} section du chap. de l'antinomie de la raison pure, R 462 sq. et la fin de l'appendice à la Dialectique, R 590 sq.).

Si la raison peut tomber dans l'illusion, *elle ne peut être définie comme la faculté de l'illusion* : si nécessaire que Kant doive proclamer l'apparence transcendantale, il la pense toujours comme reposant sur un *mauvais usage* [Mißgebrauch] de la raison, sur un *abus*, lequel ne peut jamais être invoqué contre l'usage. *Ce n'est pas l'Idée d'inconditionné que l'on voit critiquée, mais la seule prétention à la connaissance de cet inconditionné.* Les idées formées par la raison ne sont pas davantage mises en cause, il n'est jamais question que des démonstrations prétendant les atteindre et établir l'existence de l'objet correspondant.

Les errements de la raison (tout comme ceux de l'entendement) ne sont pas imputables à ces facultés mêmes, *mais uniquement à la faculté de juger* [Urteilkraft] (faculté de déterminer si une règle s'applique ou non à un cas).

La critique *de la* raison pure est certes une critique *dont la raison est l'objet*, dont elle sort relativement diminuée (dans ses prétentions spéculatives), mais on ne perdra jamais de vue qu'elle est surtout une critique menée par la raison elle-même, un auto-

examen de la raison, effectué dans l'intérêt de la raison et guidé par cet intérêt même.

La seule métaphysique possible, ce ne peut être pour Kant que la métaphysique spiritualiste. Comme l'exprime Schelling de façon pénétrante dans sa *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne* : « La critique de Kant [...] n'est nullement hostile au positif. Tout en détruisant complètement l'édifice de l'ancienne métaphysique, il n'en exprime pas moins l'opinion que l'on doit finalement vouloir ce qu'elle a voulu, et que c'est bien son contenu, en définitive, qui serait la vraie métaphysique, si seulement cela était possible » (p. 91), « ses intentions, dans le domaine métaphysique, sont les mêmes qu'avant lui celles de la métaphysique traditionnelle. S'il y avait une vraie métaphysique (cette idée se retrouve partout chez Kant), elle devrait prouver que Dieu est le libre auteur de l'univers, que la liberté morale de l'homme coexiste avec l'infrangible enchaînement moral de la nature, et que l'essence de l'homme est immortelle » (nous soul.)^{ix}.

La question n'est jamais, en vérité, chez Kant de savoir *si* l'âme est l'immortelle, *si* l'homme est libre, *si* Dieu existe, mais *si* il est possible d'établir dogmatiquement que l'âme est immortelle, que l'homme est libre, que Dieu existe. L'interrogation critique, ce n'est jamais que : *la métaphysique (i.e. spiritualiste) est-elle possible comme science ?* Le problème n'est jamais que de savoir sur quel ton parler, mais le contenu, le *dictum*, est au-dessus de tout soupçon. Il y a à distinguer entre le *dictum* et le *modus* ; Kant ne fait jamais porter la critique sur un certain *dictum*, mais seulement sur un certain *modus affirmandi*.

On n'oubliera jamais que si Kant enseigne, martèle et répète à l'envi que « *tout l'usage spéculatif* de notre raison ne s'étend jamais plus loin que les objets d'une expérience possible », il n'est nullement dans son intention de nous enfermer dans le seul domaine des objets d'une expérience possible et que cet usage spéculatif de la raison n'est *ni la totalité de son usage, ni* surtout aux yeux de

Kant, *l'usage répondant à sa destination finale*. Il ne s'agit pas de nous enfermer dans le monde des phénomènes, mais, tout au contraire, de le *circonscrire* strictement, de manière à ouvrir à un *autre point de vue*. Le criticisme est certes dans cette limitation de l'usage spéculatif de notre raison, mais il est au moins autant, sinon plus, dans l'affirmation que la raison a un autre usage et a une autre vocation, que la confusion de ces deux usages a produit le *Kampffplatz* métaphysique que l'on connaît et que toute la puissance qui avait été prêtée à l'usage spéculatif ne l'avait été qu'à la suite d'un malentendu, *l'intérêt pratique de la raison intoxiquant en quelque sorte l'usage spéculatif*.

Sans doute la métaphysique spéculative dogmatique promet-elle beaucoup, mais elle n'est pas en mesure de tenir ! Le montrer, ce n'est porter préjudice qu'à des possessions purement imaginaires de la raison pure. Le préjudice n'en est donc pas un. Seule la *Critique* donne aux concepts de la métaphysique (spiritualiste) l'espace dont ils ont besoin, *encore qu'elle doive, il est vrai, le laisser vide*. Mais ce vide ne l'est que provisoirement. Établir leur possibilité n'est pas rien ; la pensée du suprasensible se trouve ainsi autorisée. Sans doute, s'il n'existait qu'un usage *spéculatif* de la raison pure, ne serions-nous pas tellement avancés par là, mais, parce qu'il existe un usage *pratique* de la raison pure (cf. *Canon de la raison pure*, R 652 sq), nous pouvons remplir – sans étendre dogmatiquement pour autant notre connaissance – cet espace vide et affirmer, non comme *dogmes* mais comme *postulats*, la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Ceux qui veulent que Kant ait détruit « la » métaphysique se font de la métaphysique un concept que refuse précisément Kant ! A leurs yeux, la métaphysique doit être spéculative ou n'être rien.

Ce dans quoi certains ont pu voir l'acte de décès de la métaphysique, Kant l'a pensé comme celui de sa (re)naissance. De la *Critique de la raison pure*, on peut certes retenir qu'il n'y a pas de science possible du suprasensible (*noumenorum non datur scientia*),

mais on ne perdra pas de vue que ce qui se trouve finalement mis en cause, 1. ce n'est *pas leur existence mais leur seule connaissance* (les noumènes existent : *noumenon datur*), 2. ce n'est *pas leur connaissance en général mais leur seule connaissance dogmatique de nature théorique* (c'est à la seule raison spéculative qu'ils sont inaccessibles ; une connaissance dogmatique-pratique portera sur eux).

De multiples déclarations de Kant attestent qu'un souci *métaphysico-théologique et éthique* est à la source même de sa réflexion critique.

« La quatrième antinomie. Nous avons besoin de la nécessité absolue mais nous ne pouvons y parvenir dans la régression mondaine [...]. Cette antinomie est inévitable si nous prenons le temps pour une détermination des choses en soi et les phénomènes pour des choses en soi. Si nous ne le faisons pas, il n'y a donc rien de nécessaire dans la série temporelle, mais ce qui contient le fondement [Grund] des phénomènes n'appartient pas à la série temporelle et il peut ainsi y avoir une causalité sans commencement et une nécessité [absolue] » *Réfl.* 5949 (date mal déterminée). « S'il fallait considérer l'espace et le temps comme des conditions de l'existence du monde en soi, si le monde nouménal n'était pas distinct du monde phénoménal, alors la causalité divine par rapport au monde serait aussi déterminée dans le temps, Dieu appartiendrait par conséquent au monde. Sa causalité appartiendrait, de par le temps, à une série de causes et d'effets ; Dieu donc comme tout ce qui forme un tout avec le monde, devrait être contingent » *Réfl.* 5962 (1785-89). — « Les choses dans l'espace sont toutes liées a priori à la condition de l'espace. Si celui-ci était quelque chose en soi, il serait aussi nécessaire et Dieu aussi y serait lié en ce qui concerne son existence » *Réfl.* 6285 (1785-88). — « Si j'admets que l'espace est un être en soi, le spinozisme est alors irréfutable, c'est-à-dire que les parties du monde sont des parties de la divinité. L'espace est la divinité, il est unique, omniprésent, rien ne peut être pensé en dehors de lui, tout est en lui » *Metaphysique Pölitz.*

— « On ne peut penser un espace, un temps, sans penser simultanément un espace et un temps bien plus grands encore, et la représentation s'élève ainsi à un unique objet, laquelle ne peut être fondée que dans l'intuition. Oui, si l'espace et le temps étaient des qualités des choses en soi, ils devraient aussi être des propriétés de Dieu. Car l'espace est illimité, la durée dans le temps est également sans limites. L'espace et le temps sont uns ; tous deux sont nécessaires par rapport à l'existence de toutes choses. Ils sont des englobants universels à l'égard des objets qu'ils contiennent tous ensemble en eux. Ils sont éternels. Par conséquent, comme la réalité des choses a Dieu pour fondement, ils devraient aussi pouvoir être attribués à Dieu et l'hypothèse du spinozisme consistait véritablement à avoir pris l'espace et le temps pour des choses en soi et pour des propriétés de Dieu » *Metaphysique* K 3 [1794-1795]. — « Si le temps était la manière d'être des choses en elles-mêmes, la causalité de la cause du monde serait aussi une causalité du commencement du monde dans le temps et il n'existerait donc pas de cause première et nécessaire » Ak.XXIII, 81. — « Le spinozisme est la véritable conclusion du dogmatisme » (*Réfl.* 6050, date mal déterminée)

Pour rétrospectif qu'il soit, le passage intitulé « De ce qui a motivé [Veranlassung] la critique » est particulièrement éloquent.

« [...] Or *il est intéressant de* ne pas faire de ce qui est pour nous les conditions de la connaissance possible des choses [Dinge] les conditions des choses [Sachen] [mêmes] ; *car, si on le fait, la liberté est supprimée* [aufgehoben], (*de même*) *l'immortalité et nous ne pouvons plus former de Dieu que des concepts contradictoires*. C'est ce qui nous contraint à déterminer précisément la possibilité, l'étendue et les limites de notre pouvoir de connaissance spéculatif, *afin que* [damit] *la philosophie épicurienne ne s'empare* [bemächtige] *pas de tout le champ de la raison et ne ruine* [zu Grunde richte] *pas la morale et la religion*, ou qu'à tout le moins elle ne rende pas les hommes inconséquents. En outre, espace et temps sont des déter-

minations a priori de l'existence des choses si nécessaires que s'ils étaient des déterminations des choses en soi, il faudrait en faire, avec toutes les conséquences qui s'ensuivent, pas seulement des conditions de l'existence de l'être divin, mais, en raison de leur infinité, de leur nécessité absolue, des propriétés de l'être divin. Car, une fois qu'on en a fait des déterminations des choses en soi, il n'y a aucune raison de devoir les restreindre aux seuls êtres finis. *Pour ne pas se contredire* [damit sie sich nicht widerspreche], *la théologie se voit forcée d'en faire seulement la forme de notre sensibilité* et de mettre sous toutes les choses que nous pouvons connaître, comme phénomènes, des noumènes que nous ne connaissons pas, mais en rapport avec lesquels seuls il y a de l'inconditionné. Or, comme on ne peut mettre fin au conflit entre les principes de l'inconditionné dans la synthèse et ceux du conditionné dans l'espace et le temps, donc à l'antinomie de la raison, sans faire cette distinction entre les objets et leurs représentations, *la théologie conduit à la critique esthétique* [so führt die Theologie auf die ästhetische Kritik]. Pour ce qui touche la connaissance théorique des objets de l'expérience possible, la Critique a l'avantage de résoudre l'antinomie entre le principe de ce qui est inconditionné suivant de simples concepts et ce qui est conditionné suivant les conditions de l'intuition en montrant que cette dernière, pour pure qu'elle soit, n'en est pas moins sensible et qu'elle ne représente pas l'objet comme chose en soi mais simplement comme phénomène. [...] » *Réfl.* 6317 (1790-1791 ? ; nous soul.).

Ni la *Critique de la raison pure* (et ce, dès sa première édition), ni, a fortiori, la *Critique de la raison pratique*, n'ont cherché d'ailleurs à masquer l'enjeu : si espace et temps existent en soi comme conditions des choses, l'infinité et l'indépendance de Dieu sont menacées, on perd surtout tout moyen d'échapper au spinozisme et à la négation, ruineuse pour la morale, de la liberté.

La liberté pose précisément le problème suivant : « Comment le *prédéterminisme*, d'après lequel des actes volontaires en tant qu'événements, ont leur raisons déterminantes *dans le temps*

antérieur (qui, ainsi que ce qu'il contient, n'est plus en notre pouvoir) peut être compatible avec la liberté, d'après laquelle l'action aussi bien que son contraire doit être nécessairement au pouvoir du sujet, au moment de son accomplissement » *Religion dans les limites de la simple raison* [1793], Deuxième partie, Rem. générale, Vrin, p. 74-5, note). La solution dont Kant s'est d'abord satisfait en 1755 dans la *Nova dilucidatio* lui est apparue entre temps comme un subterfuge : cette liberté ne vaudrait guère mieux que celle d'un tournebroche ou d'un automate de Vaucanson (cf. *Raison pratique*, p. 107). — « La réalité du concept de liberté entraîne inéluctablement la doctrine de l'idéalité des objets comme objets de l'intuition dans l'espace et le temps. Si ces intuitions n'étaient pas, en effet, de simples formes subjectives de la sensibilité, si elles étaient des formes des objets en soi, leur usage pratique, c'est-à-dire les actions, dépendraient absolument du mécanisme de la nature et la liberté, avec toutes ses conséquences, la moralité, serait anéanties » *Lose Blätter*. — « La source de la philosophie critique, c'est la morale, touchant l'imputabilité des actions » *Progrès*, p. 101 ; XX, 335. — « Ici le fait assurément commun, mais trompeur, de supposer la *réalité absolue* des phénomènes montre aussitôt l'influence préjudiciable qu'il peut avoir en embrouillant la raison. Car si les phénomènes sont des choses en soi, il n'y a pas à sauver la liberté. Dans ce cas, c'est la nature qui est la cause intégrale et en soi suffisamment déterminante de tout événement, et la condition de chacun est toujours contenue seulement dans la série des phénomènes, qui sont, en même temps que leurs effets, soumis avec nécessité à la loi de la nature. [...] puisque l'enchaînement intégral de tous les phénomènes dans le contexte de la nature est une loi inéluctable, cette loi ne pourrait que renverser avec nécessité toute liberté si l'on voulait rester attaché avec obstination à la réalité des phénomènes. Ce pourquoi aussi ceux qui suivent à cet égard l'opinion commune ne peuvent jamais parvenir à concilier nature et liberté » (A 536-7/B 564-5 ; R 497-8). — La difficulté que pose la liberté « étreint beaucoup plus fortement (uniquement en fait [...]), le système

dans lequel l'existence, qui peut être déterminée dans le temps et dans l'espace, est prise pour l'existence des choses en soi elles-mêmes [...] En fait si les actions de l'homme, en tant qu'elles appartiennent à ses déterminations dans le temps, n'étaient pas de simples déterminations de l'homme comme phénomène, mais des déterminations de l'homme comme chose en soi, la liberté ne pourrait être sauvée. [...] C'est pourquoi je ne vois pas comment ceux qui persistent à considérer le temps et l'espace comme des déterminations appartenant à l'existence des choses en soi, veulent éviter ici la fatalité des actions » *Cr. Raison pratique*, p. 106-7. Les adeptes du réalisme spatio-temporel sont doublement nocifs : 1/ ils ruinent *l'indépendance des actions des créatures*, toutes les actions deviennent indirectement des actions de Dieu même : « L'homme serait une marionnette ou un automate de Vaucanson, façonné et mis en mouvement par le maître suprême de toutes les œuvres d'art ». 2/ Ils compromettent *l'infinité et l'indépendance de Dieu* : il faut dénoncer « la contradiction dans laquelle ils tombent, quand ils considèrent l'existence dans le temps comme la détermination nécessairement inhérente aux choses finies en elles-mêmes ; car Dieu est la cause de cette existence, mais il ne peut cependant être la cause du temps (ou de l'espace) même (parce que le temps doit être supposé comme condition nécessaire a priori de l'existence des choses), et par conséquent sa causalité, par rapport à l'existence de ces choses, doit être conditionnée, même suivant le temps, et ainsi doivent inévitablement se produire toutes les contradictions avec les concepts de son infinité et de son indépendance » — « Si l'on n'admet pas cette idéalité du temps et de l'espace, il ne reste plus que le *Spinozisme*, dans lequel l'espace et le temps sont des déterminations essentielles de l'être primitif lui-même, mais dans lequel aussi les choses qui dépendent de cet être (et nous-mêmes aussi par conséquent), ne sont pas des substances, mais simplement des accidents qui lui sont inhérents ; puisque si ces choses existent simplement, comme effets de cet être, *dans le temps*, qui serait la condition de leur existence en soi, les actions de

ces êtres devraient aussi être les actions que produit cet être primitif, en quelque point de l'espace et du temps » *Cr. Raison pratique*, p. 108. — « Il est possible (lorsque nous admettons l'existence dans le temps comme quelque chose qui vaut seulement pour les phénomènes, non pour les choses en soi), d'affirmer la liberté sans compromettre le mécanisme naturel des actions comme phénomènes [...] Il en serait tout différemment si les êtres du monde existaient dans le temps comme choses en soi, car alors le créateur de la substance serait en même temps l'auteur de tout le mécanisme de cette substance. Telle est l'importance de la séparation opérée dans la Critique de la raison pure spéculative entre le temps (comme entre l'espace) et l'existence des choses en soi » *Cr. Raison pratique*, p. 109.

Les arrière-pensées de Kant ne doivent certes pas être mécon nues, mais il ne faudrait pas que vienne à peser sur sa pensée le soupçon d'une construction idéologique. Il faut distinguer les *mobiles*, avoués et reconnus, de la pensée kantienne et les *raisons philosophiques* sur lesquelles Kant se fonde : l'idéalisme transcendantal peut bien viser à sauver Dieu, la liberté, etc., mais il ne se borne pas à énoncer les conséquences fâcheuses qu'aurait l'adoption de telle ou telle thèse ; il se fixe notamment pour tâche de rendre compte de la possibilité d'une connaissance synthétique a priori de la nature et de déterminer l'étendue et les limites de notre pouvoir de connaître. Autant les mobiles éthico-religieux de la pensée kantienne doivent être reconnus, autant il importe de ne pas la réduire à ces mobiles et d'en faire leur simple rationalisation spéculative.

III. L'introduction

L'Introduction, avec laquelle seule commence véritablement l'œuvre – car pour l'heure, Kant n'a fait qu'indiquer le sens et l'intention de sa recherche et annoncer des résultats –, s'attache d'abord à mettre en évidence qu'il y a du purement a priori ^x dans notre connaissance, puis qu'elle comporte des jugements synthétiques a priori, d'où résultera la tâche d'une critique de la raison pure : en comprendre la possibilité et en déterminer l'étendue.

I. Différence de la connaissance pure et de la connaissance empirique

En 1781, l'Introduction s'ouvre sur la thèse que, s'il est vrai que l'expérience est ce que produit [hervorbringt] d'abord [erst] notre entendement ^{xi} en élaborant [bearbeitet] la matière brute des sensations (*l'expérience* est un produit ; elle est une organisation des sensations brutes avec lesquelles elle ne se confond pas), elle est loin [bei weitem] de constituer « l'unique terrain [Feld] où notre entendement se laisse borner [einschränken] » (R 96 est à rectifier). Ce n'est pas que Kant fasse ici allusion à nos aspirations métaphysiques – qui ne sont d'ailleurs pas celles de notre *entendement*, mais proprement de notre *raison* –, mais que l'entendement ne produit pas seulement ces connaissances contingentes et particulières que seule la matière brute des sensations permet d'élaborer : l'expérience ne peut en effet fournir que des connaissances contingentes et particulières ; ce n'est pas d'elles que proviennent les connaissances qui disent *ce qui est nécessaire et universel*. Le fait même de ces connaissances, qu'aucune élaboration de la matière brute des sensations ne peut engendrer, atteste que l'entendement est capable de se placer sur un autre terrain. La raison – qui est particulièrement avide [so begierig] de telles connaissances,

connaissances appelées « a priori » en ce qu'elles sont *indépendantes de l'expérience, claires et certaines en elles-mêmes* – ne trouve pas son compte à l'enseignement de la seule expérience qui dit bien ce qui est, mais non ce qui est nécessairement et qui ne comporte donc aucune universalité vraie.

Il est clair qu'il se mêle [sich mengen], *même à nos expériences*, des connaissances qui doivent avoir une origine a priori : il s'agit de celles qui fournissent une *liaison* [Zusammenhang] aux représentations des sens. En effet, si l'on élimine les représentations des sens, restent pourtant certains *concepts* primitifs [ursprüngliche Begriffe] et certains *jugements* produits à partir d'eux [aus ihnen erzeugt Urteile] qui doivent être formés entièrement a priori *puisque'ils comportent des assertions renfermant l'universalité véritable et la nécessité stricte dont l'expérience est, comme telle, dépourvue*.

C'est contre *deux variétés d'empirisme* que Kant a à lutter, en vérité, dans cette introduction : *celui de Locke et celui de Hume*, qui ne se confondent absolument pas. Chez Locke, l'expérience a d'emblée la forme de la raison. *Locke ne nie ni la nécessité ni l'universalité* : l'expérience la procurerait *elle-même* à ses propositions ! Contre Locke, il importe donc d'établir non pas qu'il existe de l'universel et du nécessaire dans l'expérience, mais que *ce ne peut être la perception qui le fournit*. *Hume, lui, nie que l'expérience fournisse rien de nécessaire et d'universel et, pour cette raison, qu'il existe quelque chose de tel*. Ce qu'il faut établir contre Hume, c'est que l'universalité et la nécessité ne sont pas chimériques, que, pour n'être pas données par les sens, elles n'en existent pas moins et qu'elles procèdent de l'entendement. Il faut donc, au total, 1/ montrer que nous sommes capables de jugements universels et nécessaires, et 2/ que ces jugements ne sauraient dériver de l'expérience des sens.

Que le nécessaire et l'universel soient la marque de l'apriorité, c'est ce que n'accordent pas les lockiens. Qu'il y ait des propositions nécessaires, Hume ne le nie pas mais il ne reconnaît pas d'autre nécessité que ce que Kant appelle la nécessité analytique (nécessité logique des propositions au fond identiques), les propositions nécessaires ne renferment aucun contenu informatif, elles ne signifient que l'identité de la pensée avec elle-même.

Ce passage est entièrement réécrit en 1787 (cf. R 93). Il fait observer au fond que la question de savoir si notre connaissance comporte quelque chose d'indépendant de l'expérience, appelé « *a priori* », ne peut être tranchée par cette plate évidence que, chronologiquement parlant [der Zeit nach], aucune connaissance ne précède en nous l'expérience. Toute notre connaissance *commence* [anfangen] certes avec l'expérience, mais on ne serait fondé à en conclure qu'elle en *dérive* [entspringen] tout entière, comme le font inconsidérément les empiristes, que s'il était prouvé que notre connaissance ne comporte que des impressions sensibles, qu'il ne vient pas s'ajouter aux impressions sensibles reçues quelque chose que notre pouvoir de connaître produit de lui-même *a priori*.

Quoique le début de l'Introduction de la *Critique* semble assez leibnizien, on ne confondra pas cet *élément indépendant de l'expérience* avec *l'inné*. L'innéisme n'est pas moins pernicieux pour la connaissance que l'empirisme, cf. le § 27 [B]. Il y a certes quelques expressions dans la *Critique* où Kant parle de « représentations toutes prêtes [vorbereitet] » (cf. A 66/B 91 ; R 154), mais il ne s'agit que d'expressions malheureuses qui ne correspondent en rien à l'anti-innéisme kantien (nous y reviendrons).

La question *de fait* doit être soigneusement distinguée de la question *de droit* : que toute notre connaissance ne débute qu'avec l'expérience, c'est là un fait incontestable et incontesté ; mais le problème n'est pas là : reste à savoir si on doit l'y réduire, *si le commencement doit être tenu, comme tel, pour origine*. « Le principe que toute connaissance commence [anhebe] seulement avec l'expérience concerne une *quaestio facti*, il est donc ici hors de propos et le fait est reconnu sans hésitation. Mais la question de savoir si elle doit être dérivée [ableiten] de la seule expérience comme principe suprême de la connaissance est une *quaestio juris* » (*Progrès*, p. 29, corr. ; XX, 275).

Mais il faut préciser davantage ce que l'on doit entendre par *a priori* : il ne s'agit ni de l'*a priori* relatif, jugement fondé sur une expérience antérieure, ni de l'*a priori* comme connaissance déduite

d'une règle empruntée à l'expérience (a priori « analytique » n'excluant pas une source originairement empirique de la connaissance, cf. le jugement a priori « l'or est un métal jaune », *Prolégomènes*, § 2). Il s'agit de *l'absolument a priori*. Par connaissance a priori, Kant entend des connaissances ne dérivant d'aucune expérience, quelle qu'elle soit, par quelque médiation que ce soit, celles qui sont *absolument* indépendantes de *toute* expérience. L'*a priori* n'est toutefois pas le « pur » [rein] : sont pures, les connaissances auxquelles rien d'empirique n'est mélangé : une connaissance peut être parfaitement a priori sans être pure, cette connaissance que tout changement a une cause est a priori, elle n'est pas pure en ce que le concept de changement, lui, est d'origine empirique.

L'intention ayant présidé à la réécriture du début de l'*Introduction* semble avoir été de procéder de façon plus méthodique et plus rigoureuse. Kant a voulu apporter des précisions et remédier aux contresens. Il y commence véritablement par le commencement, c'est-à-dire par une *définition de l'a priori*. Maintenant qu'il a défini plus précisément l'a priori dans sa pureté, Kant détermine méthodiquement les critères de l'a priori avant d'établir qu'il y a de l'a priori dans notre connaissance. Il a eu aussi certainement le désir de remédier ici à la sécheresse et au manque d'exemples qu'on lui a généralement reprochés et qu'il semblait pourtant assumer (cf. fin de la préface de 1781, cf. R 68-9).

II. Que nous sommes réellement en possession de connaissances pures

Il y a des *critères sûrs* de l'a priori pur. L'expérience est par nature impropre à comporter quelque nécessité que ce soit. Elle nous apprend que quelque chose est tel ou tel. Si donc l'on se trouve en face d'une proposition dont la pensée implique la nécessité, elle a une origine a priori. Kant ne distingue pas encore, à ce niveau, comme il faudra le faire, entre la nécessité *analytique* tirée du principe de contradiction et la nécessité *synthétique* reposant sur

l'intuition pure de l'espace et du temps ou sur les conditions de l'aperception transcendantale ; il s'avérera que seule la nécessité synthétique importe. *Ce que les empiristes nient, c'est qu'il puisse y avoir de l'a priori qui ne soit pas purement et simplement une « connaissance » analytique.*

Les jugements issus de l'expérience ne peuvent comporter aucune universalité véritable et stricte. Ici Kant met opportunément en garde contre l'élévation arbitraire de la valeur [willkürliche Steigerung der Gültigkeit] que nous pouvons donner à nos propositions, ou, pour le dire autrement : contre la confusion entre l'*universalité empirique* et la *véritable universalité* (aucune exception n'est possible). L'expérience peut sans doute fournir une règle valable *dans la plupart des cas*, mais certainement pas une proposition pleinement universelle. Ainsi ne faut-il pas prendre pour une proposition strictement universelle la proposition « tous les corps sont pesants » (simple jugement synthétique a posteriori). — *Si donc une proposition possède une stricte nécessité, si donc un jugement possède une stricte universalité, on connaît à cela qu'ils proviennent d'un pouvoir de connaissance a priori.* Ce sont les marques sûres de la connaissance a priori, ils sont toujours associés. Quoique ces deux critères soient à parité, Kant confère toutefois un privilège à l'universalité ; en droit inséparables, ces critères peuvent néanmoins être employés séparément. La nécessité serait moins aisée à connaître que l'universalité (il est plus facile de montrer la limitation empirique de nos jugements que leur contingence) et il serait plus convaincant de faire voir l'universalité illimitée d'un jugement que d'en indiquer la nécessité.

Il y a manifestement de l'a priori dans notre connaissance. Après l'énoncé des critères auxquels reconnaître qu'une représentation provient d'un pouvoir de connaissance a priori, Kant montre que *ce critère trouve à s'appliquer* et qu'il existe une foule de connaissances remplissant les conditions d'une connaissance a priori et qu'il n'est même pas besoin de les chercher très loin. Elles se trouvent à la portée du « sens commun ». Notre connaissance

comporte des principes a priori. La science en présente : il suffit, pour s'en assurer, de se tourner vers les mathématiques. « Les propositions géométriques sont toutes apodictiques, c'est-à-dire qu'y est adjointe la conscience de leur nécessité » (B 41 ; R 122). — L'usage ordinaire de l'entendement en comporte : le jugement « tout changement doit avoir une cause » est manifestement a priori dans la mesure où le concept de cause renferme le concept d'une liaison nécessaire et l'idée d'une règle universelle. En faisant de la nécessité objective de la causalité une simple nécessité subjective (association d'idées), Hume falsifie tout le concept de causalité (Hume ne rétorquerait-il pas que Kant lui oppose une simple pétition de principe ?) — On pourrait encore montrer que des principes a priori comme celui de causalité sont *indispensables pour rendre possible l'expérience elle-même* (loin qu'ils soient dérivables de l'expérience — comme le croit l'empirisme) : l'expérience comporte en effet une certitude que l'empirisme n'explique pas (l'empiriste rétorquerait en niant que l'expérience ait la certitude dont Kant le somme de rendre compte), une certitude qu'elle ne saurait avoir si elle était entièrement contingente : elle tire sa certitude du fait qu'elle a des règles ayant valeur de principes ; si les règles de l'expérience étaient purement empiriques, elles seraient contingentes ; l'expérience comporte des règles ayant une nécessité (allusion à ce que l'Analytique transcendantale présentera sous le nom de principes de l'entendement). Cette observation allusive prendra tout son sens avec la doctrine de l'entendement législateur de la nature.

Une *origine a priori* se montre aussi dans certains de nos « concepts » : 1/ dans nos concepts *sensibles* : que l'on considère le concept empirique de corps, qu'on en ôte par la pensée [wegdenken] (cf. le traitement du morceau de cire par Descartes) toutes les propriétés connues empiriquement (telles que couleur, consistance, pesanteur, impénétrabilité), reste une propriété du corps, connue, elle, tout à fait différemment : celle de l'espace qu'il occupe. L'opération de suppression des propriétés empiriques, contingentes, du corps vient buter sur une propriété unique en son genre : son prédicat spatial. 2/ Dans nos concepts *intellectuels* : que l'on

dicat spatial. 2/ Dans nos concepts *intellectuels* : que l'on prenne le concept d'un objet quelconque (du sens externe ou du sens interne), si l'on pratique la *réduction* indiquée ci-dessus, on peut bien enlever à l'objet toutes les propriétés que nous en apprend l'expérience, on doit penser tout objet comme substance ou comme prédicat d'une substance. Ces concepts s'imposent à nous, c'est là le signe qu'ils ont leur origine a priori dans le pouvoir de connaissance (cf. Analytique transcendantale, principes de l'entendement pur).

III. Le cas des propositions de la métaphysique. Nécessité d'une théorie de la connaissance pure

Après avoir ainsi montré que nous sommes *réellement* en possession de connaissances a priori dont l'universalité et la nécessité sont la marque, l'Introduction envisage le cas des propositions de la métaphysique (cf. R 97) qui *paraissent* relever de ce même genre de connaissance *et dont elle signale immédiatement la nature illusoire* ; la dénonciation de l'illusion qui est à la racine de la connaissance métaphysique motivera l'exposé en détail de la différence entre la connaissance analytique et la connaissance synthétique.

Ce dont Kant fera dans l'édition B la troisième section de l'Introduction donne une *première vue sur l'illusion dont le métaphysicien est la proie* : 1/ il méconnaît *la différence* – à peine perceptible, il est vrai – *entre l'intuition et le concept*, là où l'intuition est pure, et n'aperçoit pas pour cette raison la différence entre la connaissance mathématique et la connaissance métaphysique, il néglige le fait que la connaissance mathématique opère dans l'intuition. 2/ Il méconnaît *la différence* entre la connaissance analytique et la connaissance synthétique et prend la connaissance métaphysique pour une connaissance analytique procurant une extension à notre savoir. *Il confond donc la connaissance dans l'intuition et la connaissance par concept* (il prend à tort la mathématique pour une connaissance par concept) *et il confond la connaissance analytique et*

la connaissance synthétique (il prend ce qui est en réalité une synthèse – qui seule peut procurer une extension à la connaissance – pour une simple analyse de concepts).

Les concepts métaphysiques auxquels l'expérience ne peut fournir d'objet correspondants ont l'*apparence* [Anschein] d'*étendre* [erweitern] nos jugements au-delà des limites de l'expérience. C'est à ces connaissances que l'expérience ne peut ni *guider* [Leitfaden] ni *contrôler* [Berichtigung] que notre raison (au sens propre et restreint de ce terme) porte pourtant préférentiellement [vorzüglich] ses recherches et auxquelles elle aspire — beaucoup plus qu'à tout ce que l'entendement peut apprendre dans le champ de l'expérience. Elles ont un tel intérêt pour nous que nous préférons encourir le risque de nous tromper plutôt que de renoncer à cette recherche. Les problèmes *inévitables* [unermeydlich] de la raison pure sont *Dieu, la liberté et l'immortalité*. La science de ces problèmes [Aufgaben] est la *métaphysique*.

La *méthode* de cette science est pour commencer *dogmatique* : elle s'engage avec assurance [zuversichtlich] dans cette entreprise et n'examine pas d'abord [ohne vorhergehende Prüfung] ce qu'il en est du pouvoir de la raison [Vermögen oder Unvermögen der Vernunft] pour mener à bien cette entreprise. Il est certes *naturel* de ne pas commencer la construction d'un édifice [Gebäude] en utilisant des principes [Grundsätze] dont on ignore l'*origine* [Ursprung] et sans s'assurer de leurs *fondements* [ohne der Grundlegung derselben [...] versichert zu sein], donc sans avoir auparavant cherché *critiquement* comment [wie] l'entendement peut bien parvenir à toutes ces connaissances a priori, quelle est leur *étendue* [Umfang], leur *valeur* [Gültigkeit] et leur *prix* [Wert]. C'est naturel, si l'on entend par là ce qui *devrait* raisonnablement et rationnellement [billiger und vernünftiger Weise] être fait ; ce ne l'est pas du tout, si l'on entend par là ce qui *se fait* d'ordinaire [was gewöhnlichermaßen geschieht]. Il y a ici à distinguer entre le droit et le fait. Ce

qui est naturel *en droit*, ne l'est pas du tout *en fait* : il n'y a rien de plus banal et ordinaire que d'omettre cette recherche.

Kant paraît tenir un propos évident, mais il a peut-être tort de ne voir dans le dogmatisme qu'une position naïve et non critique, de le juger *négativement* comme une position qui *omet* de se poser certaines questions. Les métaphysiciens n'ont pas remis à plus tard cette critique, pas plus que le jeune Kant ne l'a lui-même différée !

Comment cela se fait-il ? *La cause en est double : d'abord l'apparence que suscite la mathématique* : elle possède la certitude et donne l'espoir d'une certitude semblable à la métaphysique. *Ensuite*, le fait que la raison ne rencontre pas la contradiction de l'expérience puisqu'elle construit en dehors d'elle : « En métaphysique, on peut faire du mauvais travail de mille manières sans craindre pour autant de parvenir à une contrevérité. Car pourvu que l'on ne se contredise pas soi-même [...], nous ne pouvons jamais être contredits par l'expérience » *Prolégomènes*, § 52, b, p. 116 ; IV, 340), rien ne l'arrête en chemin. L'*attrait* [Reiz] ressenti à l'idée d'étendre ses connaissances fait qu'il faut vraiment rencontrer brutalement [stoßen] une contradiction claire pour que l'on s'arrête en chemin. Mais pareille contradiction est facile à éviter : il suffit pour cela d'une certaine prudence [behutsam] dans les fictions que l'on forge [Erdichtungen]. Il suffit d'oublier que la non-contradiction n'est que le critère négatif de la vérité, pas du tout un critère suffisant (cf. le chapitre « Du principe suprême de tous les jugements analytiques », R 231 sq), pour que l'on prenne de pures fictions pour des connaissances réelles. La métaphysique est une science dans laquelle on ne rencontre pas d'ordinaire la contradiction, de là le rôle si précieux des antinomies de la cosmologie transcendantale (*les seules antinomies* dans lesquelles tombe la raison dans son exercice, ce qui explique peut-être qu'elles n'aient pas alerté les métaphysiciens comme elles auraient dû le faire), *qui forcent la raison à entreprendre l'examen du pouvoir de connaître* ; la contradiction avec elle-même dans laquelle tombe la raison en ma-

tière cosmologique peut servir ici d'épreuve, autrement manquante, avec la réalité (cf. *Prolégomènes*, § 52 b).

Le métaphysicien voit à tort dans la mathématique une promesse qu'elle ne contient pas : elle montre en effet que nous pouvons aller *loin dans la connaissance a priori*.

Kant ne veut pas dire que la mathématique a été le mauvais génie de la philosophie ! Ajoutons qu'au fondement de l'espérance nourrie par le métaphysicien, il n'y a pas seulement la confusion entre l'intuition pure et le concept, *mais encore celle entre l'entendement et la raison*.

A la racine du dogmatisme métaphysique, il n'y pas seulement le succès de la mathématique dont on ne comprend pas la racine facultaire, il y a encore le succès des sciences a priori dont la racine facultaire n'est pas davantage comprise ; on croit qu'une même faculté est à l'œuvre dans les sciences a priori comme dans la métaphysique et l'on s'attend donc à ce que son succès dans un domaine autorise le succès dans l'autre.

La métaphysique « n'a pas su démêler les Idées, qui ne peuvent avoir pour objet que le suprasensible, des concepts a priori auxquels conviennent cependant les objets de l'expérience, puisqu'elle n'eut pas l'idée que l'origine des premières pouvait être distincte de celles des autres concepts purs a priori ; ce qui fait qu'il s'est produit quelque chose de particulièrement remarquable dans l'histoire des erreurs de la raison humaine : cette raison se sentant capable d'acquérir a priori un vaste ensemble de connaissances des choses de la nature, et en général de ce qui peut être objet d'expérience possible (non seulement dans la science de la nature mais aussi dans la science mathématique) et ayant démontré par le fait la réalité de ses progrès, elle ne peut apercevoir pourquoi elle ne pouvait atteindre encore plus loin avec ses concepts a priori, c'est-à-dire réussir à pénétrer jusqu'aux choses ou à leurs propriétés qui ne sont pas objets d'expérience » (*Progrès*, p. 82, nous soul. ; XX, 319)

Nous devrions certes remarquer^{xii} que cette connaissance a priori porte *seulement* sur des objets donnés dans l'intuition, des objets qui doivent être représentés dans l'intuition ; mais, malheureusement, cet aspect se laisse facilement négliger : parce que cette intuition est a priori, elle peut être *prise pour* un concept pur,

dont elle se distingue à peine [kaum]. *Enivré* [eingenommen : B ; en A, aufgemuntert : encouragés] (on notera le vocabulaire de l'impulsion, de l'attrait, du transport) par la preuve [Beweis] de la force de la raison [Macht der Vernunft] présentée par la mathématique en son domaine, qui semble promettre la possibilité d'une semblable extension a priori en métaphysique, l'esprit s'abandonne sans retenue à *l'impulsion* qui le porte à étendre [Trieb zur Erweiterung] sa connaissance et ne lui reconnaît plus de limites [Grenzen].

Il y a là un certain *aspect pathologique de la raison*, cf. des formules semblables : « spekulative Erweiterungssucht » (R 647 ; il vaudrait mieux traduire « manie » plutôt que « désir »), « eine nicht zu dämpfende Begierde » : « irrépressible désir » (R 653), *Wissbegierde* (dernier mot de toute la *Critique*, cf. R 688).

La connaissance mathématique est a priori, mais cela signifie, non qu'elle est indépendante de toute expérience, de tout *rapport à l'expérience possible*, mais simplement qu'elle ne dépend pas de *l'expérience empirique*. La découverte majeure de Kant est ici : *l'apriorité ne signifie pas l'indépendance à l'égard de toute expérience, mais l'indépendance à l'égard de la seule matière de l'expérience. Mais pour être indépendante de la matière de l'expérience une connaissance peut ne pas l'être à l'égard de sa forme*. Si la mathématique était une science analytique, elle serait entièrement indépendante de l'expérience, de sa matière comme de sa forme ; comprendre qu'elle est une science synthétique, c'est comprendre qu'elle dépend de la forme de l'expérience grâce à laquelle seule des synthèses a priori peuvent être opérées. Le métaphysicien dogmatique est quelqu'un qui prend l'indépendance de la mathématique à l'égard de la matière de l'expérience pour une indépendance à l'égard de sa forme et qui en conséquence voit s'ouvrir devant lui la perspective d'une métaphysique spéculative.

A l'instar d'une colombe qui s'imaginerait que l'air ne fait que la freiner et qu'elle volerait plus vite dans le vide, alors que la résistance de l'air est indispensable à son vol (l'intuition pure est l'analogie de la résistance de l'air), l'esprit s' imagine pouvoir avoir une connaissance d'autant plus grande qu'il peut s'affranchir de

l'expérience. Ainsi Platon – modèle du *Schwärmer* –, s'est-il inspiré de la mathématique et a-t-il tenu l'expérience pour un obstacle à la connaissance et s'est-il risqué sur les ailes des idées dans le vide de l'entendement pur... Il ne vit pas qu'un indispensable point d'appui lui manquait.

L'appréciation kantienne de Platon est néanmoins loin d'être négative. Kant s'inscrit bien plutôt dans un mouvement de pensée prenant Platon au sérieux, ce qui n'était pas le cas au XVIII^{ème} (Brucker, dans son *Histoire de la philosophie*, voit en lui un philosophe « bizarre et incohérent »). « Ce qui, mieux que tout, montre l'esprit philosophique de Platon [...], c'est que la noble raison pure, côtoyant en géométrie l'entendement avec tant de principes excellents et imprévus, put le plonger dans une admiration [Verwunderung] telle qu'elle l'entraîna jusqu'à la conception mystique [zu dem schwärmerischen Gedanken] » qui voit dans toutes nos connaissances des reviviscence d'idées antérieurement acquises « dont le fondement ne pouvait être rien de moins que la parenté avec l'entendement divin ». Voilà ce qui n'aurait pas plongé dans l'admiration [zu bewundern] un simple mathématicien, absorbé par son activité voilà ce que n'a pas davantage remarqué Aristote qui ne remarque pas assez la différence immense entre la marche de la raison guidée par ses seules ressources et la progression empirique et inductive (cf. *Progrès*, p. 88-9 ; XX, 324).

Platon a au moins perçu la nature exceptionnelle de la mathématique. Même s'il donne une explication fautive et radicalement irrecevable de sa nécessité (en nous dotant de l'intuition intellectuelle), il a compris qu'elle possède une nécessité excluant toute origine empirique, compris le mystère qu'elle constitue et il a ainsi pressenti la question de savoir comment les jugements synthétiques a priori sont possibles. Platon prend la connaissance a priori pour une connaissance intellectuelle intuitive. La doctrine kantienne de la mathématique consiste à trouver leur explication dans le cadre d'une doctrine de l'*intellectus derivativus* qui peut seul nous être reconnu. Cf. *Prolégomènes*, Appendice, p. 159 ; IV, 375 : « L'idéalisme visionnaire [...] concluait toujours (comme on peut déjà le voir chez Platon) de nos connaissances a priori (même celles de la géométrie) à une autre intuition que l'intuition sensible (à savoir une intuition intellectuelle), parce qu'il ne venait pas à l'esprit que les sens également devaient intuitionner a priori » « Platon admettait une intuition spirituelle antérieure [ein geistiges ehmaliges Anschauen] de la divinité comme source originaire [als Ur-

quell] des concepts purs de l'entendement et des principes » (Lettre à Herz, 21 février 1772). La théorie de la réminiscence est une doctrine de l'intuition intellectuelle. Le tort de Platon ne fut pas de ne pas assez considérer la mathématique mais de l'admirer excessivement : il ne leur reconnut pas une acquisition faite en cette vie ; pour les expliquer, il recourut à la réminiscence d'idées antérieures dont le fondement ne peut être rien de moins que la parenté de notre entendement avec l'entendement divin. Pour expliquer la mathématique, « Platon dut admettre pour nous, hommes, des *intuitions* a priori, mais qui avaient leur première origine non pas dans notre entendement (car notre entendement n'est pas une faculté d'intuitionner, c'est seulement une faculté discursive ou de penser), mais dans un entendement tel qu'en même temps il serait la raison originaire de toutes choses, c'est-à-dire l'entendement divin – lesquelles intuitions, s'effectuant *de façon directe*, méritaient par suite d'être nommées *archétypes* (*Idées*). Mais notre intuition de ces Idées divines [...] nous aurait été donnée en partage seulement *de façon indirecte*, comme intuition des copies (ectypes), pour ainsi dire des ombres portées de toutes les choses que nous connaissons synthétiquement a priori, cela au moment de notre naissance, laquelle cependant aurait en même temps apporté avec soi un obscurcissement de ces Idées par oubli de leur origine, – conséquence de ce que notre esprit (maintenant nommé âme) a été jeté dans un corps donc dès lors briser les chaînes devrait être la noble tâche de la philosophie » (Cf. *Sur un ton supérieur pris en philosophie* [Von einem vornehmen Ton, 1796], Pléiade, t. III, p. 398).

Si Platon fut un *Schwärmer*, ce fut toutefois innocemment et pour la bonne cause ; il ne l'a pas été à la manière des dogmatiques ultérieurs, il le fut sur un mode régressif et non pas sur un mode progressif. La théorie platonicienne, comme celle de Kant, cherche à comprendre (régressivement) comment l'expérience est possible. Kant ne cherche pas à expliquer autre chose que ce que Platon cherchait lui-même à comprendre. On peut tomber dans la *Schwärmerei*, non seulement certes en cherchant à pénétrer le suprasensible, mais, chose plus inquiétante (nous semble-t-il), en cherchant à comprendre la possibilité de l'expérience). Cf. *Sur un ton supérieur* : « Platon l'Académicien fut donc, sans qu'on puisse y voir sa faute [ohne seine Schuld] (car il n'utilisait ses intuitions intellectuelles que sur un mode régressif [rückwärts], pour expliquer [zum Erklären] la possibilité d'une connaissance synthétique a priori, et non pas sur un mode progressif [vorwärts], pour élargir [zu erweitern] cette connaissance grâce à ces Idées qui se peuvent lire dans l'entendement divin), le père de toute exaltation mystique

[Schwärmerei] en philosophie » (Pléiade, t. III, p. 406). « Si Platon avait pu deviner ce qui, décisivement, ne fut découvert que plus tard [par Kant !], à savoir qu'il y a assurément des *intuitions* a priori, ne relevant pas toutefois de l'entendement humain, mais sensibles (sous le nom d'espace et de temps) [...], alors il n'aurait pas cherché l'intuition pure (dont il avait besoin pour se rendre compréhensible la connaissance synthétique a priori) dans l'entendement divin et ses archétypes de tous les êtres comme objets existant en soi, et ainsi il n'aurait pas allumé le flambeau de l'exaltation mystique [und so zur Schwärmerei die Fackel angesteckt haben würde] » (Pléiade, t. III, p. 399). Mais il comprenait au moins parfaitement [er sah wohl ein] que la nécessité de la géométrie interdit qu'on en fasse une simple science d'expérience. Voilà ce qu'il faut mettre à son actif.

[Dogmatisme et mysticisme ne sont pas exactement à confondre chez Kant ; tout dogmatisme n'est pas mystique/visionnaire. Ce qui constitue le *dogmatisme visionnaire*, la *Schwärmerei proprement dite*, ce n'est pas la croyance naïve en la possibilité d'une connaissance métaphysique, mais la doctrine nous attribuant une participation à l'entendement divin : doctrine platonicienne, doctrine moderne malebranchienne de la vision en Dieu (vision antérieure en Dieu chez Platon, vision actuelle en Dieu chez Malebranche), doctrine spinoziste qui supprime la distinction de l'entendement humain et de l'entendement divin, doctrine pour laquelle « in Deo sentimus et movemus ». La doctrine de Leibniz lui paraît être une variante du platonisme (la monadologie est un concept platonicien du monde, cf. *Premiers principes métaphysiques* [1786], tr. Gibelin, Vrin, p. 69). Il est vrai que le chapitre final de la *Critique* juge que Leibniz s'éloigne suffisamment de Platon (R 687). *La doctrine kantienne doit être comprise comme une doctrine refusant toute forme de participation de la connaissance humaine à la connaissance divine*].

Platon est par ailleurs le philosophe qui distingue le sensible de l'intelligible, voilà ce que Kant retient en sa faveur plutôt que de lui faire grief de sa prétention à déterminer l'intelligible.

Platon est récupérable (cf. la note de la *Critique*, A 314/B 371, R 343) : tout en déclarant ne pas pouvoir suivre Platon dans sa façon d'expliquer les mathématiques et dans sa déduction mystique des Idées, Kant note : « reste que la hauteur de langage à laquelle il recourait en ce registre est *parfaitement susceptible d'une interprétation plus modérée et conforme à la nature des choses* [wie wohl die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente,

einer milderen und der Natur des Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig ist] » (nous soul.).

Le néo-kantien Paul Natorp a poussé loin le kantisme de Platon ou le platonisme de Kant (cf. *Platos Ideenlehre*, 1903, 2ème éd. 1929, nouvelle éd. F. Meiner PhB 471, 1997).

Kant se sent néanmoins plus proche d'Aristote que de Platon dans la mesure où Aristote inaugure la démarche s'intéressant au problème de la connaissance, démarche qui n'est pas celle d'un Platon qui s'occupe lui davantage des choses. Il n'est pas mauvais de rappeler cette appréciation positive d'Aristote, tant est connue l'appréciation négative portée sur la façon dont il aurait constitué la table des catégories, cf. *Sur un ton* [Pléiade, t. III, p. 401] : Aristote a voulu résoudre toute connaissance a priori en ses éléments et à partir de là recomposer la connaissance.

C'est le destin ordinaire de la raison humaine dans la spéculation que de se hâter de terminer l'édifice et de n'examiner les fondements qu'après. Et, même lorsque l'on réfléchit enfin après coup sur les fondations, on est si heureux d'avoir construit l'édifice qu'on se montre peu regardant sur sa solidité, que l'on s'accommode des faiblesses qu'il peut comporter et que l'on trouve le moyen d'écarter ce dangereux examen final. *C'est avant de construire l'édifice qu'il convient d'en examiner les fondations.* Une fois l'édifice construit, nous trouvons les moyens de ne pas examiner à fond les fondements, et pendant que nous le construisons, nous sommes absorbés par ce travail et avons l'illusion de fondements solides [scheinbare Gründlichkeit]. C'est que la métaphysique consiste pour une part notable en *analyses de concepts* que nous avons déjà des objets (cf. *Prolégomènes*, § 2, p. 31 ; IV, 273 : ce sont les jugements qui *appartiennent* à la métaphysique [zur Metaphysik gehörige Urteile], pas ceux qui la *constituent* proprement [eigentlich metaphysische Urteile]). Nous possédons ainsi une foule de connaissances a priori. *La seconde source de l'illusion métaphysique, c'est que nous prenons de simples connaissances a priori (analytiques), de simples élucidations ou explicitations [Aufklärungen oder Erläuterungen] de ce qui a déjà été pensé par nos concepts (bien que*

de façon encore confuse [auf verworrene Art] *pour des connaissances procurant une extension à notre connaissance*. Alors que, quant à la matière ou au contenu [der Materie oder dem Inhalte nach], elles *n'élargissent pas* les concepts dont nous disposons, mais *ne font que les décomposer* [nicht erweitern, sondern nur auseinandersetzen] en leurs éléments (A III, 19, R 99), nous nous imaginons enrichir notre connaissance, pouvoir l'étendre par simple concepts parce que nous y gagnons, quant à la forme, des aperçus nouveaux [neue Einsichten]^{xiii}. Comme ce procédé qu'est l'analyse procure une connaissance réelle a priori, nous nous laissons prendre à ce *leurre* [Vorspiegelung] – tout le vocabulaire de l'illusion est présent dans ce passage : *scheinen, Anschein, erschleichen, schmeicheln, Vorspiegelung* – et *faute d'apercevoir la différence entre des connaissances purement et proprement analytiques et les véritables propositions de la métaphysique* (qui doivent être de nature synthétique : par exemple, « tout conditionné est contingent »), *nous nous croyons capables d'une connaissance métaphysique*. On voit l'importance que revêt la distinction que va formaliser la section IV (R 100 sq) entre connaissance analytique et connaissance synthétique ; elle n'importe guère à la logique, mais beaucoup à la philosophie transcendante.

Kant s'en tient ici à la considération de la simple *forme logique* du jugement (comme rapport entre des représentations, liaison de concepts) – concept du jugement que la *Critique* refuse préciser (cf. § 19 [B]). Le jugement doit être défini *transcendamment* comme connaissance, comme jugement *objectivement valable*, comme rapport d'une représentation à un objet. Si d'un point de vue logique, du point de vue de la logique formelle, il y a à distinguer entre des jugements analytiques et des jugements synthétiques, du point de vue de la logique transcendante, *les jugements analytiques ne sont pas véritablement des jugements*. D'un point de vue transcendental, tous les jugements sont synthétiques, et le problème critique n'est pas tant celui de la possibilité des jugements synthétiques a priori que celui du *jugement* a priori : de quel droit pouvons-nous affirmer a priori un certain concept d'une intuition (dans laquelle l'objet de la connaissance est donné) ?

IV. La différence entre jugements analytiques et jugements synthétiques

Nos jugements, qui consistent tous en jugements prédicatifs de la forme « S est p », sont *soit explicatifs* [*Erläuterungsurteile*], *soit extensifs* [*Erweiterungsurteile*] : dans les premiers, la simple analyse du concept du sujet suffit à procurer la connaissance du prédicat, ce sont les *jugements analytiques* par lesquels nous n'enrichissons pas notre connaissance mais tirons au clair nos représentations. Dans les seconds, le prédicat enrichit notre connaissance du sujet ; le prédicat n'est pas connu par une simple explicitation du concept du sujet. Ce sont des *jugements synthétiques*. Dans les jugements empiriques (synthétiques *a posteriori*), la synthèse n'a rien de mystérieux : elle est possible grâce à l'expérience qui nous apprend, par exemple, que cet x qui est étendu *est aussi pesant* ; mais dans les *jugements synthétiques a priori*, comment faisons-nous ? Il y a là un *mystère* [Rätsel].

Les disjonctions binaires kantienne font violence à la complexité de la réalité : *ou* le prédicat B appartient au sujet A comme quelque chose qui y est contenu implicitement ou le prédicat B *est entièrement en dehors* [liegt ganz außer] du concept A : ou B appartient *entièrement* à A ou B en est *entièrement* extérieur. Les jugements effectifs pourraient être plus complexes. Il y a quelque chose de *mégarique* chez Kant ; pour les mégariques, rappelons-le, tous les jugements sont tautologiques ou contradictoires : ainsi, homme et mortel doivent ou signifier entièrement la même chose et à ce moment-là le jugement « l'homme est mortel » est tautologique, ou ces termes signifient quelque chose d'entièrement différent et à ce moment-là, le jugement « l'homme est mortel » est contradictoire, revenant à dire A est non-A !

Les jugements *analytiques* ne sont pas à confondre avec des jugements *identiques* ; ils se fondent sur l'identité, mais ils ne sont pas identiques : « le corps est un corps » (jugement identique) – « tout corps est étendu » (jugement analytique). Voir *Logique*, § 37, p. 122.

Les explications – tant les définitions que les illustrations –, données par Kant pour imposer la distinction entre jugements analyti-

ques et synthétiques ne nous paraissent pas avoir été adéquates, tant dans l'Introduction de la *Critique* – en A comme en B – que dans le § 2 des *Prolegomènes* (où Kant fait du jugement « l'or est jaune » un jugement analytique) et dans les *Progrès* (où Kant distingue subtilement entre le triangle et le trilatère, cf. p. 87 ; XX, 323). Bon nombre de malentendus et d'objections tiennent à la définition des jugements analytiques comme jugements *explicatifs* et des jugements synthétiques comme jugements *extensifs*.

Meilleure est la définition donnée dans la *Réponse à Eberhard* : « Le principe des jugements synthétiques en général, principe qui découle nécessairement de leur définition » est « *qu'ils ne sont possibles que sous la condition d'une intuition soumise au concept de leur sujet* ; cette intuition est empirique pour les jugements d'expérience ; elle est intuition pure a priori pour les jugements synthétiques » (tr. Kempf, p. 96 ; VIII, 241).

Cette définition ne paraît toutefois pas encore adéquate. Un jugement est synthétique, du point de vue transcendantal, non pas parce qu'il fait progresser la connaissance, mais *parce qu'il repose sur le principe suprême de la possibilité de l'expérience*.

La différence entre des jugements analytiques et synthétiques est évidemment connue (Eberhard pourra le clamer dans son *Magazine philosophique* créé en 1789 pour combattre la *Critique* d'un point de vue leibnizo-wolffien) : Kant se borne à innover lexicalement. *Par contre, à parler ici comme Kant, il va de soi pour tout le monde, bien qu'à tort, que tous les jugements a priori sont analytiques et que tous les jugements synthétiques sont a posteriori*. C'est précisément cette double équation (a priori = analytique & synthétique = a posteriori) que le concept de « *synthétique a priori* » ou d'« *a priori synthétique* » met en question (a priori et analytique, synthétique et a posteriori en sont pas des concepts réciproques/ interchangeables) ; *Kant affirme que nous pouvons opérer une synthèse en dehors de, en l'absence d'une intuition empirique*. Outre les jugements logiques et nécessaires (analytiques et a priori) et les jugements factuels et contingents (synthétiques et a posteriori), *il y a place pour une sorte de jugement que nul n'a jamais encore vue et reconnue* : a priori *quoique* synthétique ; synthétique et *cependant* a priori. Empiristes et rationalistes s'accordent pour ne reconnaître l'existence qu'à des jugements a priori (et donc analytiques) et synthétiques (et donc a posteriori). *Avant d'être la doctrine expliquant la possibilité de cette sorte de jugements, la philosophie de Kant est la doctrine enseignant leur existence*. Les dogmatiques ne connaissent d'autres jugements a priori qu'analytiques (Leibniz en est une belle illustration), les empiristes

ne connaissent d'autres jugements synthétiques qu'a posteriori. L'existence d'une troisième sorte de jugements, synthétiques et pourtant a priori, les remet en cause les uns autant que les autres.

On a beaucoup contesté à Kant la réalité de cette sorte de jugements. Eberhard n'avait pas tort, d'un point de vue stratégique, de concentrer son attaque sur ce point nodal et l'on comprend que Kant, pourtant peu désireux de polémiquer, n'ait pas cru pouvoir garder le silence (cf. sa *Réponse à Eberhard* [1790]). Réponse assez condescendante qui n'a pas contribué à permettre d'y voir tellement plus clair ni à convaincre décisivement). Les leibnizowolffiens ont longuement glosé sur les exemples kantien et ses explications – loin d'être toujours heureuses. Le *Magazine philosophique* ayant compté, en 4 ans, une centaine d'articles d'une dizaine d'auteurs, les critiques sont diverses et contraires : tantôt on a objecté que la chose a été parfaitement connue de Leibniz et que Kant ignore prétentieusement Leibniz, tantôt que la chose ne se trouvait pas chez Leibniz, qu'elle était incompatible avec sa pensée et qu'elle constituait une innovation illégitime ; on a souligné la difficulté à identifier indiscutablement un jugement comme analytique ou comme synthétique, on a critiqué l'absolutisation de cette distinction ; tantôt on a déclaré ces jugements inexistant, tantôt on a fait observer que ces jugements sont aussi ceux de la logique (les jugements logiques sont eux aussi des jugements synthétiques, il n'y a donc pas de raison de chercher à fonder, spécialement, les jugements synthétiques de la mathématique et de la physique et d'en limiter la portée ontologique, s'il n'est pas nécessaire de le faire pour les jugements de la logique). On a, notamment, mis en cause la thèse kantienne que les jugements synthétiques reposent nécessairement sur une intuition et on a fait valoir que les synthèses par concepts, réputés impossibles par Kant, existent néanmoins. Qu'il faille sortir de mon concept qualitatif de « droit », par exemple pour lui attribuer le prédicat quantitatif de « plus court chemin », soit ; mais cela n'établit pas *que nous devons ici nous appuyer sur une intuition pour opérer cette synthèse*. Kant paraît bien avoir quelque peu confondu le caractère synthétique et le caractère intuitif.

V. Que nous sommes réellement en possession de jugements synthétiques a priori

Les dira-t-on inexistant ? Ils sont, au contraire, bien établis ; les sciences en offrent de nombreux exemples.

- *En mathématique*

Les jugements mathématiques sont *tous synthétiques, ceci d'abord en arithmétique autant qu'en géométrie*. Car il ne faut pas confondre *la méthode analytique* (placée sous le signe du principe de contradiction) suivant laquelle raisonnent les mathématiciens et *la façon dont les principes sont connus : ce n'est jamais* (ceci contre Leibniz) *le principe de contradiction qui peut faire connaître un axiome*. Les formules numériques de l'arithmétique (ex. : $7 + 5 = 12$, cf. R 240-1) ne peuvent être connus par aucune analyse de concepts ; *il faut recourir à une intuition (a priori) pour y établir ce qu'aucune décomposition de concepts ne saurait faire connaître*. Cette formule n'est possible que par une construction des nombres dans l'espace et leur engendrement successif [nach und nach]. La géométrie (par exemple, l'axiome : la droite est le plus court chemin entre deux points) repose pareillement sur une *construction de concept dans l'intuition* : il n'y a pas d'autre moyen pour unir a priori une qualité [la direction] à une quantité [le plus court]. Contrairement à ce qu'enseigne Leibniz, la mathématique n'est pas une simple « promotion de la logique », la mathématique et la logique forment des sciences de nature complètement différente : la mathématique ne peut connaître ses principes qu'en recourant à l'intuition pure pour les y construire.

Leibniz enseignait que « le grand fondement des mathématiques est le principe de la contradiction ou de l'identité [...] Et ce seul principe suffit pour démontrer toute l'arithmétique et toute la géométrie, c'est-à-dire tous les principes mathématiques » (A Clarke, II^e lettre, § 1).

La mathématique ne peut établir ses principes qu'en recourant à l'intuition pure de l'espace et du temps, elle n'est pas pour Kant cette *cogitatio caeca* (pensée aveugle) qu'elle est pour Leibniz. Si le biangle est impossible, ce n'est pas pour des raisons logiques (le concept de biangle n'est pas contradictoire, cf. postulats de la pensée empirique, le postulat de la possibilité, R 278) : je puis analyser autant que je veux le concept de biangle, jamais je n'y trouverai

d'impossibilité conceptuelle ; l'impossibilité du biangle tient à l'impossibilité de sa construction dans l'intuition pure que nous avons de l'espace. On peut donc envisager d'autres géométries que la géométrie euclidienne ; elles ne seraient pas contradictoires. Il ne serait pas contradictoire que la droite ne fût pas le plus court chemin. Elle l'est dans le plan euclidien. Le mathématicien dira que la droite est la géodésique du plan euclidien. En ce qui concerne la géométrie, l'histoire de la mathématique depuis Kant semble lui avoir donné raison. Les choses sont moins évidentes en ce qui concerne l'arithmétique. Si la géométrie met assez évidemment à son fondement une *intuition déterminée* de l'espace, l'arithmétique, quand on accorderait qu'elle ne peut être constituée que de la manière énoncée ici par Kant (par la juxtaposition d'unités dans l'espace et par un dénombrement successif) ne paraît pas mettre en œuvre une *intuition déterminée* de l'espace et du temps. — Sur la construction dans l'intuition par opposition à l'analyse et l'impuissance du « philosophe » à former, par l'analyse, les propositions mathématiques, v. R 603 sq.

Kant ne nie pas l'analyticité de certains axiomes (*i.e.* que certaines propositions valent d'après de simples concepts [nach bloßen Begriffen gelten], mais outre qu'ils forment l'exception et non la règle, qu'il ne servent pas de principes [als Prinzipien] mais rien qu'à l'enchaînement de la démarche méthodique [zur Kette der Methode], un axiome, quel qu'il soit, n'est *admis* [zugelassen] dans la mathématique que parce qu'il *peut être présenté dans l'intuition* [in der Anschauung dargestellt] (cf. R 105). Ainsi, l'axiome « le tout est plus grand que sa partie ».

Ce point est essentiel : toute la *Critique* procède de ce diagnostic porté sur les jugements mathématiques : *il n'y a de problème critique que de la synthèse a priori*. Tant que l'on prend les jugements mathématiques pour des analyses de concepts, il n'y a guère à les expliquer et la fécondité de l'analyse mathématique semble garantir au métaphysicien la possibilité de son entreprise.

- *Dans la partie pure de la physique*

La science de la nature a pour principes de tels jugements synthétiques a priori (principe de la constance de la quantité de matière à travers les changements du monde corporel ; principe de l'égalité de l'action et de la réaction dans toute communication de mouvement : deux exemples de propositions synthétiques a priori

qui régissent l'application des catégories de substance et de cause au monde sensible).

On a affaire ici à une présentation assez fallacieuse. Kant ne met pas sur le même plan les jugements synthétiques a priori mathématiques et les jugements synthétiques a priori dynamiques. Ce n'est pas du tout pour la même raison que $5 + 7$ font 12 et que, par exemple, dans tous les changements du monde corporel, la quantité de matière reste la même ! Ce dernier principe ne met pas en jeu l'intuition pure de l'espace et du temps. Sur cette question, cf. le chap. des principes synthétiques de l'entendement pur et le chapitre de la discipline de la raison dans l'usage dogmatique où Kant distingue entre des propositions synthétiques par construction de concepts dans l'intuition pure [ou *mathemata*] et des « principes », propositions synthétiques indirectes par concepts, valant par le rapport de ces concepts à l'expérience possible [ou *Grundsätze*], cf. R 617-8.

Kant reconduit, à sa manière, une différence que les philosophes ont bien sentie et faite avant lui entre ces deux sortes de jugements : de fait, les jugements synthétiques mathématiques ont été assimilés à des jugements analytiques et les jugements synthétiques dynamiques ont été considérés comme des synthèses a posteriori. Kant se heurte donc, dans l'opinion, à une difficulté opposée en ce qui concerne ces deux sortes de jugements : *s'agissant des jugements mathématiques, il lui faudrait convaincre, non tant de leur apriorité que de leur nature synthétique ; s'agissant des jugements dynamiques, il lui faudrait convaincre, par contre, non de leur (trop évidente) nature synthétique, mais de leur caractère a priori !* — Kant ne semble toutefois pas avoir très clairement conscience de la différence entre ces deux tâches, si l'on s'en tient au présent passage : alors qu'il faudrait convaincre ses lecteurs que la proposition énonçant que la permanence de la quantité de matière est absolument a priori, il s'occupe à en souligner l'évident caractère synthétique.

[On peut se demander d'où vient que ces principes ne soient connus que si tardivement et qu'ils aient eu tant de mal à s'imposer.]

- *Le cas de la métaphysique*

La métaphysique n'est pas donnée dans le même sens que les autres sciences ; elle n'est donnée que comme « disposition natu-

relle » [Naturanlage] de l'homme. Elle est *subjectivement effective, réelle de façon subjective* (cf. *Prolégomènes* : « si on peut dire qu'une science est réelle à tout le moins dans l'idée de tous les hommes, dès qu'il est établi que les problèmes qui y achèment sont posés à chacun par la nature de la raison humaine et du même coup ne cessent inévitablement de donner lieu à des essais de solution nombreux encore que défectueux, il faudra qu'on dise aussi que la métaphysique est réelle de façon subjective [subjective wirklich] (et à vrai dire nécessaire) et dès lors c'est donc à bon droit que nous demandons comment elle est (objectivement) possible [objektive möglich] ? » (§ 40, p. 102, note ; nous soul. ; IV, 327). Dans la présente Introduction, Kant fait observer un peu plus bas : « reste que pourtant cette sorte de connaissance doit être considérée comme donnée [doch auch als gegeben] et que la métaphysique, *bien qu'elle n'ait pas de réalité effective* [nicht wirklich] *comme science* [wenngleich nicht als Wissenschaft], en possède cependant une comme disposition naturelle [doch als Naturanlage] (*metaphysica naturalis*) » (B 21, R 108, nous soul.) Et ce n'est pas la vanité [ohne daß die bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt] de savoir qui meut ici les hommes, précise Kant, la raison humaine est ici poussée par son besoin propre [durch eigenes Bedürfnis getrieben] vers ces questions, ainsi *de tout temps* [zu aller Zeit] *y a-t-il eu une métaphysique* (cf. le chap. final Histoire de la raison pure) (du moins, sitôt que la raison en eux s'est élargie jusqu'à la spéculation [sobald die Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert]) *et y en aura-t-il toujours une* [auch immer bleiben]. *La question portant sur la métaphysique est donc double : comment est-elle subjectivement réelle, peut-elle être objectivement réelle ?*

La Dialectique transcendantale doit être considérée comme poursuivant la réponse à ces deux questions et comme, en vérité, la question de la réalité objective de cette science est déjà réglée par l'Analytique transcendantale, la Dialectique aura pour objet, d'une part, de montrer *en quoi sa réalité objective est fallacieuse et d'où vient sa réalité subjective*. Nous ne pensons pas exagérer en soutenant que la question de la réalité subjective de la métaphysique importe bien plus à Kant que celle de sa réalité objective et que *c'est sans états d'âme qu'il abandonne la défense de sa réalité objective puisque sa réalité subjective peut être sauvée*.

C'est pour elle, en vue de déterminer si cette discipline est susceptible d'un autre type de réalité, que sa réalité « subjective », à titre de disposition, qu'il faut enquêter sur les conditions de possibilité des jugements synthétiques a priori. La doctrine kantienne de l'ob-

jectivité n'est pas à elle-même sa propre fin ; il s'agit de savoir quelles prétentions la métaphysique peut légitimement nourrir. A la question de savoir comment la métaphysique est possible, la dialectique transcendantale répondra qu'elle n'est possible que comme disposition naturelle, disposition de la raison, qu'elle n'a qu'une réalité subjective.

A la considérer comme une science « simplement recherchée [bloß versuchte] », la métaphysique *visé*, à défaut d'en posséder déjà effectivement, à *produire des jugements synthétiques a priori*. Car si elle a besoin de définir ses concepts, elle ne saurait se borner à leur simple décomposition. Elle n'a pas pour affaire propre d'élaborer des jugements (analytiques) du genre « la substance est ce qui n'existe que comme sujet » ; il lui faut produire au contraire des jugements (synthétiques) du genre « tout ce qui est substance dans les choses est permanent » ; les premiers jugements ne constituent que des moyens, les seconds en constituent proprement la fin [Zweck], l'affaire propre : les jugements synthétiques de la métaphysique doivent être portés à partir de concepts préalablement analysés, *mais l'analyse ne tient pas lieu de synthèse, l'analyse des concepts ne tient pas lieu de métaphysique* (cf. *Prolégomènes*, § 2). L'analyse du concept de contingence est une chose, la proposition « tout ce qui est contingent existe comme effet d'une autre chose » en est une autre (cf. A 259/B 315 ; R 309). C'est une chose d'analyser et de préciser [zergliedern und bestimmen] le concept de substance et d'accident, c'en est une autre de démontrer [beweisen] qu'« en tout ce qui existe la substance demeure et seuls les accidents changent » (cf. *Prolégomènes*, VI^{ème} section, p. 150, IV, 368). On ne dira jamais assez l'importance de cette différence entre ces deux sortes de propositions que renferme la métaphysique ; le dogmatisme consiste précisément à l'ignorer, ou, par une subreption, à *prendre des propositions de la seconde espèce pour des propositions de la première*. Il est clair que la métaphysique ne peut constituer le problème qu'elle est pour Kant que sur le fondement de

cette différence et de la thèse que seules les propositions de la seconde espèce sont « proprement métaphysiques ».

Cette thèse est essentielle. Si la métaphysique avait pour seule fin de produire des assertions analytiques, aucune critique de la raison pure ne serait nécessaire, tout au plus devrait-il exister une censure, c'est-à-dire un examen de l'analyticité réelle de *certaines* énoncés suspects ; des énoncés synthétiques doivent par contre être interrogés sur le fondement même de leur possibilité. La *Critique de la raison pure* ne consiste pas en autre chose. Cela étant, Kant n'a guère réussi à convaincre les leibnizo-wolffiens que leurs énoncés étaient de nature synthétique, raison pour laquelle une critique de la raison pure leur paraissait *sans objet*.

On ne perdra pas de vue que Kant formule le problème dans des termes qui ne sont en aucun cas ceux des leibnizo-wolffiens, lesquels – à tort ou à raison – refusent *l'identification entre jugement analytique et jugement explicatif* [Erläuterungsurteil]. Les leibnizo-wolffiens accordent bien que la métaphysique ne saurait se borner à des jugements explicatifs, mais cela n'implique pas qu'elle se compose de jugements synthétiques au sens kantien de ce terme. Voir l'interminable polémique entretenue par le *Philosophisches Magazin*, puis par le *Philosophisches Archiv* entre 1788 et 1795 sous la direction de J. A. Eberhard et la réplique de Kant (*Réponse à Eberhard*, 1790).

Il se passe avec la *métaphysique* quelque chose d'analogue avec ce qui se passe avec la *mathématique* : parce que la mathématique est analytique dans sa démarche (cf. l'enchaînement des énoncés suivant la loi du principe de non contradiction), on s'imagine que ses énoncés eux-mêmes sont de nature analytique ; parce que la métaphysique contient des énoncés analytiques et comporte un important travail de mise en clair de nos concepts, on en conclut qu'elle ne consiste qu'en analyses de concepts sans voir que l'analyse ne constitue pas une fin en soi et que ce que la métaphysique vise en dernier ressort, c'est la production d'énoncés allant au-delà de ce que la simple analyse de concepts peut jamais procurer. *Ni la mathématique, ni la métaphysique ne consistent à couvrir des concepts* (selon l'image kantienne).

Si, avant la *Critique*, le dogmatique se masque le caractère synthétique de certaines de ses assertions ou prend pour analytiques des propositions en vérité synthétiques, après la *Critique* et, pour la combattre, le dogmatique va faire passer des assertions ana-

lytiques pour synthétiques, de manière à attester de l'indiscutable réalité des jugements synthétiques a priori en métaphysique ; ainsi Eberhard présentera-t-il comme synthétiques *et néanmoins parfaitement démontrables d'après le principe de non contradiction* des propositions telles que « toutes les vérités nécessaires sont éternelles » et « l'être infini est immuable », ce qui lui vaut les foudres kantienne (cf. *Réponse à Eberhard*, éd. Kempf, p. 88 sq ; VIII, 255 sq).

Des propositions qui n'appartiennent, en vérité, qu'à la logique parviennent à passer [sich einschleichen] – grâce à une ambiguïté [Zweideutigkeit] dans l'expression – *pour des propositions métaphysiques* : ainsi, « les essences des choses sont immuables » (Baumgarten, *Metaphysica*, § 132), ce qui veut dire que l'on ne peut modifier les notes d'un concept sans faire disparaître ce concept, *mais certainement pas que les choses ne peuvent se transformer*, que la silice ne peut se transformer peu à peu en argile. [Voir *infra* le chapitre de l'amphibolie des concepts de réflexion : les simples conditions analytiques de la pensée sont prises pour des lois de la nature. Toute la monadologie leibnizienne prend pour des lois de la nature, *pour une extension de notre savoir sur les choses*, de pauvres lois analytiques de comparaison de *nos concepts* de ces objets]. Les leibnizo-wolffiens prennent la loi *logique* de raison suffisante qui ne détermine que les conditions formelles des jugements, en exigeant que *toute proposition* ait une raison, pour un principe *transcendental-synthétique* exigeant que *tout ce qui est* ait une raison d'être (cf. *Réponse à Eberhard*, VIII, 193 sq ; éd. Kempf, p. 37 sq). L'un n'implique pas l'autre. Le métaphysicien dogmatique n'identifie pas les propositions dont il se sert comme synthétiques.

VI. Nécessité d'une théorie de la connaissance synthétique a priori : comment les jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ?

« Car comment est-il possible, disait cet homme perspicace [Hume], que lorsqu'un concept m'est donné, je puisse le dépasser

et lui attacher un autre concept qu'il ne contenait pas du tout et, qui plus est, comme s'il lui appartenait de façon *nécessaire* ? Il n'y a que l'expérience qui soit capable de nous procurer de telles connexions (voilà ce qu'il concluait d'une difficulté qu'il tenait pour une impossibilité) » (*Prolégomènes*, § 7, p. 39 ; IV, 277).

La *Critique* n'est pas une enquête sur l'existence des jugements synthétiques a priori, mais la recherche des conditions a priori de leur possibilité, *étant donné qu'ils sont réels*. Les sciences synthétiques a priori sont données, il n'y a pas à rechercher si elles peuvent exister, mais seulement comment il se fait qu'elles existent. Dans la mesure où les empiristes de tout poil doutent radicalement de l'existence de ces jugements et demandent qu'on leur administre la preuve de leur réalité, la *Critique* pratique la pétition de principe. Kant ne réfute pas Hume en expliquant un fait dont ce dernier nie la réalité et la possibilité même. On comprend que les empiristes aient tenu pour nulle et non avenue la réponse kantienne (G. E. Schulze [*Enésidème*, paru anonymement en 1792] objecte que Kant ne « répond » pas à Hume : il se borne à supposer ce qui est en question). Dans la mesure toutefois où Kant explique comment de tels jugements sont possibles et lève la contradiction qui obère leur intelligibilité et qui incite les empiristes à refuser d'envisager qu'il puisse en exister, il répond tout de même aux empiristes. Ce que l'empirisme proclame principiellement absurde ne l'est que sous certaines hypothèses.

La *Critique* est 1/ la doctrine enseignant que mathématiques et science pure de la nature constituent des connaissances synthétiques a priori, et 2/ la doctrine expliquant comment cela est possible. S'il s'avérait donc que les mathématiques ou la physique pure ne sont pas des sciences synthétiques a priori, qu'elles soient analytiques, qu'elles soient a posteriori, qu'elles ne soient pas synthétiques en tant qu'elles sont a priori ou a priori en tant qu'elles sont synthétiques, s'il s'avérait que les oppositions analytique/synthétique, a priori/a posteriori ne sont pas relevantes, toute la construction destinée à rendre compte de la possibilité de la synthéticité a priori devient vaine.

Le problème qui fait l'objet de la *Critique de la raison pure* (cf. section VI, R 106) est celui de savoir *comment des jugements synthétiques a priori sont possibles*. Il s'agit de comprendre comment la mathématique et la partie pure de la science de la nature sont possibles, de transformer cette *situation de fait* en *état de droit* et de déterminer l'étendue possible, la sphère de droit de cette connaissance *pour répondre à la question de savoir si la métaphysique peut comporter elle aussi des jugements de ce genre*. On notera que Kant ne travaille pas tant, en vérité, à fonder la science newtonienne qu'à *déterminer si la métaphysique peut remplir les conditions qui la rendent possible*, que *Kant ne s'intéresse aux sciences qu'en vue de la métaphysique*.

On trouve à vrai dire, nous semble-t-il, mêlées chez Kant deux lignes de pensée. 1/ Il n'est pas question de mettre en doute la réalité des sciences données, *les sciences n'ont pas à présenter au philosophe de titre de propriété*. La critique n'est pas nécessaire dans les sciences parce qu'elles fondent leur jugement sur la vue de l'objet. Il n'en va pas de même pour la métaphysique. *Elle seule se trouve suspendue de plein droit tant qu'elle n'aura pas fourni l'explication des jugements synthétiques a priori* qu'elle prétend être en mesure de porter. Si la possibilité même des sciences a priori est à *expliquer*, l'absence de cette explication ne les invalide en rien, ne les rend en rien douteuses comme sciences. En fait, seules les assertions synthétiques de la métaphysique posent problème et ce n'est que par rapport à la métaphysique que les sciences synthétiques a priori sont à expliquer : comment se fait-il qu'elles puissent réaliser ce que la métaphysique est impuissante à produire ? « Ce n'est pas pour elles que ces deux sciences [mathématique, physique] avaient besoin de l'enquête en question, c'est pour une autre science : la métaphysique » (cf. *Prolégomènes*, § 40) : il s'agit de savoir si la métaphysique peut les imiter. Il faut rejeter fermement toute lecture de la *Critique de la raison pure* suivant laquelle celle-ci aurait pour véritable objet de fonder en sa possibilité la science galiléo-newtonienne de la nature et ne s'encombrerait que résiduellement de la question de la possibilité de la métaphysique (cette question relevant du côté archaïque de la pensée kantienne) ! C'est de la métaphysique qu'il est originairement question, *c'est exclusivement pour elle que doit être résolue la question de la possibilité de la mathématique et de*

la question de la possibilité de la mathématique et de la physique pure. En d'autres termes, Kant n'est pas un « épistémologue ». S'il élabore quelque chose comme une *Erkenntnistheorie*, celle-ci n'est pas, pour lui, une fin en soi. 2/ Dans la mesure toutefois où la critique humienne met en cause la possibilité même de synthèses a priori, toutes les sciences ont à se justifier : toutes les sciences synthétiques, quelles qu'elles soient, ont des comptes à rendre ; toutes les assertions synthétiques sont *en elles-mêmes* suspectes.

La Critique de la raison pure est l'étude du pouvoir de connaissance synthétique a priori. Elle cherche comment, à quelles conditions et de quels objets, une connaissance synthétique a priori est possible, jusqu'où, d'autre part, ce pouvoir peut s'étendre.

Une critique de la raison pure n'est pas exactement une *critique de la raison* : 1/ parce que la raison ici examinée est le pouvoir de connaître a priori général et que la raison au sens étroit de ce terme chez Kant (pouvoir des principes, étudié dans la Dialectique transcendantale) n'en est qu'un aspect ; 2/ il s'avérera que la critique de la raison se limitera à une *critique de la seule raison pure spéculative*, qu'elle est une *critique de son seul usage spéculatif* ; l'usage pratique (moral) de la raison ne fera pas lui l'objet d'une critique, du moins dans le même sens (cf. préface de la *Critique de la raison pratique*) : ce dont la raison pratique a besoin, ce n'est pas d'être limitée dans ses prétentions, comme c'est le cas de la raison spéculative, mais d'être confirmée dans ses droits (il faudra montrer l'existence d'une raison pratique, établir que l'homme peut donner à sa faculté de désirer un principe de détermination autre que celui du bien-être sensible [Wohl]).

Si la métaphysique est restée jusqu'à présent incertaine, c'est pour cette unique [lediglich] cause qu'on n'a *ni posé le problème de la possibilité de la connaissance synthétique a priori, ni même aperçu la différence entre jugements analytiques et synthétiques*. Seul Hume s'est approché de la solution de ce problème, mais il n'a pas su le concevoir dans sa généralité (condition *sine qua non*, réalisée par Kant, de sa solution, cf. B 19-20 ; R 107 et les explications circonstanciées des *Prolégomènes*, Préface, p. 18 sq ; IV, 260), sinon il aurait vu qu'avec la métaphysique, il faisait tomber aussi les ma-

thématiques, ce dont son bon sens l'aurait préservé. De la solution de ce problème dépend le salut ou la ruine [das Stehen und Fallen] de la métaphysique.

La Critique est une propédeutique nécessaire à toute métaphysique. Un usage dogmatique de la raison, c'est-à-dire *que ne précède aucun examen du problème de savoir comment sont possibles des jugements synthétiques a priori*, est illégitime : toutes les tentatives faites, à ce jour, pour constituer une métaphysique sont nulles et non avenues ; les métaphysiciens sont solennellement suspendus de leurs fonctions tant qu'une explication n'aura pas été apportée de la possibilité de ces jugements. (Cf. *Prolégomènes*, § 5).

« Par *dogmatisme* en métaphysique, la Critique entend : une confiance [Zutrauen] générale dans ses principes, sans critique préalable du pouvoir même de connaître [...] ; par *scepticisme*, une défiance [Mißtrauen] générale vis-à-vis de la raison pure, sans critique préalable [...]. Le *criticisme* de la méthode [...] est, au contraire, la maxime d'une défiance [Mißtrauen] universelle à l'égard de toutes les propositions synthétiques de la métaphysique jusqu'à ce qu'ait été reconnu un fondement universel de leur possibilité dans les conditions essentielles de notre pouvoir de connaître » (*Réponse à Eberhard*, p. 78 ; VIII, 226)

Que l'on ne se méprenne pas ! Kant n'est pas une sorte de « positiviste » avant la lettre : son propos n'est pas anti-métaphysique, il ne s'agit pas d'instruire le procès de la métaphysique *mais de la sauver*. Il s'agit de fonder une métaphysique critique, de déterminer sur quelles bases elle doit reposer et quel statut elle doit revendiquer pour ses assertions.

VII. L'idée d'une science pouvant s'appeler Critique de la raison pure

Il résulte de tout cela l'idée d'une science pouvant s'appeler Critique de la raison pure (R 110).

Ce passage doit être confronté avec les distinctions faites dans le chapitre de l'Architectonique de la raison pure (R 674 sq). La connaissance rationnelle philosophique est une *critique* ou un *système* : la tâche de la *critique* est l'examen du pouvoir de la raison,

le système est la présentation de l'ensemble de la connaissance rationnelle pure, système qui s'appelle *métaphysique* : « la philosophie de la raison pure ou bien est une *propédeutique* (un exercice préliminaire) qui examine le pouvoir de la raison relativement à une connaissance pure a priori, et elle s'appelle *critique* ; ou bien, en second lieu, elle est le système de la raison pure (la science), toute la connaissance philosophique (aussi bien vraie qu'apparente) provenant de la raison pure, selon un agencement systématique de l'ensemble, et elle s'appelle *métaphysique* – bien que ce nom puisse aussi être donné à la philosophie pure tout entière, en y incluant la critique, pour réunir aussi bien la recherche [Untersuchung] de tout ce qui peut jamais être connu a priori que la présentation [Darstellung] de ce qui constitue un système de connaissances philosophiques pures de ce genre, mais se distingue de tout usage empirique de la raison, en même temps que de son usage mathématique » (A 841 / B 869, R 679)

La « raison » est le pouvoir qui fournit les principes de la connaissance a priori ; c'est, de façon générale, le pouvoir de connaissance a priori comme tel [überhaupt] : « la raison est le pouvoir qui nous fournit les principes de la connaissance a priori » ; « la raison pure est ce qui contient les principes qui servent à connaître quelque chose absolument a priori ». La « critique de la raison pure » est « une science permettant seulement une *appréciation* [Beurteilung] de la raison pure, de ses *sources* [Quellen] et de ses *limites* [Grenzen] » (de droit, pas de ses bornes [Schranken] de fait ; nous soul.). La *Critique* dissèque ce pouvoir qu'est la « raison pure » en ses « éléments » constituants : sensibilité (Esthétique), entendement (Analytique) et « raison » (Dialectique).

La « raison » dont le nom figure dans le titre de la *Critique*, ce sera aussi plus spécialement le « pouvoir des Idées » auquel sera spécialement consacrée la Dialectique transcendantale (raison que Kant distingue rigoureusement de l'entendement comme « pouvoir des concepts » étudié dans l'Analytique transcendantale). Sous le nom de « raison pure », Kant désigne tantôt l'ensemble du pouvoir de connaissance a priori (la « raison » inclut donc en ce sens sensibilité, entendement et raison au sens étroit), tantôt les facultés de

connaître supérieures, c'est-à-dire celles relevant de la spontanéité de notre connaissance (la « raison » inclut donc en ce sens entendement et raison au sens étroit et exclut la sensibilité), tantôt l'un des pouvoirs spécifiques de la connaissance a priori, la raison comme faculté des Idées. Si Kant oppose la raison et l'entendement et voit dans leur distinction l'un des acquis précieux de la *Critique* (cf. *Prolégomènes*, § 41, *Progrès*, p. 82-3 ; XX, 319), il les identifie souvent (dans la mesure où ils constituent la spontanéité de notre connaissance) et il lui arrive de parler de l'entendement là où, suivant ses conventions, il devrait parler de la raison et de la raison là où il devrait, rigoureusement, parler de l'entendement.

Il s'agit d'*examiner* [prüfen] notre pouvoir de connaissance, c'est-à-dire de l'*explorer* [erforschen] (en déterminer la structure) et de le *mesurer* [ausmessen] (en déterminer l'étendue et les limites) pour pouvoir l'*évaluer* [schätzen] (en déterminer la valeur et la légitimité). Sur l'originalité de ce projet qui ne se confond avec aucune espèce de *géographie* de la raison, aucune espèce de *censure* de la raison, qui diffère en nature du projet d'un Hume, voir le chapitre sur la « Discipline de la raison pure dans l'usage polémique ».

Elle n'est pas un système de la raison pure, vu qu'elle n'est pas même un organon de la raison pure, mais rien qu'une *propédeutique* à ce système. Kant appelle « organon de la raison pure » *l'ensemble des principes* suivant lesquels toutes les connaissances a priori peuvent être acquises. L'application de cet organon donnerait un « système de la raison pure ».

La « critique de la raison pure » doit être considérée simplement comme la *propédeutique* au système de la raison pure (R 110). La « critique » ne constitue pas une « doctrine » [Doktrin] de la raison pure : elle ne contribue pas, en effet, à *étendre* [nicht zur Erweiterung] notre raison, mais seulement à la *clarifier* [sondern nur zur Läuterung] et à la préserver d'erreurs ; elle n'a pas pour fin l'*extension* [Erweiterung] de nos connaissances synthétiques a priori, mais leur *rectification* [Berichtigung], c'est-à-dire l'explication de leur possibilité et de leur valeur.

Pour être une propédeutique nécessaire, la *Critique* n'est qu'une propédeutique : elle n'est qu'un « traité de la méthode », elle n'est pas le « système de la raison pure » par quoi il faut entendre un organon achevé, Kant appelant *organon* « l'ensemble des principes suivant lesquels toutes les connaissances pures a priori peuvent être acquises et réellement constituées ». La science qui se borne à rendre compte de la raison pure, de ses sources et de ses limites, n'est qu'une propédeutique du Système de la raison pure. Elle est une critique – non une doctrine. Les post-kantiens ont souvent exploité cette vue pour refuser de s'en tenir à la *Critique* considérant que Kant n'avait pas dit son dernier mot avec elle ; ils s'en sont autorisés pour construire un système dogmatique, tout en se réclamant d'une fidélité à l'esprit du criticisme.

La distinction entre *critique* et *doctrine*, *propédeutique* et *système*, à laquelle Kant tient beaucoup s'avérera difficile à tenir, la critique étant progressivement érigée en doctrine. On peut voir là, avec Hegel, l'indice de l'impossibilité d'une connaissance avant la connaissance.

Pour négative que soit son utilité, elle constitue comme tel un gain considérable. *Transcendantale* est la connaissance s'occupant de nos concepts a priori des objets, précisément, la connaissance « qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible a priori » (B 25 ; R 110). Un système de telles connaissances qu'il conviendrait d'appeler « philosophie transcendantale » comprendrait aussi bien toute la connaissance analytique que toute la connaissance synthétique a priori.

La recherche des conditions a priori de possibilité (conditions transcendantales) d'une connaissance n'aboutit-elle pas à donner la chose elle-même, *quoique sous une autre forme*, comme explication ? La *Science de la logique* (« Doctrine de l'essence », chap. 3, a : « le fondement formel », éd. P.-J. Labarrière, Aubier, vol. 2, p. 108-116) en juge ainsi. Hegel s'y élève contre la réflexion simplement externe entre *la chose et son présupposé transcendantal*. Le concept kantien de « condition de possibilité » n'est qu'une explication tautologique, un même contenu se trouve

considéré selon deux côtés, une fois comme fondant, une fois comme fondé : le fondement a pour contenu le fondé et le fondé a pour contenu le fondement lui-même, le fondement est déduit du fondé : le redoublement spéculaire du fondé en fondation et fondé ne se justifie pas, et ne repose que sur le besoin de l'entendement d'introduire une distinction pour la supprimer ensuite ! Kant n'est pas l'inventeur de ce procédé vide ; les sciences sont remplies de tautologies de cette sorte (p. 112), la force d'attraction n'est rien d'autre que la façon dont les planètes se meuvent autour du soleil (Leibniz a bien tort de reprocher à Newton de faire appel ici à une qualité *occulte* alors qu'il donne pour explication la chose même !) L'apparente explication masquerait l'absence d'explication et la philosophie transcendante ne serait qu'un empirisme.

Trop vaste programme que doit précéder l'exécution d'un dessein plus limité : apercevoir dans toute leur étendue les principes de la synthèse a priori. Cette première recherche ne peut s'appeler *doctrine* transcendante, mais seulement *critique* transcendante. *La critique transcendante entend seulement fournir une pierre de touche pour décider de la valeur ou de la non-valeur* [Proberstein des Werts oder Unwerts] *de toutes nos connaissances a priori*. Elle prépare à un « organon » de la connaissance a priori, ou, à défaut, à un « canon » de la raison pure (spéculative), dont nous verrons qu'il n'existe pas : « j'entends par canon l'ensemble des principes a priori de l'usage légitime de certains pouvoirs de connaître en général [...] Là où aucun usage légitime d'une faculté de connaître n'est possible, il n'y a pas de canon. Or, d'après toutes les preuves produites jusqu'ici, toute connaissance de la *raison* pure dans son usage spéculatif est intégralement impossible. Donc, il n'y a nul canon de l'usage spéculatif de la raison (car un tel usage est de part en part dialectique) » A 796/B 825, R 653).

Il est possible toutefois que Kant pense ici seulement à l'*usage immanent* des principes a priori dont l'Analytique transcendante est le canon (cf. A 796/B 824 ; R 653). Pas plus que la logique générale, la logique transcendante ne constituera un organon, c'est-à-

dire que ni l'une ni l'autre ne fournissent une matière à la connaissance ; elles ne fournissent que des conditions négatives de la vérité ; sans l'intuition, toute notre connaissance manque d'objets cf. *infra*, Introduction de la Logique transcendantale, IV, cf. R 150-1.

La *Critique* aboutit à ce résultat qu'il n'est pas d'extension possible de la connaissance au-delà des limites de l'expérience. La *Critique* conduit à une limitation de la connaissance rationnelle à l'expérience possible, elle aboutit à une discipline de la raison pure. La réserve kantienne est ici double : la *Critique* n'est pas elle-même un organon, mais une simple préparation à cet organon ; si la *Critique* conduit bien à un organon de la connaissance du phénomène, elle n'autorise aucune extension de la connaissance aux choses en soi. En ce sens, elle conduit à une « limitation de la connaissance rationnelle », non à une extension de notre connaissance rationnelle, mais à sa stricte discipline, cf. R 652 : « La plus grande et peut-être l'unique utilité de toute philosophie de la raison pure est donc sans doute uniquement négative ; de fait, elle n'est pas un organon permettant d'étendre les connaissances, mais une discipline servant à en déterminer les limites, et au lieu de *découvrir la vérité*, elle a le discret mérite d'éviter les erreurs » (nous soul.).

La tâche d'une critique transcendantale doit être présumée facile à réaliser, car « ce qui constitue ici l'objet, ce n'est *pas la nature des choses*, laquelle est inépuisable, *mais l'entendement qui juge de la nature des choses* » (R 111, nous soul.). L'objet est ici l'entendement considéré uniquement au point de vue de nos connaissances a priori : ses richesses, puisqu'elles ne doivent pas être cherchées hors de nous, ne sauraient nous rester cachées et tout fait présumer qu'elles sont assez restreintes pour que nous puissions les saisir complètement, juger de leur valeur ou de leur non-valeur et les apprécier à leur juste mérite. « Cette science ne peut être d'une grande ampleur, susceptible d'effrayer, puisqu'elle a affaire, non à des objets de la raison, dont la diversité est infinie, mais uniquement à elle-même, à des problèmes qui surgissent entièrement de son sein et qui lui sont proposés, non par la nature des choses, mais par sa propre nature » (R 109). Cf. Préface A XIV, R 66 :

« j'ai affaire exclusivement à la raison elle-même et à sa pensée pure, et, pour en atteindre une connaissance détaillée je n'ai pas besoin de chercher loin autour de moi, étant donné que je la rencontre en moi-même et que la logique commune me donne même déjà un exemple de la manière dont tous les actes simples de la raison se peuvent complètement et systématiquement dénombrer ». Cf. *Prolégomènes* (p. 148) : en métaphysique, c'est à elle seule qu'a affaire la raison, ce qui lui promet un savoir circonscrit et déterminé. Avantage sur lequel, seule entre toutes les sciences, la métaphysique peut compter avec assurance.

La *Critique* a ceci de semblable à la logique qu'elle est d'exécution aisée : la logique entre aisément dans la voie de la science, et d'un seul coup, « l'entendement n'a[ya]nt à s'y occuper absolument que de lui-même ». C'est sa limitation, le fait que l'on y doit faire abstraction de tous les objets de la connaissance et de toutes leurs différences qui l'avantage décisivement. La *Critique* – qui est une autre sorte de logique, non certes une science de la forme de la pensée en général, mais une logique transcendante, une science rationnelle ayant affaire à des objets – partage avec elle cet avantage décisif. Elle est tout entière présente ou tout entière absente. « la métaphysique, suivant les concepts que nous en donnerons ici, est la seule de toutes les sciences qui puisse se promettre [...] un achèvement tel qu'il ne reste rien d'autre à la postérité que d'organiser l'ensemble de manière *didactique* [...], sans, pour autant, pouvoir accroître en quoi que ce soit le contenu. Car ce n'est là rien d'autre que l'*inventaire*, de tout ce que nous possédons par *raison pure*, ordonné d'une manière systématique. Rien ne peut ici nous échapper, puisque ce que la raison produit entièrement à partir d'elle-même ne peut se dissimuler » (A XX ; R 69). « La Métaphysique a aussi cette chance rare, qui ne peut être le lot d'aucune autre science rationnelle ayant affaire à des objets (car la *logique* s'occupe uniquement de la forme de la pensée en général) : une fois mise par cette Critique sur la voie sûre d'une science, elle peut s'emparer complètement du champ entier des connaissances qui relèvent d'elle et donc achever son œuvre, ainsi que l'abandonner à la postérité comme un capital qu'on n'augmentera jamais, parce qu'elle a affaire uniquement à des principes et aux limites de leur utilisation, et qu'elle les détermine elle-même » (cf. B XXIII ; R 81). C'est que la raison n'est pas une plaine d'étendue infinie, mais une sphère dont le rayon se trouve déterminé si-

tôt qu'est connu la courbure de l'arc à sa surface (cf. chap. de la Discipline de la raison pure dans l'usage polémique, R 633). On peine à comprendre, vu la facilité présumée d'exécution, pourquoi la *Critique* doit arriver si tard...

La *philosophie transcendante* est l'idée d'une science dont la Critique de la raison pure doit tracer architectoniquement le plan, il n'y a qu'à cette condition en effet qu'un édifice trouve sa garantie. Si la Critique de la raison pure ne porte pas déjà le nom de philosophie transcendante, c'est qu'elle devrait, pour mériter ce nom, contenir une analyse détaillée de l'ensemble de la connaissance humaine a priori. Or, s'il faut certes que la Critique dénombre exhaustivement [vollständige Erzählung] les concepts originaires de la connaissance pure, ni leur analyse détaillée, ni la recension complète des concepts qui en dérivent n'est requise (cf. *supra*, la fin de la Préface A). A la Critique de la raison pure appartient donc tout ce qui constitue la philosophie transcendante ; si elle n'est pas elle-même cette science parce qu'elle ne va pas assez loin (R 112-3), elle est l'idée complète de la *philosophie transcendante*.

« On peut dire que la philosophie transcendante en son entier, qui précède nécessairement toute métaphysique, n'est elle-même rien d'autre que la seule solution complète, mais systématiquement ordonnée et développée jusqu'au bout, de la question précédemment formulée [comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ?] et on peut donc dire que, jusqu'à ce jour, on ne possède aucune philosophie transcendante » (*Prolégomènes*, § 5, p. 40 ; IV, 279).

Il faut prendre garde que viennent s'y intégrer des concepts étrangers (des concepts contenant quelque chose d'empirique). La philosophie transcendante n'a affaire qu'à la connaissance rigoureusement pure ; pour cette raison, les *propositions fondamentales de la moralité ne font pas partie de la philosophie transcendante* : « la philosophie transcendante est une philosophie de la raison pure simplement spéculative », la *philosophie pratique ne fait pas partie de*

la philosophie transcendantale. Mais Kant ne justifie pas identiquement cette exclusion en A et en B. En 1781, il avance que, quoique les principes suprêmes de la moralité soit tous a priori, les concepts de plaisir et de déplaisir, de désirs [Begierden] et de penchants [Neigungen], qui y sont présupposés [vorausgesetzt], sont tous d'origine empirique ; en 1787, que, quoique les principes suprêmes de la moralité soient tous a priori et que les concepts de plaisir, désir, penchant ne soient pas eux-mêmes au fondement des principes de la moralité, ils doivent nécessairement *figurer dans la construction du système de la moralité pure*, comme obstacles à surmonter ou comme attrait ne devant pas être pris pour mobiles. L'interprétation de cette modification s'avère malaisée. Il est à penser que sa correction vise à ajuster le texte à l'évolution de sa pensée (Kant a aussi modifié son texte pour le mettre en accord avec l'évolution de sa pensée en matière de jugement esthétique, cf. R 118 n), c'est-à-dire pour le maintenir tout en le faisant échapper à certaines objections, mais nous ne voyons là qu'une nuance : Kant ne dit plus que ces concepts sont *présupposés* par les principes suprêmes de la moralité, mais qu'ils *doivent figurer* [hineinziehen müssen] dans son système.

Une autre raison contribue certainement à l'exclusion de la philosophie pratique de la philosophie transcendantale : « Tous les concepts pratiques portent sur des objets de satisfaction ou de désagrément, c'est-à-dire de plaisir et de déplaisir, par conséquent, au moins indirectement, sur des objets de notre sentiment [unseres Gefühls]. Dans la mesure, toutefois, où ce dernier n'est pas une faculté représentant les choses [Vorstellungskraft der Dinge], mais se trouve en dehors de la faculté de connaître tout entière [außer der gesamten Erkenntniskraft], les éléments de nos jugements qui se rapportent au plaisir ou au déplaisir, par conséquent des jugements pratiques, n'appartiennent pas à l'ensemble global de la philosophie transcendantale, laquelle n'a exclusivement affaire [lediglich zu tun hat] qu'à de pures *connaissances a priori* », note de la p. A 801/B 839 ; R 656 ; nous soul.).

L'introduction s'achève sur l'annonce du plan à suivre *d'après le point de vue universel de la division* [Einteilung] *d'un système en général* : la *Critique* devra donc comporter une *théorie des éléments* [Elementarlehre] et une *théorie de la méthode* [Methodenlehre] de la raison pure ; la première est censée élaborer les matériaux que la seconde organise en système (Kant ne s'explique pas sur cette distinction usuelle en logique ; sur cette différence v. A 707sq/B 735sq ; R 599-600). La théorie des éléments devra être divisée systématiquement – puisque la connaissance se trouve avoir deux souches [Stämme] qui peuvent bien avoir une racine [Wurzel] commune, mais qui nous reste inconnue – en une *théorie de la sensibilité* (par laquelle les objets nous sont donnés) ou *Esthétique*, et une *théorie de l'entendement* par laquelle ils sont pensés. L'Esthétique constitue la *première partie* de la théorie des éléments *puisque les objets ne peuvent être pensés que s'ils sont d'abord donnés*. Tous points sur lesquels nous aurons évidemment à revenir.

La critique peut-elle être une tâche préjudicielle ?

Le questionnement critique ne s'est pas imposé sans peine, face au dogmatisme ; mais il en est venu, depuis, à paraître si naturel, légitime et même préjudiciel, qu'il est peut-être bon de tempérer l'évidence dont il jouit désormais... Hegel peut jouer le rôle d'une instance d'appel « autorisée » contre l'évidence de « bon sens » de l'enquête kantienne. A sa suite, on doit pour le moins se poser quelques questions – sans nécessairement lui donner raison. 1/ La « métaphysique de la métaphysique » est-elle possible, l'entreprise de connaissance préalable de la connaissance peut-elle être menée à bien, le discours critique peut-il échapper au dogmatisme, la connaissance de l'entendement par lui-même peut-elle être d'une autre nature que la connaissance des choses par l'entendement, la propédeutique au système peut-elle être autre chose que déjà le système lui-même ? N'utilise-t-on pas nécessairement – et circulairement en leur attribuant (dogmatiquement) une valeur –, des facultés mêmes dont on veut déterminer la valeur ? Chercher si la raison est capable d'atteindre un objet, cela peut-il se faire sans reconnaître à la raison ce pouvoir même pour mener l'enquête ? Comme l'objecte Fichte, l'enquête ne devrait-elle pas, si on en admettait le principe, engager dans une absurde régression à l'infini

ni ? 2/ La volonté de déterminer les limites de la connaissance humaine n'est-elle pas dénuée de sens : des limites sont par définition infranchissables, inconnaissables comme telles : pour les déterminer comme telles, il faut pouvoir les dépasser, il faut donc que ce ne soient pas des limites absolues. C'est que Kant ne veut pas seulement être le *géographe* de l'entendement, mais son *mathématicien*, il veut déterminer des *limites*, pas de simples *bornes*. [Il est inconséquent, souligne Hegel, d'affirmer que l'entendement ne connaît que des phénomènes et d'affirmer cette connaissance comme quelque chose d'absolu (cf. *Encycl.*, *Vorbegriff*, § 60, *Rem.*, éd. Bourgeois, p. 321).] 3/ La conception implicite de la connaissance qu'a Kant n'est-elle pas à mettre en cause ? Le vice fondamental du criticisme est, pour Hegel, sa conception même de la connaissance, que Kant tient pour une sorte de milieu ou d'instrument, et qui nous sépare de l'absolu au lieu de nous le donner d'emblée. Kant pose l'absolu *d'un côté* et la connaissance *de l'autre*. La séparation de l'absolu et de la connaissance à laquelle aboutit le criticisme résulte de son présupposé même, le « *résultat* » est en fait le *présupposé originaire lui-même* ! La réponse est contenue dans la question : se demander si *l'instrument* qu'est la connaissance atteint la chose en soi, c'est forcément répondre par la négative : l'instrument ne peut, comme tel, que transformer ce qu'il touche. 4/ La philosophie doit-elle faire sienne l'orientation, en quelque sorte lockienne, de la philosophie kantienne, se vouloir *critique de la connaissance* et se détourner ainsi d'être ce travail de *connaissance de l'absolu* qui est la tâche propre de la philosophie ? 5/ Le résultat même de la philosophie critique est-il admissible, savoir : celui d'une vérité « pour nous autres hommes » ? Peut-on ainsi séparer connaissance vraie et connaissance de la chose en soi ? Peut-on sans contradiction dénier à la raison le pouvoir de rien atteindre absolument ? L'édifice critique peut-il ne prétendre qu'à une validité *pour l'homme* ?

Le projet kantien d'un *examen préalable de la faculté de connaître* a été sévèrement critiqué par Hegel. « Il est naturel de supposer qu'avant d'affronter en philosophie la chose même, c'est-à-dire la connaissance effectivement réelle de ce qui est en vérité, on doit préalablement s'entendre sur la connaissance qu'on considère comme l'instrument à l'aide duquel on s'empare de l'absolu ou le moyen grâce auquel on l'aperçoit » Seulement, le simple fait de tenir la connaissance comme un moyen conduit à affirmer une sépa-

ration absolue entre l'être et la connaissance. « A la fin, cette préoccupation doit se transformer en la conviction que toute l'entreprise de gagner à la conscience ce qui est en soi par la médiation de la connaissance est dans son concept un contresens, et qu'il y a entre la connaissance et l'absolu une ligne de démarcation très nette. Car, si la connaissance est l'instrument pour s'emparer de l'essence absolue, il vient de suite à l'esprit que l'application d'un instrument à une chose ne la laisse pas telle qu'elle est pour soi, mais introduit en elle une transformation et une altération ». C'est un contresens que de faire de la connaissance un instrument et de ce contresens résulte toute la doctrine kantienne qui nous enferme dans la seule « connaissance » phénoménale.

La simple méfiance envers la connaissance procède d'hypothèses qui sont elles-mêmes à critiquer. « Cependant, si la crainte de tomber dans l'erreur introduit une méfiance dans la science, science qui, sans ces scrupules, se met d'elle-même à l'œuvre et connaît effectivement, on ne voit pas pourquoi, inversement, on ne doit pas introduire une méfiance à l'égard de cette méfiance, et pourquoi on ne doit pas craindre que cette crainte de se tromper ne soit déjà l'erreur même. En fait, cette crainte présuppose quelque chose, elle présuppose même beaucoup comme vérité et elle fait reposer ses scrupules et ses déductions sur cette base qu'il faudrait d'abord elle-même examiner pour savoir si elle est la vérité. Elle présuppose précisément des représentations de la connaissance comme d'un instrument et d'un milieu, elle présuppose aussi une différence entre nous-mêmes et cette connaissance ; surtout, elle présuppose que l'absolu se trouve d'un côté, et elle présuppose que la connaissance se trouvant d'un autre côté, pour soi et séparée de l'absolu, est pourtant quelque chose de réel. [...] Ce qu'elle nomme crainte de l'erreur se fait plutôt soi-même connaître comme crainte de la vérité » (*Phénoménologie de l'esprit*, Introduction, trad. Hyppolite, Aubier, p. 65 sq)

Le projet de vouloir « connaître la connaissance » – de vouloir « connaître avant de connaître » – est foncièrement absurde.

« Un thème central de la philosophie critique est qu'avant d'entreprendre de connaître Dieu, l'essence des choses, etc., il y aurait à examiner préalablement la *faculté de connaître* elle-même, pour savoir si elle est capable de s'acquitter d'une telle tâche ; on devrait préalablement apprendre à connaître l'*instrument*, avant d'entreprendre le travail qui doit être réalisé au moyen de ce dernier [...] Cette pensée a paru si plausible qu'elle a suscité la plus grande admiration et approbation [...]. Si pourtant on ne veut pas s'illusionner avec les mots, il est facile de voir que l'on peut bien éventuellement examiner et apprécier d'autres instruments qu'en entreprenant le travail propre auquel ils sont destinés. Mais *l'examen de la connaissance ne peut se faire autrement qu'en connaissant ; dans le cas de ce prétendu instrument, l'examiner ne signifie rien d'autre que le connaître*. Mais vouloir connaître avant de connaître est aussi absurde que le sage projet qu'avait ce scolastique, d'*apprendre à nager avant de se risquer dans l'eau* »^{xiv} *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 10, Remarque, trad. Bourgeois, Vrin (p. 174-5, nous soul.)^{xv}.

TABLE DES MATÈRES

CHAPITRE PREMIER 3

Le propos de la *Critique de la raison pure* 3

I. La préface de 1781 4

I. Le singulier destin de la raison	4
II. Histoire de l'appréciation portée sur la métaphysique	6
III. Le Tribunal de la raison pure	11
IV. Objections anticipées	13
En quoi les prétentions de la <i>Critique</i> diffèrent-elles de celles des dogmatiques ?	13
L'œuvre a-t-elle toute la certitude et la clarté désirables ?	14

II. La préface de 1787 18

I. La <i>Critique</i> a pour but de faire entrer la métaphysique dans la voie sûre de la science	18
Comment les sciences se sont constituées	18
La logique	18
La mathématique	19
La physique	20
La situation de la métaphysique	22
Comment la métaphysique doit s'inspirer de la révolution copernicienne	27
II. La <i>Critique</i> sauve l'usage pratique de la raison	33
Le résultat apparemment préjudiciable de la révolution copernicienne en métaphysique	33
Les avantages d'une métaphysique épurée par la <i>Critique</i>	41

III. La Critique n'est pas une misologie, mais une préparation à la métaphysique comme science	51
IV. L'apport de la deuxième édition	53
L'intention métaphysique de la <i>Critique</i>	57
1/ L'ontologie (métaphysique générale) est impossible	60
2/ La métaphysique spéciale est illégitime	60
L'Esthétique transcendantale a pour effet de libérer l'ontologie des exigences représentatives de la sensibilité	63
L'Analytique transcendantale a pour effet de libérer l'ontologie des exigences représentatives de l'entendement	63
La Dialectique transcendantale est loin d'être dévastatrice	64
Les attendus de la critique de la métaphysique <i>spéculative</i>	67
Pour une rénovation de la métaphysique	70

III. L'introduction 82

I. Différence de la connaissance pure et de la connaissance empirique	82
II. Que nous sommes réellement en possession de connaissances pures	85
III. Le cas des propositions de la métaphysique. Nécessité d'une théorie de la connaissance pure	88
IV. La différence entre jugements analytiques et jugements synthétiques	98
V. Que nous sommes réellement en possession de jugements synthétiques a priori	100
VI. Nécessité d'une théorie de la connaissance synthétique a priori : comment les jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ?	107
VII. L'idée d'une science pouvant s'appeler Critique de la raison pure	111
La critique peut-elle être une tâche préjudicielle ?	120

NOTES

ⁱ. Il ne s'agit pas là de la dénonciation du discours sur un ton apodictique en philosophie, ni du procédé de la raison par lequel une thèse est exposée et démontrée systématiquement, conformément aux règles de l'école, mais de *la prétention à connaître par raison pure les choses en soi, prétention qui s'affirme tant que la raison n'a pas entrepris la critique préalable de son propre pouvoir*. Avant la *Critique* alternent dogmatisme et scepticisme. La *Critique* permet de sortir de cette fausse alternative en expliquant d'un même mouvement pourquoi la connaissance (des phénomènes) est possible et pourquoi celle des choses en soi est exclue.

ⁱⁱ. Les *Prolégomènes* font observer (p. 149) que « tous les changements [Übergänge] d'un penchant au penchant opposé passent par l'état d'indifférence », l'indifférence est donc le prodrome d'un revirement.

ⁱⁱⁱ. La restriction kantienne vient de ce que l'expérience ne saurait évidemment suffire à nous faire connaître une loi dans l'universalité et la nécessité qui la caractérisent. Nous avons vu que, pour Kant, la métaphysique est la science ayant affaire aux concepts a priori des objets, ni exclusivement ni même spécialement aux concepts a priori des objets qui ne sont pas donnés dans l'expérience.

^{iv}. Tout en défendant farouchement Kant, Schopenhauer juge que les thèses kantienne sur la raison, tant théorique que pratique, ont contribué aux *divagations* de Jacobi (cf. *Quadruple racine*, 2ème éd. 1847, § 40).

^v. Protecteur de Kant par l'intermédiaire de son ministre de l'enseignement et des Cultes, le baron von Zedlitz [1731-1793], homme tolérant et éclairé qui fut l'artisan de sa carrière, auquel Kant a dédié la *Critique*, Frédéric II venait de disparaître et toutes les inquiétudes étaient permises. Dévôt et réactionnaire, le nouveau roi ne tarda pas à remplacer von Zedlitz par le très réactionnaire Wöllner [1734-1800], ancien pasteur, vite surnommé « le petit roi », qui s'est immédiatement signalé par un *Edit de censure* (1788) menaçant quiconque n'enseignerait pas le christianisme tel qu'il est éta-

bli dans la Bible. Wöllner eut sur le très crédule Frédéric-Guillaume, avec son aide de camp, Bischoffswerder, un ascendant aussi considérable que néfaste, en organisant à son intention des séances de magie et de spiritisme au cours desquelles il lui fit « rencontrer » Jules César, Marc Aurèle, Leibniz et même Dieu ! Les ennuis que connut Kant avec la publication de *La Religion dans les limites de la simple raison* en 1793 lui sont dus.

^{vi}. Sur la querelle du panthéisme, voir d'abord P.-H. TAVOILLOT : *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*. Ed. du Cerf, 1995 ; voir aussi, S. ZAC : *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Klincksieck, 1989 ; J.-M. VAYSSE : *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Vrin, 1994. – Une appréciable partie de l'œuvre philosophique de F. H. Jacobi [1743-1819] se trouve traduite par J.-J. Anstett in *Œuvres philosophiques* de Jacobi (Aubier, 1946) et par L. Guillermit dans sa thèse sur *Le réalisme de Jacobi* (Gardanne, 1982) – malheureusement pas son essai *Sur l'entreprise du criticisme de faire entendre raison à l'entendement* (jeu de mot de Jacobi : *Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zum Verstande zu bringen* [1802]).

^{vii}. « [Hume] échoua son navire à la côte (le scepticisme) où il pouvait bien pourrir sur place ; au lieu qu'il importe, à moi, de lui donner un pilote qui, selon les principes certains de la navigation tirés de la connaissance du globe, procurant une carte maritime complète et un compas, puisse conduire le navire avec assurance où bon lui semble » (*Prolégomènes*, Préface, p. 20).

^{viii}. Voir la table du rien à l'extrême fin de l'Analytique transcendantale.

^{ix}. SCHELLING, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, trad. J.-F. Marquet, PUF, 1983, p. 101. – Sur Kant, voir notamment, outre la *Contribution* [Leçons de Munich, 1836-37], les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* [1795], « De la possibilité d'une forme de la philosophie en général » [1795], trad. J.-F. Courtine, in *Premiers écrits*, PUF, 1987, l'*Introduction à la philosophie* [Cours de 1830], trad. P. David et M.-C. Chaillol, Vrin, 1996 et la *Philosophie de la révélation*, livre Premier : *Introduction à la Philosophie de la révélation* [1861], trad. J.-F. Marquet et J.-F. Courtine, PUF, 1989.

^x. Pour une réflexion sur l'a priori, tel que le comprend Kant comme dans sa généralité, signalons M. DUFRENNE : *La notion d'a priori*, PUF, 1959 et, du même auteur, *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originaire*, Bourgois, 1981.

^{xi}. L'expérience est l'œuvre de l'entendement, pas de la raison *stricto sensu*.

^{xii}. Kant souligne à chaque fois que n'est pas remarqué [merken, bemerken, Bemerkung : man bemerkte nicht] ce qui devrait pourtant l'être. On omet, on néglige [übersehen, unterbleiben] de noter ce qui devrait l'être.

^{xiii}. La métaphysique repose sur un leurre [Vorspiegelung]. De même qu'il est facile de confondre une intuition pure avec un concept, il est facile de confondre un éclaircissement de nos concepts avec un enrichissement réel de notre connaissance. On pourrait se demander si ces confusions ne menacent pas tant que parce que les frontières entre concept et intuition, jugement analytique et jugement synthétique sont bien moins claires et nettes que ne le veut Kant.

^{xiv}. Sur la critique hégélienne de la *Critique de la raison pure*, il y a, hélas, trop peu de travaux en français ; voir surtout : André STANGUENNEC, *Hegel critique de Kant*, PUF, 1985, p. 49-185. — Alexis PHILONENKO, « Hegel critique de Kant » repris in *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Vrin, 1997 & *L'Œuvre de Kant*, t. I, Vrin, 1969, p. 263-303 [sur la seule dialectique cosmologique]. — Martial GUEROULT, « Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure » *Revue de métaphysique et de morale*, 1931, repris in *Etudes de philosophie allemande*, G. Olms, Hildesheim, 1977, p. 125-147. — Jean HYPPOLITE, « La critique hégélienne de la réflexion kantienne » [1954], repris in *Figures de la pensée philosophique*, t. I, PUF, coll. Epiméthée, 1971, p. 174-195. — Gérard KIRSCHER, « Hegel et Jacobi critiques de Kant », *Archives de philosophie*, 33, 1970, p. 801-828. — Bernard MABILLE, « La figure de Hume chez Hegel », *Cahiers philosophiques* (CNDP), n°4 /déc. 1994, p. 107-134. — Béatrice LONGUENESSE, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Vrin, 1981 & « Hegel, lecteur de Kant sur le jugement », *Philosophie*, n° 36, automne 1992, p. 42-70. — Jürgen HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, chap. 1 : « Critique de Kant par Hegel », Gallimard, rééd. « Tel », p. 39-56.

Les textes majeurs de Hegel sur la *Critique* sont : *Foi et savoir* [*Glauben und Wissen*, 1802], trad. Philonenko, Vrin, p. 103-119 ou bien *Premières publications*, trad. Méry, Ophrys, 1964, p. 205-225. — *Phénoménologie de l'esprit*, Introduction. — *Encyclopédie des sciences philosophiques*, voir t. I : *Logique*, trad. Bourgeois, voir le « Concept préliminaire [Vorbegriff] de l'Encyclopédie », la *seconde position de la pensée à l'égard de l'objectivité*, B. Kant, §§ 40-52 (+ § 60, Rem. et Addition sur le dualisme kantien), et les précieuses additions, p. 496-506. [Edition séparée du *Vorbegriff*, texte original, traduction et commentaire B. Bourgeois, Vrin, 1995]. — Voir notamment les § 124 sur la chose en soi, § 178 sur la modalité, § 256 sur le caractère prétendument synthétique des axiomes géométriques. — *La Science de la logique*, cf. édition La-barrière (3 vol. Aubier). *Quelques* indications : dans le volume I, *L'Être* : sur la soi-disant perfection atteinte par la logique avec Aristote (p. 21 sq), sur la dialectique (p. 28 sq), sur la logique transcendantale (p. 34 sq), sur la critique de la preuve ontologique (p. 63 sq.), sur les antinomies mathématiques (p. 76 sq), sur la deuxième antinomie (p. 173 sq.), sur le concept d'infini chez Kant (p. 240 sq). Dans le volume 3, *Doctrine du concept* : sur l'entendement chez Kant (p. 45-60), sur la troisième antinomie (p. 251 sq.), sur la notion kantienne d'Idée (p. 273 sq.), sur la critique de la psychologie rationnelle (p. 305 sq.), sur la connaissance analytique (p. 320 sq), sur la connaissance synthétique (p. 356 sq.), sur la dialectique (p. 376 sq). — *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, T. 7, trad. Garniron, Vrin., 1991, cf. p. 1853-72. — *Les preuves de l'existence de Dieu*. Les éditions de J. Gibelin (Vrin) ou d'H. Niel (Aubier), malgré leurs défauts, ont l'avantage de comporter l'examen hégélien de la critique kantienne des preuves ontologique, cosmologique et téléologique, que l'on ne trouve pas dans la récente traduction de J.-M. Lardic (Aubier, 1994).

^{xv}. L'examen de la raison [*i.e.* du pouvoir de connaissance a priori, en général] ne peut être évidemment qu'un examen de la raison par elle-même, un *auto-examen* [*Selbstprüfung, Selbsterkenntnis*], avec des difficultés que Kant ne semble pas s'être représentées : la raison peut-elle être ainsi juge et partie ? peut-elle se survoler, *prendre un point de vue sur elle-même pour s'évaluer* ?

Indépendamment de Hegel, Nietzsche récuse principalement – et dans les termes les plus durs – le projet critique kantien dans le-

quel il voit une gageure digne du baron de Münchhausen) : « Un outil ne peut *critiquer* sa propre valeur pratique ; l'intelligence ne peut pas déterminer elle-même sa limite, ni le fait qu'elle est bien ou mal construite » (Posth., 1885-86, *Volonté de puissance*, Gallimard, t. I, p. 94-5). Un thermomètre peut-il mesurer lui-même sa propre température ? On peut se demander, par ailleurs, comment la raison (au sens strict, c'est-à-dire comme pouvoir des Idées) dont nous apprendrons qu'elle est le siège d'une illusion naturelle (cf. Dialectique transcendante), est à même de la déceler et de la surmonter.

Le pire n'est peut-être, malheureusement, pas là. Il pourrait bien consister dans la question de la nature même du discours critique : est-il possible du point de vue des conditions d'objectivité qu'il pose, se tient-il à l'intérieur des limites du sens qu'il établit, ne tombe-t-il pas dans l'auto-contradiction performative (cf. G. E. Schulze dans *l'Enesidème* de 1792 et P.F. Strawson dans *Les limites du sens*, 1966) ? Il faut accorder à Hegel que Kant ne s'est guère inquiété des conditions de possibilité du discours critique lui-même (la Méthodologie nous laissera sur notre faim).