Kant

Critique de la raison pure



Traduction et édition
d'Alain Renaut

GF

KANT

CRITIQUE DE LA RAISON PURE

Traduction, présentation et notes
d'Alain RENAUT

Index analytique
de
Patrick SAVIDAN

Traduit avec le concours
du Centre National du Livre

GF-Flammarion

Kant

Critique de la raison pure

Traduction, présentation et notes d'Alain RENAUT
Index analytique de Patrick SAVIDAN

GF-Flammarion

Traduit avec le concours du Centre National du Livre

3e édition corrigée, Flammarion, 2006 ; rééd. 2021.
© AUBIER, Paris, 1997.

ISBN Numérique : 9782080261182
ISBN Web : 9782080261212
Le livre a été imprimé sous les références :
ISBN : 9782080256782

Ouvrage composé et converti par Pixellence (59100 Roubaix)

Présentation de l'éditeur

Cathédrale philosophique, la *Critique de la raison pure* (1781, 1787) n'avait pas connu de traduction française entièrement nouvelle depuis près d'un siècle. Il fallait rendre sa jeunesse à une œuvre qui demeure présente dans la réflexion contemporaine comme un sommet inégalé.
Identifiant l'oubli de la finitude comme le ressort des illusions d'un savoir absolu, Kant développe ici la première déconstruction systématique de la métaphysique spéculative. Pourtant, parce que son œuvre majeure fonde aussi la perspective d'un usage légitime de la raison après sa critique, les exigences intrinsèques de la rationalité y conservent un sens pour une humanité reconduite à l'épreuve de sa condition.
Ainsi la démarche kantienne se démarquait-elle par avance de toutes les critiques antirationalistes du discours rationnel. La *Critique de la raison pure* ouvrait la voie, non à une destruction périlleuse de la raison, mais à sa transformation postmétaphysique. En ce sens, elle continue d'offrir à la modernité philosophique un autre destin que celui qui la conduisait vers l'affrontement stérile de la spéculation et de sa simple dénégation.

Du même auteur dans la même collection

Analytique du beau. Critique de la faculté de juger, 1re partie
Anthropologie
Critique de la faculté de juger
Critique de la raison pratique
Critique de la raison pure (Introduction)
Écrits sur le corps et l'esprit
Métaphysique des mœurs I. Fondation. Introduction
Métaphysique des mœurs II. Doctrine du droit. Doctrine de la vertu
Observations sur le sentiment du beau et du sublime. Essai sur les maladies de la tête
Opuscules sur l'histoire
Les Progrès de la métaphysique
La Religion comprise dans les limites de la seule raison
Théorie et Pratique. D'un prétendu droit de mentir par humanité.
La Fin de toutes choses et autres textes
Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ?
Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes

Dans la collection GF PHILO'

Qu'est-ce que les Lumières ?

Critique de la raison pure

NOTE POUR LA TROISIÈME ÉDITION

Conformément à l'engagement pris dans la présentation de la première édition de cette traduction (1997, p. 12) et tenu dans la deuxième édition (2001), je continue d'examiner avec le plus grand soin les observations et suggestions adressées par les lecteurs qui ont eu la gentillesse de répondre à mon appel à contribution. Grâce à la disponibilité de l'éditeur, qu'il faut ici célébrer, celles de ces suggestions qui m'ont semblé devoir être retenues, à vrai dire la plupart, ont été intégrées dès la deuxième édition. Elles ont entraîné vingt-six corrections souvent importantes, toujours nécessaires. Je remercie tout particulièrement pour leur amicale acribie Jean-Marie Beyssade, Rémi Brague, Paul Clavier, Raymond Egrotti, Didier Franck, Gilbert Kirscher, Stéphan de Lannoy. Je salue également la mémoire de François-Xavier Chenet, éminent lecteur de Kant trop tôt disparu, qui m'avait signalé une bévue malencontreuse. Patrick Savidan avait, dans la deuxième édition, complété et précisé son Index Rerum. J'ai, pour la présente édition, introduit dans les Éléments d'orientation bibliographique, quelques références à des études parues depuis 1997. À la vigilance des uns et à la passion des autres pour la vérité, cette traduction doit une part de sa vie qui l'anime. Je souhaite que cette interactivité poursuivie entre lecteurs et traducteur puisse continuer à nous rapprocher d'une compréhension dont nous nous savons incapables, mais qu'il nous est permis d'espérer.

A. R.

PRÉSENTATION

La *Critique de la raison pure* fut traduite en français pour la première fois en 1835, aux éditions Ladrange, par Claude-Joseph Tissot, professeur de philosophie et doyen de la faculté des lettres de Dijon, qui traduisit aussi l'*Anthropologie*, les *Prolégomènes*, les *Cours de logique*, la *Métaphysique des mœurs* et divers opuscules de Kant. Jules Barni, le philosophe républicain, professeur à Rouen, puis à Genève, qui, après avoir été le secrétaire de Victor Cousin, devait devenir l'un des conseillers les plus écoutés de Gambetta, en proposa une nouvelle traduction en 1869, chez Germer-Baillière, après avoir donné en 1846 la première traduction de la *Critique de la faculté de juger*, puis de la *Doctrine de la vertu* et du *Traité de pédagogie*. Les éditions Alcan publièrent en 1905 une troisième version, due à deux licenciés ès lettres, André Tremesaygues et Bernard Pacaud, qui, reprise sans modifications par les Presses universitaires de France depuis 1944, reste à ce jour la dernière traduction de l'ensemble de la *Critique de la raison pure*. Le premier tome des *Œuvres philosophiques* de Kant, publié en 1980 sous la direction de Ferdinand Alquié dans la Bibliothèque de la Pléiade, comprit bien en effet, comme il se devait, une traduction de la *Critique*, mais si la première moitié de l'ouvrage, transcrite par François Marty, constitua effectivement une traduction nouvelle, en général fort bonne, la seconde moitié, qui s'ouvre avec la Dialectique transcendantale, se borna pour l'essentiel à une reprise de la traduction Barni, revue par Alexandre J.-L. Delamarre et métissée de quelques emprunts à Tremesaygues et Pacaud.

L'auteur de la présente traduction n'a bien sûr pas à discuter la solution qui fut ainsi retenue par une maison prestigieuse pour livrer malgré tout, dans des délais sans doute contraignants, une version d'un des plus grands

livres que la philosophie ait jamais produits. Au demeurant la traduction de Barni, si elle a beaucoup vieilli et nous paraît aujourd'hui d'une grande imprécision, n'était pas sans qualités. Reste que, par les hasards de la vie éditoriale, la traduction complète la plus récente, si l'on ose dire, de la *Critique de la raison pure*, celle de Tremesaygues et Pacaud, connue pour ses bévues non corrigées au fil des éditions successives, datera bientôt d'un siècle. Dans l'Avant-propos qu'il rédigea pour sa version de la *Critique*, Barni convenait de la trop lente gestation de sa propre traduction, mais observait que « Kant est de ceux qui peuvent attendre ». Sage considération. Du moins accordera-t-on que, pour la *Critique de la raison pure*, avoir attendu près d'un siècle avant d'être à nouveau offerte au public français selon une version entièrement nouvelle aura sans doute constitué un délai amplement suffisant.

Chacun jugera comme il l'entend si la traduction ici proposée a bénéficié d'un tel délai et si le renouvellement qu'elle ménage dans l'accès au texte de Kant récompense l'effort du traducteur et de l'éditeur. À cet égard, quelques remarques préliminaires ne peuvent qu'aider à en cerner le mode d'emploi.

I

Du style de Kant

Comme on sait, l'écriture de Kant n'a pas bonne réputation. À tort ou à raison. Le parcours que le traducteur a accompli dans le corpus kantien, ayant suivi l'ordre inverse de celui de sa genèse[1], l'incite surtout à une observation : dans la *Critique de la raison pure*, Kant écrit encore souvent à la manière dont un professeur rédige ses cours, avec un souci très marqué d'accentuer les liens logiques ou de scander les étapes de ses raisonnements ; il n'a ensuite que fort progressivement intégré d'autres exigences, relevant davantage de l'écrivain que du professeur. Ainsi faut-il en convenir : l'écriture de la *Critique* se soucie moins d'élégance que de puissance démonstrative, comme en témoigne la multiplication des « donc » (*also*) utilisés, selon le style d'un cours, en début de phrase. On a ici maintenu ce tour insistant, qui disparaît presque totalement des écrits plus

tardifs. De même pour les « car » (*denn*), employés eux aussi en tête de nombreuses phrases, là encore de façon fort professorale.

Le ton didactique n'est pas toutefois la caractéristique principale de l'écriture de Kant, même dans la *Critique de la raison pure*. Celle-ci met en effet d'ores et déjà en œuvre un principe d'écriture qui est la marque même du kantisme et qui, extrêmement difficile à transposer en français, explique peut-être pourquoi Kant, lu à partir de ses traductions, est supposé écrire mal.

La forme de la Critique

Selon une remarque explicite, mais trop peu souvent considérée avec attention, la faculté qui écrit la *Critique de la raison pure* est moins la raison comme pouvoir d'enchaîner déductivement les énoncés que la réflexion comme activité par laquelle le sujet procède, à partir d'une diversité d'objets, à une opération de classement au sein d'un genre commun (au sein d'un « universel ») qu'il ne possède pas encore – autrement dit : qui ne précède pas l'activité réfléchissante, mais en émane. Remarque qui vaut bien sûr au premier chef pour la manière dont la *Critique*, prise globalement, édifie sa théorie des facultés de l'esprit humain :

« L'acte par lequel je rapproche la comparaison des représentations en général de la faculté de connaissance où elle trouve sa place, et par lequel je distingue si c'est comme appartenant à l'entendement pur ou à l'intuition sensible qu'elles sont comparées les unes aux autres, je l'appelle la réflexion transcendantale [2]. »

En vertu de quoi la structure de la *Critique* prise dans son ensemble est résolument non systématique, au sens où, n'étant pas édifiée par la raison, la théorie des facultés ne suit pas une démarche déductive : elle ne part pas d'un principe premier pour en déduire la diversité des facultés, puis la diversité des représentations, mais procède à l'inverse, en cherchant à faire surgir, à partir de la diversité des représentations, une certaine dimension d'unité – ce, par leur regroupement sous trois facultés (sensibilité, entendement, raison) qui constituent donc, vis-à-vis de cette diversité, comme des principes de classement.

Que Kant n'ait pas rassemblé à leur tour ces trois facultés en une unité suprême d'où il aurait pu, en retour, déduire les facultés et, par leur intermédiaire, la diversité des représentations lui a souvent été reproché par

ses successeurs immédiats, soucieux de conférer à la *Critique* une démarche plus déductive, c'est-à-dire aussi plus démonstrative : ainsi la structure réfléchissante de l'ouvrage fut-elle tenue couramment, dès Reinhold, pour la marque la plus certaine de l'insuffisance formelle d'une démarche dont le point de départ (le divers des représentations) apparaissait contingent, et dont le point d'aboutissement n'était lui-même constitué que par une diversité non unifiée [3].

Pour sa part, Kant, tout en conservant son estime à Reinhold, n'a néanmoins cessé d'opposer une fin de non-recevoir aux diverses tentatives entreprises par ses disciples ou par ses successeurs en vue de reconstruire systématiquement l'idéalisme transcendantal. Un tel rejet ne se réduit pas à un pur et simple phénomène d'incompréhension, classique de la part de l'auteur d'une doctrine face à ce qui prétend venir l'amender ou la renouveler. Le refus kantien s'est en effet fortement argumenté, en soulignant qu'il n'y aurait aucun sens à contester la forme de la *Critique*, et que vouloir donner à son contenu une forme systématique équivaudrait en réalité à commettre un véritable contresens sur ce contenu lui-même : comment, de fait, prétendre déduire systématiquement, à partir d'un premier principe unique et immédiatement certain, le contenu d'un ouvrage qui, on rappellera ci-dessous selon quelles options, avait remis décisivement en question tout projet de conduire à son achèvement, sous la forme du système, la connaissance humaine du réel ? Bref, aux yeux de Kant, la forme réfléchissante de la *Critique* était la seule qui pût être adéquate à son contenu – ce pourquoi les prétendues versions systématiques de la philosophie critique lui sont toujours apparues comme des trahisons. À tort ou à raison ? Le lieu n'est pas ici d'en discuter, même si l'on peut souligner au passage que la façon malencontreuse dont Kant condamna expéditivement, en 1794, la tentative accomplie par Fichte dans ses *Principes de la doctrine de la science* trouve là sa racine la plus profonde.

Toujours est-il qu'averti par les indications de Kant, ainsi que par le trajet philosophique de ses successeurs, les interprètes les plus judicieux se gardent aujourd'hui de séparer trop hâtivement, comme ce fut le cas lors de la genèse de l'idéalisme allemand, la forme globale et le contenu de la *Critique*. Pourquoi, dans ces conditions, ne pas étendre une telle prudence à cette dimension particulière de la forme qu'est l'écriture même de l'ouvrage ?

Une écriture réflexive

Contrairement à l'écriture à laquelle nous a accoutumés la tradition de la philosophie spéculative, telle qu'elle s'est accomplie dans l'idéalisme allemand et notamment dans le système hégélien, les phrases de Kant ne s'enchaînent pas toujours selon une articulation déductive de leurs contenus : s'agit-il pour autant, dans la plupart des cas, de maladresses ou de négligences ? Il est fortement permis d'en douter, du moins si l'on retient des rappels qui précèdent l'indication que la *Critique* ne pouvait avoir une forme pleinement systématique, et que le contenu ne pouvait donc s'en énoncer intégralement selon un discours déductif. Car, dans ces conditions, la difficulté fréquente à enchaîner déductivement les phrases témoigne-t-elle que Kant, décidément, écrivait mal, comme on le prétend si souvent, ou constitue-t-elle plutôt l'indice qu'il lui arrivait de recourir à un autre régime du discours, donc de la pensée, que celui de la déduction ? Plus précisément dit : à de multiples reprises, l'articulation même des phrases de Kant ne saurait être comprise que par référence au point de vue du sujet qui, revenant sur le contenu de la phrase antécédente, produit, dans ce retour même, la phrase suivante. Moins rigoureusement déductif que réflexif, le style kantien est ainsi en harmonie profonde avec l'option ultime de la philosophie critique : contre le fantasme métaphysique d'un discours sans sujet où le contenu s'engendrerait déductivement (voire dialectiquement) à partir de lui-même, restituer – et ce, jusque dans le discours – l'expérience du sujet à partir de laquelle et par référence à laquelle seulement, après la révolution copernicienne du criticisme, il saurait y avoir sens et vérité.

Cette particularité, philosophiquement fondée, de l'écriture kantienne ne simplifie à vrai dire, si l'on entend la respecter, ni le travail du traducteur ni la tâche du lecteur. Un exemple particulièrement frappant est constitué par l'usage kantien, bien souvent déconcertant, de l'adversatif *aber* (« mais »), là où la lecture du texte, si elle ne considère que la relation logique entre le contenu des énoncés successifs, ne laisse fréquemment apparaître aucune dimension d'opposition : il faut alors reconstituer, pour comprendre en quoi la seconde phrase peut être reliée à la précédente par une corrélation adversative, une réflexion implicite du sujet du discours sur la première. On repérera aisément, au fil de la traduction, de nombreux cas de ce type, où *aber* a dû souvent être traduit, pour restituer cette réflexion implicite, par un : « cela dit », ou par un : « cela étant ». L'option prise en l'occurrence par

le traducteur aura été de laisser au moins entrevoir la teneur de la médiation réflexive entre les deux phrases – mieux en tout cas que ne l'eût fait un pur et un simple « mais », certes lexicalement juste, mais qui, mal toléré en français dans ce genre d'emploi, introduirait dans le discours kantien une dimension d'opacité trop aisément imputable, dès lors, à des négligences d'écriture (ou de traduction).

On comprendra dès lors la difficulté très spécifique à laquelle expose la traduction d'un texte écrit en style plus réflexif que déductif : la réussite en est conditionnée par l'aptitude du traducteur à coïncider, non pas seulement avec des contenus, mais avec l'activité réflexive qui les produit. En ce sens, s'il est un texte à propos duquel il convient de rappeler que la vérité d'une traduction ne saurait jamais être qu'une vérité approchée, c'est bien la *Critique*. Toute traduction constitue de ce point de vue, au mieux, une sorte d'initiative prise en direction d'une communauté philosophique et se doit entendre au fond comme un appel à l'interactivité : convaincu, pour les raisons indiquées, qu'un tel appel s'impose tout particulièrement à propos de la *Critique*, le traducteur attend de cette communauté, si du moins elle existe, qu'elle réponde à son initiative en lui transmettant les suggestions que la pratique même du texte, vis-à-vis de telle phrase ou de telle tournure, lui aura suggérées. Ainsi devrait pouvoir progresser, à travers la confrontation des hypothèses, une entreprise de compréhension qui, parce qu'elle impose, non pas, comme Kant l'avait cru, de mieux comprendre l'auteur qu'il ne s'était compris lui-même, mais de référer chaque phrase à l'« unité du sujet agissant [4] » qui produit le discours, est nécessairement une tâche infinie. Ainsi devraient aussi pouvoir se mesurer, jusque dans ses effets les plus lointains, les conséquences de ce qui avait constitué sans doute l'une des options philosophiquement les plus radicales prises par la *Critique de la raison pure* : rompre, sous toutes ses formes, avec cette illusion de l'omniscience dont la métaphysique, comme prétention à la clôture systématique du savoir, avait jusqu'alors constitué pour ainsi dire le lieu naturel.

II

Les deux éditions de la Critique

Au moins depuis Heidegger et son ouvrage fameux sur *Kant et le problème de la métaphysique (1929)*, on s'est accoutumé à problématiser en faveur de la première édition la relation entre les deux versions que Kant a données, en 1781 et en 1787, de la *Critique de la raison pure*. Inversant cette option interprétative, la présente traduction suit le texte de la deuxième édition, que Kant tenait pour une amélioration de la première. Les trois passages de grande ampleur que Kant a souhaité réécrire pour la deuxième édition (introduction, déduction transcendantale, paralogismes) sont donnés successivement dans leurs versions de 1781, puis de 1787 : de manière que le lecteur puisse aisément repérer ces trois passages, la version de 1781 en a été imprimée en italique. La solution ainsi adoptée vise à rendre possible une lecture des deux textes sans que la disposition retenue induise un privilège trop flagrant en faveur de l'un ou de l'autre – ce qui n'aurait pas été le cas si l'on avait renvoyé l'une des versions en fin de volume (comme chez Barni, pour la première édition) ou procédé à sa fragmentation en bas de page (comme chez Tremesaygues et Pacaud, pour la deuxième édition) : lecture, si je puis dire à armes égales, qui devrait permettre de mieux apprécier la façon dont Kant a retravaillé ces séquences et d'appréhender plus objectivement que cela n'avait été le cas parfois dans certaines interprétations, même prestigieuses, le principe auquel a obéi cette réécriture partielle.

Heidegger et la première édition

Il faut en effet rappeler à cet égard quel a été, dans l'appréciation relative des deux éditions, le poids de l'interprétation heideggerienne. Heidegger avait imputé à la lecture néokantienne de la *Critique* par l'école de Marbourg, et notamment par Cassirer, une banalisation de l'ouvrage, qui se serait trouvé abusivement réduit à une « théorie de la connaissance relative à la science de la nature [5] ». À l'encontre de quoi Heidegger lui-même présentait sa propre approche, en 1929 (*Kant et le problème de la métaphysique*), comme procédant à une véritable révolution interprétative, puisqu'il faisait de la *Critique de la raison pure* une refondation de la métaphysique générale comme ontologie [6] : en clair, ce n'est pas à partir du « problème de la connaissance », cher à Cassirer, qu'il faudrait lire la *Critique*, mais bien à partir de la « question de l'être », issue du plus lointain passé de la réflexion philosophique, puis « tombée dans l'oubli », et dont

Être et Temps venait de rappeler que la tâche de la pensée devait consister aujourd'hui en sa « répétition [7] ».

Or, ainsi replacée dans la perspective de la question de l'être, la *Critique de la raison pure* était perçue par Heidegger comme dominée par un événement d'une portée considérable. Alors que toute la métaphysique en était venue progressivement, notamment chez les Modernes, à ne penser l'être même des choses qu'à partir de leur référence au sujet humain, et tout particulièrement à la raison considérée comme le propre de l'homme, Kant aurait entrepris d'ébranler doublement, jusque dans ses assises les plus profondes, ce dispositif de la « métaphysique de la subjectivité » : d'une part, en faisant de la finitude l'essence indépassable de l'homme, donc en pensant le sujet, non plus comme destiné à la maîtrise et à la possession de la nature, mais comme radicalement et intrinsèquement fini, tant dans l'ordre de la connaissance [8] que dans celui de l'action [9] ; d'autre part, en déplaçant, dans la subjectivité, le centre de gravité hors de la raison et en recentrant la théorie du sujet autour de l'imagination transcendantale. De fait, pour ne considérer ici que ce second déplacement, ce fut l'une des options les plus remarquables de *Kant et le problème de la métaphysique*, ou du moins l'une des plus remarquées, que d'avoir situé dans le bref chapitre de l'Analytique des principes sur le schématisme le « noyau (*Kernstück*) de toute l'œuvre [10] » : thèse bien connue, dont on se bornera ici à rappeler à la fois le principe et l'enjeu pour indiquer surtout quel retentissement elle a eu sur le privilège accordé par Heidegger à la première édition de la *Critique*.

L'interprétation du schématisme

L'interprétation de la théorie du schématisme se rattache directement, chez Heidegger, à l'effort pour mettre en évidence une finitude structurale de l'esprit humain. Cette finitude structurale, telle qu'on ne peut absolument pas concevoir l'activité humaine de connaissance abstraction faite de la finitude qui lui est inhérente, consiste en ce que, contrairement à ce que serait un entendement infini (divin), nos facultés de connaître constituent un *intuitus derivativus*, et non un *intuitus originarius* :

– Pour une connaissance infinie, rien ne se présenterait proprement comme un « ob-jet », comme quelque chose qui soit situé « devant elle » et « hors d'elle », puisque cette extériorité d'un Non-Moi constituerait une

limitation : la connaissance infinie doit donc être pensée comme source de l'être, comme ce qui fait être l'être, comme ce qui le fait naître par le simple fait de le concevoir (*intuitus originarius*).

– En revanche l'entendement humain n'engendre ni ne suscite l'être : il porte ses regards sur un être qui est déjà présent, qui lui est donc « donné », et c'est sur la base de cette donation, donc de façon dérivée, qu'il peut y avoir pour lui connaissance – l'instrument minimal de cette donation étant constitué par l'intuition pure. Autrement dit : quand bien même je puis faire abstraction du donné particulier de l'intuition empirique, je ne pourrais en revanche « détacher l'esprit des sens » et produire mes représentations de mon propre fonds, telle une monade dépourvue de fenêtres, car, sans cette dimension de réceptivité *a priori* qui correspond à l'intuition pure, les concepts restent vides. La finitude structurale de l'esprit humain tient donc à cette dépendance essentielle de son activité cognitive à l'égard d'une donation, réelle ou tout au moins possible.

Sur la base de cette distinction, établie par Kant, entre *intuitus originarius* et *intuitus derivativus*, toute la lecture heideggerienne a alors consisté à montrer qu'à aucun des niveaux de la théorie de la connaissance développée par la *Critique de la raison pure* cette dépendance (= ce caractère dérivé de la connaissance) ne saurait le moins du monde s'annuler. Évidente au niveau de l'intuition, compréhensible au niveau de la raison [11], la dépendance suppose en revanche, pour être, dans l'activité de l'entendement, située avec le plus de profondeur, la prise en compte du schématisme : si en effet les concepts, pour être appliqués au donné, doivent être schématisés par l'imagination transcendantale, c'est que, même dans sa dimension de spontanéité, l'esprit humain, loin de créer les objets, se borne, pour les accueillir, à esquisser une image de l'objectivité et à la poser devant soi par anticipation, dans l'attente de la perception. En cette esquisse de l'objectivité, l'entendement dépend alors du travail d'une autre faculté, l'imagination, qui, procurant aux concepts de l'entendement des images sensibles, introduit ainsi une dimension de réceptivité, là même où l'esprit, comme entendement (comme activité de synthèse) est actif : dans l'activité même de l'entendement s'inscrit dès lors une dimension intrinsèque de réceptivité, donc de dépendance [12]. De là l'étrange expression de « réceptivité originaire » que Heidegger forge pour désigner cette dimension de schématisation inhérente à l'activité de l'entendement : « réceptivité originaire », et non *intuitus originarius* – telle est ici la marque

de la finitude, dont la saisie se trouverait par là même étroitement liée, chez Kant, à l'importance inédite prise par l'imagination dans sa théorie de la subjectivité. De là aussi la manière dont Heidegger va faire de la doctrine de l'imagination transcendantale, lieu de cette « réceptivité originaire », le centre de la *Critique de la raison pure*, en même temps que son moment le plus audacieux.

L'enjeu de cette interprétation du schématisme n'était en effet pas douteux pour Heidegger : en installant le travail de l'imagination, comme « réceptivité originaire », au cœur même de l'esprit, Kant aurait ainsi fait vaciller le privilège ancestral de la raison et bouleversé la conception du sujet. Loin d'être le fondement absolu de l'objectivité, loin même de produire la totalité de ses représentations, le sujet de la connaissance, en tant que la réceptivité s'y inscrit au cœur de la spontanéité, serait pour ainsi dire spontanéité réceptive, selon une formule qui est alors celle-là même de l'imagination en tant que productrice (= spontanéité) d'images sensibles (= réceptivité). Bref, vis-à-vis de la place traditionnellement royale qui avait été accordée jusqu'ici à la raison, la manière dont, en 1781, la *Critique* tendait à mettre l'accent sur l'intuition, et surtout sur l'imagination comme principes fondamentaux du connaître humain, aurait introduit un profond déplacement de perspective : soudain, à en croire *Kant et le problème de la métaphysique*, ce n'était plus la raison qui occupait le premier rang – déplacement que Heidegger, à Davos, n'hésitait pas à souligner avec emphase :

> « La raison comme point de départ et point d'appui *(als Ansatz)* se trouve par là réduite en morceaux […]. Cette position signifie : destruction de ce qui a été jusqu'ici les fondements de la métaphysique occidentale (l'Esprit, le Logos, la Raison) [13]. »

En vertu de quoi l'affrontement qui eut lieu sur ces questions avec Cassirer, lequel contestait en partie une telle installation de l'imagination comme « racine de toute l'âme humaine [14] », engageait bien davantage – le fait a été noté, à l'époque, par nombre de ceux qui assistèrent à cet étonnant débat– que l'interprétation d'une philosophie. Entre l'humanisme de Cassirer et la conviction qui commençait ainsi à se profiler selon laquelle la raison, « cette chose tant magnifiée depuis des siècles », constitue « l'ennemie la plus acharnée de la pensée [15] », l'écart qui se creusait ainsi à l'occasion d'une rencontre consacrée à Kant préfigurait des affrontements autrement redoutables.

Recul de Kant ?

Reste qu'en 1929 la discussion ouverte sur la portée de la *Critique de la raison pure* trouvait un point d'application plus anodin, mais néanmoins significatif, dans l'appréciation relative des deux éditions de l'ouvrage. Dans la logique de son interprétation, Heidegger suggérait avec insistance que Kant lui-même n'avait pu que reculer devant l'énormité de l'événement qui s'était produit en 1781 : non seulement la deuxième édition, en 1787, n'explicita pas la théorie de l'imagination transcendantale, mais une bonne part des modifications et réaménagements qu'elle introduisit dans la *Critique* aurait même été due, à en croire Heidegger, à la nécessité de colmater la brèche pratiquée dans la domination ancestrale de la raison. Plus précisément : le pas en arrière de la deuxième édition consisterait à assurer le retour en force de l'entendement au détriment de la sensibilité et du schématisme [16] – aménageant ainsi une version du criticisme qui fût mieux à même de s'intégrer dans la dynamique de la « métaphysique occidentale » et donc de préparer la marche triomphale de l'idéalisme allemand vers cette figure achevée de la raison qu'allait être le Système. Hypothèse globale sur la base de laquelle Heidegger esquisse un repérage des principales modifications attestant à ses yeux, notamment dans la deuxième rédaction de la Déduction transcendantale, que Kant s'était finalement décidé « pour l'entendement pur et contre l'imagination pure afin de sauver la suprématie de la raison [17] ».

Que ces supputations sur le manque d'audace d'un philosophe frisent la platitude des interprétations psychologiques est une chose. Qu'elles induisent la tentation de lire aujourd'hui la *Critique* en privilégiant la première édition en est une autre, sans doute plus grave, tant ce privilège, contre lequel la présente traduction a souhaité réagir, apparaît aujourd'hui injustifié et de nature à masquer le sens global du projet kantien.

On ne saurait ici reprendre en détail l'ensemble de ce qui distingue les deux éditions. Contre l'interprétation heideggerienne du supposé « recul » de Kant devant l'audace insoutenable de sa théorie de l'imagination transcendantale, Alexis Philonenko avait déjà fait valoir qu'à considérer simplement la liste des réaménagements l'hypothèse se révèle pour le moins paradoxale : en 1787, la Préface a en effet été réécrite, l'Esthétique transcendantale a été augmentée et remaniée, la Déduction transcendantale a connu une rédaction nouvelle, de même que les énoncés et les preuves des

principes, le chapitre sur les paralogismes a été fort abrégé et transformé ; en revanche, non seulement le chapitre sur le schématisme n'a pas été supprimé, mais il constitue même l'un des très rares moments de l'œuvre à n'avoir connu aucune modification, ni correction [18]. Signe difficilement contestable, semble-t-il, que la prétendue menace induite par ces quelques pages sur une « suprématie de la raison » que Kant aurait en définitive voulu préserver n'était, dans son esprit, nullement évidente, et qu'en conséquence la logique qui a présidé aux principaux réaménagements pratiqués par la deuxième édition est sans doute d'une tout autre nature.

Au-delà même de cette observation, trois considérations semblent indispensables à une appréciation saine et pondérée de ce dossier complexe.

À relire tout d'abord le chapitre sur le schématisme, le lecteur non prévenu sera attentif à la manière dont Kant présente lui-même la fonction de ce développement : ce qui s'y trouve évoqué n'est autre que le problème de la subsomption du donné particulier sous des concepts généraux [19]. Plus précisément s'agit-il de répondre à la difficulté soulevée par la tradition empiriste, qui, soulignant l'impossibilité de se représenter un quelconque concept général, mettait en question l'applicabilité même de tels concepts [20] : comment, de fait, n'incomberait-il pas à la *Critique* de résoudre une difficulté qui, concernant au premier chef les catégories, ces concepts plus généraux encore que tous les autres, inciterait à ne retenir pour seuls applicables que les concepts empiriques, obtenus par induction à partir du particulier ? Auquel cas les concepts *a priori* ne seraient que des chimères vides et incompréhensibles, entraînant dans leur faillite toute perspective d'une synthèse *a priori*, donc aussi la fondation criticiste de la connaissance. On ne rappellera pas ici comment le schématisme des concepts purs de l'entendement permet à Kant d'évacuer ce risque : du moins est-il clair, à partir du problème même que ce chapitre est supposé résoudre, que la théorie du schématisme, loin, dans l'esprit de Kant, de faire vaciller la valorisation ancestrale des facultés intellectuelles, avait au contraire pour but clair et affirmé de garantir, contre les objections empiristes, le travail du concept, donc de sauver l'entendement de ce qui pourrait éventuellement mettre en péril son activité. Ce pour quoi, à supposer que Kant, dans la deuxième édition, se fût soucié de renforcer sa mise en évidence des conditions de fonctionnement de la raison théorique, il n'avait nullement, de ce point de vue même, à remanier ce chapitre ni à en minimiser la portée : ce qu'en tout état de cause il n'a pas fait.

Une deuxième considération peut alors permettre de cerner plus directement encore le principe des corrections kantiennes. Parmi ces corrections, l'une de celles qui ont sans doute fait couler le plus d'encre, et qui ont été le plus souvent mises au service de la façon dont Heidegger a interprété le rapport entre les deux éditions, intervient dès le § 1 de l'Esthétique transcendantale *(A 19/B 33)* : dans l'édition de 1787, un ajout souvent remarqué a pu en effet être compris comme atténuant fortement la portée de la théorie de la finitude. En 1781, la première page de l'Esthétique porte, en une phrase déjà rencontrée ici, que l'intuition « n'intervient que dans la mesure où l'objet nous est donné », mais que « cela n'est à son tour possible que parce que l'objet affecte l'esprit sur un certain mode » et qu'en ce sens « la capacité de recevoir (réceptivité) des représentations par la manière dont nous sommes affectés par des objets s'appelle sensibilité ». La deuxième édition ajoute une incidente : « […] cela n'est à son tour possible, *du moins pour nous hommes*, que parce que l'objet affecte l'esprit […] » Toute la question est alors de déterminer pourquoi Kant a ainsi souhaité réduire la finitude humaine à une simple spécification de la rationalité finie. Si on laisse de côté l'interprétation fantaisiste de Schopenhauer, qui rapportait la distinction entre homme et être raisonnable fini à une brusque prise en compte par Kant des « chers petits anges » (êtres finis, certes, mais dont la finitude ne se manifeste pas au premier chef à travers les structures de leur sensibilité), l'explication heideggerienne peut en première apparence séduire : la distinction témoignerait précisément de l'esprit supposé animer toute la deuxième édition, savoir l'effort pour relativiser le rôle de l'imagination en réaffirmant le primat des facultés intellectuelles ; car Kant, en distinguant l'homme et l'être raisonnable fini, séparerait en fait finitude et réceptivité sensible en ne faisant plus de cette dernière qu'un cas particulier (celui de l'homme) d'une finitude qu'on pouvait désormais concevoir de façon purement intellectuelle, par exemple à partir de la différence entre être et devoir-être [21]. Bref, si, « dans la seconde édition, Kant a *élargi* le concept d'un être rationnel fini au point que ce concept ne se confond plus avec celui d'homme [22] », ce serait en vue de montrer que la dépendance de l'entendement à l'égard du « non-rationnel » vaut seulement *pour nous hommes*, et non pour les *êtres raisonnables finis* en général, donc en vue de rétablir l'indépendance des facultés intellectuelles par rapport à la sensibilité. Explication ingénieuse et audacieuse, certes, mais suspendue, chez Heidegger, au principe global d'une interprétation imputant les

remaniements de 1787 au projet de faire échapper la raison à l'emprise de la sensibilité et de l'imagination : si la théorie du schématisme, qui affirme le plus profondément cette emprise, n'a pas été jugée digne de remaniement par Kant, ce projet, on l'a dit, devient douteux et, du même coup, l'explication proposée par *Kant et le problème de la métaphysique* perd beaucoup de sa force de séduction. Pour autant faut-il rendre compte, d'une autre manière, de cette apparition.

L'explication suggérée par Cassirer à Davos est à vrai dire moins brillante, mais plus probable. Elle se rattache en fait à une troisième considération sur la logique des remaniements intervenus dans la deuxième édition, notamment à propos de la Déduction transcendantale. D'une manière globale, on sait en effet que Kant a souhaité prendre en compte certaines objections qui l'avaient beaucoup frappé lors de la réception de la première édition, notamment les réserves de Garve et de Feder accusant la Déduction transcendantale de psychologisme. Écoutons Cassirer :

> « Ce qui le poussait au remaniement de la première édition de la *Critique*, c'était l'expérience de la recension Garve-Feder ; c'était l'effort d'opérer une séparation nette et expresse entre son idéalisme “transcendantal” et l'idéalisme “psychologique”. Ce souci le contraignit à déplacer le centre de gravité de l'analyse transcendantale, plus encore que précédemment, du côté de la déduction subjective vers celui de la “déduction objective” ; le contraignit à montrer que la question principale de la *Critique* de la raison était de savoir comment et sous quelles conditions l'objet de l'expérience était possible, et non comment la “faculté de penser” elle-même est possible. Mais n'était-ce pas justement la thèse que Kant soutenait déjà avec une si pressante insistance dans la Préface de la première édition de la *Critique* [23] ? »

De fait, comme le rappelle ici Cassirer, Kant, de 1781 à 1787, a inversé l'ordre des deux moments qui constituent la Déduction transcendantale : la déduction objective, qui vise à démontrer *a priori* la valeur objective des catégories (la légitimité de leur application à l'expérience), n'intervenait en 1781 qu'après la déduction subjective, qui, portant sur le fonctionnement interne de l'esprit, se charge d'établir comment les catégories s'appliquent au donné et qui pourtant, dès la préface de cette première édition, était présentée comme d'une importance moins « capitale » que la déduction objective [24]. La seconde édition, en revanche, commence par cette dernière [25]. Ce renversement prend acte du reproche adressé par certains des premiers recenseurs de la *Critique*, à savoir Garve et Feder [26] : dénonçant dans la démarche adoptée ce qu'on nommera ultérieurement un

« psychologisme », ils avaient estimé que Kant expliquait comment s'opèrent dans l'esprit les opérations génératrices des représentations (déduction subjective) pour en tirer la valeur objective des produits de l'esprit (déduction objective) ; de ce fait, la démarche adoptée confondait selon eux la question psychologique de la genèse et la question transcendantale de l'objectivité, menaçant ainsi, tout autant qu'avait pu le faire Hume, l'idée de vérité d'une pure et simple dissolution. On comprend sans peine que Kant, face à une telle lecture qui le reconduisait à l'empirisme[27], ait jugé bon de faire mieux apparaître la primauté de la déduction objective, vainement signalée dans la préface, et surtout son indépendance vis-à-vis de la déduction subjective : de là ce réaménagement si massif de la Déduction transcendantale.

Progrès de la deuxième édition

Fort de cette observation et de ce qu'elle apprend sur le sens des corrections apportées par Kant à la *Critique*, Cassirer s'est employé, pour répondre à Heidegger, à appliquer à l'apparition de la distinction entre homme et être raisonnable fini ce qui pouvait ainsi fournir un tout autre principe général d'interprétation des différences entre les deux éditions. Plus précisément, l'explication proposée intègre, à partir de ce principe général, cette donnée trop négligée que la distinction entre homme et être raisonnable fini est apparue en fait, entre les deux éditions, dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785), où, à trois reprises, Kant souligne, pour dissocier métaphysique des mœurs et anthropologie empirique, que les commandements moraux s'adressent non pas à l'homme, mais à tout « être raisonnable fini[28] » : c'est donc de cette volonté, issue d'une prise en compte de l'objection d'empirisme portée contre la *Critique*, et exprimée d'abord, en 1785, dans le registre pratique, qu'hérite, dans le domaine théorique, la mention de la distinction entre homme et être raisonnable fini dès la première page de l'Esthétique transcendantale. Parce que Kant, souligne justement Cassirer, « a pris soigneusement garde à ce que le sens de sa problématique “transcendantale” ne glisse pas dans le psychologique, et à ce que ses considérations ne soient pas refoulées dans le simple anthropologique », « il affirme fortement que toute analyse partant purement et simplement de la “nature de l'homme” manquera radicalement l'idée de liberté et par conséquent la fondation de l'éthique ». Et c'est « dans

ce souci », estime encore Cassirer, qu'est énoncée la thèse selon laquelle « on ne saurait parvenir à une conception pure de la loi morale sans prendre garde qu'elle doit valoir, non seulement pour des hommes, mais “pour tout être raisonnable” en général ». Avec une telle distinction, Kant n'a donc pas songé, bien sûr, aux « chers petits anges », mais pas davantage à colmater les brèches ouvertes par la théorie de la finitude dans la sacro-sainte valorisation de la rationalité : prenant acte des objections de « psychologisme » formulées contre la *Critique* en 1781, il a simplement voulu, en 1785, « distinguer nettement et radicalement entre les tâches de l'éthique et celles de l'anthropologie » entendue comme connaissance psychologique de l'homme, de sa nature empirique et de ce qu'il peut faire de cette nature.

Pas davantage que le réaménagement de la Déduction transcendantale, la distinction de l'homme et de l'être raisonnable fini ne modifie donc fondamentalement l'optique kantienne. Bien plutôt renforce-t-elle la portée du projet kantien à la fois en matière de philosophie théorique (anti-empiriste) et en matière de philosophie pratique (anti-anthropologique). S'inscrivant parfaitement dans la logique d'une entreprise, dont elle n'infléchit nullement la teneur, mais qu'elle contribue au contraire à accomplir, elle fait apercevoir que la deuxième édition, loin de procéder d'un quelconque recul de Kant vis-à-vis de ce qu'il aurait tenté, témoigne, sur ce point comme sur d'autres, de ce que l'on peut bien considérer comme un progrès – si du moins l'on entend par progrès une meilleure réussite sur la base d'un projet identique. Ce pourquoi on a choisi ici de prendre l'édition de 1787 comme base de la présente traduction, non sans faire figurer dans leur intégralité, comme on l'a déjà indiqué, les passages de 1781 abandonnés ou remaniés, de façon que se puisse justement mesurer ce qu'a été le travail accompli par le philosophe pour parfaire son ouvrage.

Au demeurant, bien des discussions sur l'appréciation respective des deux éditions, notamment celles qui tournent autour de la question de savoir si Kant a reculé devant une mise en cause initialement plus radicale de la raison eussent-elles pu être évitées, ou du moins éclairées, si l'on avait davantage pris en compte la teneur même de la critique kantienne de la raison : ni mise en pièces du privilège ancestral attribué à la raison ni reconduction pure et simple de ce privilège, le geste kantien, qui s'explicite dans la position adoptée par la *Critique* vis-à-vis du dessein d'un

achèvement systématique de la rationalité, mérite en effet d'être appréhendé dans sa profonde originalité.

III

Système et Critique

La mise en question du projet de système a constitué, après Kant et surtout après l'idéalisme allemand, le *leitmotiv* de la philosophie contemporaine. Pour autant, la position défendue à cet égard par la *Critique de la raison pure* ne doit pas être banalisée : s'y trouve en effet directement en jeu la spécificité même du criticisme dans cette vaste querelle de la raison à laquelle s'est résumé pour l'essentiel, depuis la fin du XVIIIe siècle, le trajet de la philosophie [29].

Déconstruire le projet de système

Cerner la position du criticisme, c'est tout d'abord enregistrer une thèse qui est sans doute devenue aujourd'hui la moins spécifiquement kantienne, mais qui, en 1781, était porteuse d'un véritable cran d'arrêt à toute une dynamique interne de la philosophie moderne. Cette première thèse est celle dont, entre les deux éditions de la *Critique de la raison pure*, les *Prolégomènes* ont fourni l'expression la plus ramassée :

> « La totalité de toute expérience possible (= le système) n'est pas elle-même une expérience » (§ 40).

Bref : le système est impossible comme connaissance ou comme savoir. En dépliant l'énoncé : du fait de la radicalité de notre finitude, nous ne pouvons avoir une expérience de la totalité du réel – en termes plus précisément kantiens : nous ne pouvons avoir une expérience de la totalité des objets de l'expérience possible ; en conséquence, comme nos concepts, sans intuitions capables de leur fournir une matière, sont des formes vides, les concepts que nous pouvons nous forger de la totalité des objets sont des « Idées » qui, si elles sont susceptibles d'être pensées, ne sauraient du moins donner lieu à une connaissance. Ou encore : le système se définit comme « unité de diverses connaissances sous une Idée [30] » ; l'Idée est un concept

de la raison « auquel nul objet qui lui corresponde ne peut être donné dans les sens [31] » ; l'unification du divers des connaissances sous une Idée (= la constitution des connaissances en un système) ne pourra donc jamais acquérir elle-même le statut d'une connaissance : nulle expérience possible de la totalité des phénomènes n'est en effet susceptible, pour un être fini, de venir remplir l'Idée en donnant à cette forme de l'unité suprême et intégrale du divers une matière ou un contenu.

Ainsi la systématisation ne saurait-elle constituer qu'un travail infini, impossible à achever par la constitution d'un savoir qui pût prétendre légitimement être un savoir de la totalité des objets (ou de leurs connaissances), donc un savoir absolu. C'est en vertu de cette première thèse de portée négative, vis-à-vis de la tentative d'un achèvement systématique de la connaissance, que le criticisme, après la décomposition des grands systèmes, a pu apparaître de façon rétrospective, et à rebours de la chronologie, comme intrinsèquement « posthégélien [32] » : expressément utilisé comme moyen stratégique pour produire une réouverture du système prématurément ou illusoirement clos par Hegel, le moment kantien est ainsi devenu, tant dans l'horizon du marxisme (Francfort) que dans celui de l'épistémologie (Marbourg), voire chez Heidegger lui-même, celui d'une première déconstruction des prétentions de la philosophie de l'identité à avoir résorbé, au sein du Savoir absolu, le réel dans le rationnel.

C'est une telle perception de la philosophie critique qui a nourri depuis le milieu du XIXe siècle la tradition des « retours à Kant ». Certes, trop souvent, l'économie se trouvait ainsi faite d'une interrogation sur la manière dont, malgré le cran d'arrêt kantien, la marche vers le système, inscrite au cœur du rationalisme des Modernes, avait repris immédiatement après Kant. Du moins l'une des portées les plus certaines de la Dialectique transcendantale était-elle par là, durablement, intégrée dans la réflexion, sous la forme d'une coupure nette et franche entre deux types de rationalité : celle de l'entendement ou de la science en tant qu'application des catégories et celle de la raison en tant qu'exigence de systématicité.

Le système comme tâche

Pour autant, cette coupure, dans sa version systématiquement kantienne, n'excluait nullement qu'il y eût un lien entre l'entendement et la raison, et que l'idée rationnelle d'un système demeurât pour le premier une tâche

(*Aufgabe*) que lui prescrit la seconde dans ce que la *Critique* appelait son « usage régulateur ». Il se dégageait en effet de l'ouvrage, et tout particulièrement de l'Appendice à la Dialectique transcendantale, une seconde thèse sur le système, plus originale aujourd'hui que celle de la simple déconstruction.

Reprenons le texte du § 40 des *Prolégomènes* : « La totalité de toute expérience possible n'est pas elle-même une expérience » (première thèse), mais elle est cependant pour la raison, ajoutait Kant (et là vient s'inscrire la seconde thèse), « une tâche nécessaire, dont la simple représentation exige des concepts tout différents des concepts purs de l'entendement ». Bien que ne pouvant donner lieu à un savoir, la recherche d'une totalisation des connaissances (système) resterait donc une exigence et constituerait, tout en étant radicalement irréalisable, un idéal qui anime la science à son insu. Ce que, de fait, l'Appendice met en évidence avec une parfaite clarté : face à la diversité des connaissances acquises, l'esprit humain [33] ne peut que chercher à la fois à les organiser et à les accroître, en une visée de la totalité qui constitue ainsi le moteur même du progrès scientifique. Or, pour l'accomplissement infini de cette tâche (infini, puisqu'en vertu de la première thèse le système achevé est impossible), il faut bien disposer de concepts unificateurs sous lesquels nous pouvons nous *imaginer* ranger la diversité des connaissances. Perspective qui va faire apparaître ce que peut être la fonction positive des Idées, après l'échec rencontré par la raison dans la construction du système : déboutée de sa prétention à servir de pierre angulaire à un quelconque savoir absolu, chaque Idée joue un rôle de « foyer imaginaire » (*focus imaginarius*) par référence auquel la diversité subsistant dans nos connaissances peut se laisser ordonner comme à partir d'un principe d'unité. En ce sens :

> « Si nous parcourons du regard nos connaissances d'entendement dans toute leur étendue, nous trouvons que ce qui s'y trouve à la charge propre de la raison et qu'elle cherche à mener à bien, c'est la *dimension systématique* de la connaissance, c'est-à-dire sort articulation à partir d'un principe. Cette unité de la raison présuppose toujours une Idée, à savoir celle de la forme d'un tout de la connaissance précédant la connaissance déterminée des parties et contenant les conditions requises pour déterminer *a priori* à chaque partie sa place et son rapport avec toutes les autres. Cette Idée postule donc une unité complète de la connaissance de l'entendement, à la faveur de laquelle celle-ci ne soit pas seulement un agrégat contingent, mais un système articulé suivant des lois nécessaires [34]. ».

De tels concepts (les Idées) sont donc bien « tout différents des concepts purs de l'entendement », puisque les concepts purs de l'entendement (= les catégories) sont (en vertu de la Déduction transcendantale) des « catégories de l'expérience » : ils ont été établis comme des formes intellectuelles que vient remplir la matière de l'expérience possible. En revanche, les concepts dont nous avons besoin pour nous représenter l'unification du divers des connaissances 1. sont bien des concepts, en ce sens que, comme tous les concepts (Kant entendant étymologiquement le *Begriff* comme activité de synthèse), ils sont des facteurs d'unité par rapport à un divers ; mais 2. ce ne sont pas des concepts de l'entendement, puisqu'ils n'entretiennent pas de relation à une expérience possible : ce sont donc des concepts de la raison, ce que Kant appelle précisément des Idées.

Afin de préciser encore cette notion d'Idée, autour de laquelle se joue pour une large part l'originalité de la critique kantienne de la raison, il faut être attentif à la manière dont deux différences décisives interviennent pour distinguer l'Idée et le concept.

Stricto sensu, tout d'abord, on ne saurait envisager une déduction transcendantale des Idées : puisqu'il n'est pas d'expérience possible de la totalité de l'expérience, il n'y aurait aucun sens à envisager de légitimer la prétention des concepts de la totalité à s'appliquer à l'expérience. En conséquence, lorsque Kant évoque une « déduction transcendantale de toutes les Idées de la raison spéculative » *(A 671/B 699)*, il ne saurait s'agir de les « déduire » (légitimer) au sens de principes constitutifs de l'expérience, mais simplement en tant que méthodes, c'est-à-dire comme « principes régulateurs ».

D'autre part, les concepts de l'entendement synthétisent le divers de l'intuition et produisent ainsi des connaissances ; les Idées de la raison tentent de synthétiser le divers des connaissances produites par l'entendement. Les concepts mettent donc en jeu la relation entendement/sensibilité (laquelle relation, pour être pensée, requiert la théorie du schématisme) ; les Idées mettent en jeu la relation raison/entendement – c'est-à-dire, en fait, la relation de l'entendement avec lui-même, puisque la raison n'est rien d'autre aux yeux de Kant que l'entendement poursuivant son travail d'unification en pensant pouvoir y parvenir sous la forme d'une connaissance par simples concepts, autrement dit : l'entendement croyant pouvoir se passer de la sensibilité [35].

Reste que – là réside toute la particularité de la critique criticiste de la raison – c'est bien d'un tel travail de la raison, et des Idées dans lesquelles il se sédimente, que l'esprit a besoin pour prendre en charge l'exigence de totalisation (le système comme tâche infinie) qui donne sa dynamique au travail de l'entendement. En ce sens, jamais Kant n'aurait pu écrire pour sa part, malgré la radicalité de sa critique de la raison, que « la raison est l'ennemie la plus acharnée de la pensée », puisque, selon lui, même l'entendement le moins « métaphysique » doit utiliser comme principes régulateurs de son activité des concepts qui, produits par la raison, sont des foyers d'unité totale auxquels ne correspond aucune expérience possible. Paradoxe suprême : ces représentations de la totalité, dont la dynamique qu'elles suscitent concernerait jusqu'à l'entendement scientifique, se révèlent être strictement les mêmes (quant à leur contenu) que celles dont la métaphysique dogmatique croyait pouvoir faire des objets de connaissance – soit : les trois Idées de la psychologie, de la cosmologie et de la théologie rationnelles (l'âme, le monde et Dieu), mais qui, parce qu'elles ne seraient plus considérées illusoirement comme des objets réels (comme les objets d'un savoir), parce qu'elles ne seraient plus hypostasiées ou réifiées (en quoi résidait précisément l'illusion de la métaphysique), pourraient acquérir un usage positif, d'ordre régulateur, pour l'organisation et l'accroissement du divers des connaissances.

On n'insistera pas davantage, dans ce cadre, sur ce qui sépare l'usage régulateur des Idées de la raison comme foyers imaginaires d'unité et leur version métaphysique. Une étude plus détaillée devrait à cet égard prendre tout particulièrement en compte l'Introduction et le Livre I de la Dialectique transcendantale[36], où Kant montre selon quel processus s'opère la réification illusoire de ce qui n'est en vérité qu'une simple exigence subjective d'unité, c'est-à-dire une méthode de l'esprit humain. Le lecteur y sera attentif à la manière dont la genèse de l'illusion transcendantale s'accomplit à travers la liaison du syllogisme hypothétique et de l'argument ontologique : véhicule en même temps que produit de cette illusion, la métaphysique dogmatique consiste en effet, en tant que logique de l'apparence, à transformer un principe purement *logique*, dont le rôle, exclusivement régulateur, est de fournir un « fil conducteur » à l'entendement (pour la connaissance conditionnée, exiger toujours de découvrir l'inconditionné qui en parachèverait l'unité), en une affirmation portant sur l'*existence* (si le conditionné est donné, alors l'inconditionné est

donné, c'est-à-dire existe). Ainsi passe-t-on (et c'est en ce passage que réside l'illusion métaphysique) de l'*idée* d'*inconditionné* (obtenue grâce à la pure forme du raisonnement hypothétique) à l'*existence* de l'objet de cette idée. Bref, dans la genèse de la métaphysique, deux opérations interviennent dont la première est légitime et la seconde abusive :

1. On déduit analytiquement de l'idée de conditionné l'idée d'inconditionné.

2. On passe synthétiquement (donc, de façon illégitime pour la logique formelle, qui ne connaît que l'enchaînement déductif des propositions) de cette idée à l'existence posée comme effective de l'inconditionné : c'est alors cette seconde opération qui mobilise subrepticement l'argument ontologique (défini ici, dans sa version la plus générale, comme passage de la pensée à l'existence, en l'occurrence : de l'idée d'inconditionné à la réalité de l'objet de cette idée), et ce par le biais de la notion de cause de soi – en ce sens que l'idée d'un inconditionné, ou d'une condition ultime, serait celle d'une condition dont la définition même (dans la mesure où une condition première est cause de soi) impliquerait l'existence.

Ainsi Kant peut-il, à travers cette mise en évidence de la façon dont viennent s'articuler le raisonnement hypothétique et l'argument ontologique, procéder à une généalogie *a priori* de tout le contenu de la métaphysique : le passage de ce qu'il nomme l'« usage logique » du raisonnement hypothétique à son « usage réel » se spécifie en effet, comme l'expose le livre I de la Dialectique, selon les catégories de la relation, produisant ainsi les trois Idées directrices de toute métaphysique – l'âme, le monde et Dieu. Déconstruction que l'on pourra certes trouver aride, mais où il faut se retenir de ne voir à l'œuvre qu'un pur formalisme, tant il est vrai que la puissance en réside précisément dans la manière dont elle enracine la structure porteuse de la métaphysique dans le fonctionnement même de la raison et décèle dans l'argument ontologique (dans la réduction de l'existence à une dimension ou à un moment du concept) le ressort ultime de l'illusion : l'argument ontologique, on ne saurait de fait assez le souligner, n'est pas seulement, dans la *Critique*, le ressort d'une des preuves, contestées par Kant, de l'existence de Dieu, ni même, comme le montre le chapitre consacré à la théologie rationnelle, le point de passage entre les diverses preuves (qui, toutes, le mobilisent), mais il constitue bel et bien, à un niveau plus profond, le support de la métaphysique dogmatique *dans son ensemble*. En ce sens, la critique kantienne de la métaphysique se peut identifier à une

critique généralisée de l'argument ontologique, faisant resurgir l'irréductible différence entre l'existence et le concept. Ce pourquoi la Dialectique transcendantale vérifie les acquis de l'Esthétique en démontrant à sa manière, négativement, que « les concepts, sans intuition, sont vides » – puisque le passage de l'idée d'inconditionné à l'existence de l'objet de cette idée, auquel prétend la métaphysique dogmatique et à la faveur de quoi elle se perd dans le vide, consiste précisément à vouloir penser par purs concepts, donc en omettant la dimension de l'intuition (sans laquelle rien ne se peut dire quant à l'existence) [37].

Si la critique kantienne de la métaphysique aboutit à identifier, comme principal ressort de l'illusion du savoir absolu (et du système achevé), l'oubli de l'indéductibilité de la matière du concept (= l'existence) à partir de sa forme, on pourra être porté à considérer, il est vrai, que la réévaluation d'une telle critique ne déplace que très modérément les perspectives, pour une réflexion qui s'en inspirerait, par rapport à ce que des déconstructions plus contemporaines, notamment dans l'horizon de la phénoménologie, ont pu faire venir au premier plan : à quoi bon remonter du rappel de l'irréductible « différence ontologique » (Heidegger) à la critique généralisée de l'argument ontologique (Kant), si l'une et l'autre démarche ne constituent que deux formulations, certes distinctes, mais convergentes au fond, d'une critique de toute philosophie de l'identité (entre réel et rationnel) ? L'écart se joue en fait, on l'aura compris, dans cette deuxième thèse sur le système que l'on a isolée ci-dessus chez Kant – et dont aucun équivalent ne se trouve, et pour cause, dans les déconstructions heideggeriennes et postheideggeriennes (ou nietzschéennes et postnietzschéennes) : savoir que la définition des Idées n'est pas seulement négative – mais que les Idées sont aussi (selon la formule déjà citée des *Prolégomènes*) des « concepts nécessaires de la raison ». Où il faut en effet entendre la nécessité en deux sens :

– D'une part, ces concepts sont inévitables, inscrits qu'ils sont, on a suggéré comment, dans la structure même de l'esprit humain comme pouvoir de connaître : la raison, en ce sens, n'est pas une excroissance monstrueuse de l'entendement, mais elle fait partie de la vie même de l'esprit, comme recherche toujours plus poussée d'une unité du divers.

– D'autre part, les Idées sont aussi des concepts nécessaires au sens où elles sont indispensables comme principes régulateurs de l'activité et du

progrès de la connaissance, qui poussent l'esprit à aller toujours au-delà des connaissances acquises [38].

C'est à travers la reconnaissance de cette double nécessité que la *Critique de la raison pure* se démarque par avance de toutes les critiques antirationalistes de la raison et du système que produira la philosophie posthégélienne ; c'est aussi par là sans doute qu'elle s'épargne les apories et les effets pervers par quoi ces critiques se trouveront si souvent menacées. Lorsque la critique de la métaphysique se voudra sans reste et ne pensera la recherche des grands systèmes que comme un obstacle à l'approfondissement de l'interrogation philosophique, la visée même de la raison perdra ainsi toute légitimité, et en ce sens une quelconque référence aux concepts métaphysiques, comme aux exigences de cette raison dont ils sont les produits, ne pourra conserver, y compris dans les registres éthiques, juridiques et politiques, aucune signification susceptible d'être assumée. En revanche, la déconstruction kantienne, qui fonde, dès l'Appendice à la Dialectique transcendantale, la perspective d'un usage légitime des exigences de la raison, laisse subsister, de la raison critiquée, une dimension postmétaphysique dont Kant thématisera ultérieurement le statut dans la notion de « principes de la réflexion » : tout l'effort de la *Critique de la faculté de juger*, qui se profile déjà à l'horizon de l'Appendice, sera en effet, neuf ans après la première édition de la *Critique de la raison pure*, pour montrer en quoi les Idées métaphysiques, une fois désubstantialisées et rapportées à leur statut de pures méthodes (fils conducteurs), conservent un sens et une fonction pour l'esprit reconduit à l'épreuve indépassable de sa finitude : ainsi apparaîtra-t-il en 1790 comment c'est par rapport à notre exigence subjective (régulatrice) de systématicité (en d'autres termes : par référence à l'Idée de Dieu déconstruite) que l'expérience du Beau, comprise comme celle d'un accord contingent de l'entendement et de la sensibilité, est susceptible d'être pensée [39]. Rien de tel en revanche dans des critiques de la raison apparemment plus radicales, mais en fait plus stériles, où la référence aux Idées, de fait impossible à évacuer, ne pourra dès lors donner lieu qu'à une pratique infinie de l'autocorrection (selon des formules du type de celle de Heidegger soulignant que l'« on ne se défait pas de la métaphysique comme d'une opinion »), voire de la pure et simple dénégation. Brièvement dit : la fécondité de la *Critique de la raison pure*, qui, même après les principales critiques contemporaines de la raison, lui permet de demeurer présente aujourd'hui comme un sommet inégalé, a tenu pour l'essentiel dans

son aptitude à ouvrir la voie, non d'une destruction, mais d'une transformation de la raison. Quant à la teneur de cette transformation, on se bornera ici à dire qu'elle a consisté à offrir à la raison un autre destin que celui qui la conduisait vers la spéculation : pour ce faire, elle a dessiné les contours de ce que la troisième *Critique* allait expliciter, en dégageant d'ores et déjà les conditions d'une transformation postmétaphysique de la raison spéculative en raison réflexive.

Resterait alors, pour faire paraître pleinement la fécondité de cette transformation, à mettre la raison critique à l'épreuve de ce qui constitua ainsi son autre le plus radical, à savoir précisément le système hégélien compris comme « comble de la métaphysique[40] ». Force est bien d'enregistrer en effet qu'en dépit du moment kantien, la proclamation hégélienne du Savoir absolu s'est affirmée, immédiatement après Kant, contre la philosophie critique et en prétendant dépasser les crans d'arrêt que celle-ci avait imposés à la spéculation : ne pas prendre en compte et éventuellement intégrer les arguments mobilisés par Hegel contre la philosophie kantienne de la réflexion, ce serait dès lors assumer dans ce qu'il peut avoir de plus naïf le programme d'un « retour à Kant » et en exposer la part de vérité à des démentis aussi cinglants que faciles.

IV

Spéculation ou réflexion

Contrairement à ce que leurs tenaces adversaires (jusqu'à aujourd'hui) ont voulu faire croire, les multiples « retours à Kant » qui ont succédé à la décomposition du système hégélien ne se sont jamais conçus comme des retours répétitifs. D'une manière générale, il s'est toujours agi de tentatives entendant intégrer à la démarche transcendantale les apports du système hégélien, et notamment la place qu'y avait prise la question de l'histoire.

En 1857, paraît *Hegel et son temps*, de Rudolf Haym, qui reste aujourd'hui l'une des œuvres majeures de l'exégèse hégélienne. Indépendamment de cette dimension exégétique, l'importance du livre de Haym tenait aussi à la façon dont s'y formulait pour la première fois une problématique, celle de la « critique de la raison historique », qui devait, de

Dilthey à Raymond Aron, donner au kantisme l'une de ses plus significatives postérités.

Haym appartient à une génération qu'ont marquée les espoirs placés dans la raison par l'idéalisme absolu, mais qui a aussi enregistré, après la mort de Hegel, la rapide décomposition de son système. C'est dans ce contexte qu'il s'interroge sur la tâche de la philosophie. Le principe de sa réponse paraît simple, voire simpliste : retourner à « la voie tracée par Kant et Fichte ». Programme qui se complexifie toutefois aussitôt à travers l'indication que, ce faisant, il ne s'agit pas d'oublier pour autant l'irremplaçable apport hégélien : bref, revenir des prétentions de la spéculation vers « une philosophie critique et transcendantale » (qui recherche, non plus le sens ultime des choses, mais les conditions de possibilité de nos représentations), cela doit consister aussi, pour n'ouvrir ni sur une répétition ni sur une régression, à intégrer à cette enquête plus modeste « la métaphysique dogmatique du dernier système ». Notamment, précise Haym, faudra-t-il, « pour ne rien perdre du caractère concret de la philosophie hégélienne », reposer d'un point de vue critique la question du rôle de la raison dans l'histoire et rendre ainsi la philosophie transcendantale moins formelle qu'elle ne l'était chez Kant et chez Fichte. Par là se trouvera ouverte la voie à une « nouvelle Critique » dont Haym donne génialement la formule : l'objet en sera « l'homme vivant dans toute la concrétion de son intériorité et dans la totalité de sa manifestation et de son développement historiques ». Bref : le contenu du système hégélien, *plus* la forme de la philosophie critique – ce pourquoi l'on soumettra à la question transcendantale l'expérience de la conscience telle que Hegel en avait enchaîné dialectiquement le contenu.

Les préventions, déjà évoquées ci-dessus, que l'on peut avoir contre un programme scindant radicalement la forme et le contenu du criticisme, n'ont pas à être réexposées. Au demeurant, Haym n'a bien sûr pas réalisé lui-même cet impressionnant projet. Reste que la teneur en a marqué toute une tradition de pensée, puisque, notamment, c'est dans ce cadre que Dilthey inscrira pleinement sa tentative d'une « critique de la raison historique ». Et lorsqu'en 1938 encore Raymond Aron, après avoir suivi les cours de Kojève sur Hegel, écrira une *Introduction à la philosophie de l'histoire* qu'il présentera comme sa « version personnelle de la critique de la raison historique », c'est au fond la formule même de Haym qu'à son tour il fera sienne : le contenu du système hégélien, *plus* la méthode du criticisme.

La répétition même de ce geste est significative d'une conviction qu'il faut prendre en compte et tenter d'évaluer : dans la succession du criticisme et de l'idéalisme absolu ne se trouveraient pas seulement confrontés deux possibles de la philosophie, mais ce sont bien plutôt deux moments ou deux dimensions désormais indispensables de la réflexion contemporaine qui nous auraient ainsi été offerts et qu'il nous appartiendrait désormais d'intégrer. Toute la question est alors de savoir quelle peut être la légitimité d'une telle conviction. On le perçoit sans peine : si une telle légitimité devait être reconnue, elle imposerait, tant l'affrontement de Kant et de Hegel sur la question du système paraît frontal, de relativiser profondément l'une des pensées par la prise en compte de l'autre et donc, pour ce qui est du criticisme et notamment de son moment fondateur, à savoir la *Critique de la raison pure*, d'en remodeler aujourd'hui, au moins partiellement, la teneur par la prise en compte des objections qu'a pu lui adresser l'idéalisme absolu.

L'exception kantienne

La discussion du criticisme occupe une situation particulière à l'intérieur du système hégélien : particularité qui s'explique par la manière dont le criticisme possède un statut unique dans l'histoire hégélienne de la philosophie. En quelques mots, car le point est bien connu : l'idéalisme transcendantal constituerait une exception, et à vrai dire la seule, à la règle qui veut que, selon Hegel, toute philosophie antérieure à l'achèvement du système soit abstraite quant à son « principe » (c'est-à-dire quant à ce qui définit l'élément par quoi elle constitue un moment du Vrai) – et ce au sens précis d'une abstraction, c'est-à-dire d'une démarche isolant par la pensée ce qui, dans la réalité, est confondu ou réuni.

On se rappelle le principe de la lecture hégélienne de l'histoire de la philosophie : alors que toute philosophie est en marche vers une pensée de l'identité entre le sujet et l'objet (ou entre le rationnel et le réel, ou encore entre l'universel et le particulier), les philosophies successives ne se sont attachées depuis les Grecs, pour chacune d'entre elles, qu'à un côté ou à une dimension unilatérale de l'identité. Ce que l'on peut observer, par exemple, à travers la reconstitution hégélienne de la dialectique interne à la philosophie hellénistique : le stoïcisme s'y est attaché unilatéralement à l'universel, l'épicurisme unilatéralement au particulier et le scepticisme lui-même restait

unilatéral en n'accomplissant qu'une fausse concrétion de l'universel et du particulier par son insistance stérile sur l'opposition des deux termes. Bref, le sens de l'histoire de la philosophie, en même temps que la fin vers laquelle elle tend depuis toujours (ou qui s'y accomplit depuis toujours), résiderait dans le dépassement de ces orientations abstraites vers une totalité concrète correspondant à l'achèvement du système comme concrétion de tous ces moments abstraits.

Or, par rapport à ce trajet global, le kantisme constituerait aux yeux de Hegel la seule doctrine qui ne serait pas abstraite au niveau de son principe ou de son point de départ. La lecture hégélienne de la *Critique de la raison pure* est en effet, à cet égard, catégorique [41] : Kant y serait parti, en quelque sorte, du bon principe, à savoir de l'identité du sujet et de l'objet. Point de départ proprement spéculatif que Hegel, depuis *Foi et savoir*, situe avant tout dans la manière dont, à travers la Déduction transcendantale, Kant aurait été conduit vers la doctrine du schématisme.

Annonçant sur ce point Heidegger, même si la teneur de l'interprétation est bien sûr profondément différente, Hegel accorde en effet, dans la *Critique de la raison pure*, une importance toute particulière au chapitre sur le schématisme. Se fondant sur quelques formules de Kant, il interprète l'imagination transcendantale kantienne comme « raison » au sens précis où il entend pour sa part la raison, c'est-à-dire comme pur sujet-objet, comme pure identité – puisqu'il voit dans le schème, non la médiation du concept et de l'intuition, mais leur unité (l'unité de la forme et de la matière, de l'universel et du particulier), et dans l'imagination le point où se réunissent, à travers l'entendement et la sensibilité, le sujet et l'objet [42]. Interprétation dont il n'est assurément nul besoin, aujourd'hui, de souligner ce qu'elle a de philologiquement intenable [43], mais qui conduit Hegel, dans le chapitre consacré à Kant par ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, à faire du développement sur le schématisme « l'une des plus belles pages de la philosophie kantienne ». Ce dont un écho direct se trouve jusque dans la *Science de la logique*, à travers cette déclaration significative :

> « Je me réfère souvent à la philosophie kantienne, parce qu'elle est le fondement et le point de départ de la philosophie allemande moderne, et quoi qu'on puisse reprendre en elle, son mérite à cet égard demeure entier [44]. »

Encore observera-t-on la réserve : « quoi qu'on puisse reprendre en elle » – car si la *Critique de la raison pure* apparaît à Hegel comme l'ouvrage qui

aurait pu et dû inaugurer la philosophie moderne de l'identité, l'extraordinaire paradoxe du kantisme tient néanmoins à ses yeux au fait que, dans une histoire de la philosophie progressant globalement de l'abstrait au concret, le criticisme est allé, lui, à contre-courant : à partir d'un point de départ concret (l'identité sujet-objet dans la doctrine de l'imagination transcendantale), la *Critique de la raison pure* mettrait en œuvre ce principe sous la forme d'un développement qui, séparant à nouveau ce qui avait été réuni, redeviendrait, non sans paradoxe, pleinement abstrait.

Or cette abstraction de la philosophie kantienne, qui en elle serait donc un résultat et ne se trouverait pas comprise, à la différence des autres philosophies, dans le principe de la position défendue par Kant, Hegel la situe précisément en une retombée dans ce que l'on percevait ci-dessus comme constituant peut-être la plus grande force du criticisme, et où Hegel voit au contraire sa plus grande faiblesse – à savoir son accomplissement comme une « philosophie de la réflexion ».

Critique hégélienne de la réflexion

À suivre l'introduction de *Foi et savoir*, le criticisme, comme philosophie de la réflexion, est une philosophie de « l'opposition absolue entre finitude et infinitude, réalité et idéalité, sensible et suprasensible, etc. ». Bref : une pensée de la scission, là où la *Critique de la raison pure* avait pourtant les moyens de construire une pensée de la réconciliation. De cette retombée, l'indice le plus important résiderait dans le fait que le concept, dont la doctrine de l'imagination transcendantale proclame pourtant (selon Hegel) l'union originaire avec l'intuition, se trouve pourtant séparé radicalement de l'intuition par l'Esthétique transcendantale, dans la mesure où celle-ci le pense comme « absolue idéalité et vide absolu » : dès lors, c'est le sujet qui se trouve *ipso facto* radicalement séparé de l'objet, en une nouvelle figure de la scission. Le même passage de l'introduction de *Foi et savoir* souligne comme une insuffisance spéculative le fait que, chez Kant, le « contenu » du concept « lui vient simplement de sa relation avec l'empirique, et donc de ce dernier », c'est-à-dire de l'extérieur : ainsi la *Critique de la raison pure* sépare-t-elle de fait ce qu'elle réunit en droit, pour « emprunter de nouveau ensuite le contenu du concept précisément à la réalité empirique ». En vertu de quoi le sujet pensant reste un sujet fini, séparé de l'objet,

puisque les concepts de son entendement ne reçoivent leur contenu que de ce qui n'est pas lui : en ce sens, toute la philosophie kantienne, parce qu'elle ne s'élève pas vraiment au point de vue spéculatif (ou plutôt parce qu'elle en retombe très vite), serait tout au plus ce que Hegel appelle une « culture du sens commun », ne voyant dans l'objet, comme le fait le sens commun, que l'autre absolu du sujet et ne parvenant pas à apercevoir qu'il s'agit désormais, selon la célèbre formule de la Préface de la *Phénoménologie*, de penser la substance elle-même comme sujet. Ce qui conduirait alors le kantisme, précisément parce qu'il retombe dans la finitude, à tenir la connaissance finie pour la seule possible et à s'épuiser dans cet examen ou dans cette « critique » de la connaissance finie dont les paragraphes célèbres qui ouvrent l'introduction à la *Phénoménologie*, en l'analysant comme une critique des instruments de la connaissance, soulignent les insurmontables apories [45].

Ainsi comprise et discutée, la philosophie kantienne de la réflexion devient à l'évidence – et c'est là ce qui mérite encore notre attention dans cette lecture – l'adversaire privilégié de Hegel : persister à séparer le concept et l'intuition, lors même qu'on avait aperçu le principe de l'identité sujet-objet, c'est en effet poser un cran d'arrêt indépassable à la résorption du réel dans le rationnel, à l'accomplissement de l'idéalisme comme idéalisme absolu, c'est-à-dire à l'achèvement même de la philosophie comme système. Dans son appréhension kantienne, la philosophie du sujet, telle que Hegel la perçoit (et il n'a certes pas tort de la percevoir ainsi), interdit à la subjectivité de se penser comme infinie, puisque aussi bien, à partir de ses concepts, elle ne pourra jamais ni déduire ni produire le particulier, lequel ne lui est que donné par l'intuition : or, si le réel n'est pas intégralement déductible, comment nous apparaîtrait-il comme rationnel ? En ce sens, la philosophie de la réflexion constitue incontestablement la position philosophique la plus opposée à l'idéalisme absolu, l'antithèse la plus aiguë par rapport à ce que Hegel lui-même a tenté – ce pourquoi, si l'intérêt que nous portons aux philosophies du passé vise moins à en reconstituer simplement la teneur qu'à procéder à une discussion informée des philosophies possibles ou impossibles aujourd'hui, l'affrontement entre philosophie spéculative et philosophie de la réflexion apparaît pourvu d'un intérêt tout particulier.

Cet intérêt se peut encore mieux cerner si l'on précise tout ce qu'engage la critique hégélienne. Séparer, comme le faisait dès l'abord la *Critique de*

la raison pure, le concept et l'intuition, c'était en effet soutenir, on vient de le rappeler au passage, qu'il y a dans le réel de l'indéductible, donc du contingent – puisque, s'il y a de l'indéductible, il se trouve *ipso facto* des dimensions du réel qui pourraient être autres que ce qu'elles sont : bref, la contingence fait partie du réel – et ce sur un mode ou avec un statut plus consistant que celui que Hegel lui-même a reconnu au contingent.

Dans le fameux passage de l'introduction à la *Logique* de l'*Encyclopédie* (§ 6) où le philosophe revient sur le sens de l'identité entre réel et rationnel, l'affirmation de la rationalité du réel est présentée comme valant pour l'effectivement réel et comme n'engageant pas « des objets, des structures, des états de choses pleins de trivialité, extérieurs et passagers » qui peuvent valoir pour une époque, mais non pas pour d'autres : reconnaissant qu'à ce niveau il est « beaucoup de choses qui ne correspondent pas à des déterminations universelles », Hegel, comme les commentateurs l'ont souvent souligné, ménage ici, certes, une place à la contingence, définie comme existence qui, « rabougrie et passagère », « n'a pas une valeur plus grande que celle d'un possible [46] » ; pour autant, la place qu'il lui ménage ainsi n'entame pas l'affirmation proprement ontologique de l'identité – puisque le réellement réel ou l'effectivement réel (ce qui est *wirklich*) n'en reste pas moins posé comme intégralement rationnel. Il serait hors de propos de revenir, à cette occasion, sur les éventuelles difficultés, internes au système, dont pourrait être révélatrice cette précision apportée, en extension, à la thèse de l'identité [47] : ce qui en revanche importe ici, c'est bien plutôt d'observer que, si, pour l'idéalisme absolu en dépit de la reconnaissance d'une sphère de contingence, le réel (au sens du réellement réel) et le rationnel demeurent non scindés, c'est par là même tout un pan du criticisme qui, inévitablement, disparaît dès lors de la philosophie spéculative – à savoir, précisément, toute la théorie de la réflexion qui se profilait à l'horizon de la *Critique de la raison pure* et dont l'accomplissement correspond à la *Critique de la faculté de juger* comme critique du jugement réfléchissant.

Si, en effet, le concept et l'intuition, parce que le réel et le rationnel n'apparaissent pas scindés, ne sont pas disjoints, la finitude de la connaissance n'est pas radicale, et en conséquence le sujet ne risque donc pas de rencontrer du particulier qu'il aurait à essayer de ramener réflexivement à de l'universel (= à un concept). Dès lors, puisque le particulier est en quelque sorte toujours déjà transparent aux concepts, la

fonction que Kant avait attribuée au jugement réfléchissant s'efface au profit d'une pratique universelle du jugement déterminant. Telle est justement la raison pour laquelle, chez Hegel, la *Logique de l'essence* s'efforce de ramener la réflexion à la détermination en montrant que celle-là n'est qu'un moment de celle-ci : ce que cette section de la *Logique* appelle les « déterminations de réflexion », et que Kant avait identifié, dans la *Critique de la raison pure*, comme « concepts de la réflexion » (savoir les couples identité-différence, convenance-disconvenance, interne-externe, matière-forme)[48] en les distinguant soigneusement des concepts de l'entendement (catégories), va ainsi se trouver réintégré par Hegel dans l'automouvement du concept[49].

Il en résulte alors directement que l'idée même d'une critique de la faculté de juger, comme examen du mode de fonctionnement spécifique du jugement réfléchissant, perd toute signification : une telle « critique » présupposait en effet qu'il y eût pour le sujet du particulier indéductible ou, si l'on peut dire, de l'effectivement contingent, qui ne fit sens qu'en venant *comme* se ranger sous les principes de la réflexion, sans qu'il fût possible pour autant de le résorber sous les concepts de l'entendement – ce pourquoi, chez Kant, le beau plaît « sans concepts ». Au contraire, le dépassement hégélien de la subjectivité finie et des philosophies de la réflexion s'accompagnera inévitablement d'une universalisation du jugement déterminant qui, en même temps qu'elle retirera toute nécessité philosophique à un projet comme celui de la troisième *Critique*, fera disparaître la reconnaissance d'une dimension esthétique (celle de la légalisation réfléchissante du contingent) comme moment indépassable du fonctionnement de l'esprit : ce pourquoi la thématique de la mort de l'art s'imposera à Hegel avec l'évidence que l'on sait.

On conviendra donc sans peine que les enjeux du débat entre Hegel et Kant sont tout à fait considérables, et que de ce point de vue un texte comme la *Logique de l'essence*, qui constitue, pour les raisons que l'on vient de suggérer, le lieu privilégié de la discussion hégélienne du criticisme, mérite, malgré sa technicité et son aridité, une attention toute particulière.

Portée de l'interrogation transcendantale

Il faut le rappeler pour que le sens des objections hégéliennes à la démarche même de la *Critique* soit clair : dans le mouvement général de la

Science de la logique, la doctrine de l'essence correspond au moment de l'être-là (*Dasein*), c'est-à-dire au moment de la séparation entre Esprit et Nature, où l'entendement est seulement en face de son autre, mais ne le produit pas – où l'on reconnaît bien le statut kantien du concept comme forme recevant sa matière de l'extérieur (de l'intuition) : il faudra donc que ce moment (celui, au fond, de la *Critique de la raison pure*) soit « dépassé » (sursumé) pour que l'on atteigne, avec la doctrine du concept, le moment où le concept produit ses déterminations.

On ne saurait bien sûr analyser ici tous les aspects de cette discussion du criticisme, mais l'attention se portera sur ce qui y apparaît comme la plus forte critique que Hegel ait adressée à Kant et aux philosophies de la réflexion.

Cette critique s'opère dans la Remarque du chapitre sur le « fondement formel », sous le titre : Type d'explication formel à partir de fondements tautologiques [50]. D'une façon générale, Hegel nomme « fondement formel » le concept tautologique qui consiste à poser comme fondement de « quelque chose » ce « quelque chose » lui-même sous la simple forme du fondement – la différence entre le fondement et le fondé tenant simplement à ce que, dans un cas, il est posé sous la forme du fondement et, dans l'autre, sous la forme du fondé : « Il n'y a rien dans le fondement qui ne soit dans le fondé, de même que rien dans le fondé qui ne soit dans le fondement. » Démarche qu'on peut alors illustrer par la réponse fournie par le médecin de Molière à la question de savoir pourquoi (c'est-à-dire : pour quelle raison, ou selon quel fondement) l'opium fait dormir – en l'occurrence, dit le médecin, parce qu'il possède une vertu dormitive, où l'on voit bien que le fondement et le fondé n'ont pas de différence quant au contenu, mais une différence seulement formelle. Ce concept du « fondement formel » devra bien sûr être sursumé dans le « fondement réel », où « fondement et fondé ont un contenu divers », même si, comme en toute sursomption, se trouvera conservée une dimension de l'étape précédente, c'est-à-dire du fondement formel – à savoir que, pour que le fondement soit « raison suffisante » du fondé, il ne doit rien y avoir dans le fondé qui ne soit déjà dans le fondement.

Sans entrer davantage dans le détail de cette dialectique du fondement, il convient en revanche de prêter attention à la « Remarque » à arrière-plan historique (antikantien) à laquelle elle donne lieu.

Dans cette « Remarque », même si le nom de Kant n'est pas prononcé, Hegel identifie en effet comme fondement formel le concept kantien de « condition de possibilité » qui, dans la *Critique de la raison pure*, est au cœur de la démarche transcendantale (comme enquête sur les conditions de possibilité d'un fait). De cette identification Hegel tire, contre la démarche même de la *Critique*, l'objection redoutable selon laquelle elle serait tautologique, donc vide. Objection qui prend alors la forme suivante (où l'on inscrit entre parenthèses quelques explicitations introduites pour faciliter la lecture) :

« Si la réflexion sur des fondements déterminés (ce que pratique effectivement Kant, par exemple dans la démarche régressive des *Prolégomènes*, quand, partant du fait de la science, il en recherche les conditions de possibilité) s'en tient à cette forme du fondement qui s'est dégagée ici (c'est-à-dire au fondement formel), alors l'indication d'un fondement demeure un simple formalisme et une tautologie vide qui exprime dans la forme de la réflexion dans soi, de l'essentialité (dans la forme d'un fondement séparé du fondé) le même contenu qui est présent déjà dans la forme de l'être-là immédiat, considéré comme posé (le même contenu qui est déjà présent, *vorhanden*, comme un donné, dans ce dont on est parti).

Deux critiques de l'interrogation transcendantale, en fait, se combinent ici.

Tout d'abord, dans une telle démarche, la réflexion (au sens propre du terme c'est-à-dire au sens, on a vu pourquoi au début de cet avant-propos, de la faculté qui pense et écrit la *Critique de la raison pure*) part de quelque chose qu'elle reçoit comme un donné : elle opère donc sur le mode de ce que, dans le premier chapitre de la Doctrine de l'essence, Hegel appelle la « réflexion extérieure », en l'imputant explicitement à Kant et en la décrivant comme une réflexion qui, loin de le produire, reçoit son objet comme un être-là immédiat (donc comme un objet extérieur au sujet).

Ensuite, la réflexion, qui prétend dépasser l'être-là immédiat vers son fondement, demeure en fait, estime Hegel, au pur et simple niveau de cet être-là, puisqu'elle se borne à reproduire tautologiquement le donné sous la forme du fondement.

La réflexion qui se trouve à l'œuvre dans la démarche transcendantale est donc extérieure et tautologique : le fondement a le même « contenu qui est présent déjà dans la forme de l'être-là immédiat, considéré comme posé ».

Au fond, et là réside l'objection, la démarche de la *Critique de la raison pure* part d'un être-là immédiat, c'est-à-dire d'un phénomène *reçu*, et elle en reste là : elle ne se distingue donc pas d'un empirisme (malgré les prétentions kantiennes à avoir dépassé Hume), puisque le vrai (le fondement) n'est pas autre que le phénomène. Raison pour laquelle, dans le Concept préliminaire de l'*Encyclopédie*, Hegel rapproche, d'une façon qui, de prime abord, pourrait déconcerter, l'empirisme et le criticisme, réunis dans ce qu'il appelle la « deuxième position de la pensée par rapport à l'objectivité » dont il fait un intermédiaire entre l'attitude « naïve » et l'attitude proprement « spéculative » : l'empirisme et le criticisme ont en commun, précise en effet le § 40, d'« admettre l'expérience pour l'unique sol des connaissances ». À vrai dire, la « Remarque » de la *Logique de l'essence* sur le fondement formel permet simplement d'approfondir ce diagnostic en faisant apercevoir que, si l'expérience n'est jamais dépassée par le criticisme, c'est en raison même de ce qu'a de tautologique l'interrogation de type transcendantal, laquelle voue l'idéalisme critique à demeurer un empirisme, c'est-à-dire une position qui, selon la définition de la *Logique* de l'*Encyclopédie*, identifie le vrai à « l'être-là pour la perception [51] ».

La suite de la « Remarque » présente l'intérêt de rendre l'objection plus concrète, donc plus parlante, sur plusieurs exemples, notamment sur celui de la physique newtonienne – ce qui, indirectement, vise bien sûr le Kant de la *Critique de la raison pure*, simple fondateur formel, après coup, de cette science elle-même formelle. Lorsque, en effet, explique Hegel, « comme raison du fait que les planètes se meuvent autour du Soleil, on [= Newton] indique la force d'attraction de la Terre et du Soleil l'une en regard de l'autre […], par là on n'énonce rien d'autre selon le contenu que ce que contient le phénomène, savoir le rapport de ces corps l'un à l'autre dans leur mouvement, sauf qu'on l'énonce dans la forme de la détermination réfléchie dans soi, dans la forme de la force » ; et si l'on demande ensuite ce qu'est la force d'attraction en tant que force, la réponse sera (et c'est ici qu'on ne peut que penser à Molière) « qu'elle est la force qui fait que la Terre se meut autour du Soleil, ce qui veut dire qu'elle a radicalement le même contenu que l'être-là dont elle doit être le fondement » – tant et si bien que le vrai, ici, n'est pas autre que « ce qui est donné » et que l'explication, en fait, n'explique rien.

Appliquée à la *Critique de la raison pure*, la portée de l'objection est claire et vigoureuse : la fondation critique du fait scientifique ou de l'expérience n'explique rien, mais elle se borne à exprimer l'être-là phénoménal de la science ou de l'expérience sous la forme d'un fondement ou, en l'occurrence, d'un ensemble de conditions de possibilité qui n'est qu'une autre manière (réfléchie) de dire l'immédiateté du fait. Car – telle est au fond la pointe de cette critique hégélienne – comment ces conditions de possibilité que dégage la *Critique* (intuitions *a priori*, concepts *a priori*, schème, etc.) sont-elles produites ? Si elles étaient autre chose que des fondements formels, elles devraient être autonomes vis-à-vis de ce qu'elles fondent et constituer ce à partir de quoi seulement l'être-là (l'expérience) peut être *déduit.* Or, aux yeux de Hegel, c'est rigoureusement l'inverse qui s'opère dans la *Critique* : partant de l'être-là immédiat (l'expérience), la réflexion extérieure, qui reçoit ce fait comme un donné, l'analyse et aperçoit qu'« expérience » signifie en fait (analytiquement) synthèse *a priori* ; puis cette même réflexion extérieure analyse à son tour ce donné qu'est elle-même la synthèse *a priori* (dans la mesure où cette dernière n'est qu'une autre manière de désigner l'expérience), et s'aperçoit que « synthèse *a priori* » signifie synthèse du concept et de l'intuition *a priori* par la médiation d'un terme intermédiaire qu'elle va baptiser « schème », etc. Ainsi la *Critique* ne sortirait-elle à aucun moment du donné, et le fondement (qui est donc purement formel), loin d'être ici ce à partir de quoi l'être-là (l'expérience) doit être compris, se révélerait en fait obtenu à partir de ce donné, à partir de ce qui était posé dès le point de départ : le fondement est donc lui-même posé et déduit à partir de ce qui semble déduit de lui. Ce pourquoi la démarche apparaît à Hegel comme circulaire et vide :

> « Le fondement est ce à partir de quoi l'être-là doit être compris ; mais inversement on conclut à lui à partir de celui-ci, et il est compris à partir de l'être-là. Pour l'essentiel, l'entreprise de cette réflexion consiste en effet à trouver les fondements à partir de l'être-là, c'est-à-dire à transposer l'être-là immédiat dans la forme de l'être-réfléchi ; le fondement, au lieu d'être en et pour soi et autonome, est ainsi plutôt le posé et le déduit. Cela dit, parce que, par ce procédé, le fondement est ordonné au phénomène et que ses déterminations reposent sur celui-ci, alors celui-ci, évidemment, découle de son fondement sans nul encombre et avec vent favorable. Mais la connaissance, par là, n'a pas pu avancer […] [52]. »

En conséquence, la réflexion transcendantale peut alors être dénoncée par Hegel comme non critique à l'égard du phénomène, puisque ce n'est

toujours que ce dernier que l'on pose, sous une forme réfléchie, comme fondement de lui-même :

> « On se trouve dans une sorte de ronde magique (*Hexenkreis*), où déterminations de l'être-là et déterminations de la réflexion, fondement et fondé, phénomènes et fantômes courent pêle-mêle en compagnie indissociée et jouissent d'un rang égal les uns avec les autres [53]. »

En ce sens, conclut Hegel, l'effort de fonder ou d'expliquer à partir de tels fondements n'est qu'une supercherie stérile, et mieux vaudrait encore en rester à l'acceptation brute du fait comme seul vrai : le criticisme se trouve ainsi reconduit à l'empirisme comme à sa vérité, comme à sa véritable position par rapport à l'objectivité – c'est-à-dire à une pensée qui se borne au « fini », à la subjectivité finie percevant le monde, et qui sacralise cette finitude. Où l'on voit donc à quel point (et là réside, pour Hegel, tout le sens de cette discussion) la mise en œuvre de la philosophie kantienne l'aurait conduite décidément à retomber en deçà de son principe – qui était celui, dans la théorie du schématisme, de l'identité du sujet et de l'objet, donc de l'infinité.

Défense de la fondation réflexive

Brillante, caustique, cette critique hégélienne de la philosophie de la réflexion est à l'évidence très forte contre toute démarche cherchant les conditions de possibilité d'un fait. Par exemple, si l'on considère la science newtonienne, il est vrai que la force d'attraction y possède un statut tel qu'en la posant on ne fait pas autre chose qu'exprimer la façon dont les choses s'attirent – ce dont Newton convenait d'ailleurs expressément dans les *Principia* :

> « Je me sers ici du mot d'attraction pour exprimer d'une manière générale l'effort que font les corps pour s'approcher les uns des autres, soit que cet effort soit l'effet de l'action des corps, qui se cherchent mutuellement, ou qui s'agitent l'un l'autre par des émanations, soit qu'il soit produit par l'action de l'éther, de l'air, ou de tel autre milieu qu'on voudra, corporel ou incorporel, qui pousse l'un vers l'autre d'une manière quelconque les corps qui y nagent [54]. »

Bref, avec la force d'attraction, la réflexion ne sort pas du phénomène que l'on voulait appréhender – puisqu'il ne s'agit pas, à suivre les précisions de Newton lui-même, d'une explication, mais d'une simple analyse de

signification, consistant à se demander ce que signifie au juste le phénomène dont on essaye non de dire la cause, mais d'exprimer mathématiquement le sens. Aussi Hegel n'a-t-il pas tort, vis-à-vis de ses propres exigences, de reprocher à toute démarche adoptant ce style de ne rien expliquer – ce pourquoi il faut convenir que la critique ainsi développée est effectivement forte, tant à l'égard de Newton qu'à l'égard de Kant.

Si l'on a pourtant quelques raisons, comme on a essayé de le suggérer dans cet avant-propos, d'accorder du prix, aujourd'hui encore, à la démarche adoptée par la *Critique*, est-il envisageable de répondre, d'une manière ou d'une autre, à une telle objection ? Sans doute n'est-ce pas aisé, mais l'on pourrait y songer à partir d'une constatation qui, elle, est en revanche relativement simple et se devrait pouvoir admettre sans peine.

Dans le domaine de l'histoire des sciences, chacun accorde que le renoncement à une interrogation proprement causale (si l'on veut : le passage d'Aristote à Newton, d'une recherche des causes expliquant les phénomènes à une recherche des lois exprimant mathématiquement ces phénomènes) a permis à la physique d'éviter les séductions de la métaphysique et a, en ce sens, correspondu à un progrès constitutif de la modernité scientifique ; ne pourrait-on appréhender comme un événement analogue, dans l'histoire de la philosophie, le passage d'une démarche fondatrice de type traditionnel (déductive) à une version transformée de la fondation, qui soit purement explicitatrice des conditions de possibilité d'un fait, c'est-à-dire au fond des conditions de sa pensabilité ?

Plus précisément : la critique hégélienne de l'interrogation transcendantale comme insuffisamment fondatrice (comme relevant seulement d'une fondation formelle) ne serait recevable, et insurmontable, que si l'on se trouvait contraint de confondre absolument, selon un geste que Hegel a résolu d'assumer, la possibilité de la fondation philosophique avec celle de la déduction ; mesurée à une telle conception et à une telle pratique de la fondation (comme construction métaphysico-déductive), il est assurément patent que la *Critique de la raison pure* est déficiente, tant il est vrai non seulement que, de fait, elle ne tire pas l'ensemble de son contenu d'un fondement premier autofondé, mais qu'elle contient même, contrairement aux espoirs nourris par les successeurs de Kant, voire par ses disciples, le principe d'une exclusion, en droit, de toute tentative de style constructiviste.

Pour autant, une telle exclusion équivalait-elle à récuser toute perspective de pratiquer un autre type de fondation ?

Il existe en fait – nous le savons précisément depuis la *Critique de la raison pure* – deux types de fondation, souvent confondus, mais que Kant distinguait pourtant avec soin, et dont les teneurs respectives se pourraient expliciter ainsi :

– La fondation spéculative (métaphysico-déductive) consiste à déduire le fondé à partir d'un principe premier, posé comme inconditionné (comme première vérité).

– La fondation transcendantale (critico-réflexive) prend la forme d'une réflexion sur les conditions de pensabilité d'un fait et sur notre capacité à assumer ou non ces conditions.

La fondation métaphysico-déductive met en évidence un fondement absolu dont la vérité indubitable obligerait à admettre avec nécessité celle de tout ce qui s'en pourrait déduire. La fondation critico-réflexive m'invite à expliciter ce que je présuppose intellectuellement en produisant un certain énoncé et à me situer par rapport à de tels présupposés : les percevant comme en accord avec ce que j'admets par ailleurs, je les accepte et renforce par là même la conviction exprimée par mon énoncé (ce par quoi la démarche conserve, en un sens profondément renouvelé, une portée *fondatrice*) ; découvrant dans de tels présupposés une dimension pour moi inassumable, je les rejette et me trouve conduit à rejeter aussi ce que j'énonçais auparavant.

Si l'on comprend la fondation philosophique comme pouvant et devant nécessairement prendre la forme d'une déduction, Hegel a pleinement raison de soutenir dans sa *Logique de l'essence* que le criticisme souffre d'un redoutable déficit de fondation. Reste que ce diagnostic ne peut qu'apparaître aujourd'hui extrêmement coûteux par l'ampleur de ce qu'il présuppose – à savoir, précisément, la conviction qu'il est possible de mener à bien une entreprise de fondation absolue. Comme l'on sait, ce que Hans Albert, peu suspect de sympathie pour Kant, nomme le « problème de la fondation » a donné lieu, dans la philosophie contemporaine, à de multiples discussions. Albert lui-même consacre un chapitre entier de l'ouvrage où il examine les tenants et les aboutissants d'un tel problème[55] à montrer comment la philosophie moderne, depuis Descartes, n'a cessé de rechercher une « fondation absolue », consistant à asseoir tout le « domaine de la connaissance » sur un « point d'Archimède » inébranlable, susceptible de

donner une assise parfaitement assurée à nos « convictions » et donc de leur apporter une « justification[56] ». Or, contre cette ambition (que la philosophie moderne a tenté de faire valoir aussi bien vis-à-vis des connaissances théoriques, sous la forme d'une fondation du savoir, que vis-à-vis des connaissances pratiques, à travers la recherche d'une fondation de l'obligation morale), Albert rassemble sous une forme plaisante, mais logiquement assez impressionnante, les trois objections principales que peut élever une raison consciente de ses limites. Plus précisément s'efforce-t-il de montrer que l'on ne peut songer à satisfaire cette prétention que de trois manières, qui seraient tout aussi absurdes ou logiquement inacceptables les unes que les autres. Ces trois manières de procéder, Albert les présente et les discute sous la forme d'une articulation de trois alternatives également inacceptables qu'il désigne du nom de « trilemme de Münchhausen » :

– Ou bien l'on procède par application du principe de raison suffisante, donc en enchaînant régressivement les conséquences et les principes, jusqu'à un premier principe qui soit un fondement absolu. Or, puisque toute fondation de ce type (*déductive*) requiert des raisons posées sous formes de prémisses de l'argumentation, celui qui choisit cette voie est, conformément à la nature du principe de raison suffisante, entraîné dans une régression à l'infini qui ne fournit jamais la fondation recherchée.

– Ou bien l'on tente d'utiliser dans l'argumentation des propositions non fondées (non démontrées) déductivement, avec toutefois la conviction qu'en enchaînant la série de leurs conséquences le raisonnement finira par retomber sur les propositions premières d'où il était parti – lesquelles se trouveraient ainsi fondées sur des propositions appartenant à l'enchaînement de leurs conséquences. Bref, il se produit alors une fondation circulaire, qui en elle-même n'est pas forcément vicieuse – Albert, à vrai dire, procédant un peu rapidement au rejet de ce type de fondation : assurément y aurait-il là logiquement cercle, puisque les principes fonderaient les conséquences et que ce sont les conséquences qui fonderaient les principes –, mais il reste que toute la philosophie spéculative de l'idéalisme allemand, à commencer par Hegel, qui n'était pas aveugle au point de ne pas apercevoir cette circularité logique, avait pourtant adopté ce style de fondation. De fait est-ce une telle fondation systématique que Hegel revendiquait justement contre la *Critique de la raison pure* et l'interrogation de type transcendantal, en présentant expressément sa propre démarche comme circulaire, pour résoudre la question du point de départ de la philosophie : peu importe à la

raison spéculative, expliquait-il, le point de départ qu'elle choisit, puisque de toute façon, quand le système sera achevé, le dernier résultat (= la dernière déduction) reconduira au commencement, le cercle du pensable s'étant ainsi trouvé parcouru dans sa totalité. En ce sens, on ne saurait sans doute récuser ce style de fondation (systématique) par la simple mise en évidence d'une circularité logique, puisqu'il y a eu des philosophies, et non des moindres, qui ont précisément assumé cette circularité et l'ont même investie d'une signification philosophique forte et profonde. En fait, pour mettre en cause plus radicalement une telle démarche (sommet de la fondation métaphysico-déductive), il convient de compléter l'objection logique de circularité par une objection proprement philosophique – savoir que ce type de fondation, pour surmonter sa faiblesse logique, a besoin d'être soutenu par une option philosophique précise : la fondation systématique requiert en effet la thèse même de l'idéalisme spéculatif, à savoir celle de l'achèvement du système ou de la fin de la philosophie dans l'avènement du savoir absolu, que l'on a quelques solides raisons, héritées de la *Critique de la raison pure*, de ne pouvoir partager aujourd'hui.

– En quête d'une première fondation, on peut enfin (troisième étage du trilemme) suspendre résolument le processus qui remonte de raison en raison vers le fondement ultime : selon la formule célèbre d'Aristote, on proclame alors qu'« il faut bien s'arrêter », précisément pour éviter une régression à l'infini. Un tel arrêt correspond toutefois indubitablement, si l'on ose dire, à un arrêt de mort pour la démarche fondationniste elle-même.

En vertu de ce trilemme, il n'existerait donc pas de fondation absolue qui soit, dans son principe même, envisageable – ce pourquoi ce trilemme est dit de « Münchhausen », en référence à ce personnage légendaire, symbole de naïveté, dont le conte rapporte que, tombé dans un marais, il avait essayé de s'en extirper lui-même en se tirant par la natte : c'est cette image célèbre que Hans Albert applique à toute démarche fondationniste, puisque le projet de la fondation ultime lui apparaît consister, pour la raison, à s'extraire soi-même du marais en se tirant par les cheveux, c'est-à-dire, en l'occurrence, en se fondant elle-même.

Toute la question – et l'on ne peut faire ici que la soulever – serait alors, bien évidemment, de savoir si l'échec des fondations métaphysico-déductives condamne l'idée même de fondation, et notamment si l'effondrement du fondationnisme spéculatif sous le coup d'une telle critique (ou de bien d'autres) entraîne avec lui toute démarche fondatrice, y compris

la fondation transcendantale. Certains, visiblement, l'ont cru et le croient encore, opposant à la fondation transcendantale elle-même, et à sa réapparition, ici ou là, dans la philosophie contemporaine, des objections forgées contre la fondation métaphysico-spéculative [57].

Il y a, à vrai dire, quelque chose de singulièrement paradoxal à voir ainsi la fondation critico-réflexive héritée de Kant, qui avait été dénoncée comme insuffisamment spéculative et « fondatrice » par Hegel, remise en question désormais comme trop spéculative et excessivement « fondationniste ». Au-delà du paradoxe, c'est pour une large part le style même de la philosophie contemporaine (post-hégélienne) qui se joue dans de telles discussions : à identifier toute démarche fondatrice au rationalisme déductiviste, quelle chance laisse-t-on au maintien durable de la pensée, à travers l'exigence de fondation, sur le terrain même de la raison ? Dit d'une autre manière : à reconduire ainsi une appréhension de la tradition philosophique tout aussi massive et homogénéisante que celle qui s'était développée dans l'orbite heideggerienne, le risque est grand d'oublier que c'est au sein de cette tradition, et dans le camp même de la rationalité, que la démarche « fondationnaire » avait connu sa plus radicale contestation – à travers la manière dont la *Critique de la raison pure* ruinait toute prétention à la connaissance d'un quelconque inconditionné. La déception exprimée par Hegel devant le caractère formel, seulement formel, de la fondation transcendantale révélait, on a essayé de le suggérer, une extraordinaire incompréhension face à une mutation sans précédent dans l'interrogation philosophique. Cette mutation, pratiquée par la *Critique* en même temps que légitimée par elle, consistait à déplacer l'investigation d'une recherche s'effectuant en termes de vérité, comme enquête spéculant sur les fondements effectifs d'un domaine de réalité, vers une recherche s'effectuant en termes de sens, comme réflexion sur les conditions de pensabilité d'un fait : retraduire dans son intégralité, pour la première fois depuis près d'un siècle, l'ouvrage où s'est accompli ce virage n'avait pas d'autre but que de restituer au public francophone la possibilité de prêter attention à cette irréductible nouveauté.

Alain RENAUT

NOTE SUR LA PRÉSENTE ÉDITION

L'édition allemande dont on a ici suivi le texte est celle de l'Académie de Berlin, dont il existe une reproduction photomécanique aux éditions Walter de Gruyter & Co. (Berlin, 1968). La *Kritik der reinen Vernunft* figure dans les tomes III (deuxième édition, 1787) et IV (première édition, 1781) (reprenant, respectivement, *Kants gesammelte Schriften*, Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, III, Berlin, 1904, p. 1-552, IV, Berlin, 1903, p. 1-252). C'est la pagination de cette édition de l'Académie qui se trouve indiquée entre parenthèses et en romain dans le corps de la traduction (AK, III pour la deuxième édition, AK, IV pour la première édition). On a fait figurer aussi, également entre parenthèses, mais en italique, la pagination des deux éditions originales : *A* renvoie à l'édition de 1781, parue à Riga chez J. Fr. Hartknock, *B* à la version de 1787, publiée par le même éditeur et présentée comme une « édition améliorée » (*verbesserte*).

Pour des raisons que l'on a explicitées dans la présentation, c'est la deuxième édition qui a été choisie comme base de la présente traduction. Les variantes significatives introduites par rapport à la première ont été signalées au bas des pages dans des notes appelées alphabétiquement (en • dans cette édition numérique). Les passages de grande ampleur qui ont donné lieu, dans la deuxième édition, à une réécriture complète (Préface, Déduction transcendantale, Paralogismes) sont traduits dans leurs deux versions : le texte de 1781, proposé en premier lieu, est imprimé en italique.

Figurent aussi en bas de pages les notes de Kant lui-même, appelées par des astérisques.

Nos propres notes, reportées en fin de volume, sont appelées en exposant. Cette annotation procède d'un choix : une traduction n'est pas un commentaire, et si l'on avait retenu le principe de notes explicatives, l'espace de ce volume n'eût point suffi ; tout en apportant un certain nombre de précisions historiques et en dégageant les enjeux philosophiques de tel ou tel passage particulièrement important, on a donc privilégié ici des notes touchant aux problèmes posés par la traduction elle-même. Le travail du traducteur est délicat en général : contraignant à l'ingratitude à l'égard des prédécesseurs, il expose à la sévérité des successeurs et voue ainsi, par lui-même, à la solitude. Ces difficultés sont particulièrement fortes pour la *Critique*, où l'on verra que l'établissement même du texte pose, aujourd'hui encore, de très fréquents problèmes, trop recouverts par la canonisation du texte retenu par l'édition de l'Académie de Berlin. En ce sens, seul l'effort pour expliciter les décisions prises peut contribuer à créer autour de la traduction proposée un espace de discussion : espace imaginaire avec les devanciers, qu'ainsi l'on peut saluer ; espace souhaité avec les successeurs, auxquels on remet par là les clefs du domaine et transmet, bien volontiers, le relais.

A.R.

Critique de la raison pure

(B II) (AK, III, 2) BACO DE VERULAMIO
INSTAURATIO MAGNA. PRAEFATIO.

De nobis ipsis silemus : de re autem, quae agitur, petimus : ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent ; ac pro certo habeant, non sectae nos alicujus, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi[…] *in commune consulant*[…] *et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant ; cum rêvera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus* [1].

(B IV) À SON EXCELLENCE, LE MINISTRE D'ÉTAT DU ROI BARON DE ZEDLITZ[2]

(A IV/B V)(AK, III, 5/IV, 5)

Monseigneur,

Participer à ce qui favorise l'accroissement des sciences, c'est travailler dans l'intérêt propre de Votre Excellence ; car les deux démarches sont très étroitement liées, non seulement en raison du poste éminent qu'occupe un protecteur, mais à travers la relation de familiarité beaucoup plus grande qui s'établit avec un amateur et un connaisseur éclairé. Ce pourquoi je me sers aussi de l'unique moyen qui soit pour ainsi dire en mon pouvoir afin de témoigner ma reconnaissance à l'égard de la confiance bienveillante dont Votre Excellence me fait l'honneur *(A V)*en considérant que j'aurais la capacité d'apporter quelque contribution à cet égard.

•*(B VI)*C'est à la même attention bienveillante dont Votre Excellence a honoré la première édition de cet ouvrage que je dédie encore, désormais, cette deuxième édition, en même temps que tout ce qui touche aussi à ma vocation littéraire, et je suis avec le plus profond respect,

De Votre Excellence,
le très humble et obéissant serviteur.

EMMANUEL KANT
Königsberg, le 23 avril 1787.

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION (1781)

(A VII) (AK, IV, 7) La raison humaine a ce destin particulier, dans un genre de ses connaissances, qu'elle se trouve accablée par des questions qu'elle ne peut écarter – car elles lui sont proposées par la nature de la raison elle-même –, mais auxquelles elle ne peut pas non plus apporter de réponse – car elles dépassent tout pouvoir de la raison humaine.

Elle tombe dans cet embarras sans que ce soit de sa faute. Elle part de propositions fondamentales [3] dont l'usage est inévitable dans le cours de l'expérience et est en même temps suffisamment garanti par cette expérience. À l'aide de ces propositions, elle s'élève toujours plus haut (comme le veut aussi sa nature), vers des conditions plus éloignées. Dans la mesure toutefois (A VIII) où elle s'aperçoit que, de cette façon, son entreprise ne pourrait que toujours rester inachevée, parce que les questions ne cessent jamais, elle se voit forcée de se réfugier dans des propositions fondamentales qui dépassent tout usage empirique possible et semblent cependant si insoupçonnables que même le sens commun se trouve en accord avec elles. Mais, ce faisant, elle se précipite dans une obscurité et dans des contradictions à partir desquelles elle peut certes conclure qu'inévitablement il doit y avoir quelque part, à la racine de celles-ci, des erreurs cachées, mais des erreurs qu'elle ne peut découvrir, parce que les propositions fondamentales dont elle se sert, outrepassant les limites de toute expérience, ne reconnaissent plus aucune pierre de touche empirique. Le champ de bataille où se développent ces conflits sans fin s'appelle alors *Métaphysique*.

Il fut un temps où celle-ci était appelée la *reine* de toutes les sciences, et si l'on prend l'intention pour le fait, elle méritait assurément cette dénomination honorifique en vertu de l'insigne importance de son objet. Désormais, le ton à la mode en notre époque (AK, IV, 8) veut qu'on lui

témoigne tout son mépris, et la dame, repoussée et abandonnée, se lamente comme Hécube :

Modo maxima rerum, (A IX)
Tot generis natisque potens,…
Nunc trahor exul, inops…

Ovide, Métamorphoses[4].

Initialement, sa domination, sous le gouvernement des *dogmatiques*, était despotique. Simplement, comme la législation portait encore la trace de l'ancienne barbarie, elle dégénéra peu à peu, sous l'effet de guerres intérieures, en une complète anarchie, et les sceptiques, une variété de nomades qui détestent s'établir durablement quelque part, rompirent périodiquement l'association civile. Mais, dans la mesure où, par bonheur, ils n'étaient que peu nombreux, ils ne purent empêcher les dogmatiques d'essayer de la restaurer toujours de nouveau, sans disposer pour autant d'un plan sur lequel ils se fussent accordés. À l'époque moderne, il y eut certes une fois où il sembla que, grâce à une certaine *physiologie* de l'entendement humain (celle du célèbre *Locke*), tous ces conflits dussent prendre fin et que la légitimité de ces prétentions dût être pleinement tranchée ; mais, bien que la naissance de cette prétendue reine eût procédé de la plèbe de l'expérience commune et que, par là, sa prétention aurait dû à bon droit devenir suspecte, il se trouva cependant que, parce qu'en fait cette généalogie qu'on lui avait forgée était fausse, elle continua encore et toujours d'affirmer ses prétentions, (A X) chutant ainsi à nouveau dans l'archaïque *dogmatisme* vermoulu et, dès lors, dans le mépris auquel on avait voulu soustraire la science. Maintenant, après que toutes les voies ont été (selon ce dont on se persuade) tentées en vain, c'est le dégoût qui règne dans les sciences, ainsi qu'un total *indifférentisme*, qui est la matrice du chaos et de la nuit, mais qui pourtant constitue en même temps le point de départ, du moins le prélude, d'une prochaine transformation et d'une prochaine avancée des Lumières dans ces disciplines, là où elles avaient été obscurcies, rendues confuses et stériles par un zèle maladroitement employé.

Le fait est qu'il est vain de vouloir affecter de l'*indifférence* à l'égard de recherches telles que l'objet n'en peut être *indifférent* à la nature humaine. Aussi ces prétendus *indifférentistes*, si fort que soit leur souci de se rendre méconnaissables en substituant à la langue de l'École un langage populaire, ne peuvent-ils, dès lors simplement qu'ils conçoivent quelque pensée,

inévitablement que retomber dans des affirmations métaphysiques à l'encontre desquelles ils témoignaient cependant tant de mépris. Toutefois, cette indifférence, qui surgit au moment même de l'épanouissement de toutes les sciences et qui touche justement celles aux connaissances desquelles, s'il était possible de les posséder, on renoncerait le moins (A XI) parmi toutes les autres, constitue en tout cas (AK, IV, 9) un phénomène qui mérite attention et réflexion. Elle est à l'évidence l'effet, non de la légèreté d'esprit, mais de la mûre faculté de juger* du siècle, lequel n'entend pas se laisser leurrer plus longtemps par un simulacre de savoir, et elle constitue un appel adressé à la raison pour qu'elle prenne à nouveau en charge la plus difficile de toutes les tâches, celle de la connaissance de soi, et qu'elle institue un tribunal qui la garantisse en ses légitimes prétentions, mais tout en sachant en revanche éconduire ses présomptions sans fondements, non par des décisions autoritaires (A XII), mais en vertu de ses lois éternelles et immuables ; et ce tribunal n'est rien d'autre que la *Critique de la raison pure* elle-même.

Cela dit, je n'entends pas par là une critique des livres et des systèmes, mais celle du pouvoir de la raison en général vis-à-vis de toutes les connaissances auxquelles il lui est loisible d'aspirer *indépendamment de toute expérience*, par conséquent le fait de trancher quant à la possibilité ou l'impossibilité d'une métaphysique en général et la détermination tant de ses sources que de son étendue et de ses limites – tout cela à partir de principes.

C'est dans cette voie, la seule qui demeurait disponible, que je me suis donc engagé, et je me flatte d'avoir atteint, en la suivant, la suppression de tous les errements qui jusqu'ici avaient divisé la raison d'avec elle-même dans l'usage qu'on peut en faire indépendamment de l'expérience. Je n'ai pas écarté ses questions en me réclamant de l'excuse que procurerait l'impuissance de la raison humaine ; au contraire les ai-je entièrement spécifiées selon des principes et, après avoir découvert le point constitutif du malentendu de la raison avec elle-même, je les ai résolues à sa complète satisfaction. (A XIII) (AK, IV, 10) À vrai dire, la réponse apportée à ces questions n'a nullement pris l'allure que pouvait attendre le désir exalté [5] de savoir qui s'exprime dans le dogmatisme ; car ce dernier ne saurait être satisfait autrement que par des procédés magiques auxquels je n'entends rien. Au demeurant n'était-ce assurément pas là le but de la destination naturelle de notre raison, et le devoir de la philosophie était de dissiper l'illusion qui provenait d'un malentendu, fallût-il pour cela qu'une chimère

encore si prisée et si aimée fût ainsi réduite à néant. Dans cette entreprise, mon grand objectif a été d'examiner les choses dans le détail, et j'ai l'audace de dire qu'il ne devrait pas y avoir un seul problème métaphysique qui ne soit ici résolu, ou dont la solution, du moins, ne se soit vu offrir sa clef. C'est qu'aussi la raison pure constitue une si parfaite unité que, si le principe en était insuffisant pour résoudre ne serait-ce qu'une seule de toutes les questions qui lui sont proposées par sa propre nature, il n'y aurait plus qu'à le rejeter, parce que, dans ces conditions, on ne pourrait pas davantage avoir pleinement confiance qu'il soit à la hauteur d'aucune des autres.

Je crois, ce disant, percevoir sur le visage du lecteur un mécontentement mêlé de mépris (A XIV) vis-à-vis de prétentions supposant en apparence autant de vantardise et d'immodestie ; et cependant elles sont incomparablement plus modérées que celles de n'importe quel auteur du plus courant des programmes, qui s'engage à démontrer par exemple 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 la connaissance humaine au-delà de toutes les limites de l'expérience possible – ce dont je conviens humblement que cela dépasse totalement mon pouvoir ; au lieu de quoi 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 ; la seule question soulevée ici est alors de savoir quelle peut être l'ampleur des résultats qu'il m'est permis d'espérer obtenir avec la raison si me sont retirées toute matière et toute aide de l'expérience.

Ces indications suffisent quant à la *complète perfection* qui doit être recherchée dans l'atteinte de *chacune* des fins que nous propose, non un projet arbitraire, mais la nature de la connaissance elle-même, et quant à l'*exhaustivité détaillée* qu'il faut viser dans l'atteinte de *toutes* ces fins : c'est là la *matière* de notre investigation critique.

(A XV) *Certitude* et *clarté*, deux points qui concernent la (AK, IV, 11) *forme* de cette investigation, sont encore à considérer comme des exigences essentielles que l'on peut légitimement adresser à l'auteur qui a l'audace défaire sienne une entreprise aussi délicate.

Or, en ce qui concerne la certitude, j'ai arrêté à mon propre endroit cette règle que, dans ce type de considérations, il n'est en aucune façon permis de

s'en remettre à l'opinion et que tout ce qui y ressemble à une hypothèse est une marchandise prohibée qui ne doit pas, même au prix le plus bas, se trouver mise en vente, mais qu'il faut saisir dès qu'on la découvre. Car toute connaissance qui doit être solidement établie a priori proclame d'elle-même qu'elle veut être tenue pour absolument nécessaire, et ce sera encore bien davantage le cas pour une détermination de toutes les connaissances pures a priori, laquelle doit constituer l'étalon et même, par conséquent, l'exemple de toute certitude apodictique (philosophique). Cela dit, quant à savoir si je me suis acquitté à cet égard de ce à quoi je m'engage, cela reste totalement soumis au jugement du lecteur, parce qu'à l'auteur il revient uniquement d'exposer ses arguments, mais non pas d'apprécier leur effet sur ses juges. Toutefois, pour que rien ne contribue de façon imméritée à affaiblir cet effet, (A XVI) il peut bien avoir le droit de faire remarquer lui-même les passages qui pourraient donner prise à quelque méfiance, afin d'empêcher à temps l'influence que la difficulté, fut-ce même la plus légère, susceptible d'y être rencontrée par le lecteur risquerait d'exercer sur son jugement concernant l'objectif principal.

Je ne connais pas de recherches qui, pour mesurer la profondeur du pouvoir que nous nommons entendement et en même temps pour déterminer les règles et les limites de son usage, seraient plus importantes que celles que j'ai situées dans le deuxième chapitre de l'Analytique transcendantale sous le titre de Déduction des concepts purs de l'entendement ; de surcroît, ce sont elles qui m'ont coûté le plus de peine, mais une peine qui, je l'espère, ne sera pas perdue. Or, cette réflexion, qui n'est pas menée sans quelque profondeur, possède deux versants. Le premier se rapporte aux objets de l'entendement pur et doit démontrer, ainsi que rendre compréhensible, la validité objective de ses concepts a priori : ce pourquoi précisément elle relève de mes objectifs, et même de façon essentielle. L'autre versant cherche à considérer l'entendement pur lui-même quant à sa possibilité et quant aux facultés de connaître sur lesquelles il repose lui-même, (A XVII) donc à le considérer du point de vue subjectif ; et bien que cette discussion soit de grande importance vis-à-vis de mon objectif principal, il n'en relève pourtant pas de façon essentielle, parce que la question principale reste toujours la suivante (AK, IV, 12) : que peuvent connaître, et jusqu'où peuvent connaître, l'entendement et la raison, indépendamment de toute expérience ? – et non pas : comment est possible le pouvoir de penser lui-même ? Dans la mesure où cette dernière question

correspond pour ainsi dire à une recherche de la cause renvoyant à un effet donné et, en tant que telle, renferme quelque chose qui ressemble à une hypothèse (bien que, comme je le montrerai à une autre occasion, il n'en aille en fait pas ainsi), il semble que l'on soit ici en présence du cas où je m'autorise à émettre une opinion, et où je me trouverais par conséquent contraint de laisser le lecteur libre lui aussi de se forger une autre opinion. En considération de quoi il me faut prendre les devants vis-à-vis du lecteur en lui demandant de se rappeler que, pour le cas où ma déduction subjective n'aurait pas produit en lui l'entière persuasion que j'en attends, la déduction objective conserve en tout cas toute sa force -ce à quoi au demeurant peut suffire, à lui seul, ce qui est dit pages 92 et 93 [6].

Enfin, pour ce qui touche à la *clarté*, le lecteur possède un droit d'exiger tout d'abord la *clarté discursive* (logique) *par l'intermédiaire de concepts*, mais ensuite aussi une *clarté* (AK, XVIII) *intuitive* (esthétique) *par l'intermédiaire d'intuitions*, c'est-à-dire d'exemples ou d'autres explicitations *in concreto*. Pour la première, j'y ai consacré suffisamment de soins. Cela concernait l'essence de mon projet, mais ce fut aussi la cause accidentelle qui fit que je n'ai pu satisfaire assez à la seconde exigence, laquelle certes n'est pas aussi stricte, mais est pourtant légitime. Presque sans cesse dans le cours de mon travail, j'ai été irrésolu sur ce que devait être mon attitude à cet égard. Des exemples et des explicitations me semblaient toujours nécessaires et, en conséquence, venaient même se glisser effectivement, aux places qui leur convenaient, dans la première esquisse. Cependant, bientôt, je m'aperçus pleinement de la grandeur de ma tâche et de la foule des objets auxquels j'aurais affaire, et comme je prenais conscience que simplement à eux seuls, sous la forme d'un exposé aride et purement scolastique, ils conféreraient à l'ouvrage une étendue déjà suffisante, je trouvai inopportun de l'enfler encore davantage par des exemples et des explicitations qui ne sont nécessaires que du point de vue populaire – d'autant que ce travail, de toute façon, ne pourrait être adapté à l'usage populaire et que ceux qui ont une connaissance authentique de la science n'éprouvent pas un besoin aussi vif de se voir faciliter la lecture : cette facilité plus grande est certes toujours agréable, mais elle pouvait ici avoir même un certain nombre de conséquences fâcheuses pour notre objectif. L'abbé Terrasson dit assurément que, si l'on mesure (A XIX) la grandeur d'un livre, non pas au nombre des pages, mais d'après le temps dont on a besoin pour le comprendre, on pourrait estimer de plus d'un livre qu'*ils seraient beaucoup*

plus courts s'ils n'étaient pas si courts [7]. Mais d'un autre côté, si l'on (AK, IV, 13) a pour dessein l'intelligibilité d'un vaste ensemble de connaissance spéculative, qui trouverait pourtant sa cohésion dans un unique principe, on pourrait dire à tout aussi bon droit que *bien des livres seraient devenus beaucoup plus clairs s'ils n'avaient dû se faire si clairs*. Car les moyens dont on s'aide pour atteindre à la clarté sont certes de quelque secours dans les *détails*, mais ils produisent fort souvent, dans l'*ensemble*, un effet de dispersion, dans la mesure où ils ne font pas parvenir assez rapidement le lecteur à une vision englobante de la totalité et en fait dissimulent ou camouflent, avec toutes leurs couleurs lumineuses, l'articulation ou la structure du système – ce qui pourtant est le plus important pour pouvoir porter un jugement sur son unité et sur sa solidité.

Cela peut présenter, me semble-t-il, un attrait non négligeable, pour le lecteur, que d'unir son effort à celui de l'auteur, dans la perspective de mener à terme entièrement et en tout cas de façon durable, d'après le plan proposé, une grande et importante œuvre. (A XX) Or la métaphysique, selon les concepts que nous en donnerons ici, est la seule de toutes les sciences qui puisse se promettre – et cela en un temps bref et avec seulement un petit nombre d'efforts, pourvu qu'on les unisse – un achèvement tel qu'il ne reste plus rien d'autre à la postérité que d'organiser l'ensemble de manière didactique selon ses intentions, 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 de manière systématique. Rien ne peut ici nous échapper, puisque ce que la raison produit entièrement à partir d'elle-même ne peut se dissimuler, mais est mis en lumière par la raison même dès lors qu'on en a simplement découvert le principe commun. La parfaite unité de ce type de connaissances, et cela à partir de simples concepts purs, sans qu'un quelconque élément issu de l'expérience ou même simplement une intuition *particulière* susceptible de conduire à une expérience déterminée puissent avoir sur elles quelque influence en vue de les élargir et de les augmenter, rend cette complétude absolue non seulement envisageable, mais aussi nécessaire [8]. *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex* (Perse) [9].

(A XXI) J'espère donner moi-même sous le titre de *Métaphysique de la nature* un tel système de la raison pure (spéculative) qui, sans avoir la moitié de son étendue, doit pourtant posséder un contenu incomparablement plus riche que ce n'est le cas ici de la Critique – laquelle devait au préalable

exposer les sources et les conditions de possibilité de cette métaphysique, et avait besoin de déblayer et d'aplanir un sol entièrement en friche. (AK, IV, 14) Ici, je sollicite de mon lecteur la patience et l'impartialité d'un juge, mais pour l'autre entreprise, j'attends de lui la bonne volonté et l'assistance d'un collaborateur ; car, si complètement que tous les *principes* destinés au système aient été exposés dans la *Critique*, il appartient pourtant encore au développement détaillé du système lui-même que ne fasse défaut aucun des concepts dérivés que l'on ne peut dénombrer a priori, mais qui doivent être recherchés pas à pas ; de même, puisque, dans la *Critique*, l'entière synthèse des concepts s'est trouvée épuisée, il est exigé en outre dans le système qu'il en aille pareillement aussi du point de vue de l'*analyse* – entreprise où il n'y a rien que de facile et qui relève plus du divertissement que du travail.

J'ai encore simplement une remarque à faire en ce qui concerne l'impression. Étant donné que le commencement en fut quelque peu retardé, je ne pus recevoir qu'à peu près la moitié des (A XXII) épreuves à revoir, dans lesquelles je rencontre certes quelques fautes d'impression, mais qui ne viennent pas brouiller le sens, à l'exception de celle qui intervient à la page 379, ligne 4 à partir du bas, où il faut lire *spécifique* au lieu de sceptique. L'antinomie de la raison pure, de la page 425 à la page 461, est disposée à la façon d'un tableau, tout ce qui appartient à la thèse se développant toujours en continuité sur la page de gauche, tandis que ce qui appartient à l'antithèse se développe sur la page de droite -présentation que j'ai choisie de manière que les énoncés qui s'opposent puissent être d'autant plus aisément comparés entre eux [10].

TABLE [11]

Introduction

I. THÉORIE TRANSCENDANTALE DES ÉLÉMENTS

PREMIÈRE PARTIE. Esthétique transcendantale.
Première section. De l'espace.
Deuxième section. Du temps.

DEUXIÈME PARTIE. Logique transcendantale.

Première division. Analytique transcendantale en deux livres et leurs différents chapitres et sections.

Deuxième division. Dialectique transcendantale en deux livres et leurs différents chapitres et sections.

II. THÉORIE TRANSCENDANTALE DE LA MÉTHODE

CHAPITRE I. La discipline de la raison pure.

CHAPITRE II. Le canon de la raison pure.

CHAPITRE III. L'architectonique de la raison pure.

CHAPITRE IV. L'histoire de la raison pure.

PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION (1787)

(B VII) (AK, III, 7). Si l'élaboration des connaissances qui relèvent de l'activité de la raison emprunte ou non la voie sûre d'une science, cela se peut apprécier bien vite d'après le résultat obtenu. Quand, après de multiples dispositions et préparatifs, aussitôt que cette élaboration touche au but, elle s'empêtre dans des difficultés ; ou quand, pour atteindre ce but, il lui faut souvent faire marche arrière et emprunter une autre voie ; de même, quand il n'est pas possible pour les différents collaborateurs de se mettre d'accord sur la manière dont le but commun doit être poursuivi, on peut, dans tous ces cas, se convaincre qu'une telle étude n'a pas encore emprunté, tant s'en faut, la voie sûre d'une science, mais correspond à un simple tâtonnement ; et c'est déjà un mérite à l'égard de la raison que de découvrir autant qu'il est possible cette voie, fallût-il pour cela abandonner comme vaines bien des dimensions de ce qui était contenu dans le but que l'on s'était auparavant donné sans réflexion.

(B VIII) Que la logique ait suivi cette voie sûre déjà depuis les temps les plus anciens, cela se peut apercevoir au fait que, depuis Aristote, elle n'a éprouvé le besoin de faire aucun pas en arrière, si l'on accepte de ne pas compter comme des améliorations la suppression de quelques subtilités superflues ou une détermination plus claire de ce qu'elle expose – toutes modifications qui se rapportent davantage à l'élégance qu'à la sûreté de la science. Encore est-il remarquable dans cette discipline qu'elle n'ait pu jusqu'ici faire, non plus, aucun pas en avant et qu'elle semble donc, selon toute apparence, être close et achevée. Car si quelques modernes pensèrent l'étendre en y incluant des chapitres, tantôt de *psychologie* (AK, III, 8), sur les diverses facultés de connaître (sur l'imagination, sur l'ingéniosité [12]), tantôt de métaphysique, sur l'origine de la connaissance ou les divers types de certitude selon la diversité des objets (l'idéalisme, le scepticisme, etc.),

tantôt d'anthropologie, sur les préjugés (sur leurs causes et leurs remèdes), cela procède de leur ignorance de la nature propre de cette science. C'est, non pas élargir, mais défigurer les sciences que de laisser leurs limites empiéter les unes sur les autres ; or la limite de la logique se détermine de façon tout à fait précise en ceci qu'elle est une science *(B IX)* qui expose en détail et démontre avec rigueur les règles formelles de toute pensée (qu'il s'agisse d'une pensée *a priori* ou de caractère empirique, qu'elle ait telle ou telle origine ou tel ou tel objet, qu'elle rencontre dans notre esprit [13] des obstacles contingents ou naturels).

Si la logique a si bien réussi, il lui faut être redevable de cet avantage uniquement à sa délimitation, laquelle la légitime et même l'oblige à faire abstraction de tous les objets de la connaissance et de leur différence, de telle façon qu'en elle l'entendement n'a donc affaire à rien d'autre qu'à lui-même et à sa forme. 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 pas simplement d'elle-même, mais aussi d'objets ; de là vient aussi que la logique, en tant que propédeutique, ne constitue pour ainsi dire que le vestibule des sciences, et que, quand il est question de connaissances, on présuppose certes une logique pour porter sur elles une appréciation, mais que l'acquisition doit nécessairement en être recherchée dans des sciences qui portent proprement et objectivement ce nom.

Or, en tant que, dans ces sciences, il doit y avoir de la raison, il faut que quelque chose y soit connu *a priori*, et la connaissance rationnelle peut se rapporter de deux manières à son objet : elle peut soit simplement *(B X) déterminer* cet objet et son concept (qui doit être donné d'un autre côté), soit, en outre, le *rendre effectif*. La première manière correspond à la *connaissance théorique*, la seconde à la *connaissance pratique* de la raison. De l'une comme de l'autre, la partie pure, si vaste ou si restreint que puisse en être le contenu, j'entends : la partie où la raison détermine entièrement *a priori* son objet, doit être exposée d'abord isolément et sans être mêlée à ce qui provient d'autres sources ; car c'est mal gérer son affaire que de dépenser aveuglément ses revenus, sans par la suite, quand on s'empêtre dans des difficultés, être capable de distinguer (AK, III, 9) quelle partie des revenus pourrait supporter la dépense et sur quelle partie il faut faire des coupes.

Mathématique et *physique* sont les deux connaissances théoriques de la raison qui doivent déterminer leurs objets *a priori*, la première de façon

entièrement pure, la seconde du moins en partie, mais aussi selon d'autres sources de connaissance que celles de la raison.

La *mathématique*, depuis les temps les plus reculés où s'étend l'histoire de la raison humaine, a emprunté, chez l'admirable peuple grec, la voie sûre d'une science. Simplement n'y a-t-il pas lieu de penser qu'il lui ait été aussi facile qu'à la logique, où la raison n'a affaire qu'à elle-même, de découvrir cette voie royale, *(B XI)* ou plutôt de se la frayer elle-même ; bien plutôt suis-je porté à croire qu'avec elle on en est resté longtemps (notamment encore chez les Égyptiens) aux tâtonnements et que cette transformation est à attribuer à une *révolution* qu'accomplit l'heureuse idée d'un seul homme quand il conçut une tentative à partir de laquelle on ne pouvait plus manquer la direction à prendre et par laquelle la voie sûre d'une science se trouvait ouverte et tracée pour tous les temps et avec une portée infinie. L'histoire de cette révolution dans la façon de penser, qui fut beaucoup plus importante que la découverte de la voie passant par le fameux cap, et celle du bienheureux qui l'accomplit ne nous ont pas été conservées. Pourtant, la tradition que nous livre *Diogène Laërce* en donnant un nom à celui qui est supposé avoir inventé les plus petits éléments des démonstrations géométriques, tels qu'ils n'ont besoin, d'après le jugement commun, d'aucune preuve, témoigne que le souvenir de la transformation produite par le premier pas accompli dans la découverte de cette nouvelle voie doit être apparu extrêmement important aux mathématiciens et qu'il est devenu pour cette raison inoubliable. Pour le premier qui démontra le *triangle isocèle* (qu'on l'appelât *Thalès* ou de n'importe quel autre nom), il se produisit une illumination ; car il trouva qu'il *(B XII)* ne devait pas suivre ce qu'il voyait sur la figure, ni même le simple concept de celle-ci, et pour ainsi dire en retirer l'apprentissage de ses propriétés, mais qu'il lui fallait produire cette figure par l'intermédiaire de ce qu'il y pensait et présentait [14] lui-même *a priori* d'après des concepts (par construction), et que, pour savoir avec sûreté quelque chose *a priori*, il fallait n'attribuer à la chose rien d'autre que ce qui résultait nécessairement de ce qu'il y avait mis lui-même conformément à son concept.

(AK, III, 10) Pour ce qui est de la *physique*, on parvint beaucoup plus lentement à trouver la grande route de la science ; car ce ne fut guère qu'il y a un siècle et demi que l'initiative du judicieux *Bacon de Verulam* en partie provoqua, en partie, puisqu'on était déjà sur sa trace, stimula cette découverte qui, de la même façon, ne peut s'expliquer que par une brusque

révolution dans la manière de penser. Je ne veux examiner ici la physique que pour autant qu'elle est fondée sur des principes *empiriques*.

Quand *Galilée* fit rouler ses boules jusqu'au bas d'un plan incliné avec une pesanteur choisie par lui-même, quand *Torricelli* fit supporter à l'air un poids qu'il avait d'avance conçu comme égal à celui d'une colonne d'eau connue de lui, ou quand, plus tard encore, *Stahl* transforma des métaux en chaux et celle-ci, à son tour, *(B XIII)* en métal, en leur retirant quelque chose, puis en le restituant*, il se produisit une illumination pour tous les physiciens. Ils comprirent que la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même selon son projet, qu'elle devrait prendre les devants avec les principes qui régissent ses jugements d'après des lois constantes et forcer la nature à répondre à ses questions, mais non pas se laisser guider uniquement par elle pour ainsi dire à la laisse ; car, sinon, des observations menées au hasard, faites sans nul plan projeté d'avance, ne convergent aucunement de façon cohérente vers une loi nécessaire, que pourtant la raison recherche et dont elle a besoin. La raison doit s'adresser à la nature en tenant d'une main ses principes, en vertu desquels seulement des phénomènes concordants peuvent avoir valeur de lois, et de l'autre main l'expérimentation qu'elle a conçue d'après ces principes, certes pour recevoir les enseignements de cette nature, non pas toutefois à la façon d'un écolier, qui se laisse dire tout ce que veut le maître, mais comme un juge dans l'exercice de ses fonctions, qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur soumet. Et, en ce sens, même la physique [15] ne saurait être redevable de la révolution si profitable opérée dans sa manière de penser qu'à l'idée selon laquelle c'est conformément *(B XIV)* à ce que la raison elle-même inscrit dans la nature qu'il lui faut y chercher (sans lui prêter ses inventions) ce qu'elle doit apprendre d'elle, et dont elle ne saurait rien par elle-même. C'est par là que la physique a été pour la première fois placée sur la voie sûre d'une science, alors que, durant de si nombreux siècles, elle n'avait été rien d'autre qu'un simple tâtonnement.

(AK, III, 11) En ce qui concerne la *métaphysique*, connaissance spéculative de la raison tout à fait distincte, qui s'élève entièrement au-dessus de l'enseignement de l'expérience, et cela par de simples concepts (et non pas, comme la mathématique, par application des concepts à l'intuition), où la raison doit donc elle-même être son propre élève, le destin n'a pas encore été jusqu'ici assez favorable pour qu'elle pût emprunter la voie sûre d'une science, bien qu'elle fût plus ancienne que toutes les autres

et qu'elle pût continuer d'exister quand bien même celles-ci devraient être toutes ensemble englouties entièrement dans le gouffre d'une barbarie capable de tout anéantir. La raison, en effet, s'y trouve continuellement en difficulté, même quand elle veut apercevoir *a priori* (comme elle s'en fait forte) les lois que l'expérience la plus commune confirme. On est contraint de rebrousser chemin à de multiples reprises, parce que l'on trouve qu'il ne conduit pas où l'on veut aller, et pour ce qui est de l'accord de ses adeptes *(B XV)* sur ce qu'ils affirment, elle en est encore si loin qu'elle constitue bien plutôt une arène qui semble tout spécialement destinée à ce que l'on exerce ses forces en des jeux de lutte où aucun combattant n'a jamais encore pu emporter la plus petite place, ni fonder sur sa victoire une possession durable. Il n'y a donc nul doute que sa démarche ait été jusqu'ici un simple tâtonnement et, ce qui est le plus grave, un tâtonnement entre de simples concepts.

Or, à quoi tient qu'ici nulle voie sûre de la science n'ait pu encore être découverte ? Est-ce éventuellement impossible ? D'où vient donc que la nature a affligé notre raison de l'inlassable aspiration à en chercher la trace, comme s'il s'agissait là d'une de ses affaires les plus importantes ? Bien plus, combien peu avons-nous de motifs de faire confiance à notre raison si, dans un des objets les plus importants de notre curiosité, non seulement elle nous abandonne, mais encore elle nous leurre par des mirages, et en fin de compte nous abuse ! Ou alors, si la voie sûre d'une science a simplement, jusqu'ici, été manquée, quels indices pouvons-nous utiliser pour espérer, en nous livrant à des recherches renouvelées, que nous serons plus heureux que ne l'ont été ceux qui nous ont précédés ?

Je ne pouvais qu'estimer les exemples de la mathématique et de la physique, qui sont devenues ce qu'elles sont désormais à la faveur d'une révolution accomplie *(B XVI)* d'un seul coup, assez remarquables pour me mettre à réfléchir à l'élément essentiel de la transformation intervenue à leur si grand avantage dans la manière de penser et pour les imiter à cet égard, du moins à titre d'essai, autant que le permet leur analogie, comme connaissances rationnelles, avec la métaphysique. Jusqu'ici, on admettait que toute notre connaissance devait nécessairement (AK, III, 12) se régler d'après les objets ; mais toutes les tentatives pour arrêter sur eux *a priori* par concepts quelque chose par quoi notre connaissance eût été élargie ne parvenaient à rien en partant de ce présupposé. Que l'on fasse donc une fois l'essai de voir si nous ne réussirions pas mieux, dans les problèmes de

métaphysique, dès lors que nous admettrions que les objets doivent se régler d'après notre connaissance – ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité revendiquée d'une connaissance de ces objets *a priori* qui doive établir quelque chose sur des objets avant qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme avec les premières idées de Copernic, lequel, comme il ne se sortait pas bien de l'explication des mouvements célestes en admettant que toute l'armée des astres tournait autour du spectateur, tenta de voir s'il ne réussirait pas mieux en faisant tourner le spectateur et en laissant au contraire les astres immobiles. Or, en métaphysique, on peut faire *(B XVII)* une tentative du même type en ce qui concerne l'*intuition* des objets. Si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment on pourrait en savoir *a priori* quelque chose ; en revanche, si l'objet (comme objet des sens) se règle sur la nature de notre pouvoir d'intuition, je peux tout à fait bien me représenter cette possibilité. Étant donné toutefois que, si elles doivent devenir des connaissances, je ne puis en rester à ces intuitions, mais qu'il me faut les rapporter, en tant que représentations, à quelque chose qui en constitue l'objet et déterminer par leur intermédiaire cet objet, je peux admettre l'une ou l'autre de ces hypothèses : ou bien les *concepts*, par le moyen desquels j'effectue cette détermination, se règlent aussi sur l'objet, et dans ce cas je me trouve à nouveau dans la même difficulté quant à la manière dont je puis en savoir quelque chose *a priori* ; ou bien les objets, ou, ce qui est équivalent, l'*expérience* dans laquelle seule ils sont connus (en tant qu'objets donnés), se règlent sur ces concepts – ce qui, aussitôt, me fait apercevoir une issue plus commode, parce que l'expérience elle-même est un mode de connaissance qui requiert l'entendement, duquel il me faut présupposer la règle en moi-même, avant même que des objets me soient donnés, par conséquent *a priori* : une règle qui s'exprime en des concepts *a priori* sur lesquels tous les objets de l'expérience doivent donc *(B XVIII)* nécessairement se régler et avec lesquels ils doivent s'accorder. En ce qui concerne les objets dans la mesure où ils peuvent être pensés simplement par la raison, et cela de manière nécessaire, mais sans pouvoir aucunement être donnés dans l'expérience (du moins tels que la raison les pense), les tentatives de les penser (car il faut pourtant bien qu'ils se puissent penser) constitueront ensuite une superbe pierre de touche (AK, III, 13) de ce que nous admettons comme le changement de méthode dans la manière de penser, à savoir que nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes*.

Cette tentative réussit à souhait et promet à la métaphysique, dans sa première partie, là où elle ne s'occupe que des concepts *a priori*, dont les objets qui leur correspondent peuvent être donnés dans l'expérience conformément à ces concepts, la *(B XIX)* voie sûre d'une science. Car on peut, en vertu de cette transformation dans la manière de penser, expliquer parfaitement bien la possibilité d'une connaissance *a priori* et, ce qui est encore plus, donner aux lois qui sont *a priori* au fondement de la nature entendue comme l'ensemble global des objets de l'expérience leurs preuves suffisantes – deux points qui étaient impossibles en suivant la façon de procéder utilisée jusqu'ici. Mais ce qui se dégage de cette déduction de notre pouvoir de connaître *a priori*, c'est, dans la première partie de la métaphysique, un résultat étrange et apparemment très dommageable pour ce qui en constitue le but d'ensemble, qui occupe la seconde partie – à savoir que 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 de cette science. Mais c'est en ce point *(B XX)* précisément que l'on peut expérimenter une contre-épreuve de la vérité du résultat obtenu dans cette première appréciation de notre connaissance rationnelle *a priori*, à savoir qu'elle n'atteint que des phénomènes, mais qu'en revanche elle laisse la chose en soi être certes effective pour soi, mais inconnue de nous. Car ce qui, avec nécessité, nous pousse à aller au-delà des limites de l'expérience et de tous les phénomènes (AK, III, 14), c'est l'*inconditionné* que la raison réclame nécessairement et de façon entièrement légitime dans les choses en soi, vis-à-vis de tout ce qui est conditionné, en exigeant ainsi que la série des conditions soit close. Or, s'il se trouve qu'en admettant que notre connaissance d'expérience se règle sur les choses en tant que choses en soi, l'inconditionné ne peut nullement être pensé *sans contradiction* ; que bien au contraire, à supposer qu'on admette que notre représentation des choses telles qu'elles nous sont données ne se règle pas sur celles-ci en tant que choses en soi, mais que ce sont plutôt ces objets en tant que phénomènes qui se règlent sur notre mode de représentation, *la contradiction s'évanouit* ; et que par voie de conséquence l'inconditionné ne devrait pas être trouvé dans les choses en tant que nous les connaissons (telles qu'elles nous sont données), mais en tant que nous ne les connaissons pas, comme choses en soi : alors, il se démontre que ce qu'au point de départ nous n'avions admis qu'à titre d'essai est *(B XXI)* fondé*. Cela étant, il nous reste encore, une fois dénié à la raison

spéculative tout progrès dans ce champ du suprasensible, 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, notre connaissance *a priori*, bien qu'uniquement du point de vue pratique, au-delà des limites de toute expérience possible. Et dans le cadre d'une telle démarche la raison spéculative nous a en tout cas ménagé une place pour un tel élargissement, bien qu'elle ait dû laisser vide cette place, et il ne nous est donc pas interdit de songer à la remplir – elle nous y invite même –, si nous le pouvons, à l'aide des données *(B XXII)* pratiques qu'elle nous fournit*.

(AK, III, 15) Dans cette tentative pour transformer la démarche qui fut jusqu'ici celle de la métaphysique, et dans le fait d'y entreprendre une complète révolution, à l'exemple des géomètres et des physiciens, consiste ainsi la tâche de cette Critique de la raison pure spéculative. Elle est un traité de la méthode, non un système de la science elle-même ; mais elle en dessine cependant tout le contour en prenant en considération ses limites, tout autant qu'elle en fait ressortir *(B XXIII)* dans sa totalité l'architecture interne. Car la raison pure spéculative possède en soi une spécificité : elle peut et doit mesurer son propre pouvoir suivant les diverses façons dont elle se choisit des objets de pensée, procéder même à un dénombrement complet des différentes manières de se poser des problèmes, et ainsi esquisser tout le plan d'un système de métaphysique ; cela parce que, pour ce qui concerne le premier point, rien, dans la connaissance *a priori*, ne peut être attribué aux objets que ce que le sujet pensant tire de lui-même, et parce que, pour ce qui touche au second, la raison pure spéculative constitue, vis-à-vis des principes de la connaissance, une unité entièrement distincte, subsistant par elle-même, où chaque membre, comme dans un corps organisé, existe en vue de tous les autres et tous existent en vue de chacun, et que nul principe ne peut être accepté pour assuré sous un *seul* point de vue sans avoir en même temps été examiné dans la relation *globale* qu'il entretient avec tout l'usage pur de la raison. Ce pourquoi 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 *(B XXIV)* et donc achever son œuvre, ainsi que l'abandonner

à l'usage de 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. Par conséquent, à cette complétude, elle est même obligée, en tant que science fondamentale, et (AK, III, 16) d'elle il faut que l'on puisse dire : *nil actum reputans, si quid superesset agendum* [16].

Mais quel est donc, demandera-t-on, le trésor que nous songeons à léguer à la postérité avec une telle métaphysique, décantée [17] par la Critique, mais aussi, par là, stabilisée ? On croira percevoir, à la faveur d'un survol rapide de cet ouvrage, que l'utilité en est pourtant encore simplement *négative*, et qu'elle consiste à nous détourner de nous risquer jamais avec la raison spéculative au-delà des limites de l'expérience, et telle est bien, effectivement, sa première utilité. Mais elle devient *positive* aussitôt qu'on prend conscience que les propositions fondamentales avec lesquelles la raison spéculative s'aventure au-delà de ses limites ont pour inévitable résultat, non un *élargissement*, mais au contraire, si l'on y regarde de plus près, un *rétrécissement* de notre usage de la raison, dans la mesure où elles menacent en réalité d'élargir *(B XXV)* avant tout les limites de la sensibilité, de laquelle elles relèvent proprement, et ainsi de supprimer bel et bien l'usage pur (pratique) de la raison. En conséquence, une Critique qui limite la raison spéculative est, en tant que telle, certes *négative*, mais comme elle abolit en même temps par là un obstacle qui restreint l'usage pratique ou même menace de l'anéantir, elle est en fait d'une utilité *positive* et qui est très importante dès lors que l'on est convaincu qu'il y a un usage pratique absolument nécessaire de la raison pure (l'usage moral), dans le cadre duquel elle s'étend inévitablement au-delà des limites de la sensibilité – en vue de quoi elle n'a certes besoin d'aucune assistance de la raison spéculative, mais doit pourtant être garantie contre toute opposition de sa part, pour ne pas se mettre en contradiction avec elle-même. Contester à ce service rendu par la Critique l'utilité *positive* équivaudrait à dire que la police ne procure aucune utilité positive parce que son activité principale est en fait seulement de barrer la porte à la violence que les citoyens ont à redouter venant d'autres citoyens, afin que chacun puisse mener ses affaires dans la tranquillité et la sécurité. Qu'espace et temps ne soient que des formes de l'intuition sensible, donc uniquement des conditions de l'existence des choses en tant que phénomènes, que nous ne possédions en outre pas de concepts de l'entendement (donc, aucun élément) pour parvenir à la connaissance des choses, si ce n'est dans la mesure où *(B XXVI)* une

intuition correspondant à ces concepts peut être donnée, que, par conséquent, nous ne puissions acquérir la connaissance d'aucun objet comme chose en soi, mais seulement en tant qu'il est objet d'intuition sensible, c'est-à-dire en tant que phénomène, c'est là ce qui est démontré dans la partie analytique de la Critique ; assurément s'ensuit-il, de fait, la restriction (AK, III, 17) de toute la connaissance spéculative seulement possible de la raison à de simples objets de l'*expérience.* Pourtant, il faut toujours émettre cette réserve – et le point est à bien remarquer – que nous ne pouvons certes pas *connaître*, mais qu'il nous faut cependant du moins pouvoir *penser* ces objets aussi comme chose en soi*. Car, si tel n'était pas le cas, il s'ensuivrait l'absurde proposition selon laquelle il y aurait *(B XXVII)* un phénomène sans rien qui s'y phénoménalise [18]. Or, 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 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 : car, dans les deux propositions, j'ai pris l'âme *dans la même signification*, à savoir comme chose en général (chose en soi), et sans avoir procédé au préalable à la Critique je ne pouvais pas non plus prendre le terme autrement. Mais si la Critique ne s'est pas fourvoyée en apprenant à prendre l'objet *en deux significations différentes*, à savoir comme phénomène ou comme chose en soi ; si la déduction de ses concepts de l'entendement est juste, par conséquent aussi si le principe de causalité ne porte que sur des choses prises dans le premier sens, c'est-à-dire en tant qu'elles sont objets de l'expérience, mais que ces mêmes choses entendues selon la seconde signification ne lui sont pas soumises, la même volonté est pensée dans le *(B XXVIII)* phénomène (les actions visibles) comme se conformant avec nécessité à la loi de la nature et, en tant que telle, comme *non libre*, et cependant, d'un autre côté, comme appartenant à une chose en soi, par conséquent comme *libre*, sans que survienne là une contradiction. Or, bien que je ne puisse *connaître* mon âme, en la considérant du (AK, III, 18) dernier point de vue, par l'intermédiaire d'aucune raison spéculative (encore

moins par observation empirique), et que par conséquent je ne puisse pas non plus *connaître* la liberté comme propriété d'un être auquel j'attribue des effets dans le monde sensible, cela parce qu'il me faudrait connaître un tel être de manière déterminée en son existence sans que pourtant ce soit dans le temps (ce qui est impossible dans la mesure où je ne peux soumettre aucune intuition à mon concept), j'ai cependant la possibilité de me forger une *pensée* de la liberté, c'est-à-dire que la représentation n'en contient du moins en elle aucune contradiction, si intervient notre distinction critique entre les 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 aussi à l'égard des propositions fondamentales qui en découlent. Or, admettons que la morale suppose nécessairement la liberté (au sens le plus strict) comme propriété de notre volonté, en ceci qu'elle avance *a priori* comme des données de la raison des propositions fondamentales pratiques originelles, inscrites en celle-ci, qui seraient absolument impossibles sans *(B XXIX)* la supposition de la liberté – mais admettons aussi que la raison spéculative ait démontré que cette liberté ne se peut aucunement penser : dans ce cas, il faut que la première supposition, à savoir celle de la morale, s'écarte devant celle dont le contraire contient une contradiction manifeste, et qu'en conséquence la *liberté* et, avec elle, la *moralité* (car le contraire n'en contient aucune contradiction si la liberté n'est pas déjà présupposée) cèdent la place au *mécanisme de la nature.* Mais étant donné que, pour la morale, j'ai seulement besoin que la liberté ne se contredise pas elle-même et se puisse donc, en tout cas, du moins penser, sans qu'il soit nécessaire en outre de la connaître avec discernement[19], et que par conséquent j'ai besoin simplement que la liberté ne mette aucun obstacle, pour la même action (envisagée sous un autre rapport), au mécanisme de la nature, la doctrine de la moralité confirme la place qu'elle occupe, de même que la physique aussi la sienne – ce qui, en revanche, n'aurait pas eu lieu si la Critique ne nous avait pas d'abord appris notre inévitable ignorance à l'égard des choses en soi et n'avait pas limité à de simples phénomènes tout ce que nous pouvons *connaître* dans le registre théorique. Une même démonstration de ce qu'il y a de positivement utile dans des propositions fondamentales de la raison pure possédant une dimension critique se peut indiquer en ce qui concerne le concept de Dieu et celui de la *nature simple* de notre âme, ce que toutefois je laisse de côté par souci de brièveté. Je ne peux donc pas même

admettre (B XXX) Dieu, la *liberté* et l'*immortalité*, à destination du nécessaire usage pratique de ma raison, si je n'*ampute* pas en même temps la raison spéculative de sa prétention à des vues débordant toute appréhension, parce qu'il lui faut, pour les atteindre, se servir de propositions fondamentales (AK, III, 19) 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 et ainsi déclarent impossible toute *extension pratique* de la raison pure. Il me fallait donc mettre de côté le *savoir* afin d'obtenir de la place pour la *croyance*, et le dogmatisme de la métaphysique, c'est-à-dire le préjugé selon lequel il serait possible d'y faire des progrès sans une Critique de la raison pure, est la vraie source de toute incroyance entrant en conflit avec la moralité – incroyance qui est toujours très fortement dogmatique. S'il peut donc ne pas être difficile, avec une métaphysique systématique rédigée en suivant les indications de la Critique de la raison pure, de transmettre un héritage à la postérité, ce n'est pas là un cadeau négligeable, soit que l'on compare simplement la culture de la raison, telle qu'elle s'accomplit par l'entrée dans la voie sûre d'une science en général, avec sa façon de tâtonner sans principes et de *(B XXXI)* tourner en rond avec légèreté quand elle est dépourvue de Critique, soit que l'on considère aussi quelle meilleure utilisation du temps en résulte pour une jeunesse désireuse de savoir qui, avec le dogmatisme habituel, trouve un encouragement si précoce et si puissant à ratiociner tout à son aise sur des choses auxquelles elle ne comprend rien et n'entendra jamais rien, pas plus que personne au monde, ou même à partir à la recherche de nouvelles idées et opinions en négligeant ainsi l'apprentissage de sciences solidement établies ; mais c'est encore plus vrai si l'on prend en compte l'inestimable avantage d'en finir à tout jamais sur un mode *socratique*, c'est-à-dire par la démonstration la plus claire de l'ignorance des adversaires, avec toutes les objections élevées contre la moralité et la religion. Car il y a toujours eu quelque métaphysique dans le monde, et sans nul doute y en aura-t-il aussi toujours une, mais force sera de voir également l'accompagner une dialectique de la raison pure, parce qu'elle lui est naturelle. C'est donc la première et plus importante affaire de la philosophie que de priver à tout jamais la métaphysique de la moindre influence dommageable en colmatant la source des erreurs commises.

Malgré cette importante transformation intervenant dans le champ des sciences et le *préjudice* que doit subir la raison spéculative dans ce qu'elle s'imaginait détenir jusqu'ici, tout demeure cependant, pour ce qui touche à l'intérêt général *(B XXXII)* de l'humanité et à l'utilité que le monde retirait jusqu'alors des doctrines de la raison pure, dans la même situation avantageuse qu'autrefois, et le préjudice ne concerne que le *monopole des écoles*, mais nullement *l'intérêt des êtres humains*. Je demande au dogmatique le plus inflexible (AK, III, 20) si la preuve que notre âme continue d'exister après la mort, telle qu'on l'obtenait à partir de la simplicité de la substance, si celle de la liberté du vouloir vis-à-vis du mécanisme universel, tirée des distinctions subtiles, bien qu'inopérantes, entre la nécessité pratique subjective et objective, ou si celle de l'existence de Dieu à partir du concept de l'être suprêmement réel (à partir de la contingence de ce qui change et de la nécessité d'un premier moteur), après être sorties des écoles, sont jamais parvenues jusqu'au public et ont jamais pu avoir la moindre influence sur la conviction de celui-ci. Si cela n'est pas arrivé, et si l'on ne peut même pas, à cause de l'inaptitude de l'entendement du commun des hommes pour une aussi subtile spéculation, s'attendre à ce que cela se produise ; si c'est bien plutôt, en ce qui concerne le premier objet, la disposition de la nature humaine, perceptible en chaque individu, telle qu'elle l'incite à ne jamais pouvoir être satisfait de ce qui est temporel (en tant qu'insuffisant pour les dispositions de sa complète destination), qui a dû suffire pleinement à susciter l'espérance d'une *vie future*, si, quant au deuxième objet, la simple présentation *(B XXXIII)* claire des devoirs dans leur opposition à toutes les prétentions des penchants a dû faire naître la conscience de la *liberté*, et enfin si, pour ce qui touche au troisième, l'ordre, la beauté et la prévoyance magnifiques qui apparaissent partout dans la nature ont dû à eux seuls produire la croyance en un sage et puissant *auteur du monde* – à la faveur d'une conviction qui se répand dans le public, dans la mesure où elle repose sur des fondements rationnels : non seulement, dans ces conditions, il y a là un domaine qui demeure intact, mais bien plutôt gagne-t-il encore en prestige du fait que les écoles ont désormais appris à ne pas prétendre accéder, sur un point qui concerne l'intérêt universel de l'humanité, à une vision plus élevée et plus large que celle à laquelle la grande foule (pour nous, la plus digne de respect) peut également parvenir avec tout autant de facilité, et donc à se limiter uniquement à la culture de ces preuves qui peuvent être saisies universellement et qui

suffisent du point de vue moral. La transformation ne concerne par conséquent que les arrogantes prétentions des écoles, qui se feraient volontiers passer dans de telles questions (comme c'est au demeurant légitime dans beaucoup d'autres domaines) pour seules capables de connaître et de conserver ces vérités dont elles communiquent au public uniquement l'usage, mais dont elles gardent pour elles la clef (*quod mecum nescit, solus vultscire videri* [20]). On a pourtant pris en compte aussi une prétention *(B XXXFV)* plus légitime du philosophe spéculatif. Il reste toujours, de manière exclusive, dépositaire d'une science utile au public, sans qu'il le sache, à savoir la Critique de la raison ; cette dernière ne peut en effet jamais devenir populaire, mais il n'est pas non plus nécessaire (AK, III, 21) qu'elle le soit : car si les arguments finement tissés en faveur de vérités utiles veulent si faiblement entrer dans la tête du peuple, c'est de façon tout aussi restreinte que les objections pareillement subtiles qu'on pourrait élever contre elles lui viennent à l'esprit ; en revanche, parce que l'École, de même que tout homme s'élevant à la spéculation, s'engage inévitablement dans ces arguments comme dans ces objections, la Critique est obligée, par une recherche approfondie des droits de la raison spéculative, de parer une fois pour toutes au scandale qui tôt ou tard doit surgir, même pour le peuple, des conflits dans lesquels s'empêtrent inévitablement les métaphysiciens (et, comme tels, finalement aussi les clercs) quand ils procèdent sans Critique, et qui viennent même ensuite fausser leurs doctrines. C'est alors uniquement grâce à cette Critique que peuvent être entièrement éradiqués le *matérialisme*, le *fatalisme*, l'*athéisme*, l'*incroyance* des libres penseurs, l'exaltation de l'esprit et la superstition, qui peuvent être universellement dommageables, enfin aussi l'*idéalisme* et le *scepticisme*, qui sont plus dangereux pour les écoles et peuvent difficilement passer dans le public. Si des gouvernements *(B XXXV)* trouvent bon de s'occuper des affaires des savants, favoriser la liberté d'une telle Critique, par laquelle seulement ce que la raison élabore peut être établi sur un socle solide, serait de loin plus conforme à leur sage sollicitude pour les sciences comme pour les hommes que de soutenir le ridicule despotisme des écoles, qui crient vigoureusement au danger pour la collectivité si l'on déchire leurs toiles d'araignée dont le public n'a pourtant jamais pris connaissance et dont il ne peut donc jamais non plus ressentir la perte.

La Critique n'est pas opposée à la *démarche dogmatique* de la raison dans sa connaissance pure en tant que science (car celle-ci doit toujours être dogmatique, c'est-à-dire procéder de manière rigoureusement démonstrative à partir de principes *a priori* sûrs), mais au *dogmatisme*, c'est-à-dire à la prétention d'aller de l'avant uniquement à l'aide d'une connaissance pure par concepts (la connaissance philosophique), selon des principes qui sont ceux que la raison utilise depuis longtemps, sans rechercher de quelle façon et avec quelle légitimité elle y est parvenue. Le dogmatisme est en ce sens la démarche dogmatique qu'adopte la raison pure *sans critique préalablede son propre pouvoir*. À travers cette opposition, il ne s'agit donc pas de plaider la cause du bavardage superficiel qui a l'audace de revendiquer le nom de *(B XXXVI)* popularité, voire celle du scepticisme, qui soumet la métaphysique à un procès expéditif ; bien davantage la Critique constitue-t-elle le dispositif préalable qui est nécessaire pour préparer l'établissement progressif d'une métaphysique solide possédant la valeur d'une science, laquelle doit nécessairement être exposée de façon dogmatique (AK, III, 22) et selon la plus stricte exigence de systématicité, par conséquent sous une forme scolastique (et non populaire) – tant il est vrai que cette exigence qu'on lui impose dans la mesure où elle s'engage à mener à bien son entreprise totalement *a priori*, donc à l'entière satisfaction de la raison spéculative, ne saurait être esquivée. Ainsi arrivera-t-il, dans le développement du plan que la Critique prescrit, c'est-à-dire dans le futur système de la métaphysique, qu'il nous faille suivre la méthode rigoureuse du célèbre Wolff[21], le plus grand de tous les philosophes dogmatiques, qui le premier donna l'exemple (et c'est par cet exemple qu'il devint en Allemagne le fondateur de cet esprit de profondeur qui ne s'est pas encore éteint jusqu'ici) de la manière dont il faut, en établissant comme il se doit les principes, en déterminant clairement les concepts, en recherchant des preuves rigoureuses, en évitant les sauts téméraires dans les conséquences, prendre la voie sûre d'une science – ce pourquoi il eût été éminemment apte à y conduire une science telle que la métaphysique, si l'idée lui était venue à l'esprit qu'il fallait préalablement préparer le terrain par la Critique de l'instrument, c'est-à-dire de la raison pure *(B XXXVII)* elle-même : il y eut là une lacune qui ne doit pas tant être imputée à lui que, bien davantage, au mode de penser dogmatique de son temps, et à cet égard les philosophes de son époque aussi bien que de toutes les époques antérieures n'ont rien à se reprocher les uns aux autres. Ceux qui récusent sa méthode d'enseignement

et cependant aussi, en même temps, la démarche de la Critique de la raison pure ne peuvent avoir en tête d'autre projet que de rejeter tout à fait les liens de la *science* et de transformer le travail en jeu, la certitude en opinion et la philosophie en philodoxie.

En ce qui concerne cette deuxième édition, je n'ai pas voulu, comme de juste, laisser passer l'occasion qu'elle offrait de porter remède, autant que possible, aux difficultés et à l'obscurité d'où maintes incompréhensions ont pu provenir auxquelles se sont trouvés exposés, peut-être non sans quelque responsabilité de ma part, des hommes à l'esprit perspicace dans l'appréciation de ce livre. Dans les propositions elles-mêmes et dans leurs argumentations, de même que dans la forme du plan et dans sa structure globale, je n'ai rien trouvé à modifier – ce qui est à imputer en partie au long examen auquel je les avais soumises avant de livrer cet ouvrage au public, en partie à ce qu'il en est de la chose elle-même, c'est-à-dire à la nature d'une raison spéculative pure, laquelle contient une véritable structure où tout est organe, autrement dit : où tout existe pour chaque élément *(B XXXVIII)* et chaque individu existe pour tous, où par conséquent il n'est pas de si petite insuffisance, qu'il s'agisse d'une faute (d'une erreur) ou d'un manque, qui ne doive se trahir inévitablement à l'usage. J'espère qu'une telle inaltérabilité (AK, III, 23) sera aussi conservée à l'avenir par ce système. Ce n'est pas de la présomption qui me justifie dans cette confiance, mais simplement l'évidence qu'engendre l'expérience qui se peut faire du résultat identique auquel on parvient en allant des plus petits éléments jusqu'au tout constitué par la raison pure et en revenant du tout (car il est lui aussi donné pour lui-même par ce qui est le but final de la raison dans le domaine pratique) jusqu'à chaque partie, quand on constate que la tentative pour modifier ne serait-ce que la plus minime partie suscite aussitôt des contradictions internes non seulement au système, mais à la raison humaine universelle. C'est uniquement dans la *présentation* qu'il y a encore beaucoup à faire, et j'ai essayé dans cette édition d'apporter des améliorations qui doivent porter remède à l'incompréhension suscitée par l'Esthétique, notamment celle qui s'est introduite dans le concept du temps, à l'obscurité de la déduction des concepts de l'entendement, au prétendu manque d'une évidence suffisante dans les preuves des principes de l'entendement pur, enfin à l'interprétation erronée des paralogismes objectés à la psychologie rationnelle. C'est jusqu'en ce point (savoir uniquement jusqu'à la fin du premier chapitre de la Dialectique *(B XXXIX)*

transcendantale), et pas plus loin, que s'étendent les changements que j'ai faits dans le mode de présentations*, parce que le temps était trop bref et qu'à propos (AK, III, 24) du reste aucun malentendu n'était parvenu à ma connaissance de la part de personnes ayant examiné l'ouvrage avec compétence et *(B XLI)* impartialité, lesquelles, sans même qu'il me faille les nommer en leur décernant les louanges qu'elles (AK, III, 25) méritent, se rendront compte d'elles-mêmes, *(B XLII)* aux endroits correspondant à leurs observations, de la façon dont je les ai prises en considération. Cela étant, à ce travail de correction, se relie pour le lecteur une légère perte, que l'on ne pouvait éviter sans rendre le livre vraiment trop volumineux : divers éléments, qui certes n'appartiennent pas de façon essentielle à l'intégrité du tout, mais dont plus d'un lecteur pourrait cependant regretter d'être privé dans la mesure où ils pouvaient être utiles d'un autre point de vue, ont dû être laissés de côté ou exposés plus brièvement pour ménager de la place à la présentation que j'adopte et dont j'espère qu'elle sera maintenant plus compréhensible. Cette présentation ne change absolument rien quant au fond, en ce qui concerne les propositions et même leurs démonstrations, mais cependant, dans la méthode de l'exposé, elle diffère ici ou là tellement de la précédente qu'elle ne se pouvait mettre en œuvre en l'y intercalant. Cette légère perte, qui peut au reste, selon le souhait de chacun, être réparée par comparaison avec la première édition, est largement compensée, je l'espère, par la plus grande compréhensibilité. J'ai perçu avec une satisfaction reconnaissante, dans plusieurs écrits publiés (d'une part à l'occasion de la recension de divers livres, d'autre part dans des traités particuliers), que l'esprit de profondeur n'est pas mort en Allemagne, mais qu'il n'y a été étouffé que pour une brève période par le ton à la mode d'une *(B XLIII)* liberté de pensée cultivant l'allure du génie, et que les épineux sentiers de la Critique, qui conduisent à une science de la raison pure dont la démarche possède un caractère scolastique, mais qui, comme telle seulement, peut être durable et correspond par conséquent à une extrême nécessité, n'ont pas empêché des esprits courageux et clairs de la maîtriser. À ces nommes de mérite, qui associent de façon si heureuse, à la profondeur de vue, le talent (qui m'est pour ma part inconnu) d'une présentation lumineuse, je laisse le soin d'achever mon ouvrage, qui est encore imparfait, ici ou là, sous ce dernier rapport ; car le danger, dans ce cas, n'est pas d'être réfuté, mais bien de n'être point compris. De mon côté, je ne peux désormais m'engager dans des controverses, même si je vais être

scrupuleusement attentif à tout ce qui me sera signalé, que ce soit par des amis ou par des adversaires, pour en faire usage dans la future mise en œuvre du système qui viendra se mettre en place conformément à cette propédeutique. Étant donné que, durant ces travaux, je suis déjà parvenu à un âge assez avancé (en entrant, ce mois-ci, dans ma soixante-quatrième année), il me faut, si je (AK, III, 26) veux mener à bien mon projet de livrer la métaphysique des mœurs et celle de la nature à titre de confirmation de l'exactitude de la Critique de la raison tant spéculative que pratique, procéder en économisant mon temps et attendre la clarification des obscurités, qui ne pouvaient guère, initialement, être évitées dans cette *(B XLIV)* œuvre, de même que la défense de l'ensemble, des hommes de mérite qui en ont fait leur affaire. Il y a toujours certains endroits où un exposé philosophique est vulnérable (car il ne peut s'avancer aussi solidement cuirassé que l'exposé mathématique), quand bien même la structure du système, envisagé comme une unité, ne saurait courir en cela le moindre danger – tant il est vrai que, pour une vue d'ensemble du système, lorsqu'il est nouveau, peu de personnes seulement disposent de l'agilité d'esprit requise, mais moins encore en ont envie, parce que toute nouveauté leur est désagréable. Aussi des contradictions apparentes se peuvent-elles, quand on compare les uns aux autres divers passages isolés de leur contexte, débusquer en tout écrit, notamment si le discours s'y développe librement, et ces contradictions apparentes projettent sur cet écrit, aux yeux de celui qui s'en remet à l'appréciation d'autrui, un jour défavorable – alors que, pour celui qui a acquis une maîtrise de l'idée dans sa totalité, elles sont très faciles à résoudre. Cependant, si une théorie possède en soi de la consistance, la façon dont elle suscite action et réaction, par quoi, initialement, elle se trouvait menacée d'un grand danger, sert uniquement, avec le temps, à en polir les aspérités, et si des hommes capables d'impartialité, d'intelligence et d'une vraie popularité s'en préoccupent, elle contribue à lui procurer même, rapidement, l'élégance requise.

Königsberg, avril 1787.

INTRODUCTION

I. DE LA DIFFÉRENCE ENTRE LA CONNAISSANCE PURE ET LA CONNAISSANCE EMPIRIQUE

(AK, III, 27) *(B 1)* Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, il n'y a là absolument aucun doute ; car par quoi le pouvoir de connaître devrait-il être éveillé et mis en exercice, si cela ne se produisait pas par l'intermédiaire d'objets qui affectent nos sens et qui, pour une part, produisent d'eux-mêmes des représentations, tandis que, pour une autre part, ils mettent en mouvement l'activité de notre entendement pour comparer ces représentations, les relier ou les séparer, et élaborer ainsi la matière brute des impressions sensibles en une connaissance des objets, qui s'appelle expérience ? En ce sens, *d'un point de vue chronologique*, nulle connaissance ne précède en nous l'expérience, et c'est avec celle-ci que toute connaissance commence.

Cela dit, bien que toute notre connaissance s'amorce *avec* l'expérience, il n'en résulte pas pour autant qu'elle dérive dans sa totalité *de* l'expérience. Car il pourrait bien se produire que même notre connaissance d'expérience soit un composé de ce que nous recevons par des impressions et de ce que notre propre pouvoir de connaître (simplement provoqué par des impressions sensibles) produit de lui-même – ajout que nous ne distinguons pas de cette *(B 2)* matière première avant qu'un long exercice nous y ait rendus attentifs et nous ait donné la capacité de l'isoler.

(AK, III, 28) C'est par conséquent, pour le moins, une question qui requiert d'être examinée de plus près, et dont on ne saurait se débarrasser en la renvoyant à ce qui apparaît d'emblée, que celle de savoir s'il y a une telle connaissance, indépendante de l'expérience et même de toutes les impressions des sens. On nomme de semblables connaissances *a priori*, et

on les distingue des connaissances *empiriques*, lesquelles possèdent leur source *a posteriori*, c'est-à-dire dans l'expérience.

Cette expression n'est toutefois pas encore déterminée de façon assez précise pour désigner adéquatement tout le sens de la question proposée. Car, de fait, on a coutume de dire, à propos de maintes connaissances dérivées de sources se trouvant dans l'expérience, que nous en sommes capables ou que nous y avons accès *a priori*, parce que nous les dérivons, non pas immédiatement de l'expérience, mais d'une règle universelle que cependant nous avons empruntée elle-même à l'expérience. Ainsi dit-on de quelqu'un qui a miné les fondations de sa maison qu'il pouvait savoir *a priori* qu'elle s'effondrerait, c'est-à-dire qu'il n'avait pas besoin d'attendre l'expérience de son effondrement effectif. Reste qu'il ne pouvait pourtant pas non plus le savoir totalement *a priori*. Car que les corps sont pesants et que par conséquent, si on leur retire ce sur quoi ils reposent, ils tombent, il fallait bel et bien que cela fût connu de lui auparavant par l'intermédiaire de l'expérience.

Nous entendrons donc par connaissances *a priori*, dans la suite de cet ouvrage, non pas des connaissances qui adviennent indépendamment de telle ou telle expérience, *(B 3)* mais celles qui interviennent d'une manière *absolument* indépendante de toute expérience. Leur sont opposées des connaissances empiriques, autrement dit celles qui ne sont possibles qu'*a posteriori*, c'est-à-dire par expérience. Mais, dans les connaissances *a priori*, sont appelées *pures* celles auxquelles absolument rien d'empirique n'est mêlé. Ainsi, par exemple, la proposition : tout changement a sa cause est-elle une proposition *a priori*, mais non point pure, étant donné que le changement est un concept qui ne peut être tiré que de l'expérience.

II. NOUS SOMMES EN POSSESSION DE CERTAINES CONNAISSANCES *A PRIORI*, ET MÊME L'ENTENDEMENT COMMUN N’EST JAMAIS SANS POSSÉDER DE TELLES CONNAISSANCES

Il importe ici de disposer d'un critère à l'aide duquel nous pourrions distinguer avec sûreté une connaissance pure d'une connaissance empirique. L'expérience nous enseigne certes que quelque chose possède telle ou telle propriété, mais non pas qu'il ne puisse en être autrement. S'il se trouve

donc, *premièrement*, une proposition dont la pensée inclut en même temps sa *nécessité*, c'est un jugement *a priori* ; si elle n'est pas non plus, en outre, (AK, III, 29) dérivée d'aucune autre que de celle qui, elle-même, possède à son tour la valeur d'une proposition nécessaire, elle est absolument *a priori*. *Deuxièmement* : l'expérience ne donne jamais à ses jugements une universalité véritable ou rigoureuse, mais seulement une universalité supposée et comparative (par induction), tant et si bien que ce qu'il faut entendre proprement par une telle *universalité*, c'est que, si nombreuses qu'aient été *(B 4)* jusqu'ici nos perceptions, il ne se trouve vis-à-vis de telle ou telle règle aucune exception. Si par conséquent un jugement est pensé selon une rigoureuse universalité, c'est-à-dire de telle manière que pas la moindre exception ne soit admise comme possible, il n'est pas déduit de l'expérience, mais possède sa valeur absolument *a priori*. L'universalité empirique est donc seulement une intensification arbitraire de la validité, faisant passer de celle qui vaut dans la plupart des cas à celle qui vaut dans tous, comme par exemple dans la proposition : tous les corps sont pesants ; en revanche, quand une rigoureuse universalité appartient de façon essentielle à un jugement, elle est le signe que ce jugement procède d'une source particulière de connaissance, à savoir un pouvoir de connaître *a priori*. Nécessité et rigoureuse universalité sont donc des critères sûrs d'une connaissance *a priori* et renvoient en outre, inséparablement, l'une à l'autre. Parce que cependant, dans l'utilisation de ces critères, il est parfois plus facile de montrer dans les jugements la limitation empirique que la contingence, ou qu'il arrive aussi qu'il soit plus éclairant de montrer l'universalité illimitée que nous attribuons à un jugement plutôt que sa nécessité, il est avisé de se servir séparément des deux critères évoqués, dont chacun est par lui-même infaillible.

Cela dit, qu'il y ait effectivement dans la connaissance humaine de tels jugements nécessaires et, au sens rigoureux du terme, universels, par conséquent de purs jugements *a priori*, c'est facile à montrer. Si l'on veut un exemple emprunté aux sciences, il suffit de considérer toutes les propositions de la mathématique ; si l'on en veut un qui soit tiré de l'usage le *(B 5)* plus commun de l'entendement, la proposition selon laquelle tout changement doit avoir une cause peut le fournir ; il faut ajouter que, dans ce dernier exemple, le concept d'une cause contient lui-même si manifestement le concept d'une nécessité de la liaison avec un effet et d'une rigoureuse universalité de la règle qu'il serait totalement anéanti si on voulait le

déduire, comme Hume le fit, d'une association fréquente de ce qui se produit avec ce qui précède, et d'une habitude qui en résulte (nécessité par conséquent simplement subjective) de lier des représentations. On pourrait aussi, sans avoir besoin de semblables exemples pour prouver qu'il y a effectivement de purs principes *a priori* dans notre connaissance, mettre en évidence leur caractère indispensable pour la possibilité de (AK, III, 30) l'expérience elle-même, par conséquent procéder à cette démonstration *a priori* [28]. Car où l'expérience elle-même entendrait-elle puiser sa certitude si toutes les règles selon lesquelles elle procède étaient à leur tour toujours empiriques, par conséquent contingentes – en sorte qu'on pourrait difficilement les faire valoir comme des premiers principes ? Reste qu'ici nous pouvons nous contenter d'avoir exposé comme un fait l'usage pur de notre pouvoir de connaître, avec ses caractéristiques. Cela dit, ce n'est pas seulement dans des jugements, mais c'est même dans des concepts que se manifeste, pour quelques-uns d'entre eux, une origine *a priori*. Si vous supprimez peu à peu du concept d'expérience que vous vous faites d'un *corps* tout ce qui s'y trouve d'empirique, la couleur, la dureté ou la mollesse, la pesanteur, même l'impénétrabilité, il reste pourtant encore l'espace qu'il occupait (alors qu'il a, lui, entièrement disparu) et que *(B 6)* vous ne pouvez supprimer. De la même manière, si vous supprimez de votre concept empirique de n'importe quel objet physique ou non physique toutes les propriétés que vous enseigne l'expérience, vous ne pouvez cependant lui retirer celle par laquelle vous le pensez comme *substance* ou comme *inhérent* à une substance (bien que ce concept soit davantage déterminé que celui d'un objet en général). Il vous faut donc, convaincu par la nécessité avec laquelle ce concept s'impose à vous, convenir qu'il possède sa place dans votre pouvoir de connaître *a priori* •.

III. LA PHILOSOPHIE REQUIERT UNE SCIENCE QUI DÉTERMINE LA POSSIBILITÉ, LES PRINCIPES ET L'ÉTENDUE DE TOUTES LES CONNAISSANCES *A PRIORI*

Encore beaucoup plus significatif que tout ce qui précède est le fait que certaines connaissances abandonnent même le domaine de toutes les *(A 3)* expériences possibles et, par l'intermédiaire de concepts auxquels nulle part

ne peut être donné dans l'expérience un objet qui leur corresponde, ont l'apparence d'élargir l'étendue de nos jugements au-delà de toutes les limites de l'expérience.

Et c'est précisément dans ces dernières connaissances, telles qu'elles vont au-delà du monde sensible, où l'expérience ne peut fournir nul fil conducteur, ni aucune rectification, que se déploient les investigations de notre raison que nous tenons, (AK, III, 31) à cause de leur importance, pour largement supérieures et dont nous considérons que la visée finale est beaucoup plus sublime que ce que l'entendement peut apprendre dans le champ des phénomènes – ce pourquoi *(B 7)*, même au risque de nous tromper, nous tentons tout plutôt que de devoir renoncer, pour un quelconque motif tenant à des difficultés ou par mépris et indifférence, à des recherches qui nous tiennent tant à cœur •. Ces inévitables problèmes de la raison pure sont *Dieu*, la *liberté* et l'*immortalité*. Quant à la science dont l'intention finale n'est proprement orientée, avec tous ses dispositifs, que vers la solution de ces problèmes, elle se nomme *métaphysique* et sa méthode est initialement *dogmatique* – ce qui veut dire que, sans examen préalable du pouvoir de la raison, ou de son manque de pouvoir, vis-à-vis d'une si grande entreprise, elle en entreprend avec confiance la réalisation.

Or, il semble certes naturel, dès qu'on a quitté le sol de l'expérience, avec des connaissances qu'on possède sans savoir d'où elles proviennent, et sur le crédit de principes fondamentaux dont on ne connaît pas l'origine, de ne pas immédiatement ériger un édifice sans s'être auparavant assuré de la fondation de celui-ci par des recherches scrupuleuses, et sans par conséquent avoir bien plutôt • soulevé depuis longtemps la question de savoir comment l'entendement peut parvenir à toutes ces connaissances *a priori* et quelle extension, quelle validité et quelle valeur elles peuvent bien posséder. *(A 4)* De fait n'y a-t-il même rien de plus naturel, si l'on entend par le mot « naturel » • ce qui *(B 8)* logiquement et raisonnablement devrait se passer ; mais si l'on entend par là ce qui se passe d'ordinaire, il n'y a en revanche rien de plus naturel et de plus compréhensible que la manière dont cette recherche ne pouvait durant longtemps qu'être négligée. Car une partie de ces connaissances, à savoir • la connaissance mathématique, a acquis depuis longtemps sa fiabilité et elle donne ainsi bon espoir également pour

d'autres, quand bien même ces autres connaissances pourraient être de nature tout à fait différente. En outre, une fois qu'on est sorti du cercle de l'expérience, on est assuré de ne pas être réfuté par elle. L'attrait qui se présente dans le fait d'élargir ses connaissances est si grand que l'on (AK, IV, 19) ne peut être arrêté dans son progrès que par une claire contradiction sur laquelle on vient buter. Mais cette contradiction peut (AK, III, 32) être évitée, pourvu simplement • que l'on fasse preuve de circonspection dans les fictions que l'on forge, même si elles n'en demeurent pas moins pour autant des fictions. La mathématique nous fournit un éclatant exemple de l'ampleur des progrès que nous pouvons faire *a priori* dans la connaissance, indépendamment de l'expérience. Le fait est qu'elle ne s'occupe certes d'objets et de connaissances que dans la mesure où ils sont tels qu'ils se peuvent présenter dans l'intuition. Mais cette condition échappe facilement, parce que l'intuition mentionnée peut elle-même être donnée *a priori*, et par conséquent se distingue à peine d'un simple concept pur. Séduite • par une telle preuve de la puissance de la raison, *(A 5)* l'impulsion qui nous pousse à élargir nos connaissances ne voit pas de limites. La colombe légère, quand, dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait se représenter qu'elle réussirait *(B 9)* encore bien mieux dans l'espace vide d'air. C'est ainsi justement que Platon quitta le monde sensible, parce que celui-ci impose à l'entendement de si étroites limites •, et qu'il s'aventura au-delà de celui-ci, sur les ailes des Idées, dans l'espace vide de l'entendement pur. Il ne remarqua pas que malgré tous ses efforts il n'avançait nullement, car il ne rencontrait rien qui s'opposât à lui et qui fût susceptible de lui fournir pour ainsi dire un point d'appui, sur lequel il pût faire fond et appliquer ses forces pour changer l'entendement de place. Au demeurant est-ce un destin habituel de la raison humaine dans la spéculation que d'achever aussi tôt que possible ce qu'elle édifie et de rechercher après coup seulement si le fond nécessaire pour cela en est lui aussi bien établi. Mais, dès lors nous nous mettons en quête de toutes sortes d'excuses pour nous réconforter sur la solidité de cet édifice, ou même •, de préférence, pour nous dispenser tout à fait • d'un tel examen tardif et dangereux. Quant à ce qui, pendant la construction, nous libère de tout souci ou de tout soupçon, et nous flatte avec une apparence de profondeur,

c'est ceci : une grande part, et peut-être la plus grande partie, de la tâche de notre raison consiste en *analyses* des concepts que nous possédons déjà de certains objets – ce qui nous fournit une foule de connaissances qui, tout en n'étant rien de plus que des élucidations ou des explicitations de ce qui *(A 6)* a déjà été pensé dans nos concepts (bien que de façon encore confuse), sont pourtant appréciées, du moins quant à la forme, comme s'il s'agissait de vues nouvelles (AK, III, 33) alors que, quant à la matière ou au contenu, elles n'élargissent pas les concepts dont nous disposons, mais ne font au contraire que les décomposer en leurs éléments [29]. *(B 10)* Or, étant donné que cette façon de procéder fournit une réelle connaissance *a priori* qui accomplit un progrès sûr et utile, la raison, (AK, IV, 20) sans même s'en apercevoir, obtient subrepticement, en cédant à cette illusion, des affirmations d'une tout autre sorte, où elle ajoute à des concepts donnés d'autres concepts totalement étrangers, et cela *a priori* •, sans que l'on sache comment elle y parvient, et sans même simplement qu'une telle question • vienne à l'esprit. Je vais par conséquent tout de suite commencer par traiter de la différence entre ces deux sortes de connaissance.

IV •. DE LA DIFFÉRENCE DES JUGEMENTS ANALYTIQUES ET DES JUGEMENTS SYNTHÉTIQUES

Dans tous les jugements où le rapport d'un sujet au prédicat se trouve pensé (si j'examine uniquement les jugements affirmatifs, car l'application aux jugements négatifs, ensuite •, est facile), ce rapport est possible de deux manières. Ou bien le prédicat B appartient au sujet A comme quelque chose qui est contenu dans ce concept A (de façon implicite) ; ou bien B est tout à fait extérieur au concept A, bien qu'il soit tout de même en connexion avec lui. Dans le premier cas, j'appelle le jugement *analytique*, dans l'autre *(A 7) synthétique*. Analytiques (pour ce qui est des jugements affirmatifs) sont donc les jugements dans lesquels la connexion du prédicat avec le sujet est pensée par identité, tandis que ceux dans lesquels cette connexion est pensée sans identité se doivent appeler jugements *(B 11)* synthétiques. Les premiers, on pourrait les appeler aussi jugements *explicitatifs*, et les autres

jugements *extensifs* [30], parce que les premiers, par le prédicat, n'ajoutent rien au concept du sujet, mais le décomposent seulement par analyse en ses concepts partiels qui étaient déjà pensés en lui (bien que confusément), alors qu'au contraire les seconds ajoutent au concept du sujet un prédicat qui n'était nullement pensé en lui et n'aurait pu en être tiré par aucune analyse (AK, III, 34) de celui-ci. Par exemple, quand je dis : tous les corps sont étendus, c'est un jugement analytique. Car je n'ai pas besoin de sortir au-delà du concept • que je relie au mot « corps » pour trouver que l'étendue lui est associée, mais il me suffit d'analyser ce concept, c'est-à-dire de prendre conscience du divers que je pense toujours en lui, pour y rencontrer ce prédicat : c'est donc un jugement analytique. En revanche, quand je dis : tous les corps sont pesants, le prédicat est quelque chose de tout à fait autre que ce que je pense dans le simple concept d'un corps en général. L'ajout d'un tel prédicat donne donc un jugement synthétique.

•*Les jugements d'expérience, comme tels, sont tous synthétiques* •. Car il serait insensé de fonder un jugement analytique sur l'expérience, étant donné que • je n'ai nullement besoin de sortir de mon concept pour formuler le jugement et que nul témoignage de l'expérience ne m'est donc nécessaire pour cela. Qu'un corps soit étendu, c'est une proposition qui trouve sa consistance *a priori*, et non pas un *(B 12)* jugement d'expérience. En effet, avant d'aller à l'expérience, je possède déjà toutes les conditions requises pour mon jugement dans le concept, dont je peux me borner à extraire le prédicat conformément au principe de contradiction, en prenant par là même conscience, en même temps, de la nécessité du jugement, que l'expérience ne m'enseignerait jamais •. En revanche •, bien que, dans le concept d'un corps en général, je n'inclue nullement le prédicat de la pesanteur, ce concept désigne néanmoins un objet de l'expérience • par une partie de celle-ci, à laquelle je peux donc ajouter encore d'autres parties de la même expérience que celles qui (AK, III, 35) appartenaient à ce concept •. Je peux connaître *analytiquement*, par avance, le concept du corps par les caractères de l'étendue, de l'impénétrabilité, de la figure, etc., qui tous sont pensés dans ce concept. Mais maintenant j'élargis ma connaissance et, en reportant mon regard sur l'expérience d'où j'avais tiré ce

concept du corps, je trouve aussi la pesanteur toujours associée aux caractères indiqués • – et je l'ajoute donc *synthétiquement*, comme prédicat, à ce concept. Ainsi est-ce sur l'expérience que se fonde la possibilité de la synthèse du prédicat de la pesanteur avec le concept du corps, parce que les deux concepts, bien que l'un ne soit pas contenu dans l'autre, appartiennent pourtant l'un à l'autre, quoique de façon seulement contingente, comme parties d'un tout, à savoir l'expérience, qui elle-même est une liaison synthétique des intuitions.

(A 9) Simplement, pour ce qui est des jugements synthétiques *a priori*, cette ressource fait totalement défaut. Si je dois aller au-delà • du concept A, *(B 13)* pour en connaître un autre, B, comme lui étant lié, quel est ce sur quoi je prends appui et par quoi la synthèse devient possible, alors qu'ici je n'ai pas l'avantage de m'orienter pour cela dans le champ de l'expérience ? Prenons la proposition : tout ce qui arrive possède sa cause. Dans le concept de quelque chose qui arrive, je pense certes une existence qu'un temps précède, etc., et il s'en laisse dégager des jugements analytiques. Mais le concept d'une cause est totalement en dehors de ce concept, et il indique • quelque chose de distinct de ce qui arrive : il n'est donc • nullement contenu dans cette dernière représentation. Comment puis-je donc en venir à dire de ce qui arrive en général quelque chose de tout à fait distinct et à acquérir la connaissance que le concept de la cause, bien que ne s'y trouvant pas contenu, lui appartient cependant, et même avec nécessité • ? Quel est ici l'inconnu = x • sur quoi l'entendement prend appui quand il croit découvrir en dehors du concept de A un prédicat B étranger à lui, (AK, III, 36) qu'il estime cependant lié à ce concept • ? Ce ne peut être l'expérience, dans la mesure où le principe mentionné a ajouté • la deuxième représentation à la première, non seulement avec une généralité plus grande que celle que l'expérience peut fournir, (AK, IV, 22) mais même avec l'expression de la nécessité, par conséquent entièrement *a priori* et à partir de simples concepts. Or, c'est sur de tels principes synthétiques, c'est-à-dire extensifs, que repose dans son intégralité la visée finale de *(A 10)* notre connaissance spéculative *a priori* ; car les principes analytiques sont certes

extrêmement importants et nécessaires, mais uniquement *(B 14)* afin d'accéder à cette clarté des concepts qui est requise pour une synthèse assurée et étendue, prenant la forme d'une acquisition effectivement nouvelle •.

V •. DANS TOUTES LES SCIENCES THÉORIQUES DE LA RAISON SONT CONTENUS DES JUGEMENTS SYNTHÉTIQUES *A PRIORI* FAISANT FONCTION DE PRINCIPES

1. *Les jugements mathématiques sont tous synthétiques* •. Cette proposition semble avoir jusqu'ici • échappé aux observations de ceux qui ont analysé la raison humaine, et s'opposer même directement à toutes leurs conjectures, bien qu'elle soit irréfutablement certaine et très importante pour la suite. En effet, parce que l'on trouvait que les raisonnements des mathématiciens procédaient tous conformément au principe de contradiction (ce que requiert la nature de toute certitude apodictique), l'on se persuada que les propositions fondamentales elles aussi étaient connues à partir du principe de contradiction – ce en quoi les auteurs de ces analyses se trompaient • ; car une proposition synthétique peut certes être saisie d'après le principe de contradiction, toutefois uniquement en ceci que l'on suppose une autre proposition synthétique dont on peut la déduire, mais jamais en elle-même.

Avant tout, il faut remarquer que des propositions proprement mathématiques sont toujours des jugements *a priori* et ne sont pas empiriques, parce qu'elles apportent avec elles une nécessité (AK, III, 37) qui ne peut être tirée de l'expérience. *(B 15)*. Mais si l'on ne veut pas accorder • ce point, soit ! Je limite alors ma proposition à la *mathématique pure*, dont le concept implique déjà qu'elle ne contienne pas de connaissance empirique, mais seulement une connaissance pure *a priori*.

On devrait certes •, au premier abord, penser que la proposition 7 + 5 = 12 est une proposition simplement analytique qui résulte du concept

d'une somme de 7 et de 5 d'après le principe de contradiction. Simplement, si l'on y regarde de plus près, on trouve que le concept de la somme de 7 et de 5 ne contient rien de plus que la réunion de deux nombres en un seul, ce par quoi l'on ne pense aucunement quel est ce nombre unique qui les rassemble tous les deux. Le concept de 12 n'est en aucune manière déjà pensé du fait que je pense simplement cette réunion de 7 et de 5, et je peux bien décomposer analytiquement aussi loin qu'on voudra mon concept d'une telle somme possible : je n'y rencontrerai pourtant pas le nombre 12. Il faut sortir de ces concepts en s'aidant de l'intuition qui correspond à l'un des deux, par exemple ses cinq doigts ou (comme Segner dans son arithmétique [31]) cinq points, et ainsi ajouter l'une après l'autre les unités du cinq donné dans l'intuition au concept du sept. Car je prends d'abord le nombre 7, et en me servant, pour le concept de 5, des doigts de ma main comme d'une intuition, j'ajoute alors, à la faveur de cette image que j'en ai, peu à peu au nombre 7 les unités qu'auparavant je prenais ensemble *(B 16)* pour constituer le nombre 5, et je vois ainsi surgir le nombre 12 •. C'est dire que la proposition arithmétique est toujours synthétique, ce dont on devient d'autant plus clairement conscient que l'on prend des nombres un peu plus grands, étant donné qu'il apparaît alors clairement, de fait, que nous pouvons bien tourner et retourner nos concepts comme nous le voulons • : sans utiliser l'aide de l'intuition, nous ne pourrions jamais trouver la somme par la seule décomposition analytique de nos concepts.

(AK, III, 38) Tout aussi peu analytique est un axiome quelconque de la géométrie pure. Que la ligne droite soit, entre deux points, la plus courte, c'est une proposition synthétique. Car mon concept de *ce qui est droit* ne contient aucune détermination de grandeur, mais seulement une qualité. Le concept de ce qui est le plus court est donc entièrement surajouté et ne peut être par aucune analyse tiré du concept de la ligne droite. Il faut donc s'aider ici de l'intuition, par l'intermédiaire de laquelle seulement la synthèse est possible.

Quelques rares • propositions fondamentales que présupposent les géomètres sont certes réellement analytiques et reposent sur le principe de contradiction ; mais il faut ajouter qu'elles ne servent •, en tant que propositions identiques, qu'à l'enchaînement de la démarche méthodique et

(B 17) non pas à titre de principes : par exemple $a = a$, tout est égal à lui-même, ou $(a + b) > a$, c'est-à-dire que le tout est plus grand que sa partie. Et pourtant, même ces propositions, bien que valant d'après de simples concepts, ne sont admises en mathématique que parce qu'elles peuvent être présentées dans l'intuition [32]. Ce qui ici nous fait croire communément que le prédicat de tels jugements apodictiques résiderait déjà dans notre concept et que le jugement serait donc analytique, c'est simplement l'ambiguïté de l'expression. Car nous *devons* ajouter par la pensée à un concept un certain prédicat, et cette nécessité est déjà attachée aux concepts. Toutefois, la question n'est pas de savoir ce que nous *devons ajouter par la pensée* au concept donné, mais ce que nous *pensons effectivement* en lui, quoique seulement de façon obscure, et dès lors il apparaît que le prédicat est certes attaché nécessairement à ces concepts, sans pourtant être lui-même pensé dans le concept •, mais par l'intermédiaire d'une intuition qui doit s'ajouter au concept.

2. *La science de la nature* (physica) *contient en elle des jugements synthétiques* a priori, *intervenant comme des principes*. Je vais simplement mentionner, à titre d'exemples, quelques propositions : celle selon laquelle « dans tous les changements du monde des corps, la quantité de matière demeure inchangée », ou encore celle qui veut que « dans toute communication du mouvement l'action et la réaction doivent nécessairement être toujours égales l'une à l'autre ». Pour l'une comme pour l'autre, il est clair que non seulement elles sont nécessaires, et que par conséquent leur origine est *a priori*, mais aussi qu'elles sont des propositions *(B 18)* synthétiques. Car, dans le concept de la matière, je ne pense pas la (AK, III, 39) permanence, mais simplement sa présence dans l'espace, à travers le fait qu'elle remplit cet espace. En ce sens, je sors donc effectivement du concept de la matière, en allant au-delà, pour lui ajouter *a priori* par la pensée quelque chose que je ne pensais pas *en lui*. La proposition est donc, non pas analytique, mais synthétique, et cependant elle est pensée *a priori*, ainsi qu'il en va des autres propositions de la partie pure de la science de la nature.

3. Dans la *métaphysique*, quand bien même on ne la considère que comme une science jusqu'ici simplement recherchée, mais qui est pourtant rendue indispensable par la nature de la raison humaine, *il doit y avoir des*

connaissances synthétiques a priori, et c'est pourquoi il ne s'agit pas du tout pour elle de simplement décomposer des concepts que nous nous faisons *a priori* de certaines choses et par là de les expliciter analytiquement : en fait, nous voulons élargir *a priori* notre connaissance, ce en vue de quoi il nous faut nous servir de propositions fondamentales qui, par-delà le concept donné, ajoutent quelque chose qui n'était pas contenu en lui, et par des jugements synthétiques *a priori* nous avancer vraiment si loin que l'expérience elle-même ne peut nous suivre jusque-là, par exemple dans la proposition : « Le monde doit avoir un premier commencement, etc. » ; et en ce sens la métaphysique consiste, du moins *quant à sa fin*, en de pures propositions synthétiques *a priori*.

(B 19) VI. PROBLÈME GÉNÉRAL DE LA RAISON PURE

On gagne déjà beaucoup quand on peut rassembler une grande diversité de recherches sous la formule d'un problème unique. Car ainsi, non seulement on se facilite son propre travail, en s'en donnant une détermination précise, mais on rend aussi plus facile, pour qui veut l'examiner, de juger si nous avons ou non satisfait à notre projet. Le véritable problème de la raison est en ce sens contenu dans la question : *Comment des jugements synthétiques* a priori *sont-ils possibles ?*

Que la métaphysique soit demeurée jusqu'ici dans un état à ce point précaire d'incertitude et de contradiction, la raison en réside purement et simplement en ceci que l'on n'a pas conçu plus tôt ce problème et peut-être même la différence entre les jugements *analytiques* et les jugements *synthétiques*. C'est sur la solution de ce problème, ou sur une démonstration suffisamment probante que la possibilité dont ce problème réclame l'explication (AK, III, 40) est en fait totalement inexistante, que reposent ainsi la survivance ou l'effondrement de la métaphysique. *David Hume*, qui est, parmi tous les philosophes, celui qui s'est encore approché le plus de ce problème, sans toutefois, tant s'en faut, le penser de façon suffisamment déterminée et dans sa généralité, mais en en restant uniquement à la proposition synthétique de la liaison de l'effet avec ses causes *(Principium causalitatis)*, crut *(B 20)* pouvoir en retirer qu'un tel principe *a priori* est tout à fait impossible, et, à suivre ses raisonnements, tout ce que nous nommons métaphysique aboutirait à une simple illusion d'une prétendue

intelligence rationnelle de ce qui, en fait, est seulement emprunté à l'expérience et a pris, par habitude, l'apparence de la nécessité : dans une telle affirmation, qui détruit toute philosophie pure, il ne serait jamais tombé s'il avait eu devant les yeux notre problème dans sa généralité, étant donné qu'alors il aurait aperçu que, selon son argument, il ne pourrait pas non plus y avoir de mathématique pure, dans la mesure où celle-ci contient assurément des propositions synthétiques *a priori* – affirmation dont son bon sens l'aurait alors, sans nul doute, préservé.

Dans la solution du problème ci-dessus énoncé est comprise aussi, en même temps, la possibilité de l'usage pur de la raison en vue de la fondation et de la mise en œuvre de toutes les sciences contenant une connaissance théorique *a priori* d'objets, c'est-à-dire la réponse aux questions :

Comment une mathématique pure est-elle possible ?

Comment une physique pure est-elle possible ?

À propos de ces sciences, puisqu'elles sont effectivement données, on peut bien se demander, assurément, comment elles sont possibles ; car *qu'*il leur faille être possible, c'est démontré par leur réalité effective*. Mais en ce qui concerne *(B 21)* la *métaphysique*, ce qu'a eu de mauvais jusqu'ici le développement qui a été le sien et le fait qu'à considérer l'une quelconque de celles qui ont à ce jour été exposées, l'on ne puisse dire que, du point de vue de sa fin essentielle, la métaphysique ait réellement existé, tout cela ne peut qu'inciter chacun à douter avec raison de sa possibilité.

(AK, III, 41) Reste que pourtant cette *sorte de connaissance* doit aussi, en un certain sens, être considérée comme donnée, et que la métaphysique, bien qu'elle n'ait pas de réalité effective comme science, en possède cependant une comme disposition naturelle *(metaphysica naturalis)*. Car la raison humaine ne cesse, sans que ce soit la simple vanité de beaucoup savoir qui la meuve en ce sens, de progresser, poussée qu'elle est par son besoin propre, vers des questions telles qu'elles ne peuvent trouver de réponse à travers aucun usage empirique de la raison ni à partir de principes qui en procèdent ; et ainsi, à toute époque, y a-t-il eu effectivement chez tous les hommes, dès lors que la raison, en eux, s'élargit jusqu'à la spéculation, une dimension de métaphysique, et elle subsistera aussi toujours. Et dans ces conditions se pose aussi à son sujet la question : *(B 22)* Comment la métaphysique est-elle possible comme disposition naturelle ?, autrement dit : comment les questions que la raison pure se pose, et auxquelles elle est poussée par son besoin propre à répondre aussi bien

qu'elle le peut, surgissent-elles de la nature de la raison humaine universelle ?

Attendu toutefois que, dans toutes les tentatives menées jusqu'ici pour répondre à ces questions naturelles, par exemple celles de savoir si le monde a un commencement ou s'il existe de toute éternité, etc., se sont toujours trouvées d'inévitables contradictions, on ne peut en rester à la simple disposition naturelle à la métaphysique, c'est-à-dire au pur pouvoir rationnel lui-même, d'où naît certes toujours quelque métaphysique (quelle qu'elle soit), mais il doit être possible d'en arriver, en ce qui la concerne, à la certitude – qu'elle puisse atteindre à un savoir des objets ou qu'elle ne le puisse pas, c'est-à-dire qu'il faille trancher sur les objets de ses questions ou bien sur la capacité ou l'incapacité de la raison à porter sur eux un jugement : bref, il doit être possible, soit d'élargir avec assurance notre raison pure, soit de lui poser des bornes déterminées et sûres. Cette dernière question, qui découle du problème général énoncé plus haut, pourrait à bon droit prendre la forme suivante : Comment la métaphysique est-elle possible comme science ?

La critique de la raison conduit donc nécessairement, en fin de compte, à la science ; l'usage dogmatique de la raison, sans critique, conduit au contraire à des affirmations sans fondement *(B 23)*, auxquelles on peut opposer d'autres affirmations tout aussi spécieuses, par conséquent au *scepticisme*.

Il faut ajouter que 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 de choses qui sont différentes d'elle, mais par sa propre nature ; (AK, III, 42) dès lors en effet qu'elle a dans un premier temps appris à connaître entièrement son propre pouvoir vis-à-vis des objets qui peuvent lui être présentés dans l'expérience, il ne peut que lui devenir facile de déterminer de façon complète et sûre l'étendue et les limites de l'usage que l'on cherche à faire d'elle au-delà des limites de l'expérience.

On peut donc et on doit considérer comme non avenues toutes les tentatives menées jusqu'ici pour édifier *dogmatiquement* une métaphysique ; car ce qu'il y a d'analytique dans l'une ou dans l'autre, à savoir la simple décomposition des concepts qui résident *a priori* dans notre raison, n'est encore aucunement le but, mais constitue seulement une

préparation de la métaphysique proprement dite, telle qu'elle consiste à élargir synthétiquement sa connaissance *a priori* ; et la décomposition des concepts est impropre à ce but, puisqu'elle se borne à montrer ce qui s'y trouve contenu, mais non pas comment nous parvenons *a priori* à de tels concepts, pour pouvoir ensuite déterminer aussi leur usage légitime relativement aux *(B 24)* objets de toute connaissance en général. Au reste n'y a-t-il pas non plus besoin de beaucoup d'abnégation pour renoncer à toutes ces prétentions, dans la mesure où les contradictions de la raison avec elle-même, qui sont indéniables et même, dans la manière dogmatique de procéder, inévitables, ont déjà fait perdre depuis longtemps toute considération à l'ensemble des métaphysiques produites jusqu'ici. Davantage de fermeté sera nécessaire pour ne pas se laisser détourner par la difficulté interne et par la résistance externe de favoriser enfin une bonne fois, par un autre traitement totalement opposé à celui qui avait cours auparavant, le développement prospère et fructueux d'une science indispensable à la raison humaine, dont on peut sans doute couper toutes les pousses qui en ont surgi, mais non point extirper la racine.

VII. IDÉE ET DIVISION D'UNE SCIENCE PARTICULIÈRE PORTANT LE NOM DE CRITIQUE DE LA RAISON PURE

(AK, IV, 22) De tout cela résulte donc l'idée d'une science particulière *(A 11)* qui peut se nommer critique de la raison pure •. Car la raison (AK, III, 43) est le pouvoir qui fournit les principes de la connaissance *a priori* •. La raison pure est par conséquent celle qui contient les principes permettant de connaître quelque chose absolument *a priori*. Un *organon* de la raison pure serait un ensemble réunissant les principes d'après lesquels *(B 25)* toutes les connaissances pures *a priori* peuvent être acquises et effectivement établies. L'application détaillée d'un tel *organon* procurerait un système de la raison pure. Dans la mesure, toutefois, où ce système est très recherché et où la question se pose encore (AK, IV, 23) de savoir si même ici, en général, un élargissement • de notre connaissance est possible et dans quels cas il l'est, nous pouvons considérer une science permettant seulement une appréciation de la raison pure, de ses sources et de ses

limites, comme la *propédeutique* au système de la raison pure. Une telle science devrait se nommer, non pas une *doctrine*, mais seulement *critique* de la raison pure, et son utilité ne serait, vis-à-vis de la spéculation •, effectivement que négative, en tant qu'elle servirait, non à l'élargissement, mais simplement à la clarification de notre raison, et à la préserver d'erreurs – ce qui est déjà un gain très considérable. Je nomme *transcendantale* toute 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* •. Un *système* de tels concepts s'appellerait *philosophie transcendantale*. Mais cette philosophie, à son tour, est encore • beaucoup trop, pour commencer. Car, étant donné qu'une telle science devrait contenir entièrement aussi bien la connaissance analytique que la connaissance synthétique *a priori*, elle est, pour ce qui concerne notre projet, d'une trop grande ampleur, dans la mesure où nous avons la possibilité de ne pousser l'analyse qu'aussi loin qu'elle est indispensablement nécessaire pour apercevoir dans toute leur étendue les principes de la synthèse *a priori*, en tant que c'est là seulement ce à quoi nous avons affaire. Cette recherche, que nous pouvons proprement nommer, non pas doctrine [33], mais seulement critique transcendantale, parce qu'elle a pour projet, non d'élargir les connaissances elles-mêmes, mais simplement de les rectifier (AK, III, 44) et qu'elle doit fournir la pierre de touche de la valeur ou de l'absence de valeur de toutes les connaissances *a priori*, est ce dont nous nous préoccupons désormais. Une telle critique est par conséquent une préparation, dans la mesure du possible, à un *organon*, et, si celui-ci devait échouer, du moins à un *canon* de ces connaissances, d'après lequel en tout état de cause le système complet de la philosophie de la raison pure, qu'il consiste dans un élargissement ou dans une simple limitation de sa connaissance, pourrait un jour être présenté aussi bien analytiquement que synthétiquement. Car que cela soit possible, et même qu'un tel système puisse ne pas être d'une étendue trop grande pour que nous en espérions l'achèvement complet, c'est ce dont on peut déjà avoir le pressentiment en raison du fait que ce qui ici constitue l'objet, ce n'est pas la nature des choses, laquelle est inépuisable, *(A 13)* mais l'entendement qui juge de la nature des choses, et de surcroît l'entendement envisagé à son tour uniquement du point de vue de sa connaissance *a priori* : ce que ce dernier contient à cet égard ne saurait, puisque nous n'avons pas besoin de

le rechercher à l'extérieur, nous demeurer caché, et l'ampleur en est du reste, selon tout ce qui s'en peut conjecturer, assez restreinte pour que cela soit entièrement assimilé, jugé selon sa valeur ou son absence de valeur et soumis à une juste appréciation •. *(B 27)* Encore moins doit-on ici attendre une critique des livres et des systèmes de la raison pure, mais il s'agit uniquement de celle du pouvoir de la raison pure lui-même. C'est seulement en prenant pour fondement une telle critique que l'on dispose d'une pierre de touche sûre pour apprécier la teneur philosophique des ouvrages anciens et modernes en ce domaine ; dans le cas contraire, c'est en dehors de toute compétence que l'historien et le juge émettent des appréciations sur les affirmations non fondées d'autres personnes à travers leurs propres affirmations qui sont elles aussi, tout autant, dépourvues de fondement.

• (AK, IV, 24) La philosophie transcendantale est l'Idée d'une science • dont la critique de la raison pure doit tracer tout le plan *de façon architectonique*, c'est-à-dire en partant de principes, et en procurant la garantie pleine et entière que sont complètes et sûres toutes les pièces qui constituent cet édifice. Elle est le système de tous les principes de la raison pure •. Que cette critique ne porte pas déjà elle-même le nom de philosophie transcendantale, cela repose uniquement sur le fait que, pour être un système complet, elle devrait contenir aussi une analyse détaillée de toute la connaissance humaine *a priori*. Or, il faut certes que notre critique mette sous nos yeux un dénombrement exhaustif de tous les concepts originaires qui constituent (AK, III, 45) la connaissance pure dont il est question ici. Simplement, de l'analyse détaillée de ces concepts eux-mêmes, tout comme de la recension complète de ceux qui en dérivent, elle se dispense à juste titre : en partie parce que cette analyse ne serait pas pertinente *(A 14/B 28)*, dans la mesure où elle ne présente pas la difficulté qui se rencontre dans la synthèse, laquelle est l'objet propre de toute la critique ; en partie parce qu'il serait contraire à l'unité du plan de prendre en charge l'intégralité d'une telle analyse et d'une telle dérivation, alors que l'on pourrait pourtant, eu égard à ce que l'on vise, en être exempté. Cette exhaustivité de l'analyse, aussi bien que de la dérivation à partir des concepts *a priori* qu'il faudra fournir ultérieurement, est cependant facile à compléter, dès lors uniquement que ces concepts sont présents, dans un

premier temps, comme principes détaillés de la synthèse et que, du point de vue de cet objectif essentiel, rien ne manque •.

À la critique de la raison pure appartient par conséquent tout ce qui constitue la philosophie transcendantale, et elle est l'Idée complète de la philosophie transcendantale, sans être elle-même encore cette science, puisqu'elle ne s'avance dans l'analyse qu'aussi loin que l'exige l'appréciation complète de la connaissance synthétique *a priori*.

Ce à quoi il faut veiller avant tout, pour procéder à la division d'une telle science, c'est au fait que ne doit venir s'y intégrer absolument aucun concept qui contienne en lui quelque chose d'empirique, autrement dit : il faut veiller à ce que la connaissance *a priori* soit complètement pure. Par conséquent, bien que les suprêmes propositions fondamentales de la moralité et les concepts fondamentaux qui sont les siens soient des connaissances *a priori, (A 15)* ils n'appartiennent pourtant pas à la philosophie transcendantale, parce que *(B 29)* les concepts du plaisir et du déplaisir, des désirs et des penchants •, etc., qui sont tous d'origine empirique, ne sont certes en eux-mêmes pas mis à la base des préceptes de la moralité [34], mais cependant doivent nécessairement, comme obstacle, dans le concept du devoir, devant être surmonté ou comme attrait ne devant pas être pris pour mobile, être intégrés à la construction du système de la morale pure •. Il en résulte que (AK, IV, 25) la philosophie transcendantale est une philosophie de la raison pure simplement spéculative [35]. Car tout ce qui est pratique, en tant qu'il contient des mobiles, entretient une relation avec des sentiments qui relèvent de sources empiriques de la connaissance.

(AK, III, 46) Si, dès lors, on veut organiser la division de cette science du point de vue universel de la division d'un système en général, il faut que celle que nous exposons maintenant contienne, premièrement, une *théorie des éléments*, deuxièmement, une *théorie de la méthode* de la raison pure. Chacune de ces parties principales aurait sa subdivision, dont les fondements ne se peuvent cependant pas encore exposer ici. Ce qui simplement semble nécessaire, pour l'introduction ou le liminaire, c'est de prendre en compte le fait qu'il y a deux souches de la connaissance humaine, qui peut-être proviennent d'une racine commune, mais inconnue de nous, à savoir la *sensibilité* et l'*entendement*, par la première desquelles des objets nous sont *donnés*, tandis que par la seconde ils sont *pensés*. Or,

dans la mesure où la sensibilité devrait contenir des représentations *a priori* qui constituent les conditions *(B 30)* sous lesquelles des objets nous sont donnés, elle appartiendrait à la philosophie transcendantale. La théorie *(A 16)* transcendantale de la sensibilité devrait appartenir avec nécessité à la *première* partie de la science des éléments, parce que les conditions sous lesquelles seulement les objets de la connaissance humaine sont donnés précèdent celles sous lesquelles les mêmes objets sont pensés.

THÉORIE TRANSCENDANTALE
DES ÉLÉMENTS

Première partie
L'esthétique transcendantale

§ 1 •

(*A 19/B 33*) (AK, III, 49 ; IV, 29) De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, la modalité selon laquelle elle s'y rapporte, et dont toute pensée vise à se servir comme d'un moyen, est en tout état de cause l'*intuition*. Or, cette dernière n'intervient que dans la mesure où l'objet nous est donné ; mais cela n'est à son tour, du moins pour nous hommes •, possible que parce que l'objet affecte l'esprit [36] sur un certain mode. La capacité de recevoir (réceptivité) des représentations par la manière dont nous sommes affectés par des objets s'appelle *sensibilité*. C'est donc par la médiation de la sensibilité que des objets nous sont donnés, et c'est elle seule qui nous fournit des *intuitions* ; mais c'est par l'entendement qu'ils sont *pensés*, et c'est de lui que procèdent des *concepts*. Pour autant, tout acte de penser ne peut que se rapporter, que ce soit immédiatement (*directe*) ou de façon détournée (*indirecte*), par la médiation de certains *caractères* • [37], en définitive à des intuitions, par conséquent chez nous à de la sensibilité, pour cette raison que d'une autre manière aucun objet ne peut nous être donné.

(*B 34*) (AK, III, 50) L'effet produit par un objet sur la capacité de représentation, dans la mesure où nous sommes affectés par lui, est (*A 20*) une *sensation*. L'intuition qui se rapporte à l'objet à travers une sensation s'appelle *empirique*. L'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle *phénomène* [38].

(AK, IV, 30) Dans le phénomène, je nomme *matière* de celui-ci ce qui correspond à la sensation, tandis que ce qui fait que le divers du phénomène

peut être ordonné selon certains rapports •, je le nomme la *forme* du phénomène. Étant entendu que ce en quoi seulement les sensations se peuvent ordonner et être disposées en une certaine forme ne peut lui-même être à son tour sensation, assurément la matière de tout phénomène ne nous est-elle donnée qu'*a posteriori*, mais il faut que sa forme réside *a priori* dans l'esprit [39], prête pour l'ensemble des sensations, et qu'elle puisse par conséquent être considérée abstraction faite de toute sensation.

Je nomme *pures* (au sens transcendantal) toutes les représentations dans lesquelles ne se rencontre rien qui appartienne à la sensation. Conformément à quoi la forme pure des intuitions sensibles en général se trouve *a priori* dans l'esprit, où tout le divers des phénomènes est intuitionné selon certains rapports [40]. Cette forme pure de la sensibilité s'appellera aussi elle-même *intuition (B 35) pure*. Ainsi, quand j'isole abstraitement de la représentation d'un corps ce que l'entendement en pense, comme la substance, la force, la divisibilité, etc., de même que ce qui y revient à la sensation, comme l'impénétrabilité, la dureté, (*A 21*) la couleur, etc., quelque chose me reste encore de cette intuition empirique, à savoir l'étendue et la figure. Ces dernières appartiennent à l'intuition pure, laquelle réside *a priori* dans l'esprit, même sans un objet réel des sens ou sans sensation, comme une simple forme de la sensibilité.

Une science de tous les principes de la sensibilité *a priori*, je la nomme *esthétique transcendantale**. Il doit donc nécessairement (AK, III, 51) y avoir une telle science, qui (*B 36*) constitue la première partie de la théorie transcendantale (AK, IV, 31) des éléments, par opposition à celle qui contient les principes de la pensée pure et est appelée logique transcendantale.

(*A 22*) Dans l'Esthétique transcendantale, nous *isolerons* donc d'abord la sensibilité, en séparant tout ce que l'entendement y pense par concepts, de façon qu'il ne demeure plus que l'intuition empirique. En deuxième lieu, nous en détacherons encore tout ce qui appartient à la sensation, de façon qu'il ne demeure rien que l'intuition pure et la simple forme des phénomènes – seule dimension que la sensibilité peut fournir *a priori*. De cette recherche se dégagera qu'il y a deux formes pures de l'intuition sensible comme principes de la connaissance *a priori*, à savoir l'espace et le temps, de l'examen desquels nous allons maintenant nous préoccuper.

Première section
de l'Esthétique transcendantale
De l'espace

§ 2. Exposition métaphysique de ce concept •

(*B 37*) Par l'intermédiaire du sens externe (une propriété de notre esprit), nous nous représentons des objets comme extérieurs à nous, et nous nous les représentons tous (AK, III, 52) dans l'espace. C'est en lui que leur figure, leur grandeur et les relations réciproques qu'ils entretiennent sont déterminées ou déterminables. Le sens interne, par l'intermédiaire duquel l'esprit s'intuitionne lui-même ou intuitionne son état intérieur, ne fournit certes pas d'intuition de l'âme elle-même comme objet ; simplement s'agit-il pourtant d'une (*A 23*) forme déterminée sous laquelle l'intuition de son état interne est seulement possible, en sorte que tout ce qui appartient aux déterminations internes est représenté selon des rapports temporels. Extérieurement, le temps ne peut être intuitionné, pas plus que l'espace ne peut l'être comme quelque chose qui soit en nous. Que sont dès lors l'espace et le temps ? Sont-ils des êtres réels ? Sont-ils pour le moins des déterminations ou même des rapports des choses, mais des rapports tels, en tout cas, qu'ils continueraient de les caractériser en soi, même s'ils n'étaient pas intuitionnés ? Ou bien ces rapports sont-ils tels qu'ils ne se rattachent qu'à la forme de l'intuition et par conséquent (*B 38*) qu'à la constitution subjective de notre esprit, sans laquelle ces prédicats ne peuvent être attribués à la moindre chose ? Pour nous informer sur ces questions, nous allons d'abord exposer le concept de l'espace •. J'entends en fait par *exposition (expositio*) la représentation claire (bien que non détaillée) de ce qui appartient à un concept, tandis que l'exposition est *métaphysique* quand elle contient ce qui présente le concept comme donné *a priori* • (AK, IV, 32).

1. L'espace n'est pas un concept empirique tiré d'expériences externes. Car, pour que certaines sensations puissent être rapportées à quelque chose en dehors de moi (c'est-à-dire à quelque chose qui soit dans un autre lieu de l'espace que celui où je me trouve) et, de même, pour que je puisse me les

représenter comme en dehors et à côté • les unes des autres, par conséquent non seulement comme différentes, mais comme situées en des lieux différents, il faut qu'intervienne déjà, à la base, la représentation de l'espace [41]. En vertu de quoi la représentation de l'espace ne peut être empruntée par expérience aux rapports qui structurent le phénomène extérieur, mais cette expérience extérieure n'est elle-même possible avant tout qu'à travers la représentation mentionnée.

(*A 24*) 2. L'espace est une représentation nécessaire, *a priori*, qui intervient à la base de toutes les intuitions externes [42]. On ne peut jamais construire une représentation selon laquelle il n'y aurait pas d'espace, bien que l'on puisse tout à fait bien penser (*B 39*) qu'il ne s'y rencontre aucun objet. Il (AK, III, 53) est donc considéré comme la condition de possibilité des phénomènes et non pas comme une détermination dépendant de ceux-ci, et il est une représentation *a priori* qui intervient nécessairement à la base des phénomènes extérieurs • [43].

3. L'espace n'est pas un concept discursif ou, comme on dit, universel, de rapports des choses (*A 25*) en général, mais c'est une intuition pure. Car, premièrement, on ne peut se représenter qu'un seul espace, et quand on parle de plusieurs espaces, on n'entend par là que des parties d'un seul et même espace unique. En outre, ces parties ne peuvent précéder l'espace unique qui englobe tout, comme si elles en étaient les éléments constitutifs (et qu'à partir d'elles il se puisse composer), mais (AK, IV, 33) au contraire est-ce seulement *en lui* qu'elles peuvent être pensées. Il est par essence un ; le divers en lui, par conséquent aussi le concept universel d'espaces en général, reposent purement et simplement sur des limitations. De là vient qu'en ce qui concerne l'espace une intuition *a priori* (qui n'est pas empirique) intervient à la base de tous les concepts que nous en élaborons. Ainsi tous les principes géométriques, par exemple celui qui veut que, dans un triangle, deux côtés soient ensemble plus grands que le troisième, ne sont-ils eux-mêmes jamais dérivés de concepts universels de la ligne et du triangle, mais de l'intuition, et cela *a priori* avec une certitude apodictique.

4. L'espace est représenté comme une grandeur infinie *donnée* [44]. Assurément faut-il considérer chaque concept (*B 40*) comme une représentation qui est contenue dans une foule infinie de différentes représentations possibles (comme constituant leur caractéristique

commune), et qui par conséquent les contient *sous lui* ; mais nul concept ne peut être pensé en tant que tel comme s'il contenait *en lui* une foule infinie de représentations. Cependant, c'est ainsi que l'espace est pensé (car toutes les parties de l'espace coexistent à l'infini). Donc, la représentation originaire de l'espace est une *intuition a priori*, et non pas un *concept* •.

(AK, III, 54) § 3. Exposition transcendantale du concept de l'espace •

J'entends par *exposition transcendantale* l'explication d'un concept comme constituant un principe à partir duquel la possibilité d'autres connaissances synthétiques *a priori* peut être aperçue. À cette fin, il est requis 1. qu'effectivement des connaissances de ce genre découlent du concept donné, 2. que ces connaissances ne soient possibles que sous la supposition d'un type d'explication donné de ce concept.

La géométrie est une science qui détermine synthétiquement et cependant *a priori* les propriétés de l'espace. Que doit donc être la représentation de l'espace pour qu'une telle connaissance en soit possible ? Il faut qu'il soit originairement une intuition ; car à partir d'un (*B 41*) simple concept ne se peuvent tirer des propositions qui dépassent le concept – ce qui se produit pourtant en géométrie (Introduction, V). Cela dit, cette intuition doit nécessairement se rencontrer en nous *a priori*, c'est-à-dire avant toute perception d'un objet : il faut par conséquent qu'elle soit intuition pure, et non pas empirique. Car les propositions géométriques sont toutes apodictiques, c'est-à-dire qu'y est adjointe la conscience de leur nécessité, comme c'est le cas par exemple pour celle selon laquelle l'espace n'a que trois dimensions ; mais de semblables propositions ne peuvent être des jugements empiriques ou d'expérience, ni se trouver conclues à partir de tels jugements (Introduction, II).

Or, comment peut-il exister dans l'esprit une intuition externe qui précède les objets eux-mêmes et en laquelle le concept de ceux-ci peut être déterminé *a priori* ? À l'évidence uniquement dans la mesure où elle réside dans le sujet en constituant la propriété formelle que celui-ci possède d'être affecté par des objets et d'en recevoir ainsi une *représentation immédiate*, c'est-à-dire une *intuition*, donc uniquement en tant qu'elle constitue la forme du *sens* externe en général.

Ainsi seule notre explication rend-elle compréhensible la *possibilité de la géométrie* comme connaissance synthétique *a priori*. Tout type

d'explication qui ne procure pas cette compréhension, quand bien même il pourrait avoir en apparence quelque ressemblance avec le nôtre, peut de la façon la plus assurée qui soit en être distingué par référence à cette caractéristique.

(A 26, B 42) (AK, III, 55) Conséquences résultant des concepts précédents

a. L'espace ne représente nulle propriété de quelconques choses en soi, ni ces choses dans la relation qu'elles entretiennent les unes avec les autres, c'est-à-dire nulle détermination de ces choses qui serait inhérente aux objets eux-mêmes et qui subsisterait même si l'on faisait abstraction de toutes les conditions subjectives de l'intuition. Car il n'est pas de déterminations, ni absolues ni relatives, qui soient intuitionnées antérieurement à l'existence des choses auxquelles elles appartiennent, par conséquent *a priori*.

b. L'espace n'est rien d'autre que simplement la forme de tous les phénomènes des sens externes, c'est-à-dire la condition subjective de la sensibilité sous laquelle seulement, pour nous, une intuition externe est possible. Or, parce que la réceptivité du sujet, telle qu'elle consiste à être affecté par des objets, précède de façon nécessaire toutes les intuitions de ces objets, on peut comprendre comment la forme de tous les phénomènes peut être donnée dans l'esprit avant toutes les perceptions effectives, par conséquent *a priori*, et comment elle peut, comme intuition pure dans laquelle tous les objets doivent être déterminés, contenir avant toute expérience les principes de leurs rapports.

Nous ne pouvons par conséquent parler de l'espace, d'êtres étendus, etc., que du point de vue d'un être humain. Si nous nous dégageons de la condition subjective sous laquelle seulement nous pouvons recevoir une intuition externe, à savoir la possibilité d'être affectés par les objets, la représentation de l'espace ne signifie absolument rien. (*A 27, B 43*) Ce prédicat (AK, IV, 34) n'est attaché aux choses que dans la mesure où elles nous apparaissent, c'est-à-dire en tant qu'elles sont des objets de la sensibilité. La forme constante de cette réceptivité, que nous appelons sensibilité, est une condition nécessaire de tous les rapports où des objets sont intuitionnés comme extérieurs à nous, et si l'on fait abstraction de ces objets, elle est une intuition pure qui porte le nom d'espace. Étant donné que nous ne pouvons faire des conditions particulières de la sensibilité des conditions de la possibilité des choses, mais uniquement de leurs phénomènes, nous pouvons assurément dire que l'espace comprend toutes

les choses qui peuvent nous apparaître hors de nous, mais non pas toutes les choses en elles-mêmes, qu'elles puissent être intuitionnées ou non, et par quelque sujet que ce soit. De fait ne pouvons-nous aucunement juger des intuitions d'autres êtres pensants, (AK, III, 56) pour savoir si elles sont assujetties aux conditions indiquées qui limitent notre intuition et valent pour nous de façon universelle. Si nous ajoutons la détermination limitative d'un jugement au concept du sujet, le jugement possède alors une valeur inconditionnée. La proposition : toutes les choses sont juxtaposées dans l'espace possède sa valeur • en se soumettant à cette limitation que ces choses soient prises comme objets de notre intuition sensible. Si j'ajoute ici la condition au concept et si je dis : toutes les choses comme phénomènes externes sont juxtaposées dans l'espace, cette règle vaut universellement et sans limitation. (*B 44*) Les explications que nous donnons enseignent par conséquent la (*A 28) réalité* (c'est-à-dire la validité objective) de l'espace à l'égard de tout ce qui peut s'offrir à nous extérieurement comme objet, mais en même temps l'*idéalité* de l'espace à l'égard des choses, dès lors qu'elles sont appréciées par la raison en elles-mêmes, c'est-à-dire sans que soit prise en compte la constitution de notre sensibilité. Nous affirmons en ce sens la *réalité empirique* de l'espace (à l'égard de toute expérience externe possible), tout en affirmant • son *idéalité transcendantale*, c'est-à-dire qu'il n'est rien dès que nous omettons la condition de la possibilité de toute expérience et que nous l'admettons comme quelque chose qui est au fondement des choses en elles-mêmes.

Cela dit, il n'y a pas non plus en dehors de l'espace d'autre représentation subjective et se rapportant à quelque chose d'extérieur qui puisse être appelée objective *a priori*. •Car on ne peut d'aucune de ces représentations dériver des propositions synthétiques *a priori* comme on le peut à partir de l'intuition dans l'espace (§ 3). Par conséquent, pour parler exactement, aucune idéalité ne leur appartient, bien qu'avec la représentation de l'espace elles possèdent ceci de commun qu'elles appartiennent seulement à la constitution subjective de la sensibilité, par exemple de la vue, de l'ouïe, du toucher, à travers les sensations des couleurs, des tons et de la chaleur, lesquelles toutefois, n'étant que des sensations et non pas des intuitions, ne font connaître en elles-mêmes aucun objet, du moins *a priori*.

(B 45) Le but de cette remarque est uniquement d'éviter que l'on se mette en tête d'expliquer l'idéalité affirmée de l'espace par des exemples largement insuffisants, puisque par exemple les couleurs, le goût, etc., sont considérés à juste titre, non comme des propriétés des choses, mais simplement (AK, III, 57) comme des modifications de notre subjectivité, qui peuvent même être différentes chez des individus différents. Car dans ce cas, ce qui n'est originairement en soi-même que phénomène, par exemple une rosé, acquiert, entendu au sens empirique, la valeur d'une chose en soi, qui pourtant *(A 30)* peut apparaître à chaque œil d'une autre manière du point de vue de la couleur. Au contraire, le concept transcendantal des phénomènes dans l'espace constitue un avertissement critique qui rappelle qu'absolument rien de ce qui est intuitionné dans l'espace n'est une chose en soi, et que l'espace n'est pas non plus une forme des choses qui leur appartiendrait en propre pour ainsi dire en elles-mêmes, mais qu'au contraire les objets ne nous sont nullement connus en eux-mêmes et que ce que nous appelons objets extérieurs ne correspond à rien d'autre qu'à de simples représentations de notre sensibilité, dont l'espace est la forme, mais dont le vrai corrélat, c'est-à-dire la chose en soi, n'est aucunement connu par là ni ne peut l'être – corrélat sur lequel au reste on ne s'interroge jamais dans l'expérience.

(B 46) *(AK, IV, 36) Deuxième section de l'Esthétique transcendantale*
Du temps

§ 4. Exposition métaphysique du concept du temps

Le temps 1. n'est pas un concept empirique qui ait été retiré d'une quelconque expérience. Car la simultanéité ou la succession ne parviendraient pas elles-mêmes à la perception si la représentation du temps n'intervenait *a priori* comme fondement. C'est seulement sous supposition de cette représentation que l'on peut se représenter que quelque chose existe

dans un seul et même temps (simultanément) ou dans des temps différents (successivement).

(A 31) 2. Le temps est une représentation nécessaire qui joue le rôle de fondement pour toutes les intuitions. On ne peut, à l'égard des phénomènes en général, supprimer le temps lui-même, bien que l'on puisse assurément tout à fait bien soustraire du temps les phénomènes. Le temps est donc donné *a priori*. C'est en (AK, IV, 58) lui seulement que toute l'effectivité des phénomènes est possible. Ces derniers peuvent être soustraits tous ensemble, mais il ne peut lui-même (comme condition générale de leur possibilité) être supprimé.

(B 47) 3. C'est sur cette nécessité *a priori* que se fonde aussi la possibilité de principes apodictiques à propos des rapports temporels ou d'axiomes du temps en général. Il n'a qu'une dimension ; différents temps ne sont pas simultanés, mais successifs [45] (de même que différents espaces ne sont pas successifs, mais simultanés). Ces propositions fondamentales ne peuvent être tirées de l'expérience, car cette dernière ne fournirait ni une rigoureuse universalité ni une certitude apodictique. Nous pourrions seulement dire : tel est ce qu'enseigne la perception commune ; mais non pas : tel est ce qui nécessairement doit être. Ces propositions fondamentales ont la valeur de règles sous lesquelles en général des expériences sont possibles, et elles nous procurent leur enseignement avant l'expérience, et non par son intermédiaire.

4. Le temps n'est pas un concept discursif ou, comme l'on dit, universel, mais une forme pure de l'intuition sensible. Différents temps ne sont que des parties *(A 32)* du même temps. Mais la représentation qui ne peut être donnée que par un seul objet est une intuition. La proposition selon laquelle différents temps ne peuvent être simultanés ne se pourrait pas elle non plus dériver d'un concept universel. La proposition (AK, IV, 37) est synthétique et ne peut seulement procéder de concepts. Elle est donc immédiatement contenue dans l'intuition et dans la représentation du temps.

5. L'infinité du temps n'a pas d'autre signification que celle-ci : toute grandeur temporelle déterminée n'est possible que par des *(B 48)* limitations imposées à un temps unique qui joue le rôle de fondement. Par conséquent, il faut que la représentation originaire du temps soit donnée comme illimitée. Mais, dès lors que les parties elles-mêmes et toute grandeur d'un

objet ne peuvent être représentées de manière déterminée que par une limitation, il faut que la représentation entière ne soit pas donnée par des concepts (car ceux-ci ne contiennent que des représentations partielles •), mais une intuition immédiate doit se trouver à leur fondement.

(AK, III, 59) § 5. Exposition transcendantale du concept du temps •

Je peux sur ce point me réclamer du n° 3, où pour être bref j'ai placé ce qui est proprement transcendantal sous l'intitulé d'exposition métaphysique. Ici j'ajoute encore que le concept du changement, et avec lui le concept du mouvement (comme changement de lieu), n'est possible que par et dans la représentation du temps ; que, si cette représentation n'était pas une intuition (interne) *a priori*, aucun concept, quel qu'il soit, ne pourrait rendre compréhensible la possibilité d'un changement, c'est-à-dire d'une liaison de prédicats contradictoirement opposés (par exemple le fait d'être dans un lieu et le fait, pour la même chose, de ne pas être dans le même lieu) dans un seul et même objet. C'est seulement dans le temps que deux déterminations *(B 49)* contradictoirement opposées peuvent se rencontrer dans une chose, à savoir de *façon successive*. Ainsi notre concept du temps explique-t-il la possibilité d'autant de connaissances synthétiques *a priori* qu'en présente la théorie générale du mouvement, laquelle n'est pas peu féconde.

§ 6. Conséquences tirées de ces concepts

a. Le temps n'est pas quelque chose qui existerait pour soi-même ou qui serait attaché aux choses comme une détermination objective, et qui par conséquent subsisterait quand bien même l'on ferait abstraction de toutes les conditions subjectives de leur intuition : car dans le premier cas il serait quelque chose qui, sans objet réel, posséderait pourtant de la réalité. Mais dans le *(A 33)* second il ne pourrait, en constituant une détermination ou un ordre inhérents aux choses elles-mêmes, précéder les objets comme leur condition et être *a priori* connu et intuitionné par les propositions synthétiques. Cette dernière éventualité se réalise en revanche très facilement si le temps n'est rien que la condition subjective sous laquelle toutes les intuitions peuvent avoir lieu en nous. Car alors cette forme de l'intuition interne peut être représentée avant les objets, par conséquent *a priori*.

b. Le temps n'est rien d'autre que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition que nous avons de nous-mêmes et de notre état intérieur. Car le (AK, III, 60) temps ne peut être une détermination de phénomènes extérieurs : il n'appartient ni *(B 50)* à une figure, ni à une position, etc. ; au contraire, il détermine la relation des représentations dans notre état interne. Et c'est précisément parce que cette intuition interne ne fournit aucune figure que nous cherchons à parer à ce manque par des analogies et que nous représentons la suite du temps par une ligne prolongée à l'infini, dans laquelle le divers constitue une série qui ne possède qu'une dimension, et que nous concluons des propriétés de cette ligne à toutes les propriétés du temps, à cette seule exception près que les parties de la première sont simultanées, alors que celles du second sont toujours successives. Par quoi s'éclaire aussi que la représentation du temps lui-même est une (AK, IV, 38) intuition, dans la mesure où toutes ses relations se peuvent exprimer à l'aide d'une intuition externe.

(A 34) c. Le temps est la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général. L'espace, en tant qu'il constitue la forme pure de toute intuition externe, est limité, comme condition *a priori*, simplement aux phénomènes extérieurs. En revanche, puisque toutes les représentations, qu'elles aient ou non des choses extérieures pour objets, appartiennent néanmoins en elles-mêmes, comme déterminations de l'esprit, à l'état interne, tandis que cet état interne, soumis qu'il est à la condition formelle de l'intuition interne, appartient par conséquent au temps, le temps est une condition *a priori* de tout phénomène en général, et plus précisément la condition immédiate des phénomènes intérieurs (de notre âme), et par là même aussi, de façon médiate, celle des phénomènes extérieurs. *(B 51)* Si je peux dire *a priori* : tous les phénomènes extérieurs sont dans l'espace et sont déterminés *a priori* selon les rapports spatiaux, je peux à partir du principe du sens interne dire de manière tout à fait universelle : tous les phénomènes en général, c'est-à-dire tous les objets des sens, sont dans le temps et se trouvent soumis de façon nécessaire à des rapports temporels [46].

Si nous faisons abstraction de la façon dont nous nous intuitionnons nous-mêmes intérieurement et, par l'intermédiaire de cette intuition, saisissons aussi dans la faculté de représentation toutes les intuitions externes, et si par conséquent nous prenons les objets tels qu'ils peuvent être en eux-mêmes, le temps n'est rien. Il ne possède une valeur objective qu'à

propos des phénomènes, parce qu'il s'agit là, déjà, de choses que nous recevons comme des *objets de nos sens* ; mais il n'est plus *(A 35)* objectif si l'on fait abstraction de la sensibilité de notre intuition, par conséquent du mode de représentation qui nous est propre, et si l'on parle de *choses en général*. Le temps est donc purement et simplement une condition subjective de notre (humaine) intuition (AK, III, 61) (laquelle est toujours sensible, c'est-à-dire n'intervient que dans la mesure où nous sommes affectés par des objets), et en lui-même, en dehors du sujet, il n'est rien. Il est cependant, vis-à-vis de tous les phénomènes, par conséquent aussi de toutes les choses qui peuvent se présenter à nous dans l'expérience, nécessairement objectif. Nous ne pouvons pas dire : toutes les choses sont dans le temps, étant donné que, dans le concept des choses *(B 52)* en général, il est fait abstraction de tout mode d'intuition de ces choses, alors que l'intuition est la condition propre sous laquelle le temps appartient à la représentation des objets. Si, cela étant, la condition est ajoutée au concept et si l'on dit : toutes les choses en tant que phénomènes (objets (AK, IV, 39) de l'intuition sensible) sont dans le temps, le principe possède la justesse objective et l'universalité *a priori* qui lui reviennent.

Ce que nous avançons enseigne donc la *réalité empirique* du temps, c'est-à-dire sa validité objective vis-à-vis de tous les objets qui peuvent jamais être donnés à nos sens. Et puisque notre intuition est toujours sensible, jamais dans l'expérience ne peut nous être donné un objet qui ne s'inscrive sous la condition du temps. En revanche, nous contestons au temps toute prétention à une *réalité absolue*, qui ferait que, même sans que soit prise en compte la *(A 36)* forme de notre intuition sensible, il s'attacherait purement et simplement aux choses comme s'il en était une condition ou une propriété. De telles propriétés, qui reviennent aux choses en soi, ne peuvent au demeurant jamais nous être données par les sens. En quoi consiste donc l'*idéalité transcendantale* du temps, d'après laquelle, si l'on fait abstraction des conditions subjectives de l'intuition sensible, il n'est absolument rien et ne peut être mis au nombre des objets en eux-mêmes (sans tenir compte de leur rapport à notre intuition), ni comme substance ni comme accident. Toutefois, cette idéalité *(B 53)*, pas plus que celle de l'espace, n'a à être comparée avec les subreptions des sensations, cela parce que malgré tout, quant au phénomène même auquel ces prédicats sont inhérents, on suppose qu'il possède une réalité objective, laquelle ici disparaît entièrement – sauf à dire qu'elle est simplement empirique, en d'autres termes : qu'elle ne

concerne l'objet lui-même que comme phénomène. Point sur lequel il faut revoir, ci-dessus, la remarque de la première section.

§ 7. Explication

Contre cette théorie qui concède au temps une réalité empirique, mais lui conteste la réalité absolue et transcendantale, j'ai, de la part de personnes faisant preuve de discernement, (AK, III, 62) entendu une objection si unanime qu'elle ne pourra que se présenter, de façon naturelle, à l'esprit de tout lecteur auquel ces considérations ne sont pas habituelles. L'objection s'énonce ainsi : il existe des changements réels (la preuve en est la modification *(A 37)* de nos représentations, quand bien même l'on voudrait nier tous les phénomènes extérieurs avec leurs changements). Or, des changements ne sont possibles que dans le temps, par conséquent le temps est quelque chose de réel. La réponse est sans difficulté. J'accorde l'argument tout entier. Le temps est assurément quelque chose de réel, à savoir la forme réelle de l'intuition interne. Il possède donc une réalité subjective par rapport à l'expérience intérieure, c'est-à-dire que j'ai (AK, IV, 40) réellement la *(B 54)* représentation du temps et de mes déterminations en lui. Il est donc à considérer sur le mode d'une réalité, non pas comme objet, mais comme le mode de représentation de moi-même en tant qu'objet [47]. Mais si je pouvais m'intuitionner moi-même ou si un autre être pouvait m'intuitionner sans cette condition de la sensibilité, ces mêmes déterminations que nous nous représentons maintenant comme des changements fourniraient une connaissance où n'interviendraient plus du tout la représentation du temps ni non plus par conséquent celle du changement. Sa réalité empirique demeure donc en place, comme la condition de toutes nos expériences. Seule ne peut lui être attribuée, d'après ce que l'on a avancé plus haut, la réalité absolue. Il n'est rien que la forme de notre intuition interne*. Si l'on soustrait de lui la condition particulière de notre sensibilité, le concept de temps disparaît lui aussi ; et il n'est pas attaché aux *(A 38)* objets eux-mêmes, mais seulement au sujet qui les intuitionne.

Cela dit, la raison pour laquelle cette objection a été faite si unanimement, et par des gens qui cependant ne savent opposer *(B 55)* rien de clair à la doctrine de l'idéalité de l'espace est la suivante. De la réalité absolue de l'espace ils n'espéraient pas pouvoir faire la démonstration apodictique, parce que venait les arrêter à cet égard l'idéalisme en vertu

duquel la réalité des objets extérieurs n'est susceptible d'aucune preuve rigoureuse : en revanche, celle de l'objet de notre sens interne (de moi-même et de mon état) est immédiatement claire par la conscience. Les objets extérieurs pouvaient être une simple apparence, mais ce dernier est, de leur point de vue, indéniablement quelque chose de réel. Toutefois, ils ne songeaient pas que ceux-là aussi bien que celui-ci, sans que l'on puisse contester leur (AK, III, 63) réalité comme représentations, appartiennent pourtant simplement au phénomène, qui a toujours deux versants : l'un où l'objet est considéré en lui-même (indépendamment de la façon de l'intuitionner, dont ce qu'elle a de propre reste par là même toujours problématique), l'autre où est considérée la forme de l'intuition de cet objet, laquelle doit être cherchée non dans l'objet en soi, mais dans le sujet auquel l'objet apparaît, même si elle appartient cependant réellement et nécessairement au phénomène de cet objet.

Temps et espace sont par conséquent deux sources de connaissance où *(A 39)* peuvent être puisées *a priori* (AK, IV, 41) diverses connaissances synthétiques, comme tout particulièrement la mathématique pure en fournit un éclatant exemple quant à la connaissance de l'espace et de ses rapports. *(B 56)* De fait, ils constituent tous les deux ensemble les formes pures de toute intuition sensible et rendent pour cela possibles des propositions synthétiques *a priori*. Mais ces sources de connaissance *a priori* se déterminent par là même (du fait qu'elles sont seulement des conditions de la sensibilité) leurs limites, à savoir qu'elles ne se rapportent à des objets que pour autant qu'ils sont considérés comme des phénomènes, mais ne présentent pas de choses en soi. Ces phénomènes seuls sont le champ de leur validité, hors duquel, si l'on en sort, il ne s'en trouve plus d'usage objectif. Cette réalité de l'espace et du temps laisse au reste inentamée la sûreté de la connaissance expérimentale : car nous avons vis-à-vis de celle-ci la même certitude, que ces formes s'attachent de manière nécessaire aux choses en soi ou seulement à notre intuition de ces choses. En revanche, ceux qui affirment de la façon indiquée la réalité absolue de l'espace et du temps, qu'ils les tiennent alors pour des substances ou seulement pour des accidents, ne peuvent que se mettre eux-mêmes en contradiction avec les principes de l'expérience. Car s'ils se décident en faveur de la première option *(A 40)* (comme c'est communément le parti des physiciens mathématiciens) [48], il leur faut admettre deux non-êtres éternels et infinis subsistant par eux-mêmes (espace et temps), qui n'existent (sans pourtant

être quelque chose de réel) que pour comprendre en eux tout le réel. S'ils prennent le second parti (auquel appartiennent quelques physiciens mathématiciens) et si l'espace et le temps ont pour eux la valeur de rapports entre les phénomènes (simultanés ou successifs), abstraits de l'expérience, tout en étant *(B 57)* représentés dans cette abstraction de façon confuse, il leur faut contester aux doctrines *a priori* des mathématiques portant sur des choses réelles (par exemple dans l'espace) leur validité, ou du moins leur certitude apodictique, puisque cette certitude ne se produit nullement *a posteriori* et que les concepts *a priori* de (AK, III, 64) l'espace et du temps sont, selon cette opinion, de simples produits de l'imagination dont il faut effectivement rechercher la source dans l'expérience : à partir des rapports abstraits de cette expérience, l'imagination a fait quelque chose qui certes contient ce qu'il y a d'universel en celle-ci, mais ne peut intervenir sans les restrictions que la nature y a attachées. Les premiers l'emportent dans la mesure où (AK, IV, 42) ils se rendent le champ de l'expérience disponible pour les assertions mathématiques. En revanche, ils se trouvent très embarrassés par ces mêmes conditions quand l'entendement veut franchir les limites de ce champ. Les seconds l'emportent assurément de ce dernier point de vue, en ce sens qu'ils ne rencontrent pas les représentations de l'espace et du temps sur leur chemin quand ils veulent juger des objets, non pas comme phénomènes, mais seulement dans leur rapport avec l'entendement ; ils ne peuvent toutefois ni fonder la possibilité de connaissances mathématiques *a priori* (dans la mesure où leur fait défaut une intuition *a priori* véritable et possédant une valeur objective) ni accorder *(A 41)* de manière nécessaire les propositions expérimentales avec ces assertions. Dans notre *(B 58)* théorie de la vraie nature de ces formes originaires de la sensibilité, il est porté remède à ces deux difficultés.

Qu'en définitive l'Esthétique transcendantale ne puisse contenir plus que ces deux éléments, à savoir l'espace et le temps, cela s'explique clairement du fait que tous les autres concepts appartenant à la sensibilité, y compris celui du mouvement, tel qu'il réunit les deux dimensions, supposent quelque chose d'empirique. De fait, le mouvement suppose la perception de quelque chose de mobile. Or, dans l'espace considéré en soi, il n'y a rien de mobile ; par conséquent, le mobile doit nécessairement être quelque chose qui n'est *trouvé dans l'espace que par expérience*, et donc il doit être un donné empirique. De même, l'Esthétique transcendantale ne peut mettre le concept du changement au nombre de ses *data a priori* : car ce qui change, ce n'est

pas le temps en lui-même, mais quelque chose qui est dans le temps. En ce sens se trouve requise à cette fin la perception d'une existence quelconque et de la succession de ses déterminations, par conséquent l'expérience.

(B 59) (AK, III, 65) § 8. Remarques générales sur l'Esthétique transcendantale

I •. Il est d'abord nécessaire de nous expliquer aussi clairement que possible sur ce qu'est notre opinion quant à la *(A 42)* nature profonde de la connaissance sensible en général, pour en éviter toute interprétation erronée.

Ce que nous avons donc voulu dire, c'est que toute notre intuition n'est rien que la représentation du phénomène ; que les choses que nous intuitionnons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les intuitionnons, que leurs relations ne sont pas non plus constituées en elles-mêmes telles qu'elles nous apparaissent, et que si nous supprimions par la pensée notre subjectivité ou même seulement la constitution subjective des sens en général, toutes les propriétés, tous les rapports des objets dans l'espace et le temps, l'espace et le temps eux-mêmes disparaîtraient et ne peuvent, comme phénomènes, exister en soi, mais seulement en nous. (AK, IV, 43) Quant à ce qui pourrait être tenu pour une caractéristique des objets en eux-mêmes et abstraction faite de toute cette réceptivité de notre sensibilité, cela nous reste entièrement inconnu. Nous ne connaissons rien d'autre que notre manière de les percevoir, laquelle nous est propre et peut même ne pas appartenir nécessairement à tout être, bien qu'elle appartienne à tout homme. C'est à elle que nous avons exclusivement affaire. L'espace et le temps en constituent les *(B 60)* formes pures, la sensation en général en est la matière. Ces formes, nous ne pouvons les connaître qu'*a priori*, c'est-à-dire avant toute perception réelle, et c'est pourquoi on les nomme intuitions pures ; la sensation, en revanche, est ce qui, dans notre connaissance, fait qu'elle s'appelle connaissance *a posteriori*, c'est-à-dire intuition empirique. Ces formes sont attachées à notre sensibilité de manière parfaitement nécessaire, de quelque sorte que puissent être nos sensations, lesquelles *(A 43)* peuvent être très différentes. Quand bien même nous pourrions faire accéder notre intuition au suprême degré de clarté, nous ne nous en approcherions pas plus près de la nature des objets en soi. Car nous ne connaîtrions complètement, en tout état de cause, que notre mode d'intuition, c'est-à-dire notre sensibilité, et nous ne la connaîtrions jamais

que soumise aux (AK, III, 66) conditions d'espace et de temps qui sont attachées originairement au sujet ; ce que peuvent être les objets en eux-mêmes, nous ne saurions quoi qu'il en soit jamais le connaître par la connaissance parvenant à la plus grande clarté sur le phénomène, laquelle seule nous est donnée.

Tenir par conséquent que toute notre sensibilité n'est rien que la représentation confuse des choses, contenant purement et simplement ce qui leur appartient en elles-mêmes, mais dissimulé sous une accumulation de caractéristiques et de représentations partielles que nous ne distinguons pas les unes des autres avec une conscience claire, c'est une falsification du concept de sensibilité et de phénomène, qui en rend toute la théorie inutile et vide. La différence entre une représentation *(B 61)* confuse et celle qui est distincte est seulement logique et ne concerne pas le contenu. Sans doute le concept de *droit* dont se sert le sens commun contient-il ce que la spéculation la plus subtile peut en dégager – à ceci près que, dans l'usage reçu et pratique, on n'est pas conscient des diverses représentations inscrites dans cette pensée. Aussi ne peut-on pas dire que le concept reçu soit sensible et contienne un simple phénomène *(A 44)* car le droit ne peut aucunement apparaître de façon phénoménale, mais son concept réside dans l'entendement et représente une propriété (la propriété morale) des actions qui leur appartient en elles-mêmes [49]. En revanche, la représentation d'un corps (AK, IV, 44) dans l'intuition ne contient absolument rien qui puisse appartenir à un objet en lui-même, mais elle contient uniquement la manifestation phénoménale de quelque chose et la manière dont nous en sommes affectés, et cette réceptivité de notre capacité de connaissance s'appelle sensibilité et demeure, quand bien même l'on arriverait à pénétrer le phénomène jusqu'en son fond, séparée pourtant par un abîme immense de la connaissance de l'objet en lui-même.

La philosophie leibnizo-wolffienne a donc indiqué à toutes les recherches sur la nature et l'origine de nos connaissances un point de vue entièrement faux, dans la mesure où elle n'a considéré la différence entre la sensibilité et l'ordre intellectuel que comme logique, alors qu'elle est manifestement transcendantale et ne concerne pas seulement la forme de *(B 62)* la distinction et de la confusion, mais leur origine et leur contenu, en sorte que par la première nous ne connaissons pas seulement la nature des choses en soi de façon confuse, mais nous ne la connaissons pas du tout, et que, dès que nous écartons par la pensée notre constitution subjective, l'objet

représenté, avec les propriétés que lui attribuait l'intuition sensible, ne se rencontre plus, ni (AK, III, 67) ne peut se rencontrer nulle part, étant donné que c'est précisément cette constitution subjective qui détermine sa forme en tant que phénomène.

(A 45) Au reste, nous distinguons fort bien parmi les phénomènes ce qui s'attache par essence à leur intuition, et vaut pour tout sens humain en général, de ce qui ne vient s'y joindre que de manière contingente, en ce sens que la valeur qu'il possède ne tient pas au rapport de la sensibilité en général, mais seulement à une disposition ou à une organisation particulières de tel ou tel sens. Et dans ce cas on désigne la première connaissance comme une connaissance qui se représente l'objet en soi, alors que l'on dit de la seconde qu'elle se représente seulement le phénomène de cet objet. Cette distinction n'est toutefois qu'empirique. Si l'on en reste là (comme cela se produit communément) et que l'on ne considère pas cette intuition empirique à son tour (ainsi que cela devrait arriver) comme un simple phénomène, tel que l'on ne saurait y rencontrer absolument rien qui concerne une chose en soi, notre distinction transcendantale se perd, et nous croyons alors connaître des choses en soi, bien que nous n'ayons partout (dans le monde sensible) affaire, jusques et y compris dans la plus profonde *(B 63)* exploration de ses objets, à rien d'autre qu'à des phénomènes. Ainsi désignerons-nous certes l'arc-en-ciel comme un simple phénomène accompagnant une pluie associée au soleil, tandis que nous dirons de cette pluie qu'elle est la chose en soi, ce qui est au demeurant exact dès lors que nous n'entendons le dernier concept que dans son sens physique, comme ce qui dans l'expérience générale, à travers toutes les situations diverses qui apparaissent aux (AK, IV, 45) sens, est cependant déterminé dans l'intuition ainsi et non pas autrement. Mais si nous prenons cet élément empirique en général et que nous nous demandons, sans nous soucier de son *(A 46)* accord avec tout sens humain, s'il représente aussi un objet en soi-même (non pas les gouttes de pluie, car elles sont alors déjà, en tant que phénomènes, des objets empiriques), la question de la relation de la représentation à l'objet est transcendantale, et non seulement ces gouttes sont de simples phénomènes, mais même leur forme ronde, même l'espace où elles tombent, ne sont rien en eux-mêmes, mais de simples modifications ou des éléments constitutifs de notre intuition sensible – l'objet transcendantal nous demeurant, pour sa part, inconnu.

La seconde préoccupation importante pour notre Esthétique transcendantale est que ce ne soit pas seulement comme hypothèse vraisemblable qu'elle obtienne quelque faveur, mais qu'elle soit aussi certaine et indubitable qu'on peut jamais l'exiger d'une théorie qui doit servir d'organon. Pour rendre cette certitude parfaitement évidente, nous allons choisir un cas à propos duquel (AK, III, 68) la validité de cet organon peut devenir *(B 64)* transparente et contribuer à accroître la clarté de ce qui a été énoncé au § 3 •.

Supposez donc que l'espace et le temps soient objectifs en eux-mêmes et constituent des conditions de possibilité des choses en soi. La première chose qui apparaît, c'est que, concernant l'un et l'autre, des propositions apodictiques et synthétiques *a priori* se dégagent en grand nombre, particulièrement à propos de l'espace, lequel nous allons ici, pour cette raison, analyser en priorité à titre d'exemple. Dans la mesure où les propositions de la géométrie sont connues synthétiquement *a priori* et avec *(A 47)* une certitude apodictique, je demande : d'où tirez-vous de telles propositions, et sur quoi s'appuie notre entendement pour parvenir à de semblables vérités absolument nécessaires et universellement valides ? Il n'est pas d'autre voie que d'y arriver par des concepts ou par des intuitions, mais qui, dans les deux cas, soient donnés ou bien *a priori* ou bien *a posteriori*. Le dernier cas de figure, à savoir des concepts empiriques, en même temps que ce sur quoi ils se fondent, l'intuition empirique, ne peut fournir nulle autre proposition synthétique que celle qui est aussi simplement empirique, c'est-à-dire constitue une proposition expérimentale : en conséquence, elle ne peut jamais contenir de nécessité et d'absolue universalité, lesquelles sont pourtant la caractéristique de toutes les propositions de la géométrie. Mais, pour ce qui serait le seul et unique moyen de parvenir à de telles connaissances, à savoir par de simples concepts ou par des intuitions *a priori*, il est clair qu'à partir de simples concepts ne peut être obtenue nulle connaissance synthétique, mais exclusivement une connaissance analytique. *(B 65)* Prenez simplement la proposition selon laquelle deux (AK, IV, 46) lignes droites ne peuvent renfermer aucun espace, et aucune figure n'est donc possible, et cherchez à la déduire du concept de ligne droite et du nombre deux ; ou encore cette proposition qu'à partir de trois lignes droites une figure est possible, et essayez de la même manière de la déduire simplement de ces concepts. Tout

votre effort est vain, et vous vous voyez contraints de vous réfugier du côté de l'intuition, comme la géométrie elle-même le fait toujours. Vous vous donnez donc un objet dans *(A 48)* l'intuition ; mais de quelle sorte est cette intuition ? Est-elle une intuition pure *a priori* ou une intuition empirique ? Si elle était de cette dernière espèce, jamais ne pourrait s'en dégager une proposition possédant une validité universelle, encore moins une proposition apodictique ; car l'expérience ne peut jamais en fournir de ce type. Vous devez donc fournir votre objet *a priori* dans l'intuition et fonder sur lui votre proposition synthétique. Si dès lors ne résidait pas en vous un pouvoir d'intuitionner *a priori* ; si cette (AK, IV, 69) condition subjective concernant la forme ne constituait pas en même temps la condition universelle *a priori* sous laquelle seulement l'objet de cette intuition (externe) elle-même est possible ; si l'objet (le triangle) était quelque chose en soi sans relation à votre subjectivité, comment pourriez-vous dire que ce qui fait partie nécessairement de vos conditions subjectives pour construire un triangle devrait aussi revenir nécessairement au triangle en lui-même ? Car, de fait, vous ne pourriez ajouter à vos concepts (de trois lignes) rien de nouveau (la figure), qui *(B 66)* nécessairement devrait se trouver dans l'objet, puisque celui-ci est donné avant votre connaissance et non pas par elle. En ce sens, si l'espace (de même que le temps) n'était pas une simple forme de votre intuition contenant des conditions *a priori* sous lesquelles seulement les choses peuvent constituer pour vous des objets extérieurs qui, sans ces conditions subjectives, ne sont rien en soi, vous ne pourriez *a priori* rien établir du tout synthétiquement sur des objets extérieurs. Il est donc *(A 49)* indubitablement certain, et non pas seulement possible ou même vraisemblable, que l'espace et le temps, en tant qu'ils sont les conditions nécessaires de toute expérience (externe et interne), sont des conditions simplement subjectives de toute notre intuition, eu égard auxquelles par conséquent tous les objets sont de simples phénomènes et non pas des choses données pour soi sur ce mode : à l'égard de tels phénomènes, bien des énoncés se peuvent produire *a priori* en ce qui concerne leur forme, mais pas le moindre à l'égard de la chose en soi qui peut être au fondement de ces phénomènes.

II •. En vue de confirmer cette théorie de l'idéalité du sens externe aussi bien qu'interne, par conséquent de tous les objets des sens en tant que simples phénomènes, cette remarque peut rendre particulièrement service :

tout ce qui, dans notre connaissance, appartient à l'intuition (en exceptant donc les sentiments du plaisir et de la peine, qui ne sont aucunement des connaissances) ne contient rien que de simples relations – celles des lieux dans une intuition (étendue), *(B 67)* le changement des lieux (mouvement) et les lois selon lesquelles ce changement est déterminé (forces motrices). Mais ce qui est présent dans le lieu ou ce qui, en dehors du changement de lieu, agit dans les choses elles-mêmes n'est pas donné par là. Or, à travers de simples relations, une chose en soi ne peut en tout cas être connue ; dès lors, le jugement s'impose que, dans la mesure où, par le sens externe, ne nous sont données que de simples représentations de relations, celui-ci ne peut contenir lui aussi dans sa représentation que la relation (AK, III, 70) d'un objet au sujet, et non pas la réalité intrinsèque qui appartient à l'objet en soi. Il en est de même avec l'intuition interne. Non seulement les représentations des *sens externes* y constituent la matière propre dont nous remplissons notre esprit, mais le temps où nous situons ces représentations, qui lui-même précède la conscience que nous en avons dans l'expérience et est à leur fondement en tant que condition formelle de la manière dont nous les situons dans l'esprit, contient déjà des relations de succession, de simultanéité, ainsi qu'entre la simultanéité et la succession (relation de permanence). Or, ce qui, comme représentation, peut précéder tout acte de penser quelque chose, c'est l'intuition, et quand elle ne contient que des relations, c'est la forme de l'intuition, laquelle, dans la mesure où elle ne représente rien, sauf dans le cas où quelque chose est posé dans l'esprit, ne peut être autre chose que la manière dont l'esprit est affecté par sa propre activité, à savoir celle *(B 68)* qui consiste à poser la représentation de ces relations [50], par conséquent par lui-même, c'est-à-dire un sens interne du point de vue de sa forme. Tout ce qui est représenté par un sens est en tant que tel toujours phénomène, et donc de deux choses l'une : ou bien il ne faudrait admettre aucunement un sens interne, ou bien le sujet qui en constitue l'objet ne pourrait être représenté par lui que comme phénomène, et non pas tel qu'il se jugerait lui-même si son intuition était simple spontanéité, c'est-à-dire intuition intellectuelle [51]. À cet égard, toute la difficulté est de savoir comment un sujet peut s'intuitionner lui-même intérieurement ; simplement cette difficulté est-elle commune à toute théorie. La conscience de soi-même (l'aperception) est la simple représentation du Moi, et si uniquement par là tout le divers qui est dans le sujet se trouvait donné *de manière spontanée*, l'intuition interne serait

intellectuelle. Chez l'être humain, cette conscience requiert une perception interne du divers qui est préalablement donné dans le sujet, et le mode selon lequel ce divers est donné dans l'esprit sans spontanéité doit en vertu de cette différence s'appeler sensibilité. Si le pouvoir de prendre conscience de soi doit découvrir (appréhender) ce qui est présent dans l'esprit, il faut que ce pouvoir affecte l'esprit et c'est seulement ainsi qu'il peut produire une intuition de soi-même, dont toutefois la forme, qui intervient préalablement comme fondement dans l'esprit, détermine dans la représentation du temps la manière dont le divers est rassemblé dans l'esprit ; *(B 69)* car, de fait, il s'intuitionne lui-même, non pas tel qu'il se représenterait immédiatement de manière spontanée, (AK, III, 71) mais selon la façon dont il est intérieurement affecté, par conséquent tel qu'il s'apparaît phénoménalement, et non pas tel qu'il est.

III. Quand je dis : dans l'espace et dans le temps, aussi bien l'intuition des objets externes que l'auto-intuition de l'esprit représentent leur objet respectif tel qu'il affecte nos sens, c'est-à-dire tel qu'il *apparaît phénoménalement*, cela ne veut pas dire que ces objets soient une simple *apparence*. Car dans le phénomène les objets et même les propriétés que nous leur attribuons sont toujours considérés comme quelque chose de réellement donné – à cette précision près que, dans la mesure où cette propriété ne dépend que du mode d'intuition du sujet dans la relation qui s'établit entre l'objet donné et lui, cet objet en tant que *phénomène* est distinct de lui-même comme objet *en soi*. En ce sens, je ne dis pas que les corps *paraissent* simplement être en dehors de moi, ou que mon âme *paraît* seulement être donnée dans la conscience que j'ai de moi-même, quand je soutiens que la qualité de l'espace et du temps, conformément à laquelle, en tant que condition de leur existence, je les pose tous les deux, réside dans mon mode d'intuition et non pas dans ces objets en soi. Ce serait ma propre faute si, de ce que je devrais mettre au compte du phénomène, je faisais une simple apparence*. Mais cela ne se produit pas dans le cadre de notre principe de l'idéalité de toutes nos intuitions sensibles ; *(B 70)* bien plutôt est-ce si l'on attribue de la réalité objective à ces formes de la représentation [52] que l'on ne peut éviter de tout transformer par là même en simple *apparence*. Car, si l'on considère l'espace et le temps comme des propriétés qui, afin d'être possibles, devraient se rencontrer dans les choses en soi, et si l'on songe aux absurdités dans lesquelles dès lors on s'empêtre

dès lors que l'on admet que deux choses infinies qui ne sont pas des substances, ni (AK, III, 72) non plus quelque chose qui soit réellement inhérent aux substances, mais qui doivent pourtant, nécessairement, être quelque chose d'existant, *(B 71)* et même la condition nécessaire de l'existence de toutes les choses, subsistent quand bien même toutes les choses existantes ont disparu : on ne peut guère dans ces conditions adresser des reproches au bon Berkeley pour avoir réduit les corps à une simple apparence ; de fait, même notre propre existence, qui ainsi serait rendue dépendante de la réalité subsistant pour soi d'un non-être comme le temps, se transformerait ainsi nécessairement, avec ce dernier, en pure apparence – une absurdité que personne jusqu'ici n'a encore pu prendre à son compte.

IV. Dans la théologie naturelle, où l'on se forge la pensée d'un objet qui non seulement ne peut aucunement être pour nous un objet de l'intuition, mais ne peut absolument pas être par lui-même un objet de l'intuition sensible, on veille scrupuleusement à éliminer les conditions de l'espace et du temps de l'ensemble de l'intuition qui lui est propre (car toute sa connaissance doit être intuition et non pas pensée, laquelle témoigne toujours de limites). Mais de quel droit peut-on accomplir cette démarche, quand on a préalablement fait de ces deux éléments des formes des choses en soi, et plus précisément des formes telles qu'elles subsistent comme conditions de l'existence des choses *a priori*, quand bien même on aurait supprimé les choses elles-mêmes ? Car, en tant que conditions de toute existence en général, elles devraient aussi être conditions de l'existence de Dieu. Il ne reste plus, si l'on ne veut pas en faire des formes objectives *(B 72)* de toutes choses, qu'à en faire des formes subjectives de notre mode d'intuition externe aussi bien qu'interne, lequel mode est dit sensible parce qu'il *n'est pas originaire*, c'est-à-dire tel que par lui l'existence même de l'objet de l'intuition soit donnée (mode qui, autant que nous puissions le voir, ne peut revenir qu'à l'Être suprême), mais qu'il est sous la dépendance de l'existence de l'objet et n'est par conséquent possible que dans la mesure où la capacité représentative du sujet en est affectée.

Il n'est pas non plus nécessaire que nous limitions à la sensibilité de l'être humain le mode d'intuition dans l'espace et le temps ; même s'il se peut que tout être pensant fini doive à cet égard s'accorder nécessairement avec l'être humain (quoique nous ne puissions trancher sur ce point), ce mode d'intuition ne cesse cependant pas, en dépit de cette portée universelle,

d'être lié à la sensibilité, précisément parce qu'il est dérivé (*intuitus derivativus*) non pas originaire (*intuitus originarius*), et que par conséquent il n'est pas une intuition intellectuelle, comme celle qui, pour la raison qui vient d'être indiquée, semble devoir revenir uniquement à l'Être suprême, mais jamais à un être dépendant par son existence aussi bien qu'en ce qui concerne son intuition (qui (AK, III, 73) détermine son existence en relation à des objets donnés). Pour autant, cette dernière remarque doit être prise en compte, vis-à-vis de notre théorie esthétique, uniquement comme un éclaircissement, mais non pas comme une preuve.

(B 73) *Conclusion de l'*Esthétique transcendantale

Ainsi disposons-nous désormais d'un des éléments requis pour la solution du problème général de la philosophie transcendantale : *comment des propositions synthétiques* a priori *sont-elles possibles* ? – à savoir des intuitions pures, l'espace et le temps, où nous trouvons, quand nous voulons, dans le jugement *a priori*, aller au-delà du concept donné, ce qui ne peut être découvert *a priori* dans le concept, mais bien dans l'intuition qui lui correspond, et peut être synthétiquement lié à ce concept. Reste que ces jugements, pour cette raison, ne peuvent jamais porter plus loin que sur les objets des sens et ne peuvent valoir que pour des objets d'une expérience possible.

Deuxième partie
La logique transcendantale

INTRODUCTION
IDÉE D'UNE LOGIQUE TRANSCENDANTALE

I. DE LA LOGIQUE EN GÉNÉRAL

(A 50/B 74) (AK, III, 74 ; IV, 47) Notre connaissance procède de deux sources fondamentales de l'esprit, dont la première est le pouvoir de recevoir les représentations (la réceptivité des impressions), la seconde le pouvoir de connaître par l'intermédiaire de ces représentations un objet (spontanéité des concepts) ; par la première nous est *donné* un objet, par la seconde celui-ci est *pensé* en relation avec cette représentation (comme simple détermination de l'esprit). Intuition et concepts constituent donc les éléments de toute notre connaissance, si bien que ni des concepts, sans une intuition leur correspondant de quelque manière, ni une intuition sans concepts ne peuvent fournir une connaissance. Les deux éléments sont ou purs ou empiriques. *Empiriques* si une sensation (qui suppose la présence réelle de l'objet) y est contenue ; *purs*, en revanche, si à la représentation n'est mêlée aucune sensation. On peut appeler cette dernière la matière de la connaissance (AK, III, 75) sensible. Par conséquent, une intuition *(B 75)* pure contient exclusivement la forme (AK, IV, 48) sous laquelle quelque chose est *(A 51)* intuitionné, et un concept pur uniquement la forme de la pensée d'un objet en général. Ce sont uniquement des intuitions ou des concepts purs qui sont possibles *a priori* : des intuitions ou des concepts empiriques ne le sont qu'*a posteriori*.

Si nous voulons appeler *sensibilité* la *réceptivité* de notre esprit, telle qu'elle consiste à accueillir des représentations en tant qu'il est affecté de quelque manière, en revanche le pouvoir de produire soi-même des représentations, autrement dit la *spontanéité* de notre connaissance, est l'*entendement*. Il est dans notre nature que l'*intuition* ne puisse jamais être que sensible, c'est-à-dire qu'elle contienne seulement la manière dont nous

sommes affectés par des objets. Par opposition, le pouvoir de *penser* l'objet de l'intuition sensible est l'*entendement*. Aucune de ces deux propriétés n'est à privilégier par rapport à l'autre. Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné, et sans l'entendement, aucun ne serait pensé. Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles. Par conséquent, il est tout aussi nécessaire de rendre sensibles ses concepts (c'est-à-dire de leur adjoindre l'objet dans l'intuition) que de se rendre intelligibles ses intuitions (c'est-à-dire de les subsumer sous des concepts). Les deux pouvoirs ou capacités ne peuvent pas non plus échanger leurs fonctions. L'entendement ne peut rien intuitionner et les sens ne peuvent rien penser. C'est seulement dans la mesure où ils se combinent que peut se produire *(B 76)* de la connaissance. Ce qui n'autorise pas pour autant à confondre ce qui leur revient ; au contraire y a-t-il là une solide raison *(A 52)* de les séparer et de les distinguer soigneusement l'un de l'autre. De là vient que nous distinguons la science des règles de la sensibilité en général, c'est-à-dire l'*esthétique*, de la science des règles de l'entendement en général, c'est-à-dire la *logique*.

La logique peut à son tour être abordée de deux points de vue, soit comme logique de l'usage général de l'entendement, soit comme logique de son usage particulier. La première contient les règles absolument nécessaires de la pensée, sans lesquelles il n'y a aucune utilisation de l'entendement, et s'applique donc à celui-ci indépendamment de la diversité des objets sur lesquels il peut faire porter son activité. La logique de l'usage particulier de l'entendement contient les règles permettant de penser correctement une certaine sorte d'objets. On peut nommer la première la logique élémentaire, tandis que la seconde peut s'appeler l'organon de telle ou telle science. C'est cette dernière que l'on place le plus souvent en tête dans les écoles, comme propédeutique des sciences, alors que, selon le parcours de la raison humaine, elle est l'ultime étape, à laquelle la raison (AK, III, 76) parvient uniquement quand la science est déjà terminée depuis longtemps et (AK, IV, 49) n'a plus besoin que de la dernière main pour être mise en ordre et atteindre à la perfection. Car il faut que l'on connaisse les objets déjà à un assez haut degré, si*(B 77)* l'on veut indiquer les règles selon lesquelles une science s'en peut mettre en œuvre.

La logique générale, cela dit, est ou bien la logique pure ou bien la logique appliquée. Dans la première, nous faisons abstraction *(A 53)* de toutes les conditions empiriques sous lesquelles notre entendement s'exerce,

par exemple de l'influence des sens, du jeu de l'imagination, des lois de la mémoire, de la puissance de l'habitude, du penchant, etc., par conséquent aussi des sources des préjugés, et même en général de toutes les causes à partir desquelles certaines connaissances peuvent nous provenir ou s'insinuer en nous, parce qu'elles ne concernent l'entendement que dans certaines circonstances de son application et que, pour les connaître, une expérience est requise. Une *logique générale*, mais *pure*, n'a donc affaire qu'à des principes *a priori* et elle est un *canon de l'entendement et de la raison*, mais uniquement du point de vue de la dimension formelle de leur usage, quel que puisse être le contenu (empirique ou transcendantal). Une *logique générale*, en revanche, est alors dite *appliquée* quand elle prend pour objet les règles de l'usage de l'entendement dans les conditions subjectives et empiriques que nous enseigne la psychologie. Elle possède donc des principes empiriques, bien qu'elle soit en vérité générale en tant qu'elle porte sur l'usage de l'entendement sans distinction des objets. Ce pourquoi elle n'est ni un canon de l'entendement en général ni un organon de sciences *(B 78)* particulières, mais simplement un catharticon de l'entendement commun.

Dans la logique générale, il faut donc que la partie qui doit constituer la doctrine pure de la raison soit totalement séparée de celle qui constitue la logique appliquée (quand bien même celle-ci *(A 54)* reste toujours générale). La première est à vrai dire la seule qui soit une science, bien que brève et aride, et qui se présente comme l'exige l'exposition scolastique d'une doctrine élémentaire de l'entendement. Les logiciens doivent donc y avoir toujours sous les yeux ces deux règles :

1. En tant que logique générale, elle fait abstraction de tout le contenu de la connaissance de l'entendement et de la diversité de ses objets, et elle n'a affaire à rien d'autre qu'à la simple forme de la pensée.

2. En tant que logique pure, elle n'a pas de principes empiriques : par conséquent, elle ne tire rien (malgré ce dont on s'est parfois persuadé) de la psychologie, laquelle (AK, III, 77 ; IV, 50) n'a donc sur le canon de l'entendement absolument aucune influence[56]. Elle est une doctrine démontrée, et tout doit y être certain complètement *a priori*.

Quant à ce que j'appelle la logique appliquée (à l'encontre de la signification commune de ce terme, d'après laquelle elle doit contenir certains exercices dont la logique pure fournit la règle), elle est une représentation de l'entendement et des règles de son usage nécessaire *in*

concreto, c'est-à-dire dans les conditions contingentes de la subjectivité *(B 79)* qui peuvent contrarier ou favoriser cet usage et qui ne sont toutes données que de manière empirique. Elle traite de l'attention, de ce qui lui fait obstacle et des effets qu'elle produit, de l'origine de l'erreur, de l'état correspondant au doute, au scrupule, à la conviction, etc. ; et la logique générale et pure vient s'y rapporter comme la morale pure, *(A 55)* qui contient seulement les lois morales nécessaires d'un libre vouloir en général, se rapporte à ce qu'est proprement la doctrine de la vertu, laquelle considère ces lois en relation aux obstacles des sentiments, penchants et passions auxquels les hommes sont plus ou moins soumis, et qui ne peut jamais constituer une science vraie et démontrée, parce que, tout autant que cette logique appliquée, elle requiert des principes empiriques et psychologiques [57].

II. DE LA LOGIQUE TRANSCENDANTALE

La logique générale fait abstraction, comme nous l'avons montré, de tout contenu de la connaissance, c'est-à-dire de toute relation de celle-ci à l'objet, et elle considère uniquement la forme logique dans la relation que les connaissances entretiennent entre elles, c'est-à-dire la forme de la pensée en général. Toutefois, parce qu'il y a des intuitions pures aussi bien qu'empiriques (comme le fait apparaître l'Esthétique transcendantale), il pourrait fort bien se trouver aussi une différence entre la pensée pure et la pensée *(B 80)* empirique des objets. Dans ce cas, il y aurait une logique où l'on ne fait pas abstraction de tout contenu de la connaissance ; car celle qui contiendrait simplement les règles de la pensée pure d'un objet exclurait toutes les connaissances qui seraient de contenu empirique. Elle irait aussi à la recherche de l'origine de nos connaissances des objets, *(A 56)* dans la mesure où une telle origine ne peut être assignée aux objets, tandis qu'au contraire la logique générale n'a rien à faire avec cette origine de la connaissance, mais considère les représentations, qu'elles soient primitivement en nous *a priori* (AK, III, 78 ; IV, 51) ou qu'elles soient données seulement de façon empirique, uniquement d'après les lois selon lesquelles l'entendement les utilise en les mettant en rapport, quand il pense ; et en ce sens elle traite uniquement de la forme intellectuelle qui

peut être procurée aux représentations, de quelque origine qu'elles puissent par ailleurs provenir.

Et ici je procède à une remarque qui a une influence sur toutes les considérations suivantes, et qu'il faut bien avoir devant les yeux : il ne faut pas appeler transcendantale (en faisant par là référence à la possibilité de la connaissance ou à son usage *a priori*) toute connaissance *a priori*, mais uniquement celle par laquelle nous parvenons à connaître que et comment certaines représentations (intuitions ou concepts) sont appliquées ou sont possibles exclusivement *a priori*. Dès lors, ni l'espace, *(B 81)* ni aucune détermination géométrique *a priori* de celui-ci ne constituent une représentation transcendantale, mais seules la connaissance que ces représentations ne sont en rien d'origine empirique et la capacité qu'elles ont de pouvoir se rapporter cependant *a priori* à des objets de l'expérience peuvent être nommées transcendantales. De même l'usage de l'espace à propos d'objets en général serait-il lui aussi transcendantal ; en revanche, s'il est limité exclusivement à des objets des sens, il se nomme empirique. La *(A 57)* différence entre le transcendantal et l'empirique appartient donc uniquement à la critique des connaissances, et elle ne concerne pas la relation de celles-ci à leur objet.

Nous attendant donc à ce qu'il puisse y avoir des concepts susceptibles de se rapporter *a priori* à des objets, non comme des intuitions pures ou sensibles, mais seulement comme des actions de la pensée pure, et qui par conséquent, tout en étant des concepts, ne sont d'origine ni empirique ni esthétique, nous nous faisons à l'avance l'idée d'une science de l'entendement pur et de la connaissance rationnelle par laquelle nous pensons des objets complètement *a priori*. Une telle science, qui déterminerait l'origine, l'étendue et la valeur objective de connaissances de ce type, devrait s'appeler *logique transcendantale*, parce qu'elle a affaire aux seules lois de l'entendement et de la raison, mais uniquement en tant qu'*(B 82)* elle se rapporte à des objets *a priori*, et non pas, comme la logique générale, indifféremment aux connaissances empiriques aussi bien que pures de la raison.

(AK, III, 79 ; IV, 52) III. DE LA DIVISION DE LA LOGIQUE GÉNÉRALE EN ANALYTIQUE ET DIALECTIQUE

La vieille et célèbre question par laquelle on croyait pousser les logiciens dans leurs retranchements et cherchait à les amener, soit à ne pouvoir que se laisser prendre au piège d'un misérable diallèle, soit à être obligés de reconnaître leur ignorance, *(A 58)* et par conséquent la vanité de tout leur art, est la suivante : *Qu'est-ce que la vérité* ? La définition nominale de la vérité, selon laquelle elle consiste dans la conformité de la connaissance avec son objet, est ici accordée et présupposée ; on désire toutefois savoir quel est le critère universel et sûr de la vérité d'une quelconque connaissance.

C'est déjà une grande et nécessaire preuve de sagesse ou d'intelligence que de savoir quelles questions on peut raisonnablement poser. Car si la question est en soi absurde et appelle des réponses vaines, elle a pour inconvénient, outre qu'elle humilie celui qui la soulève, parfois aussi d'égarer dans des réponses absurdes celui qui l'entend sans faire preuve de précautions et de produire le ridicule spectacle de deux individus dont l'un trait le bouc *(B 83)* (comme disaient les anciens), alors que l'autre tient au-dessous un tamis.

Si la vérité consiste dans l'accord d'une connaissance avec son objet, cet objet doit par là même être distingué des autres ; car une connaissance est fausse si elle ne s'accorde pas avec l'objet auquel elle se rapporte, quand bien même elle contient quelque chose qui sans doute pourrait valoir pour d'autres objets. Or, serait un critère universel de la vérité celui qui vaudrait pour toutes les connaissances sans distinction de leurs objets. Cela dit, il est clair, puisque dans ce critère l'on fait abstraction de tout contenu de la connaissance (de la relation à son objet) et que *(A 59)* la vérité porte précisément sur ce contenu, qu'il est tout à fait impossible et absurde de demander une marque caractéristique de la vérité de ce contenu des connaissances, et que de cette manière il serait impossible d'indiquer un signe distinctif suffisant et pourtant, en même temps, universel de la vérité. Étant donné que, plus haut, nous avons déjà appelé le contenu d'une connaissance sa matière, il faudra dire que, de la vérité de la connaissance quant à sa matière, on ne peut (AK, IV, 53) réclamer aucun signe distinctif universel, parce que c'est en soi contradictoire.

(AK, III, 80) En revanche, pour ce qui concerne la connaissance quant à sa simple forme (en mettant de côté tout contenu), il est tout aussi clair qu'une logique, en tant qu'elle expose les règles universelles et*(B 84)* nécessaires de l'entendement, doit présenter dans de telles règles des critères

de la vérité. Car ce qui contredit à ces règles est faux, puisque l'entendement y entre en contradiction avec ses règles universelles de pensée, par conséquent se contredit lui-même. Mais ces critères ne concernent que la forme de la vérité, c'est-à-dire de la pensée en général, et, comme tels, ils sont tout à fait justes, mais non pas suffisants. Car quand bien même une connaissance parvient à concorder pleinement avec la forme logique, c'est-à-dire à ne pas se contredire elle-même, elle peut cependant toujours contredire l'objet. Donc le critère simplement logique de la vérité, savoir l'accord d'une connaissance avec les lois universelles et formelles de l'entendement et de la raison, est certes la *conditio sine qua non*, par conséquent la condition négative de toute *(A 60)* vérité ; reste que la logique ne peut aller plus loin, et que l'erreur qui porte non sur la forme, mais sur le contenu, la logique ne peut la découvrir à l'aide d'aucune pierre de touche.

La logique générale résout donc toute l'activité formelle de l'entendement et de la raison en ses éléments, et les présente comme principes de toute appréciation logique de notre connaissance. Cette partie de la logique peut par conséquent se nommer *analytique*, et si elle est la pierre de touche, du moins négative, de la vérité, c'est précisément dans la mesure où l'on doit d'abord vérifier et apprécier d'après ces règles toute connaissance quant à sa forme, avant de l'examiner quant à son contenu, pour établir *(B 85)* si, vis-à-vis de l'objet, les connaissances contiennent de la vérité positive. Mais, étant donné que la simple forme de la connaissance, si fortement qu'elle puisse s'accorder avec les lois logiques, est encore loin de suffire à établir pour la connaissance une vérité matérielle (objective), personne ne peut s'aventurer avec la seule logique à porter des jugements sur des objets et à affirmer quoi que ce soit sans en avoir préalablement entrepris une étude approfondie en dehors de la logique pour ensuite rechercher simplement leur utilisation et leur liaison en un tout cohérent selon des lois logiques, ou bien, mieux encore, pour les examiner uniquement d'après ces lois. Pourtant, il y a quelque chose de si séduisant dans la possession d'un art si spécieux de donner à toutes nos connaissances la forme de l'entendement, quand bien même, du point de vue du contenu, on peut rester encore très vide et *(A 61)* (AK, IV, 54) très pauvre, que cette logique universelle, qui est simplement un *canon* permettant l'appréciation, est utilisée pour ainsi dire comme un *organon* en vue de la production effective, du moins (AK, III, 81) de façon illusoire, d'assertions objectives et que l'on en arrive ainsi, en

fait, à un usage abusif. Or, la logique générale, utilisée comme prétendu organon, s'appelle *dialectique*.

Si diverse que soit la signification selon laquelle les anciens se servaient de cette dénomination d'une science ou d'un art, on peut cependant, de l'usage réel qu'ils en faisaient, retirer avec sûreté la conviction que la dialectique n'était *(B 86)* chez eux rien d'autre que la *logique de l'apparence*. Un art sophistique de donner à son ignorance, voire à ses illusions délibérées, le vernis de la vérité, en ce que l'on imitait la méthode de profondeur que la logique prescrit en général et que l'on utilisait sa topique pour enjoliver n'importe quelle allégation vide. Or, on peut remarquer, comme un avertissement sûr et exploitable, que la logique générale, *considérée comme organon*, est toujours une logique de l'apparence, c'est-à-dire qu'elle est toujours dialectique. Dans la mesure, en effet, où elle ne nous apporte aucun enseignement sur le contenu de la connaissance, mais nous enseigne seulement les conditions formelles de l'accord avec l'entendement, lesquelles sont au reste, vis-à-vis des objets, totalement indifférentes, la prétention de se servir d'elle comme d'un instrument (organon) pour accroître et élargir ses connaissances, du moins selon ce que l'on allègue, ne débouche sur rien d'autre que sur du bavardage consistant à affirmer tout ce que l'on veut avec *(A 62)* quelque apparence, ou tout aussi bien à le contester à son gré.

Un tel enseignement n'est en aucune façon conforme à la dignité de la philosophie. Ce pourquoi l'on a attribué à la logique cette dénomination de *dialectique* plutôt en tant qu'elle constitue une *critique de l'apparence dialectique*, et c'est en ce sens que nous entendons ici aussi la savoir comprise.

(B 87) IV. DE LA DIVISION DE LA LOGIQUE TRANSCENDANTALE EN ANALYTIQUE ET DIALECTIQUE TRANSCENDANTALES

Dans une logique transcendantale, nous isolons l'entendement (comme plus haut, dans l'Esthétique transcendantale, nous avons isolé la sensibilité), et nous ne faisons ressortir de notre connaissance que la partie de la pensée qui (AK, IV, 55) a son origine exclusivement dans l'entendement. Mais l'usage de cette connaissance pure repose sur ce qui en constitue la condition : que des objets nous (AK, III, 82) soient donnés dans l'intuition

auxquels elle puisse être appliquée. Car, sans intuition, toute notre connaissance manque d'objets et elle reste dès lors complètement vide. La partie de la logique transcendantale, donc, qui expose les éléments de la connaissance pure de l'entendement et les principes sans lesquels pas le moindre objet ne peut être pensé est l'analytique transcendantale, et elle constitue en même temps une logique de la vérité. Aucune connaissance ne peut en effet la contredire sans perdre en même temps tout *(A 63)* contenu, c'est-à-dire toute relation à un quelconque objet, par conséquent toute vérité. Parce que toutefois il est très attirant et séduisant de se servir uniquement de ces connaissances pures de l'entendement et de ces principes, et cela même au-delà des limites de l'expérience, qui seule peut pourtant nous fournir la matière (objets) *(B 88)* à laquelle ces concepts purs de l'entendement peuvent être appliqués, l'entendement s'expose au risque de pratiquer, à travers des ratiocinations vides, un usage matériel de simples principes formels de l'entendement pur et de juger sans faire de différence à propos d'objets qui ne nous sont cependant pas donnés et ne peuvent même, peut-être, l'être en aucune manière. Dans la mesure, donc, où la logique ne devrait être proprement qu'un canon pour procéder à l'appréciation de l'usage empirique, on en fait un usage abusif si on la fait valoir comme l'organon d'un usage universel et sans limites, et si l'on s'aventure avec le seul entendement pur à juger, à affirmer et à décider synthétiquement sur des objets en général. L'usage de l'entendement pur serait donc, dans ce cas, dialectique. La seconde partie de la logique transcendantale doit en ce sens constituer une critique de cette apparence dialectique et elle s'appelle dialectique transcendantale, non pas en tant qu'elle serait un art de provoquer dogmatiquement cette apparence (un art hélas très répandu des diverses jongleries métaphysiques), mais au contraire en tant qu'elle est une critique de l'entendement et de la raison du point de vue de leur usage hyperphysique – laquelle critique vise à dévoiler la fallacieuse apparence inhérente à *(A 64)* leurs ambitions infondées, et à rabaisser leurs prétentions de procéder à des découvertes et à des élargissements de la connaissance uniquement à l'aide de principes transcendantaux, en les ramenant à la simple appréciation de l'entendement pur et à la préservation de celui-ci vis-à-vis de l'illusion sophistique.

(AK, III, 83 ; IV, 56)

PREMIÈRE DIVISION DE LA LOGIQUE TRANSCENDANTALE
L'ANALYTIQUE TRANSCENDANTALE

(B 89) Cette analytique est la décomposition de toute notre connaissance *a priori* dans les éléments de la connaissance pure de l'entendement. À cet égard, il faut veiller aux points suivants : 1. Que les concepts soient des concepts purs et non pas empiriques. 2. Qu'ils appartiennent, non à l'intuition et à la sensibilité, mais à la pensée et à l'entendement. 3. Qu'ils soient des concepts élémentaires et qu'ils soient bien distingués des concepts dérivés ou de ceux qui en sont composés. 4. Que leur table soit complète, et qu'ils épuisent complètement tout le champ de l'entendement pur. Or, pour être certain de cette complétude d'une science, on ne peut pas s'en remettre à la supputation d'un agrégat produit simplement par tâtonnements ; c'est pourquoi une telle complétude n'est possible qu'au moyen d'une *Idée de la totalité* que constitue la connaissance *a priori* de l'entendement et par la division ainsi opérée avec précision des concepts qui la composent, par conséquent uniquement à travers *(A 65)* leur *connexion en un système*. L'entendement pur se sépare complètement, non seulement de tout ce qui est empirique, mais même de toute sensibilité. Il est donc une unité subsistant par elle-même, se suffisant à elle-même *(B 90)* et qui n'a pas à être augmentée d'additions provenant de l'extérieur. Ainsi l'ensemble de sa connaissance constituera-t-il un système à saisir et à déterminer sous une Idée – système dont la complétude et l'articulation peuvent procurer en même temps une pierre de touche de l'exactitude et de la qualité de tous les

éléments cognitifs qui s'y insèrent. Au reste, toute cette partie de la logique transcendantale se compose de deux *livres*, dont l'un contient les *concepts*, l'autre les principes de l'*entendement pur*.

LIVRE I
ANALYTIQUE DES CONCEPTS

J'entends, par analytique des concepts, non leur analyse, autrement dit cette démarche habituelle dans les recherches philosophiques (AK, III, 84 ; IV, 57) qui consiste à décomposer d'après leur contenu des concepts qui se présentent et à les clarifier, mais la *décomposition*, encore rarement tentée, du *pouvoir même de l'entendement*, pour explorer la possibilité des concepts *a priori (A 66)* en les cherchant dans l'entendement seul, leur lieu de naissance, et en analysant l'usage pur en général de celui-ci ; car telle est la tâche spécifique d'une philosophie *(B 91)* transcendantale, le reste étant le traitement logique des concepts dans la philosophie en général. Nous traquerons donc les concepts purs dans l'entendement humain jusqu'en leurs premiers germes et les premières dispositions où ils se trouvent préparés, pour conduire au moment où, enfin, ils obtiennent à l'occasion de l'expérience leur développement et, libérés des conditions empiriques qui leur sont inhérentes, ils soient présentés par ce même entendement dans leur pureté.

Chapitre premier
Du fil conducteur permettant de découvrir tous les concepts purs de l'entendement

Quand un pouvoir de connaissance entre en jeu, se dégagent, suivant les diverses circonstances, différents concepts qui font connaître ce pouvoir et qui se peuvent rassembler en un relevé plus ou moins détaillé, selon que leur observation a été conduite plus longtemps ou avec une plus grande sagacité. Où cette recherche trouvera-t-elle son achèvement ? C'est là ce qui ne se peut jamais déterminer avec certitude en suivant cette démarche en quelque sorte mécanique. En outre, les *(A 67)* concepts que l'on ne trouve ainsi que par occasion se découvrent sans aucun ordre et sans *(B 92)* nulle unité systématique, mais ils ne sont en fin de compte associés les uns aux autres que selon des ressemblances et disposés d'après la grandeur de leur contenu, des plus simples aux plus complexes, en des séries établies rien moins que systématiquement, même si, d'une certaine façon, leur constitution obéit à une méthode.

La philosophie transcendantale a l'avantage, mais aussi l'obligation, de rechercher ses concepts en fonction d'un principe, dans la mesure où c'est de l'entendement comme unité absolue qu'ils proviennent, purs et sans mélange, et qu'ils doivent donc eux-mêmes être reliés les uns aux autres en un ensemble d'après un concept ou une Idée. (AK, III, 85 ; IV, 58) Or, un tel ensemble fournit une règle suivant laquelle à chaque concept pur de l'entendement sa place peut être déterminée *a priori*, de même que peut l'être, pour eux tous pris globalement, leur complétude – toutes opérations qui, sinon, dépendraient du caprice et du hasard.

Première section
du fil conducteur transcendantal de la découverte de tous les concepts purs de l'entendement

De l'usage logique de l'entendement en général

L'entendement n'a été défini plus haut que de manière négative, par la notion d'un pouvoir de connaître non sensible. Or, nous ne pouvons participer à aucune *(A 68)* intuition indépendamment de la sensibilité. Donc l'entendement n'est pas un pouvoir d'intuition. Mais il n'y a en dehors de *(B 93)* l'intuition nulle autre manière de connaître que par l'intermédiaire de concepts. Donc la connaissance de tout entendement, du moins de l'entendement humain, est une connaissance par concepts, non intuitive, mais discursive. Toutes les intuitions en tant que sensibles reposent sur des affections, les concepts, par conséquent, sur des fonctions. Or, j'entends par fonction l'unité de l'action consistant à ordonner des représentations diverses sous une représentation commune. Les concepts se fondent donc sur la spontanéité de la pensée, tout comme les intuitions sensibles se fondent sur la réceptivité des impressions. De ces concepts, l'entendement ne peut, cela dit, faire aucun autre usage que celui qui consiste à juger par leur moyen. Étant donné que nulle représentation ne s'applique immédiatement à l'objet, si ce n'est l'intuition, un concept ne se rapporte donc jamais à un objet de manière immédiate, mais à quelque autre représentation de celui-ci (qu'il s'agisse d'une intuition ou qu'elle soit déjà elle-même concept). Le jugement est donc la connaissance médiate d'un objet, par conséquent la représentation d'une représentation de celui-ci. Dans tout jugement, il y a un concept qui vaut pour plusieurs et qui, parmi cette pluralité de concepts, comprend aussi une représentation donnée, cette dernière se trouvant, de fait, immédiatement rapportée à l'objet. Ainsi par exemple, dans le jugement : *tous les corps sont divisibles*, le concept du divisible (AK, III, 86 ; IV, 59) se rapporte à divers autres concepts ; mais parmi ceux-ci il est *(A 69)* ici rapporté particulièrement au concept du corps, tandis que ce dernier l'est à certains phénomènes se présentant à nous. Donc *(B 94)*, ces objets sont représentés médiatement par le concept de la divisibilité. Tous les jugements sont en ce sens des fonctions de l'unité parmi nos représentations, dans la mesure où, à la place d'une représentation

immédiate, c'est une représentation supérieure, comprenant sous elle celle-ci et plusieurs autres, qui est utilisée pour la connaissance de l'objet, et par là un grand nombre de connaissances possibles sont rassemblées en une seule. Mais nous pouvons ramener toutes les actions de l'entendement à des jugements, tant et si bien que l'*entendement* en général peut être représenté comme un *pouvoir de juger*. Car il est, d'après ce que l'on a vu plus haut, un pouvoir de penser. Penser est connaître par concepts. Mais les concepts se rapportent, en tant que prédicats de jugements possibles, à quelque représentation d'un objet *encore* indéterminé. Ainsi, le concept du corps signifie quelque chose, par exemple un métal, qui peut être connu par ce concept. S'il est un concept, c'est donc uniquement parce que d'autres représentations sont contenues sous lui, par l'intermédiaire desquelles il peut se rapporter à des objets. Il est donc le prédicat d'un jugement possible, par exemple : tout métal est un corps. Les fonctions de l'entendement peuvent donc être trouvées toutes si l'on peut présenter complètement les fonctions de l'unité intervenant dans les jugements. Or, que cet objectif se puisse tout à fait réaliser, la section suivante va le faire apparaître.

Deuxième section
du fil conducteur de la découverte
de tous les concepts purs de l'entendement

§ 9. De la fonction logique de l'entendement dans les jugements

(A 70/B 95) Si nous faisons abstraction de tout contenu d'un jugement en général et ne prêtons attention qu'à la simple forme de l'entendement qui s'y trouve présente, nous trouvons que la fonction de la pensée dans ce jugement peut être placée sous quatre titres dont chacun contient sous lui trois moments. Ils peuvent être convenablement représentés dans la table suivante : (AK, III, 87 ; IV, 60)

1
Quantité des jugements
Universels
Particuliers
Singuliers

2
Qualité
Affirmatifs
Négatifs
Infinis [58]

3
Relation
Catégoriques
Hypothétiques
Disjonctifs

4
Modalité
Problématiques
Assertoriques
Apodictiques

(B 96) Étant donné que cette division semble s'écarter en quelques points, toutefois non essentiels, de la technique habituelle des logiciens, *(A 71)* les précisions suivantes ne seront pas inutiles pour éviter le malentendu que l'on peut craindre.

1. Les logiciens disent à juste titre que, pour ce qui concerne l'usage des jugements dans les raisonnements syllogistiques, on peut traiter les jugements singuliers de la même manière que les jugements universels. Car, du fait même qu'ils n'ont aucune extension, leur prédicat ne peut pas être rapporté simplement à un élément de ce qui est contenu sous le concept du sujet, tout en étant par contre exclu d'un autre élément. Il vaut donc pour ce concept sans exception, tout comme s'il s'agissait d'un concept général qui aurait une extension pour la signification entière de laquelle le prédicat vaudrait. Si nous comparons en revanche du point de vue de la quantité un jugement singulier avec un jugement général, simplement en tant que connaissance, il entretient avec ce dernier le même rapport que l'unité avec l'infinité, et il en est donc en lui-même essentiellement distinct. Donc, si j'apprécie un jugement singulier (*judicium singulare*), non pas simplement d'après sa validité interne, mais aussi en tant que connaissance en général, selon la quantité qui est la sienne en comparaison avec d'autres connaissances, il est assurément distinct des jugements généraux (*judicia*

communia) et mérite, dans une table complète des moments de la pensée (AK, III, 88) en général (AK, IV, 61) (bien que ce ne soit certes pas le cas dans la logique limitée à *(B 97)* l'usage des jugements considérés dans les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres), une place particulière.

2. De même faut-il, dans une logique transcendantale, distinguer encore les *jugements infinis* des *jugements affirmatifs, (A 72)* bien que, dans la logique générale, ils soient à bon droit mis au nombre de ces derniers et ne constituent pas un membre particulier de la division. Cette dernière fait en effet abstraction de tout contenu du prédicat (bien qu'il soit négatif) et observe seulement s'il est attribué au sujet ou s'il lui est opposé. La logique transcendantale, en revanche, considère aussi le jugement du point de vue de la valeur ou du contenu de cette affirmation logique qui s'accomplit au moyen d'un prédicat simplement négatif, et elle regarde quel gain elle procure à l'égard de l'ensemble de la connaissance. Si j'avais dit de l'âme qu'elle n'est pas mortelle, j'aurais par un jugement négatif du moins écarté une erreur. Or, par la proposition : l'âme est non mortelle, il est vrai que, du point de vue de la forme logique, j'ai réellement énoncé une affirmation, en posant l'âme dans l'extension illimitée des êtres qui ne meurent pas. Mais, parce que, vis-à-vis de l'extension totale des êtres possibles, ce qui est mortel en contient une partie, tandis que ce qui est non mortel en contient l'autre partie, rien d'autre n'est dit par ma proposition, sinon que l'âme appartient à la multiplicité infinie de choses qui subsistent quand je retire l'ensemble de ce qui est mortel. Par là toutefois la sphère infinie de tout le possible est simplement limitée du fait que ce qui est mortel s'en trouve séparé *(B 98)* et que l'âme est posée dans ce qui subsiste de son extension. Mais cet espace subsistant reste, une fois opérée cette soustraction, toujours infini, et plusieurs parties peuvent encore en être retirées sans que pour autant le concept de *(A 73)* l'âme se développe le moins du monde et soit déterminé affirmativement. Ces jugements qui sont donc infinis vis-à-vis de l'extension logique ne sont ainsi réellement que limitatifs au regard du contenu de la connaissance en général, et en tant que tels il faut, dans la table transcendantale de tous les moments de la pensée intervenant dans les jugements, ne pas les laisser de côté, parce que la fonction de l'entendement qui s'exerce ici risque d'être importante dans le champ de sa connaissance pure *a priori*.

3. Toutes les relations de la pensée dans les jugements sont celles a. du prédicat au sujet, b. du principe à sa conséquence, c. de la connaissance

divisée et de tous les membres de la division les uns vis-à-vis des autres. Dans le premier type de jugements, il n'y a que deux concepts, dans le deuxième deux jugements, dans le troisième plusieurs jugements considérés dans leurs relations réciproques. (AK, III, 89 ; IV, 62) La proposition hypothétique : s'il y a une justice parfaite, le méchant qui persévère sera puni, contient proprement le rapport de deux propositions : il y a une justice parfaite, et : le méchant qui persévère sera puni. Si ces deux propositions sont vraies en soi, cela reste ici non décidé. C'est seulement la conséquence qui se trouve pensée par ce jugement. Enfin, le jugement *(B 99)* disjonctif contient une relation de deux ou plusieurs propositions les unes à l'égard des autres, non de consécution, mais d'opposition logique, en tant que la sphère de l'une exclut la sphère de l'autre ; cependant, il contient en même temps une relation de communauté, en tant que ces propositions, ensemble, remplissent la sphère de la connaissance proprement dite : *(A 74)* il contient donc un rapport des parties de la sphère d'une connaissance, dans la mesure où la sphère de chaque partie est un élément qui vient compléter la sphère de l'autre pour former l'ensemble complet de la connaissance ainsi divisée – par exemple : le monde existe ou bien par un hasard aveugle, ou bien par une nécessité interne, ou bien par une cause extérieure. Chacune de ces propositions occupe une partie de la sphère de la connaissance possible sur l'existence d'un monde en général, tandis que toutes ensemble elles en occupent la sphère entière. Exclure la connaissance de l'une de ces sphères, c'est la placer dans l'une des autres, et au contraire la placer dans une sphère, c'est l'exclure des autres. Il y a donc dans un jugement disjonctif une certaine communauté des connaissances, qui consiste en ce qu'elles s'excluent réciproquement les unes des autres, tout en déterminant pourtant par là *en son tout* la vraie connaissance, puisque, prises ensemble, elles constituent le contenu complet d'une unique connaissance donnée. Et tel est simplement ce qu'en vue de ce qui suit je trouve nécessaire de faire remarquer à cet égard.

4. La modalité des jugements est une fonction tout à fait particulière de ceux-ci, qui possède en elle ce caractère distinctif *(B 100)* qu'elle ne contribue en rien au contenu du jugement (car en dehors de la quantité, de la qualité et de la relation, il n'y a rien d'autre qui constituerait le contenu d'un jugement), mais concerne seulement la valeur de la copule en rapport avec la pensée en général. Les *jugements problématiques* sont ceux où l'on admet l'affirmation ou la négation comme simplement *possibles* (au gré de

chacun) ; les *assertoriques*, ceux qui correspondent au cas où elles sont considérées comme*réelles* (vraies) ; *(A 75)* les *apodictiques*, ceux où l'on tient affirmation et négation pour *nécessaires**. Ainsi, les deux jugements dont la relation (AK, III, 90 ; IV, 63) constitue le jugement hypothétique (*antecedens* et *consequens*), de même que ceux dans l'action réciproque desquels consiste le jugement disjonctif (membres de la division), ne sont tous les deux que problématiques. Dans l'exemple cité plus haut, la proposition : il existe une justice parfaite, n'est pas énoncée de façon assertorique, mais est conçue seulement comme un jugement laissé au gré de chacun, dont il est possible que quelqu'un l'admette ; et seule la conséquence est assertorique. Dès lors de tels jugements peuvent aussi, à l'évidence, être faux et pourtant, quand ils sont pris en tant que problématiques, constituer des conditions de la connaissance de la vérité. Ainsi le jugement : le monde existe par un hasard aveugle, n'a-t-il dans le jugement disjonctif de signification que problématique, au sens où quelqu'un pourrait fort bien admettre pour *(B 101)* un instant cette proposition, alors qu'elle sert pourtant (en indiquant la fausse route dans le nombre de toutes celles que l'on peut emprunter) à trouver la vraie route. La proposition problématique est donc celle qui exprime une simple possibilité logique (qui n'est pas objective), c'est-à-dire un libre choix d'accorder une valeur à une telle proposition, une acceptation simplement arbitraire [59] de celle-ci dans l'entendement. La proposition assertorique porte sur la réalité logique, autrement dit sur la vérité : ainsi, par exemple, dans un syllogisme hypothétique, *(A 76)* l'antécédent intervient problématiquement dans la majeure, assertoriquement dans la mineure, et montre que la proposition est déjà liée à l'entendement en vertu de ses lois. La proposition apodictique pense la proposition assertorique comme déterminée par ces lois mêmes de l'entendement, et par conséquent comme procédant à une affirmation *a priori*, et elle exprime de cette façon une nécessité logique. Or, puisque tout ici s'incorpore graduellement à l'entendement, en sorte que l'on juge d'abord quelque chose comme problématique, qu'ensuite on l'admet aussi assertoriquement comme vrai, et qu'enfin on l'affirme comme lié inséparablement à l'entendement, c'est-à-dire comme nécessaire et apodictique, on peut désigner ces trois fonctions de la modalité comme constituant aussi autant de moments de la pensée en général.

Troisième section
du fil conducteur de la découverte
de tous les concepts purs de l'entendement

§ 10. Des concepts purs de l'entendement, ou catégories

(B 102) La logique générale fait abstraction, comme on l'a déjà dit à plusieurs reprises, de tout contenu de la connaissance et attend que lui soient données d'ailleurs, d'où (AK, III, 91 ; IV, 64) que ce soit, des représentations pour les transformer d'abord en concepts, ce qui s'opère analytiquement. En revanche, la logique transcendantale a devant elle un divers de la sensibilité *a priori* que l'esthétique *(A 77)* transcendantale lui offre, pour donner une matière aux concepts purs de l'entendement, sans laquelle elle serait sans aucun contenu, donc complètement vide. Or, l'espace et le temps contiennent un divers de l'intuition pure *a priori*, mais appartiennent cependant aux conditions de la réceptivité de notre esprit, sous lesquelles seulement il peut recevoir des représentations d'objets, et doivent par conséquent aussi en affecter toujours le concept. Simplement la spontanéité de notre pensée exige-t-elle que ce divers soit d'abord d'une certaine manière repris, assimilé et lié pour en faire une connaissance. Cette action, je l'appelle synthèse.

(B 103) J'entends alors par *synthèse*, dans la signification la plus générale, l'action d'ajouter différentes représentations les unes aux autres et de rassembler leur diversité dans une connaissance. Une telle synthèse est pure quand le divers est donné, non pas empiriquement, mais *a priori* (comme celui qui est donné dans l'espace et le temps). Avant toute analyse de nos représentations, il faut que celles-ci soient tout d'abord données, et aucun concept ne peut naître analytiquement *quant à son contenu.* Assurément la synthèse d'un divers (qu'il soit donné empiriquement ou *a priori)* produit-elle d'abord une connaissance qui sans doute, initialement, peut être grossière et confuse, et a donc besoin de l'analyse ; seule la synthèse est pourtant ce qui rassemble proprement les éléments en des connaissances et les unifie en constituant un certain *(A 78)* contenu ; elle est donc le premier élément auquel nous avons à prêter attention, si nous voulons juger de la première origine de notre connaissance.

La synthèse en général est, comme nous le verrons ultérieurement, le simple effet de l'imagination, c'est-à-dire d'une fonction aveugle, mais indispensable de l'âme, sans laquelle nous n'aurions jamais aucune connaissance, mais dont nous ne sommes que très rarement conscients. Mais ramener cette synthèse à des concepts, c'est là une fonction qui revient à l'entendement, et par laquelle il nous procure d'abord la connaissance au sens propre du terme.

(B 104) La *synthèse pure, représentée d'une manière générale*, donne alors le concept pur de l'entendement. Or, j'entends par cette synthèse celle qui repose sur un fondement de l'unité synthétique *a priori* : (AK, III, 92 ; IV, 65) ainsi, notre manière de compter (on le remarque plus particulièrement dans les grands nombres) est une *synthèse* selon des *concepts*, puisqu'elle s'opère selon un fondement commun de l'unité (par exemple, celui de la dizaine). Sous ce concept, l'unité devient donc nécessaire dans la synthèse du divers.

Diverses représentations sont ramenées analytiquement *sous* un concept (une opération dont traite la logique générale). Ramener en revanche, non pas des représentations, mais la *synthèse pure* des représentations *à* des concepts, c'est là ce qu'enseigne la logique transcendantale. Le premier élément qui doit nous être donné en vue de la connaissance de tous les objets *a priori*, c'est le *divers* de l'intuition pure ; *(A 79)* la *synthèse* de ce divers par l'imagination constitue le deuxième, mais elle ne fournit encore aucune connaissance. Les concepts, qui donnent de l'*unité* à cette synthèse pure et consistent exclusivement dans la représentation de cette nécessaire unité synthétique, forment le troisième élément requis pour la connaissance d'un objet qui se présente et reposent sur l'entendement.

La même fonction qui fournit de l'unité aux diverses représentations *dans un jugement* donne aussi *(B 105)* à la simple synthèse de diverses représentations *dans une intuition* une unité qui, exprimée de façon générale, s'appelle le concept pur de l'entendement. C'est donc le même entendement, et cela par les mêmes actes grâce auxquels il instaurait dans des concepts, par l'intermédiaire de l'unité analytique, la forme logique d'un jugement, qui introduit aussi dans ses représentations, par l'intermédiaire de l'unité synthétique du divers dans l'intuition en général, un contenu transcendantal : ce pourquoi celles-ci s'appellent concepts purs de l'entendement, lesquels se rapportent *a priori* à des objets – ce que ne peut pas faire la logique générale.

Ainsi se dégage-t-il exactement autant de concepts purs de l'entendement, qui se rapportent *a priori* aux objets de l'intuition en général, qu'il y avait dans la précédente table de fonctions logiques dans tous les jugements possibles : l'entendement se trouve en effet entièrement épuisé par les fonctions considérées et son pouvoir se trouve par là totalement mesuré. Nous appellerons ces concepts, après Aristote, *(A 80) catégories*, puisque notre projet est assurément, quant à son origine, le même que le sien, bien qu'il s'en éloigne très fortement dans la mise en œuvre.

(B 106) (AK, III, 93 ; IV, 66)

Table des catégories

1
De la quantité
Unité
Pluralité
Totalité

2
De la qualité
Réalité
Négation
Limitation

3
De la relation
Inhérence et subsistance
(*substantia et accidens*)
Causalité et dépendance
(cause et effet)
Communauté
(action réciproque entre
l'agent et le patient)

4
De la modalité
Possibilité – Impossibilité
Existence – Non-existence
Nécessité – Contingence

Tel est donc le relevé de tous les concepts originairement purs de la synthèse que l'entendement contient *a priori* en lui et en vertu desquels seulement il est un entendement pur, dans la mesure où c'est uniquement par leur moyen qu'il peut comprendre quelque chose dans le divers de l'intuition, c'est-à-dire penser un objet de celle-ci. Cette division est produite systématiquement à partir d'un principe commun, à savoir le *(A 81)* pouvoir de *juger* (qui est équivalent au pouvoir de penser) ; elle ne procède pas rhapsodiquement d'une recherche, entreprise au petit bonheur, de concepts purs que l'on ne peut jamais être certain d'avoir complètement dénombrés, *(B 107)* puisque ce dénombrement n'est conclu que par induction, sans songer que l'on n'aperçoit jamais, en procédant de cette manière, pourquoi ce sont précisément ces concepts et non pas d'autres qui se trouvent inscrits dans l'entendement pur. C'était un projet digne d'un esprit pénétrant que celui d'Aristote : rechercher ces concepts fondamentaux. Dans la mesure

toutefois où il ne disposait d'aucun principe, il les collecta tels qu'il les rencontrait, et en dénicha d'abord dix, qu'il appela (AK, III, 94) *catégories* (AK, IV, 67) (prédicaments). Ensuite, il crut encore en avoir trouvé cinq, qu'il ajouta sous le nom de postprédicaments. Pour autant, sa table resta toujours lacunaire. De surcroît y figurent aussi quelques *modi* de la sensibilité pure *(quando, ubi, situs*, de même que *prius, simul)*, et même un mode empirique (*motus*), lesquels n'appartiennent nullement à ce registre généalogique de l'entendement ; ou encore les concepts dérivés sont mis au nombre des concepts primitifs (*actio, passio*), alors que quelques-uns de ceux-ci sont totalement absents.

Quant à ces derniers, il y a donc encore lieu de remarquer que les catégories, en tant qu'elles constituent les vrais *concepts-souches* de l'entendement pur, possèdent également leurs *concepts dérivés*, tout aussi purs, qui, dans un système complet de la philosophie trans-cendantale, ne peuvent aucunement être laissés de côté, *(A 82)* alors que, dans un essai simplement critique, je puis me contenter de les mentionner.

(B 108) Qu'il me soit permis de nommer ces concepts purs, mais dérivés, de l'entendement les *prédicables* de l'entendement pur (par opposition aux prédicaments). Quand on possède les concepts originaires et primitifs, les concepts dérivés et subalternes se peuvent ajouter facilement et l'arbre généalogique de l'entendement pur peut être tracé complètement. Dans la mesure où je n'ai pas ici à me préoccuper de produire le système complet, mais uniquement des principes permettant d'en construire un, je réserve ce complément pour une autre entreprise. On peut toutefois atteindre suffisamment cet objectif si l'on consulte les manuels d'ontologie et place par exemple sous la catégorie de la causalité les prédicables de la force, de l'action, de la passion ; sous celle de la communauté, ceux de la présence, de la résistance ; sous les prédicaments de la modalité, ceux de la naissance, de la disparition, du changement, etc. Les catégories, une fois combinées avec les *modi* de la sensibilité pure ou même entre elles, fournissent un grand nombre de concepts *a priori* dérivés : les repérer et en faire le relevé aussi complètement que possible serait un effort utile et non désagréable, mais dont on peut ici se dispenser.

De donner les définitions de ces catégories, je m'exempte à dessein dans ce traité, bien que je sois en mesure de les posséder. J'analyserai dans la suite *(A 83)* ces concepts jusqu'au point qui suffit relativement à la méthodologie dont je poursuis l'élaboration. *(B 109)* Dans un système de la

raison pure, c'est légitimement que l'on pourrait les exiger de moi ; mais ici elles feraient simplement perdre de vue le thème principal de la recherche, (AK, III, 95 ; IV, 68) en soulevant des doutes et des objections que l'on peut fort bien laisser de côté pour une autre entreprise, sans rien retirer au projet essentiel. Cependant, il ressort en tout cas clairement du peu que j'ai à cet égard indiqué qu'un dictionnaire complet, avec toutes les explications requises, est non seulement possible, mais aussi facile à établir. Les cases, maintenant, existent : il faut simplement les remplir, et une topique systématique, comme la présente, ne risque guère de manquer la place qui revient en propre à chaque concept, et parvient en même temps aisément à remarquer celle qui est encore vide.

§ 11 •

Sur cette table des catégories se peuvent faire des considérations avisées qui pourraient éventuellement avoir d'importantes conséquences du point de vue de la forme scientifique de toutes les connaissances rationnelles. Car que cette table, dans la partie théorique de la philosophie, soit extrêmement utile, voire indispensable, pour tracer complètement *le plan de la totalité que constitue une science* en tant qu'elle repose sur des concepts *a priori* et pour la *diviser* de façon systématique[60] *d'après des principes déterminés*, c'est là ce qui s'éclaire déjà par soi-même en ce que la table concernée contient de façon complète tous les concepts élémentaires de l'entendement, et même la forme d'un système *(B 110)* de ces concepts dans l'entendement humain, en sorte qu'elle donne des indications pour tous les *moments* d'une science spéculative dont on aurait le projet, y compris pour l'*ordre* de leur développement – ainsi que j'en ai ailleurs fourni une preuve*. Voici donc quelques-unes de ces remarques.

La *première* est que cette table, qui contient quatre classes de concepts de l'entendement, se peut d'abord diviser en deux sections, dont la première se rapporte à des objets de l'intuition (aussi bien de l'intuition pure que de l'intuition empirique), tandis que la seconde se rapporte à l'existence de ces objets (soit dans la relation qu'ils entretiennent les uns avec les autres, soit en relation avec l'entendement).

La première classe, je la désignerai volontiers comme celle des catégories *mathématiques*, la seconde comme celle des catégories *dynamiques*. La première classe n'a pas, comme on le voit, de corrélats, lesquels ne se

rencontrent que dans la seconde classe. (AK, III, 96) Cette différence doit en tout cas avoir nécessairement un fondement dans la nature de l'entendement.

Deuxième remarque. Il y a partout un même nombre de catégories de chaque classe, à savoir trois, ce qui requiert tout autant réflexion, dans la mesure où, sinon, toute division *a priori* par concepts ne peut être qu'une dichotomie. À quoi s'ajoute encore toutefois que la troisième catégorie procède toujours de la liaison de la deuxième avec la première de sa classe.

(B 111) Ainsi la *totalité* n'est autre que la pluralité considérée comme unité, la *limitation* que la réalité liée à la négation, la *communauté* que la causalité d'une substance en relation de détermination réciproque avec les autres, enfin la *nécessité* que l'existence qui est donnée par la possibilité même. Qu'on n'aille pas penser cependant que, pour autant, la troisième catégorie soit un concept simplement dérivé et non pas un concept-souche de l'entendement pur. Car la liaison de la première et de la deuxième catégorie pour produire le troisième concept requiert un acte particulier de l'entendement qui ne se confond pas avec celui qui s'est accompli pour le premier et pour le deuxième. Ainsi le concept d'un *nombre* (qui appartient à la catégorie de la totalité) n'est pas toujours possible là où interviennent les concepts de multiplicité et d'unité (par exemple dans la représentation de l'infini) ; ou encore, du fait que je relie ensemble le concept d'une *cause* et celui d'une *substance*, je ne parviens pas pour autant à comprendre aussitôt l'*influence*, c'est-à-dire comment une substance peut devenir cause de quelque chose dans une autre substance. D'où il apparaît que se trouve requis pour cela un acte particulier de l'entendement, et de même pour les autres cas.

Troisième remarque. À propos d'une seule catégorie, celle de la *communauté*, qui se trouve sous le troisième titre, l'accord avec la *(B 112)* forme correspondante dans la table des fonctions logiques, celle d'un jugement disjonctif, n'est pas aussi manifeste que pour les autres.

Pour s'assurer de cet accord, il faut remarquer que, dans tous les jugements disjonctifs, la sphère (l'ensemble de ce qui est contenu dans le jugement) est représentée comme un tout divisé en parties (les concepts subordonnés) et que, l'une ne pouvant être contenue dans l'autre, elles sont pensées comme *coordonnées* entre elles, et non pas comme *subordonnées*, si bien qu'entre elles elles se déterminent, non pas *unilatéralement* comme dans une série, mais *réciproquement* comme dans un *agrégat* (si un (AK,

III, 97) membre de la division est posé, tous les autres en sont exclus, et inversement).

Or, on pense une semblable connexion dans une *totalité constituée par les choses* [61], de fait, quand l'une n'est pas, comme effet, *subordonnée* à l'autre en tant que cause de son existence, mais lorsqu'elle lui est *coordonnée* en même temps et réciproquement comme cause du point de vue de la détermination des autres (par exemple, dans un corps dont les parties s'attirent réciproquement les unes les autres et aussi se repoussent) ; c'est là une tout autre sorte de liaison que celle qui se rencontre dans la simple relation de la cause à l'effet (du fondement à la conséquence), où la conséquence ne détermine pas réciproquement à son tour le fondement et ne constitue donc pas avec celui-ci (comme le créateur du monde avec le monde) un tout. Ce même procédé de l'entendement, quand il se représente la sphère d'un concept *(B 113)* divisé, il l'observe aussi quand il pense une chose comme divisible ; et de même que les membres de la division, dans le premier cas, s'excluent réciproquement et sont pourtant liés dans une sphère, de même il se représente les parties de cette chose comme telles que leur existence (en tant que substances) appartient à chacune à l'exclusion des autres, et cependant comme liées dans un tout.

§ 12

Il y a encore, cela dit, dans la philosophie transcendantale des Anciens, un chapitre qui contient des concepts purs de l'entendement qui, bien qu'ils ne soient pas mis au nombre des catégories, devraient pourtant avoir selon eux la valeur de concepts *a priori* d'objets – auquel cas ils augmenteraient alors le nombre des catégories, ce qui ne peut être. Ces concepts sont ceux qu'évoque la proposition si célèbre chez les scolastiques : *quodlibet ens est unum, verum, bonum* [62]. Or, quand bien même l'usage de ce principe aboutit à des conséquences très misérables (qui donnaient des propositions visiblement tautologiques), en sorte que, dans les Temps modernes, on ne l'admet plus guère en métaphysique que pour la forme, une pensée qui s'est maintenue si longtemps continue pourtant de mériter, si vide qu'elle semble être, que l'on recherche son origine et autorise à supposer qu'elle possède dans quelque règle de l'entendement son fondement, lequel aurait seulement été, comme cela arrive souvent, interprété de façon erronée. Ces prétendus prédicats transcendantaux *(B 114)* des *choses* ne sont rien d'autre que des exigences logiques (AK, III, 98) et des critères de toute *connaissance des*

choses en général, et ils lui donnent pour fondement les catégories de la quantité, à savoir celles de l'*unité*, de la *pluralité* et de la *totalité* ; simplement, ces dernières, qui devraient être prises, proprement, au sens matériel, en tant qu'elles font partie de la possibilité des choses elles-mêmes, n'étaient en fait utilisées par les Anciens qu'avec une signification formelle, comme entrant dans l'exigence logique s'imposant à toute connaissance, et cependant ils avaient l'imprudence de transformer ces critères de la pensée en propriétés des choses en soi. Dans toute connaissance d'un objet, il y a, de fait, l'*unité* du concept, que l'on peut nommer *unité qualitative* en tant que, sous ce concept, n'est pensée que l'unité permettant le rassemblement du divers des connaissances, à peu près au sens de l'unité du thème dans un drame, dans un discours, dans une fable. Intervient, deuxièmement, la *vérité* quant aux conséquences. Plus il y a de conséquences vraies résultant d'un concept donné, plus il y a de signes de sa réalité objective. C'est là ce que l'on pourrait appeler la *pluralité qualitative* des caractéristiques qui appartiennent à un concept comme à un fondement commun (qui ne sont pas pensées en lui comme quantité). Enfin, troisièmement, on trouve la *perfection*, qui consiste en ce que, en sens inverse, cette pluralité est ramenée globalement à l'unité du concept, et qu'elle s'accorde complètement avec lui et avec nul autre – ce que l'on peut appeler la *complétude qualitative* (totalité). D'où il apparaît clairement *(B 115)* que ces critères logiques de la possibilité de la connaissance en général ne font ici que transformer les trois catégories de la quantité, où l'unité, dans la production du *quantum*, doit être entendue d'une façon constamment homogène, de manière à permettre la connexion dans une conscience d'éléments cognitifs même *hétérogènes* par l'intermédiaire de la qualité d'une connaissance prise comme principe. Ainsi, le critère de la possibilité d'un concept (et non pas de son objet) est-il la définition, où l'*unité* du concept, la *vérité* de tout ce qui peut en être directement dérivé, enfin la *complétude* de ce qui en a été tiré constituent pour l'élaboration du concept dans son intégralité les réquisits de celui-ci ; ou bien, de même encore, le *critère d'une hypothèse* consiste-t-il dans l'intelligibilité du *principe d'explication* admis, autrement dit dans son *unité* (sans hypothèse auxiliaire), dans la *vérité* des conséquences qui sont à en dériver (accord entre elles et avec l'expérience), et enfin dans la *complétude* du principe d'explication vis-à-vis de ces conséquences, lesquelles ne renvoient à rien de plus ni de moins qu'à ce qui a été admis dans l'hypothèse et reproduisent

a posteriori analytiquement ce qui avait été pensé *a priori* synthétiquement (AK, III, 99). Ainsi la table transcendantale des catégories n'est-elle nullement complétée par les concepts d'unité, de vérité et de complétude, comme si elle était en quelque sorte lacunaire, mais une fois mise *(B 116)* totalement de côté la relation de ces concepts à des objets, la manière dont on les utilise se ramène simplement aux règles logiques générales de l'accord de la connaissance avec elle-même.

Chapitre II
De la déduction des concepts purs de l'entendement

Première section

§ 13. Des principes d'une déduction transcendantale en général

(A 84) (AK, IV, 68) Les jurisconsultes, lorsqu'ils parlent de droits et d'usurpations, font une différence, dans une cause, entre la question concernant ce qui est de droit (*quid juris*) et celle qui porte sur le fait (*quid facti*), et puisqu'ils exigent une preuve de chacune d'elles, ils désignent la première, qui doit faire apparaître le droit ou la légitimité de la prétention, sous le nom de *déduction*. Nous nous servons d'une multitude de concepts empiriques sans que personne nous contredise et nous nous croyons autorisés, même sans déduction, à leur attribuer un sens et une signification que nous imaginons, parce que nous disposons *(B 117)* toujours de l'expérience pour démontrer leur réalité objective. Il y a cependant aussi des concepts usurpés, comme par exemple ceux de *bonheur*, de *destin*, qui certes, en bénéficiant d'une indulgence presque générale, circulent de tous côtés, mais qui se voient pourtant parfois soumettre à la question : *quid juris* ; auquel cas on se trouve alors, pour procéder à leur déduction, placé dans un embarras qui n'est pas mince, dans la mesure où l'on ne peut alléguer aucun principe *(A 85)* juridique clair, tiré soit de l'expérience, soit de la raison, par lequel la faculté de les utiliser devienne transparente.

(AK, IV, 69) Parmi les différentes sortes de concepts qui constituent le tissu très composite de la connaissance humaine, il y en a cependant quelques-uns qui sont destinés aussi à l'usage pur *a priori* (complètement indépendant de toute expérience), (AK, III, 100) et dont la faculté d'en faire usage a toujours besoin d'une déduction : ce qui tient au fait que, pour garantir la légitimité d'un tel usage, des preuves tirées de l'expérience ne sont pas suffisantes, alors qu'il faut pourtant savoir comment ces concepts peuvent se rapporter à des objets qu'ils n'empruntent en tout cas à aucune expérience. J'appelle par conséquent l'explication de la manière dont des concepts peuvent se rapporter *a priori* à des objets leur *déduction transcendantale*, et je la distingue de la déduction *empirique*, laquelle montre de quelle façon un concept est acquis par expérience et par réflexion sur celle-ci, et ne concerne donc pas la légitimité de ce concept, mais le fait d'où procède sa possession.

(B 118) Nous disposons d'ores et déjà de deux sortes de concepts d'espèces toutes différentes, qui ont pourtant comme point commun qu'ils se rapportent les uns et les autres entièrement *a priori* à des objets, savoir les concepts de l'espace et du temps comme formes de la sensibilité et les catégories comme concepts de l'entendement. Vouloir en rechercher une déduction empirique serait un travail totalement vain, parce que ce qui constitue précisément la marque distinctive de leur nature *(A 86)* réside en ceci qu'ils se rapportent à des objets sans avoir emprunté quoi que ce soit, pour leur représentation, à l'expérience. Si donc une déduction de ces concepts est nécessaire, il lui faudra toujours être transcendantale.

Cependant, vis-à-vis de ces concepts, comme vis-à-vis de toute connaissance, on peut rechercher dans l'expérience, non pas le principe de leur possibilité, mais en tout cas les causes occasionnelles de leur production. À cet égard, ce sont alors les impressions des sens qui fournissent la première occasion d'engager à leur endroit toute la faculté de connaître et de mettre en place l'expérience, laquelle contient deux éléments très hétérogènes, à savoir, provenant des sens, une *matière* pour la connaissance et une certaine forme servant à l'ordonner et provenant de la source intérieure de l'intuition et de la pensée pures, qui ne sont mises en exercice et ne produisent des concepts qu'à l'occasion de la première. Une telle recherche des premiers efforts de notre faculté de connaître pour s'élever des perceptions singulières à *(B 119)* des concepts généraux possède sans nul doute une grande utilité, et il faut savoir gré au célèbre

Locke d'avoir été ici le premier à ouvrir la voie. Reste qu'une *déduction* des concepts purs *a priori* ne peut jamais être menée à bien sur ce mode, (AK, IV, 70) dans la mesure où, vis-à-vis de leur usage futur, qui doit être totalement indépendant de l'expérience, il faut que ces concepts produisent un tout autre acte de naissance que celui qui atteste leur dérivation (AK, III, 101) à partir des expériences. Une telle tentative *(A 87)* de dérivation physiologique, qui, au sens propre, ne peut pas du tout s'appeler déduction, parce qu'elle concerne une question de fait, je la nommerai par conséquent l'explication de la *possession* d'une connaissance pure. Il est donc clair que, de ces concepts, il ne peut y avoir qu'une déduction transcendantale, et nullement une déduction empirique, et que celles qui sont de ce dernier type ne constituent, à l'égard des concepts purs *a priori*, que de vaines tentatives dont seul peut s'occuper celui qui n'a pas saisi la nature tout à fait spécifique de ces connaissances.

Bien que l'on ait ainsi dégagé l'unique mode d'une déduction possible de la connaissance pure *a priori*, à savoir celui qui procède sur la voie transcendantale, il n'en ressort pas pour autant qu'elle soit aussi incontournablement nécessaire. Nous avons plus haut suivi jusqu'à leurs sources les concepts de l'espace et du temps au moyen d'une déduction transcendantale, et nous en avons expliqué et déterminé la valeur *(B 120)* objective *a priori*. Cependant la géométrie poursuit avec assurance sa marche par de pures connaissances *a priori*, sans avoir besoin de demander à la philosophie un certificat garantissant la provenance pure et légitime de son concept fondamental de l'espace. Simplement l'usage du concept • se borne-t-il, dans cette science, au monde sensible extérieur, dont l'intuition a pour forme pure l'espace, et où par conséquent toute connaissance géométrique trouve, parce qu'elle se fonde sur une intuition *a priori*, une évidence immédiate et où les objets sont donnés par la connaissance même *a priori* (quant à *(A 88)* la forme) dans l'intuition. En revanche, avec les *concepts purs de l'entendement*, apparaît le besoin incontournable de rechercher, non seulement leur propre déduction transcendantale, mais aussi celle de l'espace : dans la mesure, en effet, où ce que ces concepts énoncent des objets [64], ils le font, non au moyen des prédicats de l'intuition et de la sensibilité, mais à l'aide de ceux de la pensée pure *a priori*, ils se rapportent en général aux objets indépendamment de toutes les conditions de la sensibilité ; et comme ils ne sont pas fondés sur l'expérience, ils ne peuvent

non plus indiquer dans l'intuition *a priori* aucun objet sur lequel ils fonderaient leur synthèse avant toute expérience, et, en conséquence, non seulement ils suscitent des soupçons quant à la validité objective et quant aux limites de leur usage, mais en outre ils rendent douteux ce *concept de l'espace*, parce qu'ils sont enclins à s'en servir au-delà des *(B 121)* conditions de l'intuition sensible (AK, III, 102 ; IV, 71) – ce pourquoi il était nécessaire aussi d'en donner plus haut une déduction transcendantale. Il faut donc que le lecteur soit convaincu de l'incontournable nécessité d'une telle déduction transcendantale avant qu'il ait fait un seul pas dans le champ de la raison pure, parce que, sinon, il procède de manière aveugle et se trouve contraint, après diverses errances ici ou là, de retourner en tout état de cause à l'ignorance d'où il était parti. Mais il lui faut aussi d'avance apercevoir l'inévitable difficulté, afin qu'il ne se plaigne pas de l'obscurité où la chose même se trouve profondément enveloppée, ou qu'il ne se laisse pas trop décourager quant à la possibilité d'écarter les obstacles *(A 89)* : il s'agit en effet, ou bien d'abandonner complètement toutes les prétentions à des connaissances de la raison pure, telles qu'elles constituent le domaine le plus attirant, à savoir celui qui dépasse les limites de toute expérience possible, ou bien de porter à la perfection cette recherche critique.

Nous avons plus haut pu facilement rendre compréhensible, à propos des concepts de l'espace et du temps, comment ils doivent, en tant que connaissances *a priori*, pourtant se rapporter nécessairement à des objets, et comment ils rendaient possible une connaissance synthétique de ces objets indépendamment de toute expérience. Car, comme c'est uniquement par l'intermédiaire de ces formes pures de la sensibilité qu'un objet peut nous apparaître, c'est-à-dire peut être un objet de l'intuition empirique, l'espace et le temps sont des intuitions pures qui contiennent *a priori* la *(B 122)* condition de la possibilité des objets en tant que phénomènes, et la synthèse qui s'y accomplit possède une valeur objective.

Les catégories de l'entendement ne nous représentent au contraire pas du tout les conditions sous lesquelles des objets sont donnés dans l'intuition : par voie de conséquence, des objets peuvent assurément nous apparaître sans qu'il leur faille nécessairement se rapporter à des fonctions de l'entendement et sans que celui-ci contienne donc leurs conditions *a priori*. De là procède ici une difficulté que nous ne rencontrions pas dans le champ de la sensibilité, tenant à la question de savoir comment des *conditions subjectives de la pensée* devraient avoir une *valeur objective*, c'est-à-dire

fournir des conditions de la possibilité de toute connaissance *(A 90)* des objets. Car des phénomènes peuvent certes être donnés dans l'intuition sans les fonctions de l'entendement. Je prends, par exemple, le concept de la cause, lequel signifie une espèce particulière de la synthèse, quand à quelque chose A est ajouté selon une règle quelque chose de tout à fait différent, B. Il n'est pas clair *a priori* de savoir pourquoi des phénomènes devraient contenir quelque chose de ce type (AK, IV, 72) (car on ne peut en donner pour preuves des expériences (AK, III, 103), étant donné que la valeur objective de ce concept doit pouvoir être montrée *a priori*) ; et il est par conséquent douteux *a priori* de savoir si un tel concept ne risque pas d'être entièrement vide, et s'il peut jamais rencontrer parmi les phénomènes le moindre objet. En effet, que des objets de l'intuition sensible doivent nécessairement être conformes aux conditions formelles de la sensibilité *(B 123)* inscrites *a priori* dans l'esprit, cela résulte clairement du fait que, sinon, ils ne seraient pas pour nous des objets ; mais qu'il leur faille aussi, par surcroît, être conformes aux conditions dont l'entendement a besoin pour l'unité synthétique de la pensée, l'argumentation qui le justifie n'en est pas si facile à apercevoir. Car rien n'exclut vraiment qu'il pût y avoir des phénomènes ainsi faits que [65] l'entendement ne les trouvât absolument pas conformes aux conditions de son unité, et que tout fût dans une confusion telle que par exemple, dans la série des phénomènes, rien ne s'offrît qui fournît une règle de la synthèse et correspondît ainsi au concept de la cause et de l'effet, en sorte que ce concept serait donc totalement vide, nul et dépourvu de signification. Les phénomènes n'en offriraient pas moins *(A 91)* à notre intuition des objets, car l'intuition n'a en aucune manière besoin des fonctions de la pensée.

Si l'on pensait se débarrasser de la peine que coûtent ces recherches en disant que l'expérience ne cesse de fournir, quant à une telle régularité des phénomènes, des exemples qui nous donnent suffisamment l'occasion d'en abstraire le concept de cause et ainsi, en même temps, de vérifier la valeur objective d'un tel concept, c'est qu'alors on ne remarquerait pas que le concept de cause ne peut aucunement naître de cette manière, mais qu'il lui faut soit être fondé entièrement *a priori* dans l'entendement, soit être *(B 124)* totalement abandonné comme une simple chimère. Car ce concept exige absolument que quelque chose A soit de telle sorte qu'une autre chose B en résulte *nécessairement et selon une règle purement universelle*. Sans doute les phénomènes fournissent-ils des cas qui rendent possible une règle

selon laquelle quelque chose se produit de manière habituelle, mais jamais ils ne permettent d'établir que le résultat qui s'ensuit est *nécessaire* : par conséquent, à la synthèse de la cause et de l'effet, se trouve aussi attachée une dignité que l'on ne peut aucunement exprimer de façon empirique, à savoir que l'effet, non seulement vient s'ajouter à la cause, mais qu'il est posé *par elle* et qu'il *en* résulte. La stricte universalité de la règle n'est pas du tout, elle non plus, une propriété des règles empiriques, qui ne peuvent obtenir à travers l'induction qu'une universalité *(A 92)* (AK, IV, 73) comparative, c'est-à-dire que la possibilité de voir leur usage élargi. L'usage des concepts purs (AK, III, 104) de l'entendement serait dès lors tout à fait autre, si on voulait ne les traiter que comme des produits empiriques.

§ 14. Passage à la déduction transcendantale des catégories

Il n'y a que deux cas possibles selon lesquels une représentation synthétique et ses objets peuvent coïncider, entretenir une relation réciproque qui soit nécessaire, et pour ainsi dire se rencontrer : ou bien l'objet seul rend possible la représentation, ou bien celle-ci seule rend possible *(B 125)* l'objet[66]. Dans le premier cas, cette relation n'est qu'empirique, et la représentation n'est jamais possible *a priori*. Et tel est le cas pour le phénomène, relativement à ce qui y relève de la sensation. Mais si l'on se trouve dans le second cas, parce que la représentation en elle-même (attendu qu'il n'est pas du tout question ici de sa causalité par l'intermédiaire de la volonté)[67] ne produit pas son objet *quant à son existence*, la représentation est pourtant déterminante *a priori* à l'égard de l'objet si c'est par elle seulement qu'il est possible de *connaître* quelque chose *comme un objet*. Or, il y a deux conditions sous lesquelles seule la connaissance d'un objet est possible : premièrement, *l'intuition*, par laquelle cet objet est donné, mais seulement comme phénomène ; deuxièmement, *le concept*, par lequel est pensé un *(A 93)* objet qui correspond à cette intuition. Mais, à partir de ce que l'on a vu plus haut, il est clair que la première condition, savoir celle sous laquelle seulement des objets peuvent être intuitionnés, constitue en fait *a priori* le soubassement des objets dans l'esprit quant à leur forme. Avec cette condition formelle de la sensibilité s'accordent donc nécessairement tous les phénomènes, dans la mesure où ils ne peuvent que grâce à elle apparaître phénoménalement, c'est-à-dire être intuitionnés et donnés empiriquement. La question, désormais, se pose de savoir si n'interviennent pas aussi préalablement des concepts *a priori*, en

tant que conditions sous lesquelles seulement quelque chose, sans être intuitionné, est cependant pensé comme objet en général ; car toute connaissance *(B 126)* empirique des objets est nécessairement conforme à de tels concepts, dès lors que, sans leur présupposition, rien n'est possible comme *objet de l'expérience*. Or il se trouve que toute expérience contient encore, outre l'intuition des sens, par laquelle quelque chose est donné, un *concept* d'un objet qui est donné ou apparaît dans l'intuition : en vertu de quoi des concepts d'objets en général interviendront, comme conditions (AK, III, 105 ; IV, 74) *a priori*, au soubassement de toute connaissance d'expérience. Par conséquent, la valeur objective des catégories comme concepts *a priori* reposera sur le fait que par elles seules l'expérience (quant à la forme de la pensée) est possible. Car elles se rapportent nécessairement et *a priori* à des objets de l'expérience, puisque ce n'est que par leur intermédiaire en général qu'un quelconque objet de l'expérience peut être pensé.

(A 94) La déduction transcendantale de tous les concepts *a priori* possède donc un principe sur lequel il faut que toute la recherche se règle : ils doivent être reconnus comme conditions *a priori* de la possibilité de l'expérience (que ce soit de l'intuition qui s'y rencontre ou de la pensée). Les concepts qui fournissent le soubassement objectif de la possibilité de l'expérience sont par là même nécessaires. Cela dit, le développement de l'expérience où ils se rencontrent n'est pas leur déduction (mais leur illustration), parce qu'ils ne s'y trouveraient alors pourtant que de façon contingente. Sans cette relation *(B 127)* originaire à l'expérience possible, où tous les objets de la connaissance se présentent, la relation de ces mêmes concepts à un quelconque objet ne pourrait aucunement être comprise.

• Le célèbre *Locke*, pour avoir négligé cette considération, et parce qu'il rencontrait des concepts purs de l'entendement dans l'expérience, les avait aussi dérivés de l'expérience, ce en quoi il procéda pourtant *de façon si inconséquente* qu'il eut l'audace de tenter de parvenir ainsi à des connaissances dépassant largement toutes les limites de l'expérience. *David Hume* reconnut que, pour pouvoir accomplir cette démarche, il était nécessaire que ces concepts eussent leur origine *a priori*. Dans la mesure toutefois où il ne put aucunement s'expliquer comment il était possible que l'entendement se trouvât contraint de penser des concepts, qui ne sont pas liés en soi dans l'entendement, pourtant comme nécessairement liés dans

l'objet, et parce qu'il n'eut pas l'idée que peut-être l'entendement, par ces concepts eux-mêmes, était l'auteur de l'expérience où se rencontrent ses objets, il les dériva, contraint et forcé, de l'expérience (à savoir d'une nécessité subjective provenant d'une fréquente association dans l'expérience et tenue finalement à tort pour objective, c'est-à-dire de l'*habitude*) ; mais il procéda ensuite de façon très conséquente en déclarant impossible, avec ces concepts et les principes qu'ils font naître, d'aller au-delà des limites de l'expérience (AK, III, 106). Cela dit, la dérivation *empirique (B 128)* à laquelle ils recoururent tous deux ne se peut accorder avec la réalité des connaissances scientifiques *a priori* dont nous disposons, la *mathématique pure* et la *physique générale*, et elle est donc contredite par le fait.

Le premier de ces deux hommes célèbres ouvrit grande la porte à l'*exaltation de l'esprit* [68], parce que la raison, une fois qu'elle a des droits de son côté, ne se laisse plus tenir en lisière par de vagues appels à la modération ; quant au second, il s'abandonna entièrement au *scepticisme* dès lors qu'il crut voir découvert, dans ce qu'on tient si universellement pour la raison, une illusion de notre pouvoir de connaître. Nous sommes maintenant à pied d'œuvre pour tenter de voir si l'on ne peut pas conduire avec bonheur la raison humaine entre ces deux écueils, lui tracer des limites déterminées et cependant maintenir ouvert pour elle le champ entier de l'activité qui est conforme à sa fin.

Auparavant, je veux simplement revenir, à titre de préalable, sur l'*explicitation de ce que sont les catégories*. Elles sont des concepts d'un objet en général, par lesquels l'intuition de celui-ci est considérée comme *déterminée* vis-à-vis d'une des *fonctions logiques* des jugements. Ainsi la fonction du jugement *catégorique* était-elle celle du rapport du sujet au prédicat – par exemple : tous les corps sont divisibles. Simplement, vis-à-vis de l'usage purement logique de l'entendement, demeurait-il indéterminé auquel des deux *(B 129)* concepts on entendait donner la fonction du sujet et auquel celle du prédicat. Car on peut dire aussi : quelque divisible est un corps. En revanche, par la catégorie de substance, si je lui subsume le concept d'un corps, on obtient cette détermination que son intuition empirique dans l'expérience ne doit toujours être considérée que comme sujet, et jamais comme simple prédicat ; et de même pour toutes les autres catégories.

(AK, IV, 74) De la déduction des concepts purs de l'entendement
Deuxième section
Des principes a priori *de la possibilité de l'expérience*

[69]Qu'un concept doive être produit complètement a priori et se rapporter à un objet, bien qu'il n'appartienne pas lui-même au concept de l'expérience possible (AK, IV, 75) ni ne se compose d'éléments d'une expérience possible, c'est là totalement contradictoire et impossible. Car il n'aurait alors pas de contenu, du fait qu'aucune intuition ne lui correspondrait, tandis que des intuitions en général, par lesquelles des objets peuvent nous être donnés, constituent le champ ou l'objet entier de l'expérience possible. Un concept a priori qui ne se rapporterait pas à celle-ci ne serait que la forme logique d'un concept, et non pas le concept même par lequel quelque chose serait pensé.

S'il y a donc des concepts purs *a priori*, sans doute peuvent-ils assurément ne rien contenir d'empirique : reste qu'il leur faut toutefois être pleinement des conditions *a priori* d'une expérience possible, puisque c'est là-dessus seulement que peut reposer leur réalité objective.

Si l'on veut par conséquent savoir comment des concepts purs de l'entendement sont possibles, il faut rechercher quelles sont les (A 96) conditions *a priori* dont dépend la possibilité de l'expérience, et qui se trouvent à son fondement, bien que l'on fasse abstraction de toute dimension empirique des phénomènes. Un concept qui exprime de façon générale et suffisante cette condition formelle et objective de l'expérience s'appellerait un concept pur de l'entendement. Une fois que je possède des concepts purs de l'entendement, je peux certes produire aussi par la pensée des objets qui sont peut-être impossibles, peut-être possibles en soi, mais qui ne peuvent être donnés dans aucune expérience, puisque dans la connexion de ces concepts quelque chose peut être laissé de côté qui appartient pourtant avec nécessité à la condition d'une expérience possible (ainsi pour le concept d'un esprit), ou bien encore des concepts purs de l'entendement peuvent se trouver étendus au-delà de ce que l'expérience peut saisir (comme dans le concept de Dieu). Néanmoins, si les éléments de toutes les connaissances a priori, même des créations arbitraires et

insensées, ne peuvent certes être empruntés à l'expérience (car, si tel était le cas, ils ne seraient pas des connaissances a priori), il leur faut cependant toujours contenir les conditions pures a priori d'une expérience possible et d'un objet de celle-ci, vu que, sinon, non seulement par leur intermédiaire rien ne serait pensé, mais ils ne pourraient eux-mêmes, sans data, jamais surgir dans la pensée.

Or, ces concepts, qui contiennent a priori la pensée pure à l'occasion de chaque expérience, nous les trouvons dans les catégories ; et c'est déjà une déduction suffisante et une justification de leur valeur objective (A 97) que de pouvoir démontrer que par leur intermédiaire seulement un objet peut être pensé. Mais parce que, dans une telle pensée, (AK, IV, 76) se trouve mobilisé davantage que le simple pouvoir de penser, à savoir l'entendement, et que celui-ci a lui-même tout autant besoin, en tant que pouvoir de connaître qui doit se rapporter à des objets, que soit élucidée la possibilité de cette relation, il nous faut considérer tout d'abord, non pas dans leur constitution empirique, mais dans leur constitution transcendantale, les sources subjectives qui constituent le fondement a priori de la possibilité de l'expérience.

Si chaque représentation singulière était totalement étrangère à l'autre, si elle était pour ainsi dire isolée et séparée d'elle, jamais ne se formerait quelque chose comme une connaissance, laquelle est un ensemble de représentations comparées et connectées. Si j'attribue donc au sens, du fait qu'il contient de la diversité dans son intuition, une synopsis, correspond toujours à celle-ci une synthèse, et la réceptivité ne peut rendre possible des connaissances qu'en se combinant à la spontanéité. Or, cette dernière est le fondement d'une triple synthèse qui survient nécessairement dans toute connaissance : à savoir celle de l'appréhension des représentations comme modifications de l'esprit dans l'intuition, celle de la reproduction de ces représentations dans l'imagination, et celle de leur récognition dans le concept. Ces synthèses conduisent donc à trois sources subjectives de connaissances, qui elles-mêmes rendent possible l'entendement et, par l'intermédiaire de celui-ci, toute (A 98) expérience, en tant que produit empirique de l'entendement.

Avertissement préalable

La déduction des catégories est associée à des difficultés si nombreuses et contraint à pénétrer si profondément dans les premiers soubassements de la possibilité de notre connaissance en général que, pour éviter l'ampleur de développement qui serait celle d'une théorie complète et pour cependant, dans une recherche si nécessaire, ne rien négliger, j'ai trouvé plus pertinent de plutôt préparer le lecteur, par les quatre numéros suivants, que de l'instruire, et de ne présenter de façon systématique l'explicitation de ces éléments de l'entendement que dans la troisième section, qui vient immédiatement ensuite. En vertu de quoi le lecteur ne se laissera donc pas, jusque-là, rebuter par l'obscurité qui, au point de départ, est inévitable sur une voie que personne n'a encore foulée, mais qui doit, comme je l'espère, s'éclaircir dans la section indiquée jusqu'à permettre la pleine compréhension.

(AK, IV, 77) 1. De la synthèse de l'appréhension dans l'intuition

D'où que viennent nos représentations, qu'elles soient produites par l'influence de choses extérieures ou par des causes internes, qu'elles se constituent a priori ou de façon empirique, comme phénomènes, elles appartiennent néanmoins, en tant que (A 99) modifications de l'esprit, au sens interne, et comme telles toutes nos connaissances sont en tout cas soumises finalement à la condition formelle du sens interne, à savoir le temps, dans la mesure où elles doivent toutes y être ordonnées, connectées et mises en rapport. C'est là une remarque générale qu'il faut absolument prendre pour fondement dans ce qui suit.

Toute intuition contient en soi un divers qui ne serait pourtant pas représenté comme tel si l'esprit ne distinguait pas le temps dans la série des impressions qui se succèdent : car, en tant que contenue dans un instant unique, toute représentation ne peut jamais être autre chose qu'une unité absolue. Or, pour qu'à partir de ce divers advienne l'unité de l'intuition (comme c'est le cas dans la représentation de l'espace), il faut tout d'abord que soit parcourue la diversité, et ensuite que ce divers soit rassemblé : acte que j'appelle *la synthèse de l'appréhension*, parce qu'il s'applique directement à l'intuition, laquelle offre certes un divers, mais ne peut jamais produire celui-ci en tant que tel, et plus précisément, comme contenu *dans une représentation*, sans qu'y intervienne une synthèse.

Il faut donc que cette synthèse de l'appréhension s'opère aussi *a priori*, c'est-à-dire vis-à-vis des représentations qui ne sont pas empiriques. Car sans elle nous ne pourrions avoir a priori ni les représentations de l'espace ni celles du temps, étant donné que celles-ci ne peuvent être produites que par la (A 100) synthèse du divers que fournit la sensibilité dans sa réceptivité originaire. Ainsi avons-nous une synthèse pure de l'appréhension.

2. De la synthèse de la reproduction dans l'imagination

C'est à vrai dire une loi simplement empirique que celle d'après laquelle des représentations qui se sont souvent succédé ou accompagnées en viennent finalement à s'associer les unes aux autres et ainsi à établir une connexion en vertu de laquelle, même sans (AK, IV, 78) la présence de l'objet, une de ces représentations suscite le passage de l'esprit à l'autre d'après une règle constante. Cette loi de la reproduction présuppose toutefois que les phénomènes eux-mêmes soient réellement soumis à une telle règle, et que dans le divers de leurs représentations intervienne une concomitance ou une succession obéissant à certaines règles ; car, sans cela, notre imagination empirique ne recevrait jamais rien à faire qui fût conforme à son pouvoir, et elle demeurerait donc dissimulée à l'intérieur de l'esprit comme un pouvoir mort et inconnu de nous-mêmes. Si le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd, si un homme se changeait tantôt en telle forme animale, tantôt en telle autre, si au cours d'une très longue journée la (A 101) campagne était couverte tantôt de fruits, tantôt de glace et de neige, mon imagination empirique ne pourrait jamais obtenir l'occasion de recevoir parmi ses pensées, avec la représentation de la couleur rouge, le lourd cinabre ; de même, si un certain mot était attribué tantôt à cette chose, tantôt à cette autre, ou encore si la même chose était appelée tantôt ainsi, tantôt autrement, sans que prédominât en la matière une certaine règle à laquelle les phénomènes fussent d'eux-mêmes déjà soumis, nulle synthèse empirique de la reproduction ne pourrait avoir lieu.

Il faut donc qu'il y ait quelque chose qui rende possible cette reproduction des phénomènes en constituant le fondement a priori de leur unité synthétique nécessaire. Conviction à laquelle on vient bien vite quand on réfléchit que les phénomènes ne sont pas les choses en soi, mais le

simple jeu de nos représentations, lesquelles se réduisent finalement à des déterminations du sens interne. Si donc nous pouvons montrer que même nos plus pures intuitions a priori ne procurent aucune connaissance, sauf à contenir cette liaison du divers qu'une synthèse complète de la reproduction rend possible, cette synthèse de l'imagination est alors elle aussi fondée avant toute expérience sur des principes a priori, et il faut que l'on en admette une synthèse transcendantale pure, qui soit elle-même au fondement de la possibilité de toute expérience (en tant que cette dernière présuppose nécessairement la (A 102) reproductibilité des phénomènes). Or, il est manifeste que si je tire une ligne par la pensée, ou si je veux penser le temps séparant un midi et le midi suivant, ou même me représenter simplement un certain nombre, il me faut nécessairement en premier lieu saisir dans ma pensée ces diverses représentations l'une après l'autre. En revanche, si je laissais toujours les précédentes (les premières parties de la (AK, IV, 79) ligne, les parties précédentes du temps ou les unités que je me suis représentées successivement) disparaître de mes pensées et si je ne les reproduisais pas en passant aux suivantes, jamais ne pourrait se produire une représentation complète, ni aucune des pensées évoquées précédemment, pas même les représentations fondamentales qui sont les plus pures et les premières, celles de l'espace et du temps.

La synthèse de l'appréhension est donc combinée inséparablement avec la synthèse de la reproduction. Et dans la mesure où la première constitue le fondement transcendantal de la possibilité de toutes les connaissances en général (non seulement les connaissances empiriques, mais aussi les connaissances pures a priori), la synthèse reproductive de l'imagination appartient aux actes transcendantaux de l'esprit, et c'est à cet égard que nous donnerons aussi à ce pouvoir le nom de pouvoir transcendantal de l'imagination.

3. (A 103) De la synthèse de la récognition dans le concept

Sans la conscience que ce que nous pensons est la même chose que ce que nous pensions un instant auparavant, toute reproduction dans la série des représentations serait vaine. De fait, il y aurait, dans l'état présent, une nouvelle représentation qui n'appartiendrait nullement à l'acte par lequel elle a dû être produite peu à peu, et le divers de cette représentation ne constituerait jamais un tout, parce qu'il manquerait de l'unité que seule la

conscience peut lui procurer. Si, tandis que je compte, j'oubliais que les unités qui sont maintenant sous mes yeux ont été peu à peu ajoutées par moi les unes aux autres, je ne connaîtrais pas la production du nombre par cette addition successive de l'unité à l'unité, ni non plus par conséquent le nombre ; car ce concept ne trouve sa consistance que dans la conscience de cette unité de la synthèse.

Le terme de concept pourrait déjà par lui-même nous induire à faire cette remarque. En effet, c'est bien cette conscience une qui réunit en une représentation le divers intuitionné peu à peu et ensuite reproduit. Cette conscience peut souvent n'être que faible, en sorte que nous la relions à la production (A 104) de la représentation seulement dans l'effet, mais non pas dans l'acte lui-même, c'est-à-dire immédiatement ; reste que, en dépit de ces différences, il faut pourtant toujours qu'il s'y rencontre une conscience, quand bien même la clarté qui la ferait percevoir lui fait défaut, et sans cette conscience (AK, IV, 80) les concepts et, avec eux, la connaissance des objets sont totalement impossibles.

Et ici il est nécessaire en effet de bien faire comprendre ce que l'on entend par l'expression « objet des représentations ». Nous avons dit plus haut que les phénomènes eux-mêmes ne sont rien que des représentations sensibles qui, en elles-mêmes, doivent être considérées précisément comme telles, et non pas comme des objets (en dehors de la faculté de représentation). Qu'entend-on dès lors lorsque l'on parle d'un objet correspondant à la connaissance, et par conséquent aussi distinct de celle-ci ? Il est facile d'apercevoir que cet objet ne doit être pensé que comme quelque chose en général = X, puisque, hors de notre connaissance, nous ne disposons de rien que nous puissions opposer à cette connaissance comme lui correspondant.

Cela dit, nous trouvons que notre pensée de la relation entre toute connaissance et son objet contient une dimension de nécessité, en ceci que cet objet est considéré comme ce qui est là, en face de nous, et que nos connaissances ne sont pas déterminées au hasard ou de manière arbitraire, mais a priori d'une certaine manière : de fait, en même temps qu'elles doivent se rapporter à un objet, il leur faut aussi avec nécessité s'accorder entre elles relativement à cet objet, (A 105) c'est-à-dire posséder cette unité qui est constitutive du concept d'un objet.

Un point, toutefois, est clair : dans la mesure où nous n'avons affaire qu'au divers de nos représentations, et comme cet X qui leur correspond

(l'objet) n'est rien pour nous puisqu'il doit être quelque chose de différent de toutes nos représentations, l'unité que l'objet constitue nécessairement ne peut être autre que l'unité formelle de la conscience dans la synthèse du divers des représentations. Aussi disons-nous que nous connaissons l'objet quand nous avons fait surgir dans le divers de l'intuition une unité synthétique. Or, celle-ci est impossible si l'intuition n'a pu être produite par une telle fonction de la synthèse selon une règle rendant nécessaire a priori la reproduction du divers et possible un concept dans lequel ce divers s'unifie. Ainsi pensons-nous un triangle comme constituant un objet quand nous avons conscience de la combinaison de trois lignes droites selon une règle d'après laquelle une telle intuition peut en chaque occasion être présentée. Or, c'est cette unité de la règle qui détermine tout le divers et le limite à des conditions rendant possible l'unité de l'aperception ; et (AK, IV, 81) le concept de cette unité est la représentation de l'objet = X que je pense par l'intermédiaire de ces prédicats d'un triangle.

(A 106) Toute connaissance exige un concept, si imparfait et aussi obscur qu'il puisse être ; mais celui-ci, quant à sa forme, est toujours quelque chose de général et qui sert de règle. Ainsi le concept de corps sert-il de règle, selon l'unité du divers qu'il permet de penser, à notre connaissance des phénomènes extérieurs. Mais il ne peut constituer une règle des intuitions que dans la mesure où il représente, pour des phénomènes donnés, la reproduction nécessaire de ce qu'il y a en eux de divers, par conséquent l'unité synthétique dans la conscience que nous en avons. Par exemple, le concept de corps rend nécessaires, dans la perception de quelque chose d'extérieur à nous, la représentation de l'étendue et, avec elle, celle de l'impénétrabilité, de la forme, etc.

Au fondement de toute nécessité se trouve toujours une condition transcendantale. Il faut donc que se puisse trouver un principe transcendantal de l'unité de la conscience dans la synthèse du divers de toutes nos intuitions, donc aussi des concepts des objets en général, par conséquent encore de tous les objets de l'expérience, sans quoi il serait impossible de penser pour nos intuitions un quelconque objet : car cet objet n'est rien de plus que le quelque chose à propos duquel le concept exprime une telle nécessité de la synthèse.

Cette condition originaire et transcendantale n'est autre que (A 107) *l'aperception transcendantale*. La conscience de soi qui se forge d'après les déterminations de notre état pour la perception interne est simplement

empirique, toujours changeante, il ne peut y avoir dans ce flux de phénomènes internes un Moi stable ou permanent, et c'est là ce qu'on appelle communément le *sens interne* ou l'*aperception empirique*. Ce qui doit être *avec nécessité représenté* comme numériquement identique ne peut être pensé comme tel par l'intermédiaire de données empiriques. Il doit y avoir une condition qui, précédant toute expérience et rendant celle-ci possible, donne sa validité à une telle supposition transcendantale.

Or, ni des connaissances ni non plus une liaison et une unité de ces connaissances entre elles ne sauraient intervenir en nous sans cette unité de la conscience qui précède toutes les données de l'intuition et en relation avec laquelle toute représentation d'objets est seulement possible. Cette conscience pure, originaire, immuable, je décide de la nommer (AK, IV, 82) *aperception transcendantale*. Qu'elle mérite ce nom, c'est déjà clair du fait que l'unité objective la plus pure, à savoir celle des concepts *a priori* (espace et temps), n'est possible qu'à travers la relation des intuitions à une telle aperception. L'unité numérique de cette aperception réside donc *a priori* au fondement de tous les concepts, de même que la diversité de l'espace et du temps se trouve au fondement des intuitions de la sensibilité.

(A 108) Cette même unité transcendantale de l'aperception fait, cela dit, qu'à partir de tous les phénomènes possibles qui peuvent toujours être réunis dans une expérience se constitue un enchaînement de toutes ces représentations selon des lois. Car cette unité de la conscience serait impossible si l'esprit ne pouvait, dans la connaissance du divers, prendre conscience de l'identité de la fonction par laquelle une telle unité lie synthétiquement ce divers dans une connaissance. En ce sens, la conscience originaire et nécessaire de l'identité de soi-même est en même temps une conscience d'une unité tout aussi nécessaire de la synthèse de tous les phénomènes d'après des concepts, c'est-à-dire d'après des règles qui non seulement les rendent nécessairement reproductibles, mais par là aussi déterminent pour leur intuition un objet, c'est-à-dire le concept de quelque chose où ils trouvent à s'enchaîner avec nécessité : car il serait impossible que l'esprit se représente l'identité de soi-même dans la diversité de ses représentations, et cela *a priori*, s'il n'avait devant les yeux l'identité de son acte, qui soumet toute synthèse de l'appréhension (qui est empirique) à une unité transcendantale et rend d'abord *a priori* possible l'enchaînement réglé qu'elle présente. Désormais nous pourrons aussi déterminer de manière plus exacte nos concepts *d'un objet en général*. Toutes nos représentations ont,

en tant que représentations, leur objet et elles peuvent elles-mêmes, à leur tour, être objets d'autres représentations. Les phénomènes sont les seuls (A 109) objets qui peuvent nous être donnés de façon immédiate, et ce qui en eux se rapporte immédiatement à l'objet s'appelle intuition. Or, ces phénomènes ne sont pourtant pas des choses en soi, mais ils ne sont eux-mêmes que des représentations qui, à leur tour, ont leur objet, lequel ne peut donc plus être intuitionné par nous et peut par conséquent être appelé l'objet non empirique, c'est-à-dire transcendantal = X.

Le concept pur de cet objet transcendantal (qui, en fait, dans toutes nos connaissances, est toujours indifféremment = X) est ce qui peut procurer à tous nos concepts empiriques en général une relation à un objet (AK, TV, 83), c'est-à-dire de la réalité objective. Or, ce concept ne peut contenir absolument aucune intuition déterminée et il ne concernera donc rien d'autre que cette unité que l'on doit rencontrer dans un divers de la connaissance, en tant que ce divers est en relation à un objet. Mais cette relation n'est pas autre chose que l'unité nécessaire de la conscience, par conséquent aussi de la synthèse du divers par l'intermédiaire d'une fonction commune de l'esprit consistant à le lier dans une représentation. Dans la mesure, alors, où cette unité doit être considérée comme nécessaire a priori (parce que la connaissance, sinon, serait sans objet), la relation à un objet transcendantal, c'est-à-dire la réalité objective de notre connaissance empirique, reposera sur la loi (A 110) transcendantale selon laquelle tous les phénomènes, en tant que par eux des objets doivent nous être donnés, ne peuvent que se trouver soumis à des règles *a priori* de leur unité synthétique qui seules rendent possible leur rapport dans l'intuition empirique, ce qui veut dire qu'il leur faut être soumis dans l'expérience aux conditions de l'unité nécessaire de l'aperception tout autant qu'ils le sont, dans la simple intuition, aux conditions formelles de l'espace et du temps – et même : que c'est seulement à travers ces conditions de l'unité nécessaire de l'aperception que toute connaissance devient possible.

4. Explication préalable de la possibilité des catégories comme connaissances *a priori*

Il y a une seule expérience, où toutes les perceptions sont représentées selon un enchaînement global et structuré par des lois, de même qu'il y a seulement un espace et un temps, où toutes les formes prises par le

phénomène et tout rapport de l'être ou du non-être [70] prennent place. Quand on parle de différentes expériences, ce ne sont là qu'autant de perceptions qui appartiennent en tant que telles à une seule et même expérience générale. Ainsi l'unité globale et synthétique des perceptions constitue-t-elle précisément la forme de l'expérience, et elle n'est rien d'autre que l'unité synthétique des phénomènes d'après des concepts.

(A 111) Si l'unité de la synthèse d'après des concepts empiriques était totalement contingente, et si ceux-ci ne se fondaient pas sur un principe transcendantal (AK, IV, 84) de l'unité, il serait possible qu'une masse de phénomènes vienne remplir notre âme sans que pour autant pût jamais en procéder aucune expérience. Mais dès lors disparaîtrait aussi toute relation de la connaissance à des objets, étant donné que la connexion d'après des lois universelles et nécessaires lui ferait défaut : par conséquent, il s'agirait certes d'une intuition vide de pensée, mais jamais d'une connaissance, et donc ce rapport serait pour nous comme s'il n'était rien.

Les conditions *a priori* d'une expérience possible en général sont en même temps conditions de la possibilité des objets de l'expérience. Or je soutiens que les *catégories* indiquées ci-dessus ne sont rien d'autre que les *conditions de la pensée dans une expérience possible*, de même qu'*espace* et *temps* contiennent *les conditions de l'intuition* pour cette même expérience. Ainsi sont-elles aussi des concepts fondamentaux en vue de penser des objets en général pour les phénomènes, et elles ont donc a priori une validité objective, ce qui était ce que proprement nous voulions savoir.

Mais la possibilité et même la nécessité de ces catégories reposent sur la relation que la sensibilité dans son ensemble et aussi, avec elle, tous les phénomènes possibles ont avec l'aperception originaire, dans laquelle tout doit être nécessairement conforme aux conditions de l'unité générale de la conscience de soi, c'est-à-dire (A 112) être soumis aux fonctions universelles de la synthèse – j'entends : la synthèse d'après des concepts, qui est celle seulement ou l'aperception peut démontrer sa complète et nécessaire identité *a priori*. Ainsi le concept d'une cause n'est-il rien d'autre qu'une synthèse (de ce qui suit dans la série du temps, et cela avec d'autres phénomènes) d'après des concepts, et sans une telle unité, qui possède ses règles *a priori* et se soumet les phénomènes, on ne trouverait pas d'unité complète et universelle, donc nécessaire, de la conscience dans le divers des perceptions. Mais dans ce cas celles-ci n'appartiendraient plus à une

expérience, par conséquent elles seraient sans objet et ne seraient qu'un jeu aveugle des représentations, c'est-à-dire moins qu'un rêve.

Toutes les tentatives menées pour dériver de l'expérience ces concepts purs de l'entendement et leur assigner une origine simplement empirique sont donc totalement vaines et inutiles. Je me bornerai à évoquer, à titre d'exemple, la manière dont le concept d'une cause induit avec lui le caractère d'une nécessité qu'aucune expérience ne peut fournir : cette dernière nous apprend certes qu'à un phénomène succède de manière habituelle quelque chose d'autre, mais non pas que cela (AK, IV, 85) devrait nécessairement lui succéder, ni qu'on puisse à partir de ce phénomène conclure a priori et de manière tout à fait générale à cet autre, comme l'on conclut d'une condition à la conséquence. Mais cette règle empirique de l'association, que l'on doit pourtant admettre continuellement quand on dit que tout, dans la série des (A 113) événements, est soumis à des règles, à tel point que jamais rien n'arrive qui n'ait été précédé par quelque chose à quoi il succède toujours, cette règle, considérée comme une loi de la nature, sur quoi repose-t-elle, je le demande, et comment même cette association est-elle possible ? Ce qui fonde la possibilité de l'association du divers, en tant que celui-ci réside dans l'objet, s'appelle l'*affinité* du divers. Je demande donc : comment parvenez-vous à rendre compréhensible l'affinité globale des phénomènes (à la faveur de laquelle ils sont soumis à des lois constantes et doivent nécessairement en relever) ?

D'après mes principes, elle est très aisément compréhensible. Tous les phénomènes possibles appartiennent, en tant que représentations, à toute la conscience de soi possible. Mais de cette dernière, en tant qu'elle est une représentation transcendantale, l'identité numérique est inséparable et elle est certaine a priori, dans la mesure où rien ne peut accéder à la connaissance sans la médiation de cette aperception originaire. Or, étant donné que cette identité doit nécessairement intervenir dans la synthèse de tout le divers des phénomènes, en tant qu'elle doit devenir connaissance empirique, les phénomènes sont soumis à des conditions a priori auxquelles leur synthèse (de l'appréhension) doit être complètement conforme. Or, la représentation d'une condition générale d'après laquelle un certain divers peut être posé (d'une façon par conséquent identique) s'appelle une règle, et quand il faut nécessairement qu'il soit posé ainsi, elle s'appelle une loi. Ainsi tous les phénomènes se trouvent-ils dans une liaison complète selon

des lois (A 114) nécessaires, et par conséquent soumis à une *affinité transcendantale* dont l'*affinité empirique* est la simple conséquence.

Que la nature doive se régler d'après notre principe subjectif de l'aperception, qu'elle doive même en dépendre quant à sa conformité à des lois, cela apparaît sans doute très absurde et étrange. Si l'on songe toutefois que cette nature, en soi, n'est rien d'autre qu'un ensemble de phénomènes, que par conséquent elle n'est pas une chose en soi, mais simplement une foule de représentations de l'esprit, on ne s'étonnera pas de ne la voir que dans le pouvoir radical de toute notre connaissance, à savoir l'aperception transcendantale, dans cette unité à la faveur de laquelle seulement elle peut être appelée objet de toute expérience possible, c'est-à-dire nature ; et l'on ne s'étonnera pas non plus que, pour (AK, IV, 86) cette même raison, nous puissions connaître cette unité *a priori*, par conséquent aussi comme nécessaire, ce à quoi il nous faudrait renoncer si elle était donnée en soi, indépendamment des premières sources de notre pensée. Car alors je ne saurais où nous devrions aller chercher les propositions synthétiques d'une telle unité universelle de la nature, puisqu'il faudrait dans ce cas les emprunter aux objets de la nature même. Dans la mesure toutefois où cela ne pourrait s'accomplir que de manière empirique, il ne pourrait en être tiré d'autre unité que simplement contingente, laquelle cependant est loin de suffire pour l'enchaînement nécessaire auquel on pense quand on parle de nature.

(A 115) Troisième section
Du rapport de l'entendement à des objets en général et de la possibilité de les connaître a priori

Ce que, dans la précédente section, nous avons exposé séparément et isolément, nous allons maintenant le représenter en le réunissant et en l'enchaînant [71]. Il y a trois sources subjectives de connaissance sur lesquelles repose la possibilité d'une expérience en général et d'une connaissance des objets de celle-ci : les sens, l'imagination et l'aperception ; chacune d'elles peut être considérée comme empirique, à savoir dans l'application à des

phénomènes donnés, mais toutes sont aussi des éléments ou des fondements a priori qui eux-mêmes rendent possible cet usage empirique. Les sens représentent les phénomènes empiriquement dans la *perception*, l'*imagination* dans l'*association* (et la reproduction), l'*aperception* dans la *conscience empirique* de l'identité de ces représentations reproductives avec les phénomènes par lesquels elles étaient données, par conséquent dans la *recognition*.

Cela dit, au fondement de la perception prise globalement, il y a a priori l'intuition pure (laquelle, vis-à-vis de la perception comme représentation, est la forme de l'intuition interne, le temps) ; au fondement de l'association, la (A 116) synthèse pure de l'imagination ; et au fondement de la conscience empirique l'aperception pure, c'est-à-dire l'identité complète de soi-même à travers toutes les représentations possibles.

(AK, IV, 87) Si nous voulons donc poursuivre le principe interne de cette connexion des représentations jusqu'au point où elles doivent toutes converger afin d'y obtenir, là seulement, l'unité de la connaissance qu'exige une expérience possible, il nous faut commencer par l'aperception pure. Toutes les intuitions ne sont rien pour nous et ne nous concernent pas le moins du monde si elles ne peuvent être admises dans la conscience, qu'elles exercent sur elle directement ou indirectement leur influence, et c'est seulement par là qu'une connaissance est possible. Nous sommes conscients a priori de la continuelle identité de nous-mêmes vis-à-vis de toutes les représentations qui peuvent jamais appartenir à notre connaissance, comme d'une condition nécessaire de la possibilité de toutes les représentations (étant donné qu'en moi elles ne représentent en tout cas quelque chose que parce qu'elles appartiennent, avec tout autre contenu, à une conscience, et par conséquent doivent pour le moins pouvoir y être liées). Ce principe est solidement établi *a priori* et peut s'appeler le *principe transcendantal de l'unité* de tout le divers de nos représentations (par conséquent aussi de celui qui est présent dans l'intuition). Or, l'unité du divers dans un sujet est synthétique : donc, l'aperception pure fournit un (A 117) principe de l'unité synthétique du divers dans toute intuition possible*.

(AK, IV, 88) (A 118) Mais cette unité synthétique présuppose une synthèse ou la contient en elle ; et si la première doit être nécessairement a priori, celle-ci doit être aussi une synthèse a priori. Donc, l'unité transcendantale de l'aperception se rapporte à la synthèse pure de

l'imagination comme à une condition a priori de la possibilité de toute composition du divers en une connaissance. Or, la *synthèse productive de l'imagination* ne peut intervenir qu'*a priori* ; car la synthèse reproductive repose sur des conditions de l'expérience. Donc, le principe de l'unité nécessaire de la synthèse pure (productive) de l'imagination constitue, avant l'aperception, le fondement de la possibilité de toute connaissance, en particulier de l'expérience.

Nous appelons donc transcendantale la synthèse du divers dans l'imagination quand, indépendamment de la différence entre les intuitions, elle ne s'applique *a priori* à rien d'autre qu'à la simple liaison du divers, et l'unité de cette synthèse s'appelle transcendantale quand, relativement à l'unité originaire de l'aperception, elle est représentée comme nécessaire a priori. Or, étant donné que cette dernière est au fondement de la possibilité de toutes les connaissances, l'unité transcendantale de la synthèse de l'imagination est la forme pure de toute connaissance possible à travers laquelle par conséquent tous les objets de l'expérience possible doivent être représentés *a priori*.

(A 119) *L'unité de l'aperception relativement à la synthèse de l'imagination est l'entendement*, et cette même unité correspond, relativement à la *synthèse transcendantale de l'imagination*, à l'*entendement pur*. Donc, il y a dans l'entendement des connaissances pures a priori, qui contiennent l'unité nécessaire de la synthèse pure de l'imagination vis-à-vis de tous les phénomènes possibles. Or, il s'agit là des catégories, c'est-à-dire des concepts purs de l'entendement ; par conséquent, la faculté empirique de connaître qui est celle de l'homme contient nécessairement un entendement, qui se rapporte à tous les objets des sens, bien que ce soit uniquement par la médiation de l'intuition et de la synthèse de celle-ci par l'imagination, auxquelles donc tous les phénomènes comme constituant des données pour une expérience possible se trouvent soumis. Dans la mesure, alors, où cette relation des phénomènes à une expérience possible est également nécessaire (puisque, sans elle, nous n'obtiendrions aucune connaissance phénoménale et qu'en conséquence les phénomènes ne nous concerneraient aucunement), il en résulte que l'entendement pur, par la médiation des catégories, est un (AK, IV, 89) principe formel et synthétique de toutes les expériences et que les phénomènes ont une *relation nécessaire à l'entendement*.

Maintenant, nous allons faire apparaître le lien qui s'établit entre l'entendement et les phénomènes par l'intermédiaire des catégories en procédant de bas en haut, c'est-à-dire en partant de l'empirique. Le premier élément qui nous (A 120) est donné est le phénomène qui, quand il est associé à une conscience, s'appelle perception (sans rapport à une conscience au moins possible, un phénomène ne pourrait jamais devenir pour nous un objet de connaissance, et ainsi ne serait-il rien pour nous et, étant donné qu'il n'a en soi aucune réalité objective et existe seulement dans la connaissance, il ne serait absolument rien). Mais, puisque tout phénomène contient un divers, et que par conséquent se rencontrent dans l'esprit des perceptions diverses, par elles-mêmes dispersées et isolées les unes des autres, il est nécessaire que s'instaure entre ces perceptions une liaison qu'elles ne peuvent posséder dans les sens eux-mêmes. Il se trouve donc en nous un pouvoir actif de la synthèse de ce divers, lequel nous appelons imagination, et dont j'appelle appréhension l'acte qui s'exerce immédiatement à l'égard des perceptions*. De fait l'imagination doit-elle conduire le divers de l'intuition à former une *image* : il lui faut donc auparavant recevoir les impressions dans son activité, c'est-à-dire les appréhender.

(A 121) Cela dit, il est clair que même cette appréhension du divers ne suffirait pas encore à produire une image et un agencement des impressions, s'il n'y avait un principe subjectif permettant d'aller rechercher pour les perceptions suivantes une perception que l'esprit avait abandonnée pour passer à une autre, et de présenter ainsi des séries entières de telles impressions, c'est-à-dire s'il n'existait un pouvoir reproductif de l'imagination, lequel pouvoir n'est donc toujours qu'empirique.

Mais, étant donné que, si des représentations se reproduisaient les unes les autres telles qu'elles se sont rencontrées, sans distinction, à nouveau ne pourrait-il en surgir aucun agencement déterminé, mais seulement des accumulations sans règle de ces représentations, et par conséquent (AK, IV, 90) il ne s'en dégagerait aucune connaissance : ainsi leur reproduction doit-elle posséder une règle en vertu de laquelle une représentation entre en liaison dans l'imagination plutôt avec l'une qu'avec l'autre. Ce principe subjectif et empirique de la reproduction selon des règles, on le nomme l'*association* des représentations.

Si cette unité de l'association n'avait cependant pas aussi un principe objectif, de manière à rendre impossible que des phénomènes fussent

appréhendés par l'imagination autrement que sous la condition d'une unité synthétique possible de cette appréhension, ce serait par le pur produit du hasard que des phénomènes viendraient s'intégrer à un agencement des connaissances humaines. Car, bien que nous disposions du pouvoir d'associer des perceptions, il resterait pourtant en soi (A 122) tout à fait indéterminé et contingent de savoir si les perceptions sont aussi susceptibles d'être associées ; et dans le cas où elles ne le seraient pas, une foule de perceptions et même toute une sensibilité seraient possibles où un grand nombre de consciences empiriques se pourraient rencontrer dans mon esprit, mais séparées les unes des autres et sans appartenir à une unique conscience de moi-même, ce qui cependant est impossible. Car c'est uniquement dans la mesure où j'inscris toutes les perceptions au compte d'une seule conscience (l'aperception originaire) que, de toutes les perceptions, je peux dire être conscient. Nécessairement doit-il donc y avoir un principe objectif, c'est-à-dire susceptible d'être aperçu *a priori* antérieurement à toutes les lois empiriques de l'imagination, sur lequel repose la possibilité et même la nécessité d'une loi s'étendant à tous les phénomènes et exigeant de les regarder tous comme des données des sens susceptibles en soi d'être associées et soumises à des règles universelles d'une liaison complète dans la reproduction. Ce fondement objectif de toute association des phénomènes, je l'appelle leur *affinité*. Mais nous ne pouvons le trouver nulle part ailleurs que dans le principe de l'unité de l'aperception relativement à toutes les connaissances qui doivent m'appartenir. En vertu de ce principe, il faut qu'absolument tous les phénomènes viennent s'intégrer dans l'esprit ou soient appréhendés en telle manière qu'ils s'accordent avec l'unité de l'aperception, ce qui serait impossible si n'intervenait aucune unité synthétique dans leur liaison, qui par conséquent est aussi objectivement nécessaire.

(A 123) L'unité objective de toute conscience (empirique) dans une unique conscience (de l'aperception originaire) est donc la condition nécessaire même de toute perception possible, et l'affinité (AK, IV, 91) (proche ou lointaine) de tous les phénomènes est une conséquence nécessaire d'une synthèse intervenant dans l'imagination qui est fondée *a priori* sur des règles.

L'imagination est donc aussi un pouvoir de synthèse a priori, ce pourquoi nous lui donnons le nom d'imagination productive ; et, en tant qu'à l'égard de tout le divers du phénomène, elle n'a pas d'autre objectif que l'unité

nécessaire se produisant dans la synthèse de ce phénomène, elle peut être appelée la fonction transcendantale de l'imagination. Ainsi est-il certes tout à fait étrange, mais clair cependant uniquement à partir de ce qui précède, que ce soit seulement par l'intermédiaire de cette fonction transcendantale de l'imagination que devienne possible même l'affinité des phénomènes, avec elle l'association et, à travers celle-ci, enfin la reproduction conforme à des lois, par conséquent l'expérience elle-même, étant donné que sans elle en aucun cas des concepts d'objets ne viendraient se réunir en une expérience.

En effet, le Je fixe et permanent (de l'aperception pure) constitue le corrélat de toutes nos représentations, dans la mesure où il est simplement possible de prendre conscience de ces représentations, et toute conscience appartient à une aperception pure qui comprend tout en elle, exactement comme toute intuition (A 124) sensible appartient, en tant que représentation, à une intuition interne pure, à savoir au temps. Cette aperception est donc ce qui doit nécessairement s'ajouter à l'imagination pure pour rendre sa fonction intellectuelle. Car en elle-même la synthèse de l'imagination, bien que s'exerçant *a priori*, est cependant toujours sensible, parce qu'elle ne relie le divers que tel qu'il se phénoménalise dans l'intuition, par exemple la figure d'un triangle. Or, à travers le rapport du divers à l'unité de l'aperception, des concepts appartenant à l'entendement pourront être mis en œuvre, mais uniquement, par l'intermédiaire de l'imagination, en relation avec l'intuition sensible.

Nous possédons donc une imagination pure, constituant un pouvoir fondamental de l'âme humaine, qui sert a priori de fondement à toute connaissance. Par l'intermédiaire de celle-ci, nous mettons le divers de l'intuition, d'un côté, en liaison avec, de l'autre, la condition de l'unité nécessaire de l'aperception pure. Les deux termes extrêmes, à savoir la sensibilité et l'entendement, doivent nécessairement s'agencer l'un à l'autre par l'intermédiaire de cette fonction transcendantale de l'imagination, parce que, si tel n'était pas le cas, ils fourniraient certes des phénomènes, mais pas d'objets d'une connaissance empirique, par conséquent pas d'expérience. L'expérience effective, qui (AK, IV, 92) consiste dans l'appréhension, l'association (la reproduction), enfin la récognition des phénomènes, contient, dans cette (A 125) dernière et ultime opération (la récognition des éléments simplement empiriques de l'expérience), des concepts qui rendent possibles l'unité formelle de l'expérience et, avec elle, toute validité

objective (vérité) de la connaissance empirique. Or ces principes de la récognition du divers, en tant qu'ils concernent simplement la forme d'une expérience en général, sont les catégories que l'on a repérées. C'est donc sur elles que se fonde toute unité formelle dans la synthèse de l'imagination, ainsi que celle, par l'intermédiaire de cette unité, de tout usage empirique de l'imagination (dans la récognition, la reproduction, l'association, l'appréhension), cela en descendant jusqu'aux phénomènes, puisque ceux-ci ne peuvent appartenir à la connaissance, par conséquent à nous-mêmes, que par l'intermédiaire de ces éléments.

L'ordre et la régularité, c'est donc nous-mêmes qui les introduisons dans les phénomènes que nous appelons nature, et nous ne pourrions les y trouver si nous ou la nature de notre esprit ne les y avaient mis originairement. Car cette unité de la nature doit être une unité nécessaire, c'est-à-dire certaine *a priori*, de la liaison des phénomènes. Or, comment pourrions-nous instaurer *a priori* une unité synthétique, si, dans les sources originaires de connaissance de notre esprit, ne se trouvaient contenus a priori des principes subjectifs d'une telle unité, et si ces conditions subjectives ne possédaient en même temps une validité objective, dans la mesure où elles sont les principes (A 126) de la possibilité de connaître un quelconque objet dans l'expérience ?

Nous avons défini l'entendement, plus haut, de diverses manières : par une spontanéité de la connaissance (par opposition à la réceptivité de la sensibilité), par un pouvoir de penser, ou par un pouvoir des concepts, ou encore des jugements, lesquelles définitions, si on les considère en toute clarté, convergent vers le même point. Ainsi pouvons-nous désormais caractériser l'entendement comme le pouvoir des règles. Cette caractéristique est plus féconde et s'approche davantage de son essence. La sensibilité nous donne des formes (de l'intuition), alors que l'entendement nous donne des règles. Il est toujours occupé à épier les phénomènes dans le but de découvrir en eux quelque règle. Les règles, en tant qu'elles sont objectives (et que par conséquent elles s'attachent avec nécessité à la connaissance de l'objet), s'appellent des lois. Bien que nous apprenions beaucoup de lois par expérience, ces lois ne sont cependant que des déterminations particulières de lois encore supérieures, dont les plus élevées (sous lesquelles s'inscrivent toutes les autres) proviennent *a priori* (AK, IV, 93) de l'entendement lui-même et ne sont pas empruntées à l'expérience, mais doivent bien plutôt procurer aux phénomènes leur conformité à des

lois et ainsi précisément rendre l'expérience possible. L'entendement n'est donc pas seulement un pouvoir de se forger des règles par comparaison des phénomènes : il est lui-même la législation pour la nature, ce qui veut dire que sans entendement il n'y aurait nulle part de nature, c'est-à-dire d'unité synthétique (A 127) du divers des phénomènes selon des règles ; car des phénomènes ne peuvent, en tant que tels, avoir lieu hors de nous, mais n'existent que dans notre sensibilité. Mais cette nature, en tant qu'objet de la connaissance dans une expérience, avec tout ce qu'elle peut bien contenir, n'est possible que dans l'unité de l'aperception. Or l'unité de l'aperception est le principe transcendantal de la conformité nécessaire de tous les phénomènes à des lois dans une expérience. C'est cette même unité de l'aperception qui, vis-à-vis d'un divers de représentations (requérant de déterminer cette diversité à partir d'une seule représentation), constitue la règle, et le pouvoir de ces règles est l'entendement. Tous les phénomènes résident donc, comme expériences possibles, a priori dans l'entendement et reçoivent de lui leur possibilité formelle, tout comme, en tant que simples intuitions, ils résident dans la sensibilité et ne sont possibles quant à la forme qu'à travers celle-ci.

Si excessif et absurde qu'il semble donc de dire que l'entendement est lui-même la source des lois de la nature et par conséquent de l'unité formelle de la nature, une telle affirmation est cependant tout à fait exacte et conforme à l'objet, c'est-à-dire à l'expérience. Certes, des lois empiriques en tant que telles ne peuvent, quant à leur origine, pas davantage provenir de l'entendement pur que l'incommensurable diversité des phénomènes ne peut être suffisamment comprise à partir de la forme pure de l'intuition sensible. Mais toutes les lois empiriques ne sont que (A 128) des déterminations particulières des lois pures de l'entendement, et c'est seulement en se soumettant à celles-ci et d'après leur norme qu'elles sont possibles et que les phénomènes reçoivent une forme légalisée, de même aussi que tous les phénomènes, quelle que soit la diversité de leur forme empirique, doivent pourtant se conformer toujours aux conditions de la forme pure de la sensibilité.

L'entendement pur est donc à travers les catégories la loi de l'unité synthétique de tous les phénomènes et ainsi est-il ce qui, le premier et originairement, rend possible l'expérience quant à sa forme. Cela étant, dans la déduction transcendantale des catégories, nous n'avions pas à nous acquitter d'une autre tâche que de faire comprendre ce rapport de

l'entendement à la sensibilité et, par l'intermédiaire de (AK, IV, 94) celle-ci, à tous les objets de l'expérience, par conséquent de rendre compréhensible la validité objective de ses concepts purs a priori et d'établir ainsi leur origine, ainsi que leur vérité.

Représentation sommaire de ce qu'a d'exact cette déduction des concepts purs de l'entendement et de la manière dont elle est la seule possible

Si les objets auxquels a affaire notre connaissance étaient des choses en soi, nous ne pourrions en avoir aucun concept *a priori*. Car d'où pourrions-nous les tirer ? Si nous les tirions de l'objet (sans même rechercher ici comment (A 129) cet objet pourrait nous être connu), nos concepts seraient de simples concepts empiriques et non pas des concepts *a priori*. Si nous les tirions de nous-mêmes, ce qui n'est qu'en nous ne pourrait pas déterminer les propriétés d'un objet distinct de nos représentations, c'est-à-dire constituer une raison pour laquelle il devrait y avoir une chose à quoi correspondrait ce que nous avons en notre pensée, au lieu que toute cette représentation soit vide. Au contraire, si nous n'avons partout affaire qu'à des phénomènes, il est non seulement possible, mais même nécessaire, que certains concepts *a priori* précèdent la connaissance empirique des objets. Car, en tant que phénomènes, ils constituent un objet qui est uniquement en nous, puisqu'une simple modification de notre sensibilité ne se rencontre nullement hors de nous. Cela étant, la représentation même selon laquelle tous ces phénomènes, par conséquent tous les objets dont nous pouvons nous préoccuper, sont tous en moi, c'est-à-dire constituent des déterminations de mon moi identique, exprime la nécessité d'une unité complète de ces phénomènes dans une seule et même aperception. Or, c'est dans cette unité de la conscience possible que consiste aussi la forme de toute connaissance des objets (par quoi le divers est pensé comme appartenant à un objet). Donc, la façon dont le divers de la représentation sensible (intuition) appartient à une conscience précède toute connaissance de l'objet, comme déterminant la forme intellectuelle de cette connaissance, et constitue elle-même (A 130) *a priori* en général une connaissance formelle de tous les objets en tant qu'ils sont pensés (catégories). La synthèse de ces objets par l'imagination pure, l'unité de toutes les représentations dans leur relation à l'aperception originaire précèdent toute

connaissance empirique. Des concepts purs de l'entendement ne sont donc *a priori* (AK, IV, 95) possibles et même, en relation à l'expérience, nécessaires que parce que notre connaissance n'a affaire qu'à des phénomènes dont la possibilité réside en nous-mêmes, dont la liaison et l'unité (dans la représentation d'un objet) ne se rencontrent qu'en nous, par conséquent doivent précéder toute expérience, ainsi que la rendre d'abord possible quant à sa forme.

(AK, III, 107) De la déduction des concepts purs de l'entendement
Deuxième section
Déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement

§ 15. De la possibilité d'une synthèse en général

[72]Le divers des représentations peut être donné dans une intuition qui est simplement sensible, c'est-à-dire qui n'est rien que réceptivité, et la forme de cette intuition peut résider *a priori* dans notre pouvoir de représentation, sans être toutefois autre chose que la façon dont le sujet est affecté. Reste que la liaison *(conjunctio)* d'un divers en général ne peut jamais intervenir en nous par les sens, et qu'elle ne peut donc pas non plus être contenue *(B 130)* en même temps dans la forme pure de l'intuition sensible ; car elle est un acte de la spontanéité de la faculté de représentation, et dans la mesure où, pour la différencier de la sensibilité, il faut appeler entendement cette spontanéité, nous pouvons bien prendre conscience ou non de la liaison, il peut s'agir d'une liaison du divers de l'intuition ou d'une diversité de concepts, et dans le premier cas l'intuition peut être sensible ou non sensible : toute liaison n'en est pas moins un acte de l'entendement, que nous voudrions désigner par la dénomination générale de *synthèse*, afin de faire remarquer en même temps par là que nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet sans auparavant y avoir nous-mêmes produit en lui cette liaison, et que, de toutes les représentations, la *liaison*

est la seule qui ne peut être donnée par des objets, mais ne peut être accomplie que par le sujet lui-même, parce qu'elle est un acte de sa spontanéité. On percevra facilement ici que cet acte doit avec nécessité être originairement unique et être équivalent pour toute liaison, et que la dissociation, *analyse*, qui paraît être son contraire, le suppose pourtant toujours ; car, là où l'entendement n'a auparavant introduit aucune liaison, il ne peut non plus rien dissocier, dans la mesure où c'est uniquement*par lui* que quelque chose a pu être donné comme lié à la faculté de représentation.

(AK, III, 108) Cela dit, le concept de liaison contient en lui, outre le concept du divers et de sa synthèse, aussi celui de l'unité de ce divers. La liaison est la représentation de l'unité *synthétique* du divers*. *(B 131)* La représentation de cette unité ne peut donc pas provenir de la liaison, elle est plutôt ce qui intervient en premier lieu pour rendre possible, en venant s'ajouter à la représentation du divers, le concept de liaison. Cette unité, qui précède *a priori* tous les concepts de la liaison, ne saurait être la catégorie de l'unité ci-dessus mentionnée (§ 10) ; car toutes les catégories se fondent sur des fonctions logiques inscrites dans nos jugements, mais dans ces jugements se trouve déjà pensée la liaison, par conséquent l'unité, de concepts donnés. La catégorie présuppose donc déjà la liaison. Donc, il nous faut chercher cette unité (en tant que qualitative, § 12) encore plus haut, à savoir dans ce qui contient le fondement même de l'unité des divers concepts intervenant dans les jugements, par conséquent de la possibilité de l'entendement, même dans son usage logique.

§ 16. De l'unité originairement synthétique de l'aperception

Le : *je pense* doit nécessairement *pouvoir* accompagner toutes mes représentations ; car, si tel n'était pas le cas, quelque chose serait *(B 132)* représenté en moi qui ne pourrait aucunement être pensé – ce qui équivaut à dire que la représentation ou bien serait impossible, ou bien ne serait du moins rien pour moi. La représentation qui peut être donnée avant toute pensée s'appelle intuition. Donc, tout le divers de l'intuition entretient une relation au : *je pense*, dans le même sujet où ce divers se rencontre. Mais cette représentation est un acte de la *spontanéité*, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être considérée comme appartenant à la sensibilité. Je l'appelle l'*aperception pure* pour la distinguer de l'aperception empirique, ou encore l'*aperception originaire*, parce qu'elle est cette conscience de soi qui, en produisant la représentation : *je pense* (AK, III, 109), laquelle doit pouvoir

accompagner toutes les autres et est une et identique dans toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre. Je nomme encore l'unité de cette représentation l'*unité transcendantale* de la conscience de soi, pour désigner la possibilité de la connaissance *a priori* qui en procède. Car les diverses représentations qui sont données dans une certaine intuition ne constitueraient pas toutes ensemble *mes* représentations si elles n'appartenaient pas toutes à une conscience de soi, ce qui veut dire qu'en tant qu'elles sont mes représentations (bien que je n'en aie pas conscience sous cette forme), elles doivent en tout cas, avec nécessité, se conformer à la condition sous laquelle seulement elles *peuvent* se réunir dans une conscience générale de soi, étant donné que, sinon, elles ne *(B 133)* m'appartiendraient pas complètement. De cette liaison originaire s'ensuivent bien des conséquences.

Cette identité complète de l'aperception d'un divers donné dans l'intuition contient une synthèse des représentations et n'est possible que par la conscience de cette synthèse. Car la conscience empirique qui accompagne des représentations diverses est en elle-même dispersée et sans relation à l'identité du sujet. Cette relation ne s'effectue donc pas encore par le fait que j'accompagne chaque représentation de conscience, mais parce que j'*ajoute* une représentation à l'autre et que je suis conscient de leur synthèse. Donc, ce n'est que dans la mesure où je puis lier *dans une conscience* un divers de représentations données qu'il m'est possible de me représenter *l'identité de la conscience dans ces représentations* mêmes – ce qui veut dire que l'unité *analytique* de l'aperception n'est possible que sous la supposition de quelque unité *synthétique**. La pensée selon laquelle ces (AK, III, 110) représentations données dans l'intuition m'appartiennent toutes équivaut par conséquent à dire que je les réunis dans une conscience, ou du moins que je peux les y réunir ; et bien qu'elle ne soit pas encore elle-même la conscience de la *synthèse* des représentations, elle présuppose cependant la possibilité de celle-ci. En d'autres termes : c'est seulement parce que je peux saisir le divers de ces représentations en une conscience que je les nomme toutes *mes* représentations ; car, si tel n'était pas le cas, j'aurais un moi aussi bigarré [73] et divers que j'ai de représentations dont je suis conscient. L'unité synthétique du divers des intuitions, en tant que donnée *a priori*, est donc le fondement de l'identité de l'aperception elle-même, qui précède *a priori* toute *ma* pensée déterminée. Mais la liaison n'est pas dans les objets et ne peut pas leur être pour ainsi dire empruntée par la perception et reçue dans

l'entendement en passant d'abord par celle-ci : elle n'est au contraire qu'une *(B 135)* opération de l'entendement, lequel n'est lui-même rien de plus que le pouvoir de lier *a priori* et d'inscrire le divers de représentations données sous l'unité de l'aperception – principe suprême de toute la connaissance humaine.

Or, ce principe de l'unité nécessaire de l'aperception est assurément lui-même identique : par conséquent, c'est une proposition analytique ; mais il déclare cependant nécessaire une synthèse sans laquelle cette identité complète de la concience de soi ne peut être pensée. Car à travers le moi en tant que simple représentation rien de divers n'est donné ; ce n'est que dans l'intuition, qui en est distincte, que le divers peut être donné et c'est à travers sa liaison dans une conscience qu'il peut être pensé. Un entendement dans lequel, par la conscience de soi, tout le divers serait en même temps donné *intuitionnerait* ; le nôtre ne peut que *penser* et il lui faut chercher l'intuition dans les sens. Je suis donc conscient du moi identique, vis-à-vis du divers des représentations qui me sont données dans une intuition, parce que je les appelle toutes *mes* représentations et qu'elles n'en forment qu'*une*. Or cela équivaut à dire que j'ai conscience d'une synthèse nécessaire *a priori* de ces représentations, qui est l'unité synthétique originaire de l'aperception, à laquelle sont soumises toutes les représentations *(B 136)* qui me sont données, mais sous laquelle elles doivent aussi être inscrites par une synthèse [74].

(AK, III, 111) § 17. Le principe de l'unité synthétique de l'aperception est le principe suprême de tout l'usage de l'entendement

Le principe suprême de la possibilité de toute intuition, relativement à la sensibilité, consistait, suivant l'Esthétique transcendantale, en ce que tout le divers de l'intuition se trouvait soumis aux conditions formelles de l'espace et du temps. Le principe suprême de cette même possibilité, relativement à l'entendement, consiste en ce que tout le divers de l'intuition se trouve soumis aux conditions de l'unité originairement synthétique de l'aperception*. Au premier de ces principes sont soumises toutes les représentations diverses de l'intuition en tant qu'elles nous sont *données* ; au second, en tant qu'il leur faut pouvoir être *(B 137) liées* dans une conscience ; sans quoi en effet rien ne peut être pensé ou connu, parce que les représentations données n'auraient pas en commun l'acte de

l'aperception : *je pense*, et que, dès lors, elles ne seraient pas saisies ensemble dans une conscience de soi.

L'*entendement* est, pour le dire de façon générale, le pouvoir des *connaissances.* Celles-ci consistent dans la relation déterminée de représentations données à un objet. Mais l'*objet* est ce dans le concept de quoi le divers d'une intuition donnée se trouve *réuni*. Or, toute réunion des représentations requiert l'unité de la conscience dans leur synthèse. Par conséquent, l'unité de la conscience est cela seul qui constitue la relation des représentations à un objet, donc leur validité objective : c'est ainsi qu'elles deviennent des connaissances et c'est donc sur elle que repose la possibilité même de l'entendement.

La première connaissance pure de l'entendement, sur laquelle se fonde tout le reste de son usage, et qui est aussi, en même temps, totalement indépendante de toutes les conditions de l'intuition sensible, est donc le principe de l'unité *synthétique* originaire de l'aperception. Ainsi, la simple forme de l'intuition sensible externe, l'espace, n'est encore nullement une (AK, III, 112) connaissance ; l'espace fournit seulement le divers de l'intuition *a priori* pour une connaissance possible. Mais, pour connaître une chose quelconque dans l'espace, par exemple une ligne, il faut que je la *tire*, et donc *(B 138)* que je mette en œuvre synthétiquement une liaison déterminée du divers donné, en sorte que l'unité de cet acte est en même temps l'unité de la conscience (dans le concept d'une ligne) et que c'est d'abord par là qu'un objet (un espace déterminé) est connu. L'unité synthétique de la conscience est donc une condition objective de toute connaissance : non seulement j'en ai besoin moi-même pour connaître un objet, mais toute intuition doit lui être soumise afin qu'elle *devienne pour moi un objet*, puisque, d'une autre manière et sans cette synthèse, le divers ne s'unirait pas en une conscience.

Cette dernière proposition est elle-même, comme il a été dit, analytique, bien qu'elle fasse de l'unité synthétique la condition de toute pensée ; car elle ne dit rien de plus, sinon que toutes *mes* représentations, dans n'importe quelle intuition donnée, doivent nécessairement se soumettre à la condition sous laquelle seulement je peux les mettre au compte, en tant qu'elles sont *mes* représentations, du moi identique et donc, en tant qu'elles sont liées synthétiquement dans une aperception, les rassembler à travers l'expression générale : *je pense.*

Cela dit, ce principe n'en constitue pourtant pas un pour tout entendement possible en général, mais il n'est principe que pour celui dont l'aperception pure, dans la représentation : *je suis*, ne fournit encore aucun divers [75]. L'entendement dont la conscience qu'il a de lui-même fournirait en même temps le divers de l'intuition, *(B 139)* un entendement dont la représentation ferait en même temps exister les objets de cette représentation, n'aurait pas besoin d'un acte particulier de la synthèse du divers pour l'unité de la conscience, comme en a besoin l'entendement humain, lequel simplement pense, mais sans intuitionner. Pour l'entendement humain, assurément est-ce là, en revanche, inévitablement le premier principe [76], en sorte qu'il ne peut même pas se faire le moindre concept d'un autre entendement possible, soit d'un entendement qui intuitionnerait lui-même, soit d'un entendement qui aurait pour fondement une intuition certes sensible, mais pourtant d'une tout autre sorte que celle qui intervient dans l'espace et dans le temps [77].

(AK, III, 113) § 18. Ce qu'est l'unité objective de la conscience de soi

L'*unité transcendantale* de l'aperception est celle par laquelle tout le divers donné dans une intuition est réuni en un concept de l'objet. C'est pourquoi elle s'appelle *objective* et doit être distinguée de l'*unité subjective* de la conscience, qui est une *détermination du sens interne*, par quoi ce divers de l'intuition est donné empiriquement en vue d'une telle liaison. Que je puisse me rendre *empiriquement* conscient du divers comme simultané ou comme successif, cela dépend de circonstances ou de conditions empiriques ; en conséquence, l'unité *(B 140)* empirique de la conscience, telle qu'elle s'opère à travers l'association des représentations, se rapporte elle-même à un phénomène et est totalement contingente. En revanche, la forme pure de l'intuition dans le temps, simplement comme intuition en général contenant un divers donné, n'est soumise à l'unité originaire de la conscience qu'à travers la relation nécessaire du divers de l'intuition au seul et unique : je pense, donc à travers la pure synthèse de l'entendement, laquelle sert *a priori* de fondement à la synthèse empirique. Cette unité a seule une validité objective ; l'unité empirique de l'aperception, que nous ne considérons pas ici et qui au demeurant ne dérive de la première *in concreto* que sous des conditions empiriques données, a une validité simplement subjective. Tel individu lie la représentation d'un certain mot avec une chose, tel autre avec une autre chose ; et l'unité de la conscience, dans ce

qui est empirique, n'a pas, par rapport à ce qui est donné, de validité nécessaire et universelle.

§ 19. La forme logique de tous les jugements consiste dans l'unité objective de l'aperception des concepts qui s'y trouvent contenus

Je n'ai jamais pu être satisfait par la définition que les logiciens donnent d'un jugement en général : il s'agit, à ce qu'ils disent, de la représentation d'un rapport entre deux concepts. Or, *(B 141)* sans chicaner avec eux sur le défaut de logique que présente cette définition de ne convenir en tout état de cause qu'aux jugements *catégoriques*, mais non point aux jugements hypothétiques et disjonctifs (dans la mesure où ces derniers contiennent, non seulement un rapport entre des concepts, mais même un rapport entre des jugements), et bien que cette déficience (AK, III, 114) logique ait entraîné maintes conséquences fâcheuses*, je remarque simplement que ce en quoi consiste ce *rapport* n'est ici pas déterminé.

Cela dit, si je recherche avec davantage de précision la relation existant dans chaque jugement entre les connaissances qui sont données, et si je la distingue, comme relevant de l'entendement, du rapport établi selon les lois de l'imagination reproductrice (lequel n'a qu'une validité subjective), je trouve qu'un jugement n'est pas autre chose que la manière de rapporter des connaissances données à l'unité objective de l'aperception. À quoi vise la copule *est (B 142)* dans ces jugements, afin de distinguer l'unité objective de représentations données et leur unité subjective. Car elle désigne la relation de ces représentations à l'aperception originaire et leur *unité nécessaire*, bien que le jugement lui-même soit empirique et par conséquent contingent, par exemple celui qui énonce : les corps sont pesants. Par là, je ne veux certes pas dire que ces représentations se rapportent *nécessairement les unes aux autres* dans l'intuition empirique, mais qu'elles se rapportent les unes aux autres *grâce à l'unité nécessaire de l'aperception* dans la synthèse des intuitions, c'est-à-dire d'après des principes opérant la détermination objective de toutes les représentations en tant qu'il peut en résulter une connaissance, lesquels principes dérivent tous du principe fondamental de l'unité transcendantale de l'aperception. Ainsi seulement procède de ce rapport un *jugement*, c'est-à-dire un rapport qui possède une validité objective et se distingue suffisamment du rapport entre ces mêmes représentations dont la validité serait simplement subjective, par exemple celui qui s'établit d'après les lois de l'association. En suivant ces dernières,

je pourrais dire seulement : quand je porte un corps, je sens une impression de pesanteur, mais non pas : en lui-même, le corps est pesant – ce qui équivaut à dire que ces deux représentations sont liées dans l'objet, c'est-à-dire sont indifférentes à l'état du sujet, et ne sont pas simplement combinées dans la perception (avec quelque fréquence qu'elle puisse être répétée).

(AK, III, 115) (B 143) § 20. Toutes les intuitions sensibles sont soumises aux catégories comme constituant les conditions qui seules permettent d'en rassembler le divers dans une conscience

Le divers donné dans une intuition sensible s'inscrit nécessairement sous l'unité synthétique originaire de l'aperception, puisque c'est uniquement par son intermédiaire que l'unité de l'intuition est possible (§ 17). Mais l'acte de l'entendement, par lequel le divers de représentations données (qu'il s'agisse d'intuitions ou de concepts) est ramené sous une aperception en général, est la fonction logique des jugements (§ 19). Donc, tout divers, en tant qu'il est donné dans une intuition empirique, est *déterminé* par rapport à l'une des fonctions logiques du jugement, par laquelle il se trouve ramené à une conscience en général. Or les *catégories* ne sont rien d'autre que ces mêmes fonctions du jugement, en tant que le divers d'une intuition donnée est déterminé par rapport à elles (§ 13). Ainsi le divers, dans une intuition donnée, se trouve-t-il lui aussi, nécessairement, soumis aux catégories.

(B 144) § 21. Remarque

Un divers qui est contenu dans une intuition que j'appelle mienne est représenté par la synthèse de l'entendement comme appartenant à l'unité *nécessaire* de la conscience de soi, et cela se produit grâce à la *catégorie**. Celle-ci montre donc que la conscience empirique d'un divers donné dans une unique intuition est soumise à une conscience pure *a priori*, tout comme l'intuition empirique se trouve soumise à une intuition sensible pure, qui s'opère également *a priori*. La proposition précédente constitue donc le point de départ d'une *déduction* des concepts purs de l'entendement où, étant donné que les catégories émergent, *indépendamment de la sensibilité*, dans le simple entendement, (AK, III, 116) abstraction doit encore être faite de la manière dont le divers est donné à une intuition empirique, pour ne considérer que l'unité qui s'y trouve ajoutée à l'intuition par l'entendement au moyen de la catégorie. Dans la suite (§ 26), il sera montré, à partir de la manière dont, dans la sensibilité, l'intuition empirique est donnée, *(B 145)*

que l'unité de cette intuition n'est autre que celle que la catégorie, conformément au précédent § 20, prescrit au divers d'une intuition donnée en général, et donc le but de la déduction ne sera pleinement atteint que dans la mesure où la validité *a priori* de la catégorie se trouvera expliquée vis-à-vis de tous les objets de nos sens.

Simplement ne pouvais-je toutefois, dans la preuve précédente, faire abstraction d'un point, savoir que le divers destiné à l'intuition doit encore être donné avant la synthèse de l'entendement et indépendamment d'elle ; reste que la manière dont cela s'effectue demeure ici indéterminée. Car, si je voulais me forger la pensée d'un entendement qui fût lui-même capable d'intuitionner (comme par exemple un entendement divin, qui ne se représenterait pas des objets donnés, mais par la représentation duquel les objets eux-mêmes seraient en même temps donnés ou produits), les catégories seraient, vis-à-vis d'une telle connaissance, dépourvues de toute signification. Elles sont seulement des règles pour un entendement dont tout le pouvoir consiste dans la pensée, c'est-à-dire dans l'acte de ramener à l'unité de l'aperception la synthèse du divers qui lui a été donné d'autre part dans l'intuition, et qui ne connaît donc absolument rien par lui-même, mais se contente de lier et d'ordonner la matière destinée à la connaissance, à savoir l'intuition, laquelle doit lui être donnée par l'objet. Mais, de la propriété que possède notre entendement de n'établir *a priori* l'unité de l'aperception qu'au moyen des catégories, et cela uniquement par des catégories *(B 146)* qui soient, précisément, de cette espèce et de ce nombre, une raison se laisse tout aussi peu fournir qu'on en peut donner du fait que nous ayons précisément ces fonctions du jugement et non pas d'autres, ou de ce qui fait que l'espace et le temps sont les seules formes de notre intuition sensible.

§ 22. La catégorie n'a pas d'autre usage pour la connaissance des choses que son application à des objets de l'expérience

Se forger la *pensée* d'un objet et *connaître* un objet, ce n'est donc pas la même chose. À la connaissance appartiennent en effet deux éléments : (AK, III, 117) premièrement le concept, par lequel en général un objet est pensé (la catégorie), et deuxièmement l'intuition, par laquelle il est donné ; car si une intuition correspondante ne pouvait aucunement être donnée au concept, il serait formellement une pensée, mais dépourvue de tout objet, et par son intermédiaire ne serait possible absolument aucune connaissance

d'une quelconque chose, parce que, pour autant que je sache, il n'y aurait ni ne pourrait y avoir rien à quoi ma pensée pût être appliquée. Or, toute intuition possible pour nous est sensible (Esthétique) : donc, la pensée d'un objet en général ne peut en nous devenir connaissance, par l'intermédiaire d'un concept pur de l'entendement, que pour autant que ce concept est mis en rapport avec des objets des sens. L'intuition *(B 147)* sensible est, ou bien intuition pure (espace et temps), ou bien intuition empirique de ce qui, dans l'espace et dans le temps, est immédiatement représenté comme réel, à travers la sensation. Par la détermination de la première, nous pouvons obtenir des connaissances *a priori* d'objets (dans la mathématique), mais uniquement quant à leur forme en tant que phénomènes ; s'il peut y avoir des choses qui doivent nécessairement être intuitionnées selon cette forme, cela reste encore, toutefois, non décidé. Par conséquent, les concepts mathématiques, dans leur ensemble, ne sont pas par eux-mêmes des connaissances, sauf si l'on suppose qu'il y a des choses qui se peuvent présenter à nous uniquement selon la forme de cette intuition sensible pure. Mais des choses ne sont données, *dans l'espace et dans le temps*, que dans la mesure où elles sont des perceptions (des représentations accompagnées de sensation), par conséquent par l'intermédiaire d'une représentation empirique. Il en résulte que les concepts purs de l'entendement, même quand ils sont appliqués aux intuitions *a priori* (comme dans la mathématique), ne procurent de connaissance que si ces intuitions, par conséquent aussi, par leur intermédiaire, les concepts de l'entendement, peuvent être appliqués à des intuitions empiriques. Par suite, les catégories ne nous fournissent elles non plus, par l'intermédiaire de l'intuition, nulle connaissance de choses, sauf à travers leur application possible à l'*intuition empirique* – ce qui signifie qu'elles ne servent qu'à la possibilité de la *connaissance empirique*. Or, cette dernière s'appelle expérience. Par conséquent, les catégories n'ont pas d'autre usage, pour la connaissance des choses *(B 148)* que dans la mesure où celles-ci sont tenues pour des objets d'expérience possible.

§ 23

La proposition précédente est de la plus grande importance ; car elle détermine les limites de l'usage des concepts de l'entendement pur relativement (AK, III, 118) aux objets, exactement comme l'Esthétique transcendantale déterminait les limites de l'usage de la forme pure de notre

intuition sensible. Espace et temps, en tant que conditions de la possibilité qui fait que des objets peuvent nous être donnés, n'ont de valeur que quand il s'agit d'objets des sens, par conséquent que pour l'expérience. Au-delà de ces limites, ils ne représentent absolument rien ; car ils sont uniquement dans les sens et n'ont pas de réalité hors de ceux-ci. Les concepts purs de l'entendement sont affranchis de cette limitation et s'étendent aux objets de l'intuition en général, qu'elle soit semblable à la nôtre ou non, à partir du simple moment où elle est sensible et non pas intellectuelle. Cela dit, cette extension élargie des concepts au-delà de notre intuition sensible ne nous sert à rien. Car ce sont alors des concepts vides d'objets, et quant à savoir si seulement de tels objets sont jamais possibles ou impossibles, nous n'en pouvons nullement juger à l'aide de ces concepts, simples formes de pensée sans réalité objective, parce que nous n'avons à notre disposition aucune intuition à laquelle l'unité synthétique de l'aperception, seul contenu de ces concepts, pourrait être appliquée, alors que c'est ainsi qu'ils pourraient *(B 149)* déterminer un objet. *Notre* intuition sensible et empirique peut seule leur procurer sens et signification.

Si l'on admet donc comme donné un objet d'une intuition *non sensible*, on peut certes en produire une représentation à travers tous les prédicats qui sont déjà compris dans la présupposition selon laquelle *rien de ce qui appartient à l'intuition sensible ne lui convient* : ainsi peut-on dire qu'il n'est pas étendu ou qu'il n'est pas dans l'espace, que sa durée n'est pas temporelle, qu'en lui ne se rencontre aucun changement (succession des déterminations dans le temps), etc. Simplement n'est-ce cependant pas encore une véritable connaissance que de seulement montrer ce que *n'est pas* l'intuition de l'objet, sans pouvoir dire ce qui s'y trouve contenu ; car je n'ai alors pas du tout représenté la possibilité d'un objet pour mon concept pur de l'entendement, puisque je n'ai pu fournir aucune intuition susceptible de lui correspondre, mais que j'ai seulement pu dire que la nôtre ne valait pas pour lui. Ce qui toutefois est capital ici, c'est que ne puisse jamais être appliquée à quelque chose de tel la moindre catégorie, par exemple le concept d'une substance, c'est-à-dire de quelque chose qui peut exister comme sujet, mais jamais comme simple prédicat : vis-à-vis d'un tel concept, je ne sais aucunement s'il peut y avoir une chose quelconque susceptible de correspondre à cette détermination de pensée, à moins qu'une intuition empirique ne me fournisse l'occasion de l'appliquer. On développera en tout cas ce point dans la suite.

(AK, III, 119) (B 150) § 24. De l'application des catégories à des objets des sens en général

Les concepts purs de l'entendement se rapportent, par le simple entendement, à des objets de l'intuition en général, qu'il s'agisse de la nôtre ou de quelque autre, pourvu en tout cas qu'elle soit sensible ; mais telle est précisément la raison pour laquelle ce sont de simples *formes de la pensée* par lesquelles aucun objet déterminé n'est encore connu. La synthèse ou liaison du divers dans ces concepts se rapportait seulement à l'unité de l'aperception et constituait par là le fondement de la possibilité de la connaissance *a priori*, en tant qu'elle repose sur l'entendement : par conséquent, elle n'était pas simplement transcendantale, mais elle n'était même que purement intellectuelle. Mais parce que au fond de nous-mêmes se trouve une certaine forme de l'intuition sensible *a priori* qui repose sur la réceptivité de la capacité de représentation (sensibilité), l'entendement peut, comme spontanéité, déterminer le sens interne par le divers de représentations données, d'une manière conforme à l'unité synthétique de l'aperception, et ainsi penser *a priori* l'unité synthétique de l'aperception du divers de l'*intuition sensible* comme la condition à laquelle tous les objets de notre intuition (de l'intuition humaine) doivent nécessairement être soumis : de fait est-ce ainsi que les catégories, comme simples formes de la pensée, obtiennent de la réalité objective, c'est-à-dire une application à des *(B 151)* objets qui peuvent nous être donnés dans l'intuition, mais uniquement comme phénomènes ; car c'est uniquement à l'égard de ces derniers que nous sommes capables d'intuition *a priori*.

Cette *synthèse* du divers de l'intuition sensible, qui est possible et nécessaire *a priori*, peut être appelée *figurée (synthesis speciosa)*, pour la différencier de celle que la pensée accomplirait, dans la simple catégorie, par rapport au divers d'une intuition en général, et qui se nomme liaison intellectuelle (*synthesis intellectualis*) : l'une et l'autre sont *transcendantales*, non seulement parce qu'elles-mêmes précèdent *a priori* toute connaissance, mais aussi parce qu'elles fondent *a priori* la possibilité d'autres connaissances.

Mais la synthèse figurée, quand elle porte seulement sur l'unité originairement synthétique de l'aperception, c'est-à-dire sur cette unité transcendantale qui est pensée dans les catégories, doit, pour être distinguée de la liaison simplement intellectuelle, être appelée la *synthèse transcendantale de l'imagination*. L'*imagination* est le pouvoir (AK, III,

120) de se représenter un objet dans l'intuition même *sans sa présence*. Or, étant donné que toute notre intuition est sensible, l'imagination, du fait de la condition subjective sous laquelle seulement elle peut donner aux concepts de l'entendement une intuition correspondante, appartient à la *sensibilité* ; mais en tant que sa synthèse est un exercice de la spontanéité, laquelle est déterminante et non pas simplement, comme le sens, *(B 152)* déterminable, et qu'elle peut par conséquent déterminer *a priori* le sens, quant à sa forme, conformément à l'unité de l'aperception, l'imagination est, comme telle, un pouvoir de déterminer la sensibilité *a priori*, et la synthèse qu'elle produit des intuitions, *en conformité avec les catégories*, doit être la synthèse transcendantale de l'*imagination* – synthèse qui est un effet de l'entendement sur la sensibilité et la première application de celui-ci (en même temps que le fondement de toutes les autres) à des objets de l'intuition qui est possible pour nous. Elle est, comme synthèse figurée, distincte de la synthèse intellectuelle qui s'accomplit sans nulle intervention de l'imagination, uniquement par l'intermédiaire de l'entendement. Or, dans la mesure où l'imagination est spontanéité, je l'appelle aussi parfois l'imagination *productrice* et la distingue ainsi de l'imagination *reproductrice*, dont la synthèse est soumise exclusivement à des lois empiriques, à savoir celles de l'association, et qui par conséquent ne contribue en rien à l'explication de la possibilité de la connaissance *a priori* et, de ce fait, n'appartient pas à la philosophie transcendantale, mais à la psychologie.

*

C'est ici le lieu de faire comprendre le paradoxe par lequel chacun a dû se trouver frappé lors de l'exposition de la forme du sens interne (§ 6) – savoir que le sens interne ne nous présente nous-mêmes à la *(B 153)* conscience que tels que nous nous apparaissons de façon phénoménale, et non pas tels que nous sommes en nous-mêmes, cela parce que nous nous intuitionnons seulement comme nous sommes intérieurement *affectés*, ce qui semble être contradictoire dans la mesure où nous devrions nous comporter de manière passive vis-à-vis de nous-mêmes ; c'est pourquoi l'habitude s'est prise, dans les systèmes de psychologie, bien plutôt d'identifier le *sens interne* et le pouvoir de l'*aperception* (que nous distinguons scrupuleusement).

Ce qui détermine le sens interne est l'entendement et son pouvoir originaire de relier le divers de l'intuition, c'est-à-dire de l'inscrire sous une aperception (comme ce sur quoi repose sa possibilité même). Parce que, cela dit, l'entendement, chez nous qui sommes des êtres humains, n'est pas lui-même un (AK, III, 121) pouvoir des intuitions et que, quand bien même cette intuition lui est donnée dans la sensibilité, il ne peut cependant l'intégrer *en lui* pour en quelque sorte lier le divers de *sa propre* intuition, ainsi sa synthèse, si on la considère en elle-même, n'est-elle autre chose que l'unité de l'acte dont il est conscient, comme tel, même sans l'intervention de la sensibilité, mais par lequel il a lui-même le pouvoir de déterminer la sensibilité intérieurement par rapport au divers qui peut lui être donné par celle-ci suivant la forme de son intuition. Sous la dénomination de *synthèse transcendantale de l'imagination*, il exerce donc, sur le sujet *passif* dont il est le *pouvoir*, une action dont nous disons à bon droit que le sens interne *(B 154)* est affecté par elle. L'aperception et son unité synthétique se confondent tellement peu avec le sens interne que, sous le nom de catégories, elles portent plutôt, comme source de toute liaison, sur le divers des *intuitions en général*, antérieurement à toute intuition sensible, et donc sur des objets en général [78] ; par opposition, le sens interne contient la simple *forme* de l'intuition, mais sans que s'y accomplisse nulle liaison du divers, et par conséquent il ne contient encore absolument aucune intuition *déterminée*, dont la possibilité n'intervient qu'avec la conscience de la détermination du sens interne par l'acte transcendantal de l'imagination (influence synthétique de l'entendement sur le sens interne), que j'ai appelé la synthèse figurée.

Tel est au reste ce que nous percevons toujours en nous. Nous ne pouvons penser une ligne sans la *tracer* en pensée, un cercle sans le *décrire*, nous ne pouvons aucunement nous représenter les trois dimensions de l'espace sans *poser*, à partir du même point, trois lignes qui soient perpendiculaires entre elles, ni même le temps sans *tracer* une ligne droite (qui doit être la représentation extérieurement figurée du temps) et concentrer en même temps notre attention sur l'acte de la synthèse du divers par lequel nous déterminons de façon successive le sens interne, et par là, en celui-ci, sur la succession de cette détermination. Ce qui intervient en premier pour produire même le concept de succession, c'est le mouvement, considéré comme acte du sujet (non comme *(B 155)* détermination d'un objet)*, par conséquent la synthèse (AK, III, 122) du divers dans l'espace, si nous

faisons abstraction de celui-ci et faisons porter notre attention uniquement sur l'acte par lequel nous déterminons le *sens interne* quant à sa forme. L'entendement ne trouve donc pas dans ce dernier, comme si elle était déjà là, une telle liaison du divers, mais il la *produit* en l'*affectant*. Cela dit, comment le Moi, le : je pense, est-il distinct du Moi qui s'intuitionne lui-même (puisque je peux me représenter encore, du moins comme possible, un autre mode d'intuition) tout en se confondant pourtant avec ce dernier pour ne former qu'un seul et même sujet – en d'autres termes : comment puis-je donc dire que *moi*, comme intelligence et sujet *pensant*, je me connais moi-même comme objet *pensé*, en tant que je suis de surcroît donné à moi-même dans l'intuition, simplement, comme les autres phénomènes, non pas tel que je suis devant l'entendement, mais tel que je m'apparais : la question n'entraîne ni plus ni moins de difficulté que celle de savoir comment je peux en général être pour moi-même un objet, et plus précisément un objet de *(B 156)* l'intuition et des perceptions internes [79]. Que cependant il doive en tout cas en être effectivement ainsi, on peut, si l'on donne pour valeur à l'espace d'être une simple forme pure des phénomènes des sens externes, le montrer clairement en constatant que nous ne pouvons nous représenter le temps, qui n'est pourtant pas un objet de l'intuition externe, autrement que par l'image d'une ligne que nous traçons – mode de présentation [80] sans lequel nous ne pourrions nullement connaître son unidimensionnalité ; de même nous faut-il toujours tirer la détermination de la longueur du temps, ou encore des époques, cela pour toutes les perceptions intérieures, de ce que les choses extérieures nous présentent de changeant, en sorte que nous devons ordonner les déterminations du sens interne exactement de la même manière, comme phénomènes inscrits dans le temps, que nous ordonnons celles du sens externe dans l'espace. Par conséquent, si nous convenons, à propos de ces dernières, que nous ne connaissons ainsi des objets que pour autant que nous soyons extérieurement affectés, il nous faut aussi reconnaître à propos du sens interne que nous sommes affectés intérieurement *par nous-mêmes*, c'est-à-dire qu'en ce qui concerne l'intuition interne, nous ne connaissons notre propre subjectivité que comme phénomène, mais non pas d'après ce qu'elle est en soi*.

(B 157) (AK, III, 123) § 25

Au contraire, j'ai conscience de moi-même, dans la synthèse transcendantale du divers des représentations en général, par conséquent dans l'unité synthétique originaire de l'aperception, non pas tel que je m'apparais phénoménalement, ni non plus tel que je suis en moi-même, mais j'ai seulement conscience *du fait que* je suis [81]. Cette *représentation* est une *pensée*, et non pas une *intuition*. Or, étant donné que, pour la *connaissance* de nous-mêmes, outre l'acte de la pensée qui rapporte le divers de toute intuition possible à l'unité de l'aperception, se trouve encore requise une espèce déterminée d'intuition par laquelle ce divers est donné, ma propre existence n'est certes pas une simple apparition phénoménale (bien moins encore une simple apparence [82]), mais la détermination de mon existence***(B 158)* ne peut s'accomplir que suivant la forme du sens interne, d'après la façon particulière dont le divers que je lie est donné dans l'intuition interne ; et je n'ai donc, de ce fait, nulle *connaissance* de moi tel que je *suis*, mais seulement tel que je m'*apparais* à moi-même. La conscience de soi-même n'est donc pas encore, tant s'en faut, une connaissance de soi, en dépit de toutes les catégories qui constituent la pensée d'un *objet en général* par liaison du divers dans une aperception. Tout comme, pour la connaissance d'un objet distinct de moi, j'ai besoin, non seulement de la pensée d'un objet en général (dans la catégorie), mais encore d'une intuition par laquelle je détermine ce concept général, j'ai besoin, pour la connaissance de moi-même, non seulement de la conscience ou du fait que je me pense moi-même, mais aussi d'une (AK, III, 124) intuition du divers présent en moi, par lequel je détermine cette pensée ; et j'existe comme une intelligence qui a conscience uniquement de son pouvoir de liaison, mais qui *(B 159)*, vis-à-vis du divers qu'elle doit lier, se trouve soumise à une condition limitative qu'elle appelle le sens interne, consistant en ce qu'elle ne peut rendre intuitionnable cette liaison que d'après des rapports temporels qui sont tout à fait extérieurs aux concepts propres de l'entendement : en conséquence, cette intelligence ne peut en tout état de cause se connaître elle-même que telle qu'elle s'apparaît simplement à elle-même au regard d'une intuition (qui ne peut pas être intellectuelle et être donnée par l'entendement lui-même), et non pas telle qu'elle se connaîtrait si son *intuition* était intellectuelle.

§ 26. Déduction transcendantale de l'usage expérimental que l'on peut faire en général des concepts purs de l'entendement

Dans la *déduction métaphysique*, l'origine *a priori* des catégories a été démontrée en général par leur parfait accord avec les fonctions logiques universelles de la pensée, tandis que, dans la *déduction transcendantale*, c'est la possibilité de ces catégories comme connaissances *a priori* des objets d'une intuition en général qui a été démontrée (§ 20, 21). Doit maintenant être expliquée la possibilité de connaître *a priori*, par l'intermédiaire des *catégories*, les objets qui ne peuvent jamais *se donner qu'à nos sens*, et cela non pas quant à la forme de leur intuition, mais quant aux lois de leur liaison : il faut donc expliquer comment il est possible en quelque sorte de prescrire à la nature sa loi et même de la rendre possible. *(B 160)* Car, sans cette capacité des catégories, on ne parviendrait pas à éclairer comment tout ce qui peut seulement se donner à nos sens doit nécessairement être soumis aux lois qui procèdent *a priori* de l'entendement seul.

Tout d'abord, je remarque que, par la *synthèse de l'appréhension*, j'entends la réunion du divers dans une intuition empirique, par quoi une perception, c'est-à-dire une conscience empirique de cette intuition (comme phénomène) devient possible.

Nous avons *a priori*, dans les représentations de l'espace et du temps, des *formes* de l'intuition sensible, aussi bien externe qu'interne, et la synthèse de l'appréhension du divers phénoménal doit toujours s'y conformer, puisqu'elle ne peut elle-même s'opérer que suivant cette condition formelle. Mais l'espace et le temps sont représentés *a priori*, non pas simplement comme des *formes* de l'intuition sensible, (AK, III, 125) mais comme des *intuitions* mêmes (qui contiennent un divers), donc avec la détermination de l'unité qu'y présente ce divers (voir l'Esthétique transcendantale)*. *(B 161)* Donc, même l'*unité de la synthèse* du divers présent hors de nous ou en nous, et par conséquent aussi une *liaison* à laquelle doit se conformer tout ce qu'il faut se représenter comme déterminé dans l'espace ou dans le temps, est déjà, comme condition de la synthèse de toute appréhension, donnée *a priori* avec (et non pas dans) ces intuitions. Mais cette unité synthétique ne peut être autre que celle de la liaison du divers appartenant à une *intuition* donnée *en général* dans une conscience originaire, conformément aux catégories, avec une simple application à notre *intuition sensible*. En conséquence, toute synthèse par laquelle la perception elle-même devient possible est soumise aux catégories ; et dans la mesure où l'expérience est une connaissance s'accomplissant par l'intermédiaire de

perceptions liées entre elles, les catégories sont les conditions de la possibilité de l'expérience et elles valent donc aussi *a priori* pour tous les objets de l'expérience.

*

(B 162) Quand je transforme donc en perception l'intuition empirique d'une maison par l'appréhension du divers qu'elle contient, l'*unité nécessaire* de l'espace et de l'intuition sensible externe en général est pour moi à la base de ce processus, et je dessine pour ainsi dire sa configuration conformément à cette unité synthétique du divers dans l'espace. Mais cette même unité synthétique, si je fais abstraction de la forme de l'espace, a son siège dans l'entendement, et elle constitue la catégorie de la synthèse de l'homogène dans une intuition en général, c'est-à-dire la (AK, III, 126) catégorie de la quantité, à laquelle dès lors cette synthèse de l'appréhension, autrement dit la perception, doit être absolument conforme*.

Quand (selon un autre exemple) je perçois la congélation de l'eau, j'appréhende deux états (ceux de fluidité et de solidité) comme entretenant une relation temporelle. Mais dans le temps, que je donne pour fondement au phénomène en tant qu'*intuition interne (B 163)* je me représente nécessairement une *unité* synthétique du divers, sans quoi cette relation ne pourrait être donnée dans une intuition *de manière déterminée* (du point de vue de la succession). Or, cette unité synthétique, en tant que condition *a priori* sous laquelle je lie le divers d'une intuition en général, si je fais abstraction de la forme constante de mon intuition interne, c'est-à-dire du temps, est la catégorie de *cause*, par laquelle je détermine, en l'appliquant à ma sensibilité, *tout ce qui arrive dans le temps en général quant à ses relations*. Donc, l'appréhension dans un tel événement et par conséquent l'événement lui-même relativement à la possibilité de la perception sont soumis au concept du rapport des effets et des causes, et il en est de même dans tous les autres cas.

*

Les catégories sont des concepts qui prescrivent *a priori* des lois aux phénomènes, et par conséquent à la nature comme ensemble de tous les phénomènes (*natura materialiter spectata*) ; et la question se pose alors, puisque ces catégories ne sont pas dérivées de la nature et ne se règlent pas

sur elle comme sur leur modèle (car elles seraient, sinon, simplement empiriques), de savoir comment comprendre que la nature doive se régler sur elles, c'est-à-dire comment elles peuvent déterminer *a priori* la liaison du divers de la nature sans tirer de celle-ci cette liaison. Voici la solution de cette énigme.

(B 164) La manière dont les lois des phénomènes, dans la nature, s'accordent nécessairement avec l'entendement et sa forme *a priori*, c'est-à-dire avec son pouvoir de lier le divers en général, n'est en rien plus étrange que celle dont les phénomènes eux-mêmes s'accordent nécessairement avec la forme de l'intuition sensible *a priori*. (AK, III, 127) Car les lois n'existent pas plus dans les phénomènes (mais seulement relativement au sujet auquel les phénomènes sont inhérents, en tant qu'il est doté d'entendement) que les phénomènes n'existent en soi (mais seulement relativement au même être, en tant qu'il est doté de sens). Des choses en soi trouveraient en elles-mêmes la nécessité de leur conformité à des lois, en dehors même d'un entendement qui les connaisse. Mais les phénomènes ne sont que des représentations de choses dont ce qu'elles peuvent être en elles-mêmes est inconnu. En tant que simples représentations, ils ne sont alors soumis à nulle autre loi susceptible de les relier qu'à celle que le pouvoir procédant à leur liaison prescrit. Or, ce qui relie le divers de l'intuition sensible est l'imagination, qui dépend de l'entendement pour ce qui est de l'unité de la synthèse intellectuelle qu'elle effectue, et de la sensibilité pour ce qui est de la diversité intervenant dans l'appréhension. Étant donné que toute perception sensible dépend de la synthèse de l'appréhension, mais qu'elle-même, comme synthèse empirique, dépend de la synthèse transcendantale, par conséquent des catégories, toutes les perceptions possibles, donc aussi tout ce qui peut jamais parvenir à la conscience empirique, c'est-à-dire *(B 165)* tous les phénomènes de la nature, doivent nécessairement être soumis, pour ce qui est de leur liaison, aux catégories, dont dépend la nature (considérée simplement comme nature en général) comme si elle trouvait là le fondement originaire de sa conformité nécessaire à des lois (en tant que *natura formaliter spectata*). Mais prescrire davantage de lois que celles sur lesquelles repose une *nature en général*, comme conformité des phénomènes à des lois dans l'espace et dans le temps, c'est là une opération pour laquelle ne suffit pas non plus le pur pouvoir que possède l'entendement de prescrire *a priori* aux phénomènes des lois par l'intermédiaire des simples catégories. Des lois particulières, parce qu'elles

concernent des phénomènes empiriquement déterminés, ne peuvent être *complètement dérivées* des catégories, bien qu'elles leur soient toutes soumises dans leur ensemble. Il faut que l'expérience intervienne pour apprendre à connaître ces dernières lois *en général* ; mais vis-à-vis de l'expérience en général et de ce qui peut être connu comme un objet d'expérience, seules les lois du premier type nous fournissent *a priori* l'enseignement nécessaire.

§ 27. Résultat de cette déduction des concepts de l'entendement

Nous ne pouvons *penser* nul objet, si ce n'est par l'intermédiaire des catégories ; nous ne pouvons *connaître* aucun objet pensé, si ce n'est par l'intermédiaire d'intuitions correspondant à ces concepts. Or, toutes nos intuitions sont (AK, III, 128) sensibles, et cette connaissance, en tant que l'objet en est donné, est empirique. Mais la connaissance empirique *(B 166)* est l'expérience. *Par conséquent, nulle connaissance* a priori *ne nous est possible que celle qui est exclusivement connaissance d'objets d'expérience possible** [83].

Mais cette connaissance, qui est limitée uniquement aux objets de l'expérience, n'est pas pour autant tirée tout entière de l'expérience ; au contraire, en ce qui concerne aussi bien les intuitions pures que les concepts purs de l'entendement, ce sont là des éléments de la connaissance qui se trouvent en nous *a priori*. Simplement, il n'y a que deux voies sur lesquelles peut être pensé un accord *nécessaire* de l'expérience avec les concepts de ses objets : ou bien l'expérience rend possibles ces concepts, ou bien ces concepts rendent possible l'expérience. La *(B 167)* première éventualité ne peut intervenir vis-à-vis des catégories (ni non plus vis-à-vis de l'intuition pure sensible) ; car ce sont des concepts *a priori*, par conséquent indépendants de l'expérience (l'affirmation d'une origine empirique serait une sorte de *generatio aequivoca*). Reste dès lors uniquement la seconde éventualité (ouvrant pour ainsi dire sur un système de l'*épigenèse* de la raison pure) : que les catégories contiennent du côté de l'entendement les principes de la possibilité de toute expérience en général. De quelle manière, cela dit, elles rendent possible l'expérience et quels principes fondamentaux de la possibilité de celle-ci elles procurent dans leur application à des phénomènes, c'est le chapitre suivant, consacré à l'usage transcendantal de la faculté de juger, qui l'enseignera de façon plus détaillée.

Quelqu'un pourrait s'aviser encore de proposer entre les deux seules voies qui ont été mentionnées une voie intermédiaire, savoir que les catégories ne sont ni des premiers principes *a priori, spontanément pensés*, de notre connaissance ni non plus des principes puisés à l'expérience, mais des dispositions subjectives à la pensée, inscrites en nous en même temps que notre existence (AK, III, 129) et qui ont été mises en place par notre créateur de telle façon que leur usage s'accorde exactement avec les lois de la nature d'après lesquelles l'expérience se déploie (une sorte de *système de la préformation* de la raison pure). Contre cette *(B 168)* voie intermédiaire, l'objection décisive (outre le fait que, dans une telle hypothèse, on ne peut voir jusqu'où s'étend la supposition de dispositions prédéterminées pour des jugements futurs), c'est que, dans ce cas, manquerait aux catégories la *nécessité* qui appartient par essence à leur concept. Car, par exemple, le concept de cause, qui exprime la nécessité d'une conséquence à partir de la présupposition d'une condition, serait faux s'il ne reposait que sur une nécessité subjective, arbitraire et innée en nous, portant à lier certaines représentations empiriques d'après une telle règle de leurs relations. Je ne pourrais pas dire : l'effet est lié à sa cause dans l'objet (c'est-à-dire avec nécessité), mais : je suis fait simplement de telle manière que je ne peux penser cette représentation autrement que dans la perspective d'une telle liaison – ce qui correspond exactement au souhait le plus vif du sceptique ; car dès lors tout ce dont nous avons l'intelligence grâce à la prétendue valeur objective de nos jugements n'est rien qu'une pure apparence, et au reste ne manquerait-il pas de gens pour ne pas reconnaître, en ce qui les concerne, cette nécessité subjective (qui doit être ressentie) ; du moins ne pourrait-on entreprendre de discuter avec personne à propos de quelque chose qui repose seulement, chez chacun, sur la manière dont sa subjectivité est organisée.

Bilan rapide de cette déduction

Elle s'acquitte de la présentation des concepts purs de l'entendement (et, avec eux, de toute la connaissance théorique *a priori*) comme principes de la possibilité de l'expérience, mais de l'expérience considérée comme

détermination des phénomènes dans l'espace et *(B 169)* dans le temps *en général*, en la tirant finalement du principe de l'unité *originairement* synthétique de l'aperception, en tant que forme de l'entendement dans sa relation à l'espace et au temps comme formes originaires de la sensibilité.

*

C'est seulement jusqu'ici que je tiens pour nécessaire la division en paragraphes, parce que nous avions affaire aux concepts élémentaires. Maintenant que nous (AK, III, 130) allons en présenter l'usage, l'exposé pourra s'enchaîner de façon continue, sans de tels paragraphes.

LIVRE II
ANALYTIQUE DES PRINCIPES

La logique générale est édifiée selon un plan qui concorde tout à fait exactement avec la division des pouvoirs supérieurs de connaissance. Ces pouvoirs sont : l'*entendement*, la *faculté de juger* et la *raison*. Cette doctrine traite donc, dans son analytique, des *concepts*, des *jugements* et des *raisonnements*, en conformité directe avec les fonctions et *(A 131)* l'ordre de ces facultés de l'esprit que l'on comprend sous la dénomination large d'entendement en général.

(B 170) Dans la mesure où la logique simplement formelle, que nous évoquons, fait abstraction de tout contenu de la connaissance (de la question de savoir si elle est pure ou empirique), et ne s'occupe que de la forme de la pensée (la connaissance discursive) en général, elle peut englober aussi, dans sa partie analytique, le canon destiné à la raison, dont la forme possède sa règle certaine, que l'on peut apercevoir *a priori* par simple décomposition des actes de la raison en leurs moments, sans prendre en considération la nature particulière de la connaissance qui s'y trouve mise en œuvre.

La logique transcendantale, dans la mesure où elle se limite à un contenu déterminé, savoir uniquement celui des connaissances pures *a priori*, ne peut la prendre pour modèle dans cette division. Car il est évident que l'*usage transcendantal de la raison* n'a aucune valeur objective, et qu'il n'appartient pas, par conséquent, à la *logique de la vérité*, c'est-à-dire à l'analytique, mais que, comme *logique de l'apparence*, il requiert, sous le nom de *dialectique* transcendantale, une partie spécifique de l'édifice (AK, IV, 96) scolastique.

L'entendement et la faculté de juger trouvent donc le canon de leur usage doté de valeur objective, par conséquent de leur usage vrai, dans la logique transcendantale, et ainsi relèvent-ils de sa partie analytique. C'est seulement la raison, dans ses tentatives pour établir quelque chose *a priori* sur des objets et élargir la connaissance (AK, III, 131) *(B 171)* au-delà des limites d'une expérience possible, qui est entièrement et pleinement *dialectique*, *(A 132)* et ses affirmations illusoires ne s'intègrent en aucune manière dans un canon du type de celui que doit contenir en revanche l'analytique.

L'*analytique des principes* sera donc simplement un canon pour la *faculté de juger*, qui enseigne à celle-ci comment appliquer à des phénomènes les concepts de l'entendement qui contiennent la condition de règles *a priori*. Ce pourquoi, prenant pour thème les *principes fondamentaux qui sont propres à l'entendement*, je me servirai de la dénomination de *doctrine de la faculté de juger*, par laquelle ce qui est ici entrepris se trouve désigné de façon plus exacte.

Introduction
De la faculté de juger transcendantale en général

Si l'entendement en général est défini comme le pouvoir des règles, la faculté de juger est le pouvoir de *subsumer* sous des règles, c'est-à-dire de distinguer si quelque chose s'inscrit ou non sous une règle donnée (*casus datae le gis*). La logique générale ne contient aucun précepte pour la faculté de juger et ne peut non plus en contenir. Car, étant donné qu'elle fait abstraction *de tout contenu de connaissance*, il ne lui reste qu'à se consacrer à exposer séparément, par une démarche analytique, la simple forme de la connaissance dans les concepts, *(A 133)* dans les jugements et dans les raisonnements *(B 172)*, et à mettre ainsi en évidence les règles formelles de tout usage de l'entendement. Si elle voulait alors montrer d'une façon générale comment on doit subsumer sous ces règles, c'est-à-dire discerner si quelque chose s'y soumet ou non, elle ne pourrait à son tour y parvenir qu'à l'aide d'une règle. Or, une telle règle, précisément parce qu'elle est une règle, requiert de nouveau une formation de la faculté de juger ; et ainsi apparaît-il que l'entendement, certes, est capable d'apprendre et de s'armer au moyen de règles, mais que la faculté de juger est un talent particulier, qui ne se peut nullement apprendre, mais seulement exercer. De là vient que cette faculté est aussi la caractéristique spécifique de ce que Ton appelle le bon sens, à l'absence duquel nulle (AK, IV, 97) école ne peut suppléer ; car une école peut bien offrir à un entendement borné une foule de règles empruntées à une intelligence étrangère et les greffer pour ainsi dire sur lui : il faut néanmoins qu'appartienne à l'élève le pouvoir de s'en servir correctement, et nulle règle que l'on (AK, III, 132) pourrait lui prescrire dans ce but n'est, en l'absence d'un tel don naturel, garantie contre un mauvais usage*. C'est ce qui fait qu'un *(A 134)* médecin, un *(B 173)* juge ou un homme politique peuvent avoir dans la tête un grand nombre de belles règles pathologiques, juridiques ou politiques, au point d'être en la matière

des professeurs profonds, et cependant échouer facilement dans leur application, soit parce que la faculté naturelle de juger leur fait défaut (quand bien même ils ne manquent pas d'entendement) et qu'ils perçoivent certes *in abstracto* le général, mais n'ont pas la capacité de discerner si un cas en relève *in concreto*, soit encore parce qu'ils n'ont pas été suffisamment préparés au jugement par des exemples et des affaires réelles. C'est là, au demeurant, l'unique et grande utilité des exemples : ils aiguisent la faculté de juger. Car, en ce qui concerne l'exactitude et la précision de ce que saisit l'entendement, ils leur portent plutôt, communément, quelque préjudice, dans la mesure où ils ne remplissent que rarement, de manière adéquate, la condition de la règle (comme *casus in terminis*) [84], et qu'en outre ils affaiblissent souvent la tension de l'entendement requise pour apercevoir dans tout ce qu'elles ont de suffisant les règles en leur généralité et indépendamment des circonstances particulières de l'expérience – ce qui fait qu'en fin de compte ils accoutument à utiliser les règles davantage comme des formules que comme des principes. Ainsi les exemples constituent-ils comme le *(B 174)* chariot qui apprend à la faculté de juger à marcher : celui auquel fait défaut le talent naturel qu'elle requiert ne saura jamais s'en passer.

(A 135) Cela dit, bien que la *logique générale* ne puisse fournir de préceptes à la faculté de juger, il en va cependant autrement de la *logique transcendantale*, en sorte que cette dernière semble avoir pour affaire propre de corriger et d'assurer grâce à des règles déterminées la faculté de juger dans l'usage qu'elle fait de l'entendement pur. Pour procurer en effet de l'extension à l'entendement dans le champ des connaissances pures *a priori*, (AK, IV, 98) donc comme doctrine, la philosophie semble n'être aucunement nécessaire, ou plutôt être mal placée, puisque après toutes les tentatives accomplies jusqu'ici, elle a permis de gagner peu de terrain, voire pas du tout, alors que, comme (AK, III, 133) critique, pour prévenir les faux pas de la faculté de juger (*lapsus judicii*) dans l'utilisation du petit nombre de concepts purs de l'entendement dont nous disposons, la philosophie se propose à nous avec toute sa sagacité et son art de l'examen.

Or, la philosophie transcendantale a ceci de particulier qu'outre la règle (ou plutôt la condition générale présidant à des règles), qui est donnée dans le concept pur de l'entendement, elle peut en même temps indiquer le cas *a priori* pour lequel la règle *(B 175)* doit être appliquée. La cause du privilège qu'elle possède ainsi en la matière vis-à-vis de toutes les autres sciences

apportant des connaissances (à l'exception de la mathématique) réside dans le fait qu'elle traite de concepts qui doivent se rapporter *a priori* à leurs objets et dont la valeur objective ne peut par conséquent être établie *a (A 136) posteriori* – car ce serait alors méconnaître totalement leur dignité : bien au contraire lui faut-elle exposer en même temps, selon des caractéristiques générales, mais suffisantes, les conditions sous lesquelles peuvent être donnés des objets qui soient en accord avec ces concepts, puisque, autrement, ceux-ci seraient dépourvus de tout contenu et constitueraient par conséquent de simples formes logiques, mais non pas des concepts purs de l'entendement.

Cette *doctrine transcendantale de la faculté de juger* contiendra donc deux chapitres : le *premier* traite de la condition sensible sous laquelle seulement des concepts purs de l'entendement peuvent être utilisés, c'est-à-dire du schématisme de l'entendement pur ; le *second* traite pour sa part des jugements synthétiques qui, sous ces conditions, découlent *a priori* des concepts purs de l'entendement et sont à la base de toutes les autres connaissances *a priori*, autrement dit : des principes fondamentaux de l'entendement pur.

(A 137, B 176) Chapitre premier de la doctrine transcendantale de la faculté de juger (ou analytique des principes) Du schématisme des concepts purs de l'entendement

Dans toutes les subsomptions d'un objet sous un concept, la représentation du premier doit être *homogène* à la seconde, c'est-à-dire que le (AK, III, 134 ; IV, 99) concept doit contenir ce qui est représenté dans l'objet à subsumer sous lui – car tel est ce que signifie précisément l'expression : un objet est contenu *sous* un concept. Ainsi le concept empirique d'une *assiette* a-t-il une dimension d'homogénéité avec le concept géométrique pur d'un *cercle*, en tant que la forme ronde qui est pensée dans le premier se peut intuitionner dans la seconde représentation.

Or, les concepts purs de l'entendement, si on les compare aux intuitions empiriques (ou même, de façon générale, sensibles), leur sont totalement *hétérogènes* et ne peuvent jamais se trouver dans une quelconque intuition. Comment, dans ces conditions, la *subsomption* des intuitions sous les concepts, par conséquent l'*application* de la catégorie à des phénomènes, est-elle possible, attendu qu'en tout cas personne ne dira que cette catégorie, par exemple la causalité, peut être aussi *(B 177)* intuitionnée par les sens, et qu'elle est contenue dans le *(A 138)* phénomène ? C'est cette question si naturelle et si importante qui rend nécessaire une doctrine transcendantale de la faculté de juger, pour montrer comment des *concepts purs de l'entendement* peuvent être appliqués à des phénomènes en général. Dans toutes les autres sciences, où les concepts par l'intermédiaire desquels l'objet est pensé dans sa généralité ne sont pas à ce point différents et hétérogènes vis-à-vis de ceux qui représentent l'objet *in concreto*, tel qu'il

est donné, il n'est pas nécessaire de fournir une explication particulière concernant l'application des premiers à cet objet.

Cela étant, il est clair qu'il doit y avoir un troisième terme, qui doit entretenir une relation d'homogénéité d'un côté avec la catégorie, de l'autre avec le phénomène, et rendre possible l'application de celle-là à celui-ci. Cette représentation médiatisante doit être pure (dépourvue de tout élément empirique) et cependant d'un côté *intellectuelle*, de l'autre *sensible*. Tel est le *schème transcendantal*.

Le concept de l'entendement contient l'unité synthétique pure du divers en général. Le temps, comme condition formelle du divers du sens interne, donc de la liaison de toutes les représentations, contient un divers *a priori* dans l'intuition pure. Or, une détermination transcendantale du temps est homogène à la *catégorie* (qui en constitue l'unité), en ce qu'elle est *universelle* et repose sur une *(B 178)* règle *a priori*. Mais elle est, d'un autre côté, homogène *(A 139)* au *phénomène*, en ceci que le *temps* se trouve contenu dans toute représentation empirique du divers. Par conséquent, une application de la catégorie à des phénomènes sera possible par l'intermédiaire de la (AK, III, 135) détermination transcendantale du temps (AK, IV, 100) qui, comme schème des concepts de l'entendement, médiatise la subsomption des phénomènes sous la catégorie.

D'après ce qui a été démontré dans la déduction des catégories, personne ne doutera plus, je l'espère, de pouvoir se prononcer sur la question de savoir si ces concepts purs de l'entendement sont d'usage simplement empirique ou bien possèdent aussi un usage transcendantal, c'est-à-dire s'ils se rapportent exclusivement, en tant que conditions d'une expérience possible, *a priori* à des phénomènes, ou si, comme conditions de possibilité des choses en général, ils peuvent être étendus à des objets en soi (sans quelque restriction que ce soit à notre sensibilité). Nous avons vu en effet que des concepts sont totalement impossibles et ne peuvent avoir la moindre signification là où un objet n'est pas donné, soit à ces concepts eux-mêmes, soit, pour le moins, à leurs éléments constitutifs, et que par conséquent ils ne peuvent aucunement se rapporter à des choses en soi (indépendamment de la question de savoir si et comment elles peuvent nous être données) ; nous avons vu qu'en outre la seule façon dont des objets nous sont donnés est la modification de notre sensibilité ; et enfin que des concepts purs *a priori*, outre la *(B 79)* fonction qui est celle de l'entendement dans la catégorie, doivent contenir encore *a priori* des

conditions formelles de la sensibilité *(A 140)* (notamment du sens interne) qui renferment la condition générale sous laquelle seulement la catégorie peut être appliquée à quelque objet. Cette condition formelle et pure de la sensibilité, à laquelle le concept de l'entendement se trouve restreint dans son usage, nous l'appellerons le *schème* de ce concept de l'entendement, et la méthode que pratique l'entendement avec ces schèmes, nous l'appellerons le *schématisme* de l'entendement pur.

Le schème est toujours, en lui-même, un simple produit de l'imagination ; mais étant donné que la synthèse qu'accomplit cette dernière n'a pour objectif aucune intuition particulière, mais seulement l'unité dans la détermination de la sensibilité, le schème doit cependant être distingué de l'image. Ainsi, quand je place cinq points l'un derrière l'autre : ....., c'est là une image du nombre cinq. En revanche, quand je me borne à penser un nombre en général, qui peut alors être cinq ou cent, cette pensée est davantage la représentation d'une méthode pour représenter, conformément à un certain concept, une multiplicité (par exemple mille) dans une image, que cette image même – laquelle, dans ce dernier cas, je pourrais difficilement embrasser du regard et comparer au concept. C'est alors cette représentation d'une méthode générale de (AK, IV, 101) l'imagination pour procurer à un *(B 180)* concept son image que j'appelle le schème correspondant à ce concept.

(AK, III, 136) En fait, nos concepts sensibles purs ne reposent pas sur des images des objets, mais sur des schèmes. *(A 141)* Pour le concept d'un triangle en général, nulle image ne lui serait jamais adéquate. En effet, elle n'atteindrait pas l'universalité du concept, qui fait que celui-ci vaut pour tous les triangles, rectangles, à angles obliques, etc., mais elle serait toujours limitée simplement à une partie de cette sphère. Le schème du triangle ne peut jamais exister ailleurs que dans la pensée, et signifie une règle de la synthèse de l'imagination par rapport à des figures pures dans l'espace. Bien moins encore un objet de l'expérience ou une image de cet objet atteignent-ils jamais le concept empirique : au contraire, celui-ci se rapporte toujours immédiatement au schème de l'imagination comme règle qui sert à déterminer notre intuition conformément à un certain concept général. Le concept de chien signifie une règle d'après laquelle mon imagination peut tracer dans sa dimension de généralité la figure d'un quadrupède, sans être limitée à quelque figure particulière que m'offre l'expérience ou encore à quelque image possible que je puisse présenter *in*

concreto. Ce schématisme de notre entendement relativement aux phénomènes et à leur simple forme est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, dont nous arracherons toujours difficilement les vrais mécanismes *(B 181)* à la nature pour les mettre à découvert devant nos yeux. Au mieux pouvons-nous dire que l'*image* est un produit du pouvoir empirique de l'imagination productive, que le *schème* des concepts sensibles (comme *(A 142)* figures dans l'espace) est un produit et pour ainsi dire un monogramme de l'imagination pure *a priori* à l'aide duquel et d'après lequel seulement les images deviennent possibles, mais de telle manière que celles-ci doivent toujours être attachées au concept uniquement par l'intermédiaire du schème vers lequel elles font signe, et cela sans être en elles-mêmes entièrement congruentes avec celui-ci. Au contraire, le schème d'un concept pur de l'entendement est quelque chose qui ne peut être ramené à aucune image : il n'est en fait que la synthèse pure accomplie conformément à une règle de l'unité d'après des concepts en général, laquelle règle est exprimée par la catégorie, et il est un produit transcendantal de l'imagination qui concerne la détermination du sens interne en général d'après les conditions de sa forme (le temps) relativement à toutes les représentations, en tant qu'elles doivent s'articuler *a priori* dans un concept conformément à l'unité de l'aperception.

(AK, IV, 102) Sans nous arrêter maintenant à une analyse sèche et ennuyeuse de ce que requièrent en général les schèmes transcendantaux des concepts purs de l'entendement, (AK, III, 137) nous préférons les présenter selon l'ordre des catégories et en liaison avec elles.

(B 182) L'image pure qui présente toutes les grandeurs (*quantorum*) au sens externe est l'espace, tandis que celle de tous les objets des sens en général est le temps. Mais le *schème* pur de la *grandeur* (*quantitatis*), envisagée comme concept de l'entendement, est le *nombre*, lequel est une représentation qui embrasse l'addition successive de l'unité à l'unité (homogène). Donc, le nombre n'est autre que *(A 143)* l'unité de la synthèse du divers compris dans une intuition homogène en général, rendue possible par le fait que je produis le temps lui-même dans l'appréhension de l'intuition.

La réalité est, dans le concept pur de l'entendement, ce qui correspond à une sensation en général, donc ce dont le concept indique en lui-même une existence (dans le temps) ; la négation, ce dont le concept représente une non-existence (dans le temps). L'opposition de ces deux termes intervient

donc dans la distinction qui s'introduit dans le même temps, selon qu'il s'agit d'un temps rempli ou d'un temps vide. Dans la mesure où le temps est seulement la forme de l'intuition, par conséquent des objets en tant que phénomènes, ce qui correspond en eux à la sensation est la matière transcendantale de tous les objets comme choses en soi (la choséité, la réalité). Or, chaque sensation possède un degré ou une grandeur, par laquelle elle peut plus ou moins remplir le même temps, c'est-à-dire le sens interne, relativement à la même représentation d'un objet, jusqu'à ce qu'elle cesse en se réduisant à rien (= 0 = *negatio*). Ainsi y a-t-il par conséquent un rapport et une articulation, ou *(B 183)* plutôt un passage de la réalité à la négation, lequel fait que toute réalité est susceptible d'être représentée comme un *quantum* ; et le schème d'une réalité comme quantité de quelque chose, en tant que ce quelque chose remplit le temps, est précisément cette production continue et uniforme de cette réalité dans le temps, au fil de quoi l'on descend, dans le temps, de la sensation possédant un certain degré jusqu'à sa disparition, ou bien l'on monte progressivement de la négation de cette sensation jusqu'à la grandeur qui la caractérise.

(A 144) Le schème de la substance est la persistance du réel dans le temps, c'est-à-dire la représentation de ce réel comme constituant un substrat de la détermination empirique du temps en général : un substrat, donc, qui demeure, tandis que tout le reste change. (Le temps ne s'écoule pas, mais en lui s'écoule l'existence de ce qui est soumis au changement. Au temps donc, qui est lui-même immuable et stable, correspond dans le phénomène ce qui est immuable dans l'existence, c'est-à-dire (AK, IV, 103) la substance, et c'est en elle uniquement que peuvent être déterminées la succession et la simultanéité temporelles des phénomènes.)

(AK, III, 138) Le schème de la cause et de la causalité d'une chose en général est le réel auquel, une fois qu'il est posé arbitrairement, quelque chose d'autre succède toujours. Il consiste donc dans la succession du divers, en tant qu'elle est soumise à une règle.

Le schème de la communauté (action réciproque), ou de la causalité réciproque des substances relativement à leurs accidents, est la simultanéité des *(B 184)* déterminations de l'une avec celles de l'autre d'après une règle générale.

Le schème de la possibilité est l'accord de la synthèse de différentes représentations avec les conditions du temps en général (comme, par exemple, celle selon laquelle ce qui est contraire ne peut se trouver dans

une chose en même temps, mais seulement de façon successive), donc la détermination de la représentation d'une chose relativement à un temps quelconque.

(A 145) Le schème de la réalité est l'existence dans un temps déterminé.

Le schème de la nécessité est l'existence d'un objet en tout temps.

On voit bien, à partir de tout cela, ce que contient et rend représentable le schème de chaque catégorie : celui de la grandeur, la production (synthèse) du temps lui-même dans l'appréhension successive d'un objet ; le schème de la qualité, la synthèse de la sensation (perception) avec la représentation du temps, ou le remplissement du temps ; celui de la relation, le rapport des perceptions entre elles en tout temps (c'est-à-dire selon une règle de la détermination du temps) ; enfin, le schème de la modalité et de ses catégories, le temps lui-même comme corrélat de la détermination d'un objet quant à la question de savoir si et comment il appartient au temps. Les schèmes ne sont par conséquent autre chose que des *déterminations a priori du temps* d'après des règles, et ces déterminations portent, en suivant l'ordre des catégories, sur la *série du temps*, le *contenu du temps, (B 185)* l'*ordre du temps* et enfin l'*ensemble du temps* relativement à tous les objets possibles.

Il en résulte donc clairement que le schématisme de l'entendement, par l'intermédiaire de la synthèse transcendantale de l'imagination, ne vise à rien d'autre qu'à l'unité de tout le divers de l'intuition dans le sens interne, et ainsi, indirectement, à l'unité de l'aperception comme fonction qui correspond au sens interne (à une réceptivité). Les schèmes des concepts *(A 146)* purs de l'entendement sont donc les vraies et uniques conditions (AK, IV, 104) permettant de procurer à ceux-ci une relation à des objets, par conséquent une *signification*, et les catégories n'ont ainsi, finalement, pas d'autre usage (AK, III, 139) que leur possible usage empirique, où elles servent simplement à soumettre, à l'aide des principes d'une unité nécessaire *a priori* (en vertu de l'unification nécessaire de toute conscience dans une aperception originaire), des phénomènes à des règles générales de synthèse et à les rendre par là susceptibles de présenter la liaison continue qui est constitutive d'une expérience.

Or, c'est dans l'ensemble correspondant à toute l'expérience possible que résident toutes nos connaissances, et c'est dans la relation universelle à cette même expérience que consiste la vérité transcendantale qui précède toute vérité empirique et la rend possible.

Cela dit, il saute pourtant aussi aux yeux que, même si seuls les schèmes de la sensibilité réalisent les catégories, *(B 186)* ils contribuent aussi néanmoins à les restreindre, c'est-à-dire qu'ils les limitent à des conditions situées hors de l'entendement (à savoir dans la sensibilité). Ce pourquoi le schème n'est proprement que le phénomène ou le concept sensible d'un objet dans son accord avec la catégorie (numerus *est quantitas phaenomenon*, sensatio *realitas phaenomenon*, constans *et perdurabile rerum substantia phaenomenon* – aeternitas, *nécessitas phaenomenon*, etc.). Or, si nous mettons entre parenthèses une condition restrictive, nous amplifions, semble-t-il, *(A 147)* le concept qui avait fait l'objet auparavant d'une limitation ; ainsi les catégories, prises dans leur pure signification et sans toutes les conditions de la sensibilité, devraient-elles avoir la valeur des choses en général, *telles qu'elles sont*, tandis que leurs schèmes les représentent seulement *telles qu'elles apparaissent*, en sorte qu'elles devraient donc avoir une signification indépendante de leurs schèmes et d'une extension bien plus grande. En fait, il reste bien aux concepts purs de l'entendement, même abstraction faite de toute condition sensible, une signification, mais ce n'est que la signification logique de la simple unité des représentations, à quoi toutefois aucun objet, par conséquent non plus aucune signification n'est donnée qui pourrait fournir un concept de l'objet. Ainsi, par exemple, la substance, si l'on mettait entre parenthèses la détermination sensible de la persistance, ne signifierait-elle rien de plus qu'un quelque chose qui peut être pensé comme sujet (sans être prédicat de quelque chose d'autre). De cette représentation, je ne peux alors rien faire, puisqu'elle ne *(B 187)* m'indique aucunement quelles déterminations possède la chose qui doit avoir ainsi la valeur d'un premier sujet. Donc, les catégories, sans schèmes, sont seulement des fonctions de l'entendement relativement à des concepts, mais ne représentent (AK, IV, 105) aucun objet. Cette signification leur vient de la sensibilité, qui réalise l'entendement tout en le restreignant.

(AK, III, 140) (A 148) Chapitre II de la doctrine transcendantale de la faculté de juger (ou analytique des principes)
Système de tous les principes de l'entendement pur

Nous n'avons considéré, dans le précédent chapitre, la faculté de juger transcendantale que du point de vue des conditions générales sous lesquelles seulement elle est légitimée à employer les concepts purs de l'entendement pour des jugements synthétiques. Nous nous occupons maintenant de présenter selon une articulation systématique les jugements que l'entendement, en se soumettant à cette précaution critique, produit effectivement *a priori* – ce en vue de quoi notre table des catégories doit sans doute nous fournir le guide naturel et sûr dont nous avons besoin. Car ces catégories sont justement ce dont la relation à l'expérience possible doit constituer toute la connaissance pure *a priori* de l'entendement, et ce dont le rapport à la sensibilité en général *(B 188)* fera pour cette raison même apparaître entièrement et sous la forme d'un système tous les principes transcendantaux de l'usage de l'entendement.

À des principes *a priori* on ne donne pas ce nom simplement parce qu'ils contiennent en eux les fondements d'autres jugements, mais aussi parce qu'ils ne sont pas eux-mêmes fondés dans des connaissances plus élevées et plus générales. Cette propriété, toutefois, ne les dispense pas toujours d'une démonstration. *(A 149)* Bien qu'en effet cette démonstration ne puisse pas être conduite plus loin de manière objective, mais qu'elle serve plutôt de fondement à toute connaissance de son objet, cela n'empêche cependant pas qu'il ne soit possible, et même nécessaire, de fournir une démonstration en la tirant des sources subjectives qui ménagent la possibilité d'une

connaissance de l'objet en général – car, si tel n'était pas le cas, le principe s'attirerait en tout état de cause le plus grand soupçon d'être une simple affirmation subreptice.

Deuxième point : nous nous limiterons uniquement aux principes qui se rapportent aux catégories. Les principes de l'Esthétique transcendantale, en vertu desquels l'espace et le temps sont les conditions de possibilité de toutes les choses en tant que phénomènes, ainsi que la restriction de ces principes, qui fait qu'ils ne peuvent être rapportés à des choses en soi, (AK, IV, 106) ne s'intègrent donc pas dans le champ ainsi tracé pour notre recherche. De la même manière, les principes mathématiques ne constituent pas une partie de ce système, parce qu'ils sont tirés uniquement de l'intuition, mais non point du *(B 189)* (AK, III, 141) concept pur de l'entendement ; toutefois leur possibilité, étant donné qu'ils sont cependant des jugements synthétiques *a priori*, trouvera ici nécessairement une place, non pas certes pour que soient démontrées leur justesse et leur certitude apodictique – ce dont ils n'ont nul besoin –, mais seulement pour faire comprendre et déduire la possibilité de telles connaissances évidentes *a priori*.

Cela dit, il nous faut aussi parler du principe des jugements analytiques, et plus précisément dans *(A 150)* son opposition avec celui des jugements synthétiques, lesquels constituent proprement ceux dont nous nous occupons, parce que c'est justement cette opposition qui libère de tout malentendu la théorie des jugements synthétiques et en fait apparaître de façon transparente la nature propre.

Première section du système des principes de l'entendement pur
Du principe suprême de tous les jugements analytiques

Quel que soit le contenu de notre connaissance, et de quelque façon qu'elle puisse se rapporter à l'objet, la condition universelle, bien que simplement négative, de tous nos jugements en général, c'est qu'ils ne se contredisent point eux-mêmes : dans le cas contraire, pris en soi (même sans égard à l'objet), ils ne sont rien. *(B 190)* Quand bien même toutefois il n'existe pas de contradiction dans notre jugement, il peut néanmoins relier des concepts d'une manière que l'objet ne comporte pas, ou encore sans qu'aucun fondement nous soit donné *a priori* ou *a posteriori* pour légitimer un tel jugement ; et ainsi un jugement, bien que se trouvant exempt de toute contradiction interne, peut-il cependant être ou bien faux ou bien dépourvu de fondement.

(A 151) Or, le principe qui énonce : à nulle chose ne convient un prédicat qui la contredise s'appelle le principe de contradiction et constitue un critère universel, bien que simplement négatif, de toute vérité ; toutefois, il ne relève que de la logique, parce que c'est par rapport à des connaissances envisagées uniquement comme connaissances en général, indépendamment de leur contenu, qu'il est valide et qu'il dit que la contradiction les anéantit et les supprime totalement.

(AK, IV, 107) Reste que l'on peut cependant en faire également un usage positif, c'est-à-dire non pas simplement pour bannir la fausseté et l'erreur (dans la mesure où elles reposent sur la contradiction), mais aussi pour connaître la vérité. (AK, III, 142) Car, *si le jugement est analytique*, qu'il soit négatif ou affirmatif, sa vérité doit toujours pouvoir être suffisamment reconnue d'après le principe de contradiction. En effet, le contraire de ce qui se trouve déjà contenu comme concept et pensé dans la connaissance de l'objet sera toujours nié avec raison, alors que le concept lui-même devra nécessairement en être affirmé, *(B 191)* puisque le contraire en contredirait l'objet.

Aussi devons-nous reconnaître au *principe de contradiction* la valeur de *principe universel et pleinement suffisant de toute connaissance analytique* ; mais le respect qu'il faut lui témoigner et l'utilité qu'il faut lui

reconnaître, comme critère suffisant de la vérité, ne vont pas plus loin. Car, du fait qu'aucune connaissance ne saurait lui être contraire sans s'anéantir elle-même, il s'ensuit bien que ce principe est la *conditio (A 152) sine qua non*, mais non pas le principe déterminant de la vérité de notre connaissance. Or, dans la mesure où nous n'avons proprement affaire qu'à la partie synthétique de notre connaissance, sans doute veillerons-nous toujours à ne jamais procéder à rencontre de ce principe inviolable, sans pouvoir toutefois en attendre jamais un quelconque éclaircissement en ce qui concerne la vérité de ce genre de connaissance.

Il y a cependant de ce principe célèbre, quoique dépourvu de tout contenu et simplement formel, une formule contenant une synthèse, laquelle s'y est introduite par mégarde et sans aucune nécessité. C'est la formule suivante : il est impossible que quelque chose soit et ne soit pas *en même temps*. Outre qu'ici la certitude apodictique (à travers le terme : « impossible ») a été ajoutée de façon superflue, alors qu'elle doit se pouvoir comprendre d'elle-même à partir du principe, celui-ci est affecté par la condition de temps et dit en quelque sorte : une *(B 192)* chose = A, qui est quelque chose = B, ne peut pas être dans le même temps non-B ; mais elle peut très bien être l'un et l'autre (B aussi bien que non-B) de façon successive. Par exemple, un homme qui est jeune ne peut être en même temps vieux, mais le même homme peut très bien en un temps être jeune, en un autre non jeune, c'est-à-dire vieux. Or, le principe de contradiction, en tant qu'il est un principe simplement logique, ne doit nullement limiter ce qu'il énonce à des rapports de temps : dès lors, *(A 153)* une telle formulation est totalement contraire à sa visée. Le malentendu vient uniquement du fait que (AK, IV, 108) l'on a commencé par séparer un prédicat d'une chose et le concept de cette chose, pour ensuite relier à ce prédicat son contraire – ce qui ne donne jamais une contradiction avec le sujet, mais seulement avec (AK, III, 143) le prédicat de ce sujet qui a été relié synthétiquement au premier prédicat, et cela uniquement, faut-il encore préciser, quand le premier et le second prédicat sont posés en même temps. Si je dis : un homme qui est ignorant n'est pas instruit, il faut adjoindre la condition : *en même temps* ; car celui qui est ignorant en un temps peut très bien être instruit en un autre. En revanche, si je dis : aucun homme ignorant n'est instruit, la proposition est analytique, puisque le caractère (de l'ignorance) participe maintenant à constituer le concept du sujet ; et, dans ce cas, la proposition négative s'ensuit clairement, de façon immédiate, du principe de contradiction, sans que la

condition : *en même temps* ait besoin d'être ajoutée. Telle est aussi la raison pour laquelle j'ai modifié plus haut la formule *(B 193)* de ce principe, pour faire en sorte que la nature d'une proposition analytique soit ainsi exprimée avec clarté.

(A 154) *Deuxième section du système des principes de l'entendement pur*
Du principe suprême de tous les jugements synthétiques

L'explication de la possibilité de jugements synthétiques est une tâche dont ne doit se préoccuper en rien la logique générale, laquelle n'a même pas besoin d'en connaître le nom. En revanche, dans une logique transcendantale, c'est l'affaire la plus importante de toutes, et c'est même la seule, quand il est question de la possibilité de jugements synthétiques *a priori*, ainsi que des conditions et de l'étendue de leur validité. Car c'est seulement après achèvement de cette tâche qu'une telle logique peut parfaitement satisfaire à son but, qui consiste à déterminer l'étendue et les limites de l'entendement pur.

Dans le jugement analytique, j'en reste au concept donné, pour établir quelque chose à son endroit. Si le jugement doit être affirmatif, j'attribue simplement à ce concept ce qui était déjà pensé en lui ; s'il doit être négatif, je ne fais qu'exclure de lui ce qui en est le contraire. Toutefois, dans les jugements synthétiques, je dois sortir du concept donné pour considérer (AK, IV, 109) dans son rapport avec lui quelque chose de tout autre que ce qui s'y trouvait pensé *(B 194)* ; en conséquence, ce rapport n'en est jamais un d'identité, ni de contradiction – ce qui fait que l'on ne peut envisager pour ce *(A 155)* jugement, considéré en lui-même, ni vérité ni erreur.

(AK, III, 144) Donc, si l'on accorde qu'il faut sortir d'un concept donné pour le comparer synthétiquement avec un autre, un troisième terme est nécessaire dans lequel seulement la synthèse des deux concepts peut s'opérer. Mais quel est alors ce troisième terme, qui est comme le *médium* de tous les jugements synthétiques ? Il ne consiste qu'en un ensemble où sont contenues toutes nos représentations, à savoir le sens interne et sa forme *a priori*, le temps. La synthèse des représentations repose sur l'imagination, tandis que leur unité synthétique (qui est requise pour le jugement) repose sur l'unité de l'aperception. C'est donc de ce côté qu'il faut chercher la possibilité de jugements synthétiques, ainsi que, puisque ces termes, à eux trois, contiennent les sources des représentations *a priori*, la possibilité de jugements synthétiques purs ; mieux : de tels jugements seront même nécessaires en vertu de ces principes si doit être mise en

œuvre une connaissance des objets qui repose uniquement sur la synthèse des représentations.

Si une connaissance doit avoir une réalité objective, c'est-à-dire se rapporter à un objet et trouver en lui signification et sens, il faut que l'objet puisse être de quelque façon *donné*. Sans quoi les concepts sont vides, et l'on a certes, à travers eux, développé une pensée *(B 195)*, mais l'on n'a en fait, par cette pensée, obtenu aucune connaissance : on s'est contenté en réalité de jouer avec des représentations. Donner un objet, *(A 156)* si l'opération ne doit pas être entendue à nouveau simplement comme médiate, mais doit procéder à une présentation immédiate dans l'intuition, ce n'est pas autre chose qu'en rapporter la représentation à l'expérience (qu'elle soit effective ou en tout cas possible). Même l'espace et le temps, si purs que soient ces concepts de tout élément empirique, et si forte que soit la certitude qu'ils sont représentés pleinement *a priori* dans l'esprit, seraient pourtant dépourvus de toute validité objective, comme de tout sens et de toute signification, si n'était démontré ce que leur usage a de nécessaire pour les objets de l'expérience ; leur représentation est même un simple schème se rapportant toujours à l'imagination reproductive, laquelle en appelle aux objets de l'expérience sans lesquels ces concepts n'auraient aucune signification – et il en est ainsi pour tous les concepts sans distinction.

La *possibilité de l'expérience* est donc ce qui donne de la réalité objective à toutes nos connaissances *a priori*. Or, l'expérience repose sur l'unité synthétique des phénomènes, c'est-à-dire sur une synthèse (AK, IV, 110), opérée d'après des concepts de l'objet, des phénomènes en général [86], sans laquelle elle ne serait jamais une connaissance, mais une rhapsodie de perceptions qui ne s'intégreraient pas toutes ensemble en une contexture structurée d'après les règles d'une conscience (possible) universellement (AK, III, 145) liée, et par conséquent ne s'intégreraient pas non plus dans l'unité transcendantale et nécessaire de l'aperception. *(B 196)* À la base de l'expérience, il y a donc des principes déterminant sa forme *a priori*, c'est-à-dire des règles générales *(A 157)* de l'unité intervenant dans la synthèse des phénomènes, et la réalité objective de telles règles, comme conditions nécessaires, peut dans tous les cas être montrée dans l'expérience, et même dans sa possibilité. En dehors de cette relation, des propositions synthétiques *a priori* sont en revanche tout à fait impossibles, puisqu'elles

ne possèdent pas alors de troisième terme, c'est-à-dire pas d'objet • par référence auquel l'unité synthétique de leurs concepts pourrait démontrer sa réalité objective.

Bien que par conséquent, de l'espace en général ou des figures que l'imagination productive y dessine, nous ayons tant de connaissances *a priori* dans des jugements synthétiques que nulle expérience ne nous est à cet égard nécessaire, cette connaissance ne serait cependant rien et consisterait au contraire à s'occuper d'une simple chimère si l'espace ne se devait considérer comme condition des phénomènes constituant la matière de l'expérience externe ; ces jugements synthétiques purs se rapportent donc, bien que de façon seulement médiate, à l'expérience possible ou, plutôt, à la possibilité même de cette expérience, et tel est l'unique fondement sur lequel ils font reposer la validité objective de leur synthèse.

Dans la mesure, donc, où l'expérience, en tant que synthèse empirique, est, considérée selon sa possibilité, l'unique mode de connaissance qui fournit de la réalité à toute autre synthèse, celle-ci, comme connaissance *a priori*, ne possède elle-même de vérité (ne s'accorde *(B 197)* avec l'objet) que pour autant qu'elle ne contient rien de plus que ce qui est nécessaire *(A 158)* à l'unité synthétique de l'expérience en général.

Le principe suprême de tous les jugements synthétiques est donc le suivant : tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du divers de l'intuition dans une expérience possible.

C'est de cette façon que des jugements synthétiques *a priori* sont possibles, quand nous rapportons les conditions formelles de l'intuition *a priori*, la synthèse de l'imagination et l'unité nécessaire de celle-ci dans une aperception transcendantale, à une connaissance expérimentale possible, et que nous disons : les conditions de la *possibilité de l'expérience* en général sont en même temps conditions de la *possibilité des* (AK, IV, 111) *objets de l'expérience*, et elles ont pour cette raison une validité objective dans un jugement synthétique *a priori*.

(AK, III, 146) Troisième section du système des principes de l'entendement pur
Représentation systématique de tous ses principes synthétiques

Qu'en général interviennent quelque part des principes, il faut l'inscrire exclusivement au compte de l'entendement pur, lequel n'est pas seulement le pouvoir des règles *(B 198)* relativement à ce qui arrive, mais même la source des *(A 159)* principes, en vertu de quoi tout (tout ce qui ne peut se présenter à nous que comme objet) se trouve nécessairement soumis à des règles, parce que, sans de telles règles, jamais les phénomènes ne seraient susceptibles de permettre la connaissance d'un objet à même de leur correspondre. Même certaines lois de la nature, quand on les considère comme des principes de l'usage empirique de l'entendement, impliquent en même temps une certaine expression de nécessité, par conséquent au moins la présomption qu'elles sont déterminées à partir de principes possédant *a priori* et avant toute expérience leur validité. Cela dit, c'est sans distinction que toutes les lois de la nature sont soumises à des principes supérieurs de l'entendement, puisqu'elles se bornent à les appliquer à des cas particuliers du phénomène. Seuls ces principes fournissent donc le concept qui contient la condition et pour ainsi dire l'exposant d'une règle en général, alors que l'expérience fournit le cas qui est soumis à la règle.

Que l'on prenne des principes simplement empiriques pour des principes de l'entendement pur, ou inversement, ce n'est donc pas là un danger auquel on se trouve véritablement exposé ; car la nécessité relevant des concepts, telle qu'elle caractérise les principes de l'entendement pur, et dont l'absence se perçoit aisément dans toute proposition empirique, si universellement qu'elle puisse valoir, peut facilement épargner cette confusion. Reste qu'il y a des principes purs *a priori* qu'il me serait impossible cependant d'attribuer proprement à l'entendement pur, parce qu'ils sont tirés, non pas de concepts purs *(B 199)*, mais d'intuitions pures (bien que ce soit par l'intermédiaire de l'entendement) ; *(A 160)* or, l'entendement est le pouvoir des concepts. La mathématique dispose de tels principes, mais leur application à l'expérience, par conséquent leur validité objective, et même la possibilité d'une telle

connaissance synthétique *a priori* (leur déduction) reposent pourtant toujours sur l'entendement pur.

(AK, IV, 112) Ainsi donc ne compterai-je pas parmi mes principes ceux de la mathématique, mais bien ceux sur lesquels se fondent *a priori* leur possibilité et (AK, III, 147) leur validité objective, et qui par conséquent sont à considérer comme principes de ces principes et vont des *concepts* à l'intuition, mais non pas de l'*intuition* à des concepts.

Dans l'application des concepts purs de l'entendement à une expérience possible, l'usage de leur synthèse est soit *mathématique*, soit *dynamique* : car elle porte en partie simplement sur l'*intuition*, en partie sur l'*existence* d'un phénomène en général. Or, les conditions *a priori* de l'intuition sont, relativement à une expérience possible, absolument nécessaires, celles de l'existence des objets d'une intuition empirique possible ne sont en elles-mêmes que contingentes. Il en résulte que les principes de l'usage mathématique auront la teneur d'une absolue nécessité, c'est-à-dire une teneur apodictique, alors que ceux de l'usage dynamique s'accompagneront certes aussi du caractère d'une nécessité *a priori*, mais uniquement sous la condition de la pensée empirique intervenant dans une expérience, par conséquent de manière seulement médiate et *(B 200)* indirecte ; par suite, ils ne contiendront pas cette évidence immédiate (qui, pour autant, ne porte pas atteinte à leur certitude dans leur rapport général à l'expérience) *(A 161)* qui est propre aux principes mathématiques. C'est là, en tout état de cause, un point qui se pourra mieux apprécier au terme de ce système des principes.

La table des catégories nous sert tout naturellement de guide pour la table des principes, puisque ceux-ci ne sont en tout cas rien d'autre que des règles pour l'usage objectif des catégories. Tels sont donc tous les principes de l'entendement pur :

1
Axiomes
de l'intuition

2
Anticipations
de la perception

3
Analogies
de l'expérience

4
Postulats
de la pensée empirique
en général

(AK, IV, 113) Ces dénominations, je les ai choisies avec circonspection, pour que l'on ne laisse pas échapper les différences intervenant relativement à l'évidence et à la mise en œuvre de ces principes. (AK, III, 148) En fait, il se manifestera bientôt que, pour ce qui concerne *(B 201)* tant l'évidence que la détermination *a priori* des phénomènes d'après les catégories de la *quantité* et de la *qualité* (si on prend en considération uniquement la forme de cette dernière), leurs *(A 162)* principes se distinguent notablement de ce qu'il en est pour les deux autres : les deux premiers peuvent en effet donner lieu à une certitude intuitive, tandis que les seconds ne sont susceptibles que d'une certitude discursive, quand bien même, des deux côtés, il peut y avoir certitude complète. Les premiers, je les appellerai donc principes *mathémathiques*, les seconds, principes *dynamiques* •*. Mais on notera bien que je n'ai pas davantage en vue ici, dans un cas, les principes de la mathématique que, dans l'autre, les principes de la dynamique (physique) générale, mais seulement ceux de l'entendement pur relativement au sens interne (sans distinction entre les représentations qui s'y trouvent données) : ce sont en fait ces principes de l'entendement pur qui leur confèrent à eux tous leur possibilité. Je les nomme ainsi en considérant bien davantage leur application que leur contenu, et c'est en suivant l'ordre selon lequel ils sont présentés dans la table que je vais maintenant procéder à leur examen.

1. AXIOMES DE L'INTUITION

Le principe en est : *toutes les intuitions sont des grandeurs extensives* •.

Preuve •

Tous les phénomènes contiennent, quant à leur forme, une intuition dans l'espace et dans le temps, qui leur sert à eux tous de fondement *a priori*. Ils ne peuvent donc être appréhendés, c'est-à-dire intégrés dans la conscience (AK, III, 149) empirique, autrement qu'à travers la synthèse du divers par laquelle sont produites les représentations d'un espace ou d'un temps déterminés, c'est-à-dire à travers la composition de l'homogène et la conscience de l'unité *(B 203)* synthétique de ce divers (de cette diversité homogène). Or, la conscience d'une diversité homogène dans l'intuition en général, dans la mesure où c'est par là seulement que la représentation d'un objet devient possible, est le concept d'une grandeur (d'un *quantum*). Donc, même la perception d'un objet comme phénomène n'est possible que par l'intermédiaire de cette même unité synthétique du divers de l'intuition sensible donnée, par quoi l'unité de la composition du divers homogène se trouve pensée dans le concept d'une *grandeur* ; autrement dit, les phénomènes sont tous globalement des grandeurs, et plus précisément des *grandeurs extensives*, parce que, comme intuitions dans l'espace ou dans le temps, il leur faut être représentés au moyen de la même synthèse que celle par laquelle sont déterminés l'espace et le temps en général.

J'appelle grandeur extensive celle où la représentation des parties rend possible la représentation du tout (et donc, nécessairement, la précède). Je ne peux me représenter une ligne, si petite qu'elle soit, sans la tirer par la pensée, c'est-à-dire sans en produire, à partir d'un point, toutes *(A 163)* les parties successivement et sans commencer ainsi par tracer cette intuition. De même en est-il pour tout temps, jusqu'au plus petit. La pensée que j'en ai contient uniquement la progression successive d'un instant à l'autre, où par toutes les parties du temps et leur addition se trouve produite finalement une certaine grandeur de temps déterminée. Étant donné que la simple intuition, pour tous les phénomènes, est ou bien l'espace, ou bien le temps, *(B 204)* tout phénomène, en tant qu'intuition, est une grandeur extensive, puisque c'est seulement par synthèse successive (de partie à partie) qu'il peut être connu dans l'appréhension. Tous les phénomènes sont donc intuitionnés déjà comme des agrégats (AK, III, 150) (comme des ensembles de (AK, IV, 114) parties préalablement données), ce qui n'est pas le cas pour

toute espèce de grandeur, mais uniquement pour celles que nous nous représentons et que nous appréhendons *de façon extensive*.

C'est sur cette synthèse successive de l'imagination productive, telle qu'elle intervient dans la création des figures, que se fonde la mathématique de l'étendue (géométrie), avec ses axiomes exprimant les conditions de l'intuition sensible *a priori* sous lesquelles seulement le schème d'un concept pur du phénomène extérieur peut se mettre en place : par exemple, entre deux points, une seule ligne droite est possible ; deux lignes droites n'enferment aucun espace, etc. Ce sont là les axiomes, qui ne concernent proprement que des grandeurs (*quanta*) en tant que telles.

Pour ce qui concerne toutefois la *quantité* (*quantitas*), c'est-à-dire la réponse à la question de savoir combien une chose est grande, il n'y a pas (*A 164*) à cet égard d'axiomes au sens propre du terme, bien qu'un certain nombre de propositions de ce type soient synthétiquement et immédiatement certaines (*indemonstrabilia*). De fait, qu'une quantité égale ajoutée à une quantité égale ou retranchée à une quantité égale donne une quantité égale, ce sont là des propositions analytiques, dans la mesure où j'ai immédiatement conscience de l'identité d'une *(B 205)* de ces productions quantitatives avec l'autre ; or, les axiomes doivent être des propositions synthétiques *a priori*. En revanche, les propositions évidentes portant sur les rapports numériques sont certes synthétiques, mais elles ne sont pas générales, comme celles de la géométrie, ce pourquoi elles ne peuvent être nommées axiomes, mais formules numériques. Que 7 + 5 = 12, ce n'est pas une proposition analytique. Car je ne pense le nombre 12 ni dans la représentation de 7, ni dans celle de 5, ni dans la représentation de la composition des deux (que je doive penser ce nombre dans l'*addition des deux termes*, ce n'est pas ici la question, vu que dans une proposition analytique la seule question est de savoir si je pense effectivement le prédicat dans la représentation du sujet). Cela dit, bien qu'elle soit synthétique, cette proposition n'est pourtant qu'une proposition singulière. En tant que ne se trouve ici envisagée que la synthèse de l'homogène (des unités), la synthèse ne peut intervenir que d'une unique façon, quand bien même l'*utilisation* de ces nombres est ensuite générale. Quand je dis : c'est à l'aide de trois lignes dont deux, prises ensemble, sont plus grandes que la troisième que l'on peut tracer un triangle, j'ai affaire ici à la simple fonction de l'imagination productive, qui peut tirer les *(A 165)* lignes de façon qu'elles soient plus ou moins grandes, en même temps que les faire se

rencontrer selon toutes les sortes d'angles qui lui plaisent. En revanche, le nombre 7 n'est possible que d'une unique façon, et de même pour le nombre 12, qui est produit par la synthèse du premier avec 5. À des (AK, III, 151) propositions de ce type (AK, IV, 115) il ne faut donc pas donner le nom *(B 206)* d'axiomes (car, sinon, il y en aurait un nombre infini), mais celui de formules numériques.

Ce principe transcendantal de la mathématique des phénomènes procure à notre connaissance *a priori* une grande extension. Car c'est lui, et lui seulement, qui rend la mathématique pure applicable dans toute sa précision à des objets de l'expérience, ce qui, sans ce principe, ne parviendrait pas par soi-même à une telle évidence et a même été plus d'une fois contredit. Des phénomènes ne sont pas des choses en soi. L'intuition empirique n'est possible que par l'intuition pure (de l'espace et du temps) ; donc, ce que la géométrie dit de celle-ci vaut aussi, sans contradiction possible, de celle-là, et il faut écarter les faux-fuyants consistant à dire que des objets des sens ne peuvent pas être conformes aux règles de la construction dans l'espace (par exemple à la divisibilité à l'infini des lignes ou des angles). Car par là on dénie à l'espace et, avec lui, en même temps, à toute mathématique une quelconque validité objective, et on ne sait plus pourquoi et jusqu'où elle se doit appliquer à des phénomènes. La synthèse des espaces et des temps, à titre de forme essentielle de toute intuition, est ce qui en même temps *(A 166)* rend possible l'appréhension du phénomène, par conséquent toute expérience extérieure, par suite aussi toute connaissance des objets de celle-ci, et ce que la mathématique, dans son usage pur, démontre de la première, cela vaut aussi, nécessairement, de la seconde. Toutes les objections susceptibles d'être élevées ici ne sont que des chicaneries d'une raison mal *(B 207)* informée, qui commet l'erreur de penser libérer les objets des sens de la condition formelle de notre sensibilité et les représente, bien qu'ils soient simplement des phénomènes, comme des objets en soi, donnés à l'entendement – auquel cas assurément rien ne pourrait être connu d'eux synthétiquement *a priori*, ni non plus par conséquent par l'intermédiaire des concepts purs de l'espace, et la science qui détermine ceux-ci, à savoir la géométrie, ne serait elle-même pas possible.

2. ANTICIPATIONS DE LA PERCEPTION

Le principe en est : *dans tous les phénomènes, le réel, qui est un objet de la sensation, possède une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré* •.

(AK, III, 152) **Preuve** •

La perception est la conscience empirique, c'est-à-dire une conscience dans laquelle intervient en même temps une sensation. Les phénomènes, en tant qu'objets de la perception, ne sont pas des intuitions pures (simplement formelles), comme l'espace et le temps (car ils ne peuvent en eux-mêmes pas du tout être perçus). Ils contiennent donc, outre l'intuition, les matériaux nécessaires pour quelque objet en général (par quoi se trouve représenté quelque chose d'existant dans l'espace ou dans le temps), c'est-à-dire le réel de la sensation, en tant que celle-ci constitue une représentation simplement subjective par laquelle on peut seulement prendre conscience que le sujet est affecté [87] et que l'on rapporte *(B 208)* à un objet en général, en soi. Or, de la conscience empirique à la conscience pure, un changement s'accomplissant par degrés est possible en tant que le réel de la première disparaît totalement, et qu'il ne reste qu'une conscience simplement formelle (*a priori*) du divers dans l'espace et le temps : donc, est aussi possible une synthèse de la production quantitative d'une sensation, depuis son commencement, l'intuition pure = 0, jusqu'à une quelconque grandeur caractérisant cette sensation. Or, dans la mesure où la sensation n'est en elle-même pas du tout une représentation objective, et qu'en elle ne se trouvent ni l'intuition de l'espace ni celle du temps, il ne lui appartiendra certes pas de grandeur extensive, mais il lui reviendra cependant une grandeur (et cela à travers son appréhension, où la conscience empirique peut croître, en un certain temps, depuis rien = 0 jusqu'à la mesure qui en est donnée), donc une *grandeur intensive* : relativement à quoi, *une grandeur intensive*, c'est-à-dire un degré d'influence sur les sens, doit être attribuée à tous les objets de la perception, en tant que cette perception contient de la sensation.

On peut appeler anticipation toute connaissance par laquelle je peux connaître et déterminer *a priori* ce qui appartient à la connaissance empirique (AK, IV, 116), et sans doute est-ce là la signification dans laquelle Épicure utilisait son *(A 167)* expression de πρόληψις. Mais comme il y a dans les phénomènes quelque chose qui n'est jamais connu *a priori* et qui *(B 209)* constitue dès lors la véritable différence entre l'empirique et la

connaissance *a priori*, à savoir la sensation (comme matière de la perception), il en résulte que la sensation est proprement ce qui ne peut aucunement être anticipé. (AK, III, 153) Au contraire pourrions-nous appeler anticipations des phénomènes les déterminations pures inscrites dans l'espace et le temps, aussi bien relativement à la figure que sous le rapport de la grandeur, parce qu'elles représentent *a priori* ce qui peut toujours être donné *a posteriori* dans l'expérience. Néanmoins, supposé qu'il se trouve pourtant quelque chose qui se puisse connaître *a priori* dans chaque sensation en tant que sensation en général (sans qu'une sensation particulière soit donnée), cela mériterait d'être nommé anticipation au sens exceptionnel, parce qu'il paraît étrange d'anticiper sur l'expérience quant à ce qui correspond précisément à sa matière, telle que l'on ne peut la puiser qu'en elle. Et tel est, de fait, ce qui se passe ici.

L'appréhension qui s'opère simplement par l'intermédiaire de la sensation ne remplit qu'un instant (si je ne considère pas, veux-je dire, la succession de plusieurs sensations). En tant qu'elle constitue, dans le phénomène, quelque chose dont l'appréhension n'est pas une synthèse successive, procédant des parties à la représentation tout entière, elle ne possède donc pas de grandeur extensive : l'absence de la sensation dans le même instant *(A 168)* conduirait à se le représenter comme vide, par conséquent comme = 0. Or, ce qui, dans l'intuition empirique, correspond à la sensation est la réalité (*realitas phaenomenon*) ; ce qui correspond à son absence est la négation = 0. Cela dit, toute *(B 210)* sensation est susceptible de subir une diminution, tant et si bien qu'elle peut décroître et ainsi, peu à peu, disparaître. Aussi y a-t-il, entre la réalité présente dans le phénomène et la négation, un enchaînement continu de nombreuses sensations intermédiaires possibles, dont ce qui les distingue les unes des autres est toujours moindre que la différence entre la sensation donnée et le zéro, autrement dit la négation totale. Cela veut dire que le réel présent dans le phénomène possède toujours une grandeur, mais une grandeur qui ne se trouve pas dans l'appréhension, étant donné que celle-ci, par l'intermédiaire de la simple sensation, s'opère en un instant, et non pas à travers la synthèse successive de plusieurs sensations et qu' ainsi elle ne procède pas des parties au tout ; en ce sens, le réel possède certes une grandeur, mais non pas une grandeur extensive.

Or, cette grandeur qui n'est appréhendée que comme unité et où la pluralité ne peut être représentée que si l'on s'approche de la négation (AK,

IV, 117) = 0, je l'appelle la *grandeur intensive*. Donc, toute réalité dans le phénomène possède une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré. Si l'on considère cette réalité comme cause (que ce soit comme cause de la sensation ou comme cause d'une autre réalité présente dans le phénomène, par exemple d'un changement), on donne au degré de la réalité, comme cause, le nom de moment, par exemple le moment de la *(A 169)* pesanteur, et cela parce que le degré désigne uniquement la grandeur dont l'appréhension (AK, III, 154) est non pas successive, mais instantanée. C'est là un point que je ne fais ici que toucher au passage, car pour l'instant je n'ai pas encore affaire à la causalité.

(B 211) Ainsi toute sensation, par conséquent aussi toute réalité présente dans le phénomène, si petite qu'elle puisse être, possède-t-elle donc un degré, c'est-à-dire une grandeur intensive, qui peut toujours être diminuée, et il y a, entre la réalité et la négation, un enchaînement continu de réalités possibles et de plus petites perceptions possibles. Toute couleur, par exemple le rouge, possède un degré qui, si petit qu'il puisse être, n'est jamais le plus petit, et de même en est-il partout, avec la chaleur, le moment de la pesanteur, etc.

La propriété des grandeurs qui fait qu'aucune partie, en elles, n'est la plus petite possible (qu'aucune partie n'est simple) s'appelle leur *continuité*. L'espace et le temps sont des *quanta continua* parce que nulle partie n'en peut être donnée sans se trouver comprise entre des limites (points ou instants), par conséquent seulement de manière que cette partie constitue elle-même, à son tour, un espace ou un temps. L'espace n'est donc fait que d'espaces et le temps de temps. Points et instants ne sont que des limites, c'est-à-dire de simples places servant à la délimitation de l'espace et du temps ; mais de telles places présupposent toujours ces intuitions qu'elles doivent délimiter ou déterminer, et ni l'espace ni le temps ne peuvent être composés de simples places qui soient comme des parties constitutives pouvant être données *(A 170)* avant même l'espace et avant même le temps. Des grandeurs de cette sorte se peuvent aussi nommer *fluentes*, parce que la synthèse (de l'imagination productive) qui intervient dans leur production est une progression dans le temps dont on a l'habitude de désigner la continuité tout particulièrement *(B 212)* par l'expression de fluxion (écoulement).

Tous les phénomènes en général sont donc des grandeurs continues, aussi bien selon leur intuition, comme grandeurs extensives, que selon la simple

perception (sensation et par conséquent réalité), comme grandeurs intensives. Quand la synthèse du divers du phénomène est interrompue, cette diversité est un agrégat de plusieurs phénomènes (et non pas proprement (AK, IV, 118) un phénomène en tant que *quantum*), lequel agrégat est produit, non par la simple continuation de la synthèse productive d'une certaine sorte, mais par la répétition d'une synthèse qui s'arrête toujours. Quand je dis que 13 thalers forment une quantité d'argent, je donne une dénomination exacte dans la mesure où j'entends par là la teneur d'un *mark* d'argent fin, ce qui est certes une grandeur continue où nulle partie n'est la plus petite (AK, III, 155) possible, mais dont chaque partie pourrait constituer une pièce d'argent contenant toujours la matière pour des pièces encore plus petites. En revanche, si j'entends par cette dénomination 13 thalers ronds, c'est-à-dire autant de pièces de monnaie (quelle que soit leur teneur en argent), c'est de façon inappropriée que je les nomme un *quantum* de thalers, là où je dois en effet parler d'un agrégat, *(A 171)* c'est-à-dire d'un certain nombre de pièces d'argent. Or, puisque, pour tout nombre, il faut en tout cas qu'une unité serve de base, le phénomène qui constitue une unité est un *quantum* et, comme tel, toujours un *continuum*.

Si donc tous les phénomènes, considérés tant comme extensifs que comme intensifs, sont des grandeurs continues, *(B 213)* la proposition selon laquelle tout changement (passage d'une chose d'un état à un autre) est lui aussi continu pourrait ici être facilement démontrée et avec une évidence mathématique, si la causalité d'un changement en général ne se situait pas totalement en dehors des limites d'une philosophie transcendantale et ne présupposait pas des principes empiriques. Car, qu'une cause soit possible qui change l'état des choses, c'est-à-dire les détermine au contraire d'un certain état donné, c'est là un point sur lequel l'entendement ne nous apporte *a priori* aucun éclairage, non seulement parce qu'il n'en aperçoit nullement la possibilité (car cette vision nous fait défaut dans la plupart des connaissances *a priori*), mais parce que la mutabilité ne concerne que certaines déterminations des phénomènes que seule l'expérience peut enseigner, cependant que leur cause est à trouver dans l'immuable. Étant donné alors que nous ne disposons ici de rien d'autre dont nous puissions nous servir que des concepts purs fondamentaux de toute expérience possible, parmi lesquels il ne doit y avoir absolument rien d'empirique, nous ne pouvons, sans attenter à l'unité du système, anticiper sur la physique générale, *(A 172)* laquelle est bâtie sur certaines expériences fondamentales.

Cependant ne manquons-nous pas de preuves de la grande influence qu'a notre principe en anticipant les perceptions et même en venant compléter leurs manques, de façon à fermer la porte à toutes les fausses conclusions qui pourraient en être tirées.

(AK, IV, 119) *(B 214)* Si toute réalité présente dans la perception possède un degré, en sorte qu'entre lui et la négation prenne place une série infinie de degrés toujours moindres, et que pourtant chaque sens doit avoir un degré déterminé de réceptivité des sensations, nulle perception ni non plus, par conséquent, nulle expérience ne sont possibles qui démontrent, immédiatement ou médiatement (par quelque (AK, III, 156) détour que l'on veuille passer dans le raisonnement), une absence complète d'une quelconque dimension de réalité dans le phénomène, ce qui veut dire que ne peut de l'expérience jamais être tirée une preuve que l'espace est vide ou que le temps est vide. Car l'absence complète de la dimension du réel dans l'intuition sensible, premièrement, ne peut elle-même être perçue ; deuxièmement, elle ne peut être déduite d'aucun phénomène et de la différence du degré de sa réalité, et l'on ne peut non plus jamais l'admettre pour en fournir une explication. Car, bien que l'intuition tout entière d'un espace ou d'un temps déterminé soit de part en part réelle, c'est-à-dire que nulle partie de cette intuition ne soit vide, puisque toute réalité possède son degré, qui peut, en l'absence de tout changement intervenant dans la grandeur extensive du *(A 173)* phénomène, décroître jusqu'au néant (vide) par une infinité de stades, il n'en demeure pas moins nécessaire qu'il y ait des degrés infiniment divers dont l'espace et le temps se trouvent remplis, et que la grandeur intensive présente dans les divers phénomènes puisse être plus petite ou plus grande, bien que la grandeur extensive de l'intuition soit la même.

(B 215) Nous allons en fournir un exemple. À peu près tous les physiciens, dans la mesure où ils perçoivent (soit par le moment de la pesanteur ou du poids, soit par le moment de la résistance contre d'autres matières en mouvement) une grande différence concernant la quantité de matière d'espèces différentes occupant un même volume, en concluent unanimement que ce volume (la grandeur extensive du phénomène) doit contenir du vide, bien qu'en des proportions diverses, dans toutes les matières. Mais lequel de ces physiciens, pour la plupart férus de mathématique et de mécanique, aurait jamais eu l'idée qu'ils fondaient ainsi leur conclusion purement et simplement sur une supposition métaphysique,

qu'ils prétendaient pourtant si fortement éviter, en admettant que le *réel* présent dans l'espace (je ne peux pas ici l'appeler impénétrabilité ou poids, parce que ce sont des concepts empiriques) serait *de toute part d'une seule espèce* et ne pourrait se différencier que par la grandeur extensive, c'est-à-dire par le nombre ? À cette supposition, pour laquelle ils ne pouvaient trouver aucun fondement dans l'expérience, et qui donc est simplement métaphysique, j'oppose une preuve *(A 174)* transcendantale qui ne doit certes pas expliquer la différence dans le remplissement des espaces, mais en tout cas (AK, IV, 120) supprime complètement la prétendue nécessité de supposer que l'on ne peut expliquer la différence évoquée qu'en admettant des espaces vides et possède le mérite d'au moins ménager à l'entendement la liberté de penser cette diversité aussi d'une autre manière, *(B 216)* si d'aventure l'explication physique devait à cet égard rendre nécessaire une quelconque hypothèse. Car nous voyons là que, même si des espaces égaux peuvent parfaitement se trouver remplis par des matières (AK, III, 157) différentes, en sorte qu'il n'y ait en aucun d'eux un point où de telles matières ne soient présentes, tout réel de même qualité possède pourtant son degré (de résistance ou de poids) qui, sans diminution de la grandeur extensive ou du nombre, peut à l'infini être plus petit, avant que cette qualité disparaisse dans le vide et s'anéantisse. Ainsi une dilatation qui remplit un espace, par exemple la chaleur, et de la même manière toute autre réalité (présente dans le phénomène), peut-elle, sans laisser vide le moins du monde la plus petite partie de cet espace, décroître à l'infini dans ses degrés et néanmoins remplir l'espace avec ces degrés diminués tout aussi bien qu'un autre phénomène peut le faire avec des degrés plus grands. Mon intention n'est ici aucunement de prétendre qu'il en va effectivement ainsi de la diversité des matières, quant à leur pesanteur spécifique, mais seulement de montrer, à partir d'un principe de l'entendement pur, *(A 175)* que la nature de nos perceptions rend possible un tel mode d'explication et que l'on commet une erreur en admettant que le réel présent dans le phénomène est identique quant au degré et ne se différencie que selon l'agrégation et selon sa grandeur extensive, et en prétendant même l'affirmer *a priori* par un principe de l'entendement.

(B 217) Cependant, cette anticipation de la perception a toujours, pour un chercheur habitué à la réflexion transcendantale et ainsi rendu prudent, quelque chose, en soi, de déconcertant et suscite quelque hésitation sur le fait que l'entendement soit capable d'anticiper une proposition synthétique

comme celle qui porte sur le degré caractérisant toute dimension de réalité présente dans les phénomènes, et par conséquent sur la possibilité de la différence intrinsèque de la sensation elle-même, abstraction faite de sa qualité empirique ; et c'est donc encore une question qui n'est pas sans mériter de trouver une solution que celle de savoir comment l'entendement peut à cet égard produire *a priori* des énoncés synthétiques sur des phénomènes et anticiper ces derniers même dans ce qu'ils contiennent de proprement et simplement empirique, à savoir dans ce qui relève de la sensation.

La *qualité* de la sensation est toujours simplement empirique et ne peut (AK, IV, 121) pas du tout être représentée *a priori* (par exemple, des couleurs, un goût, etc.). Cela dit, le réel qui correspond aux sensations en général, par opposition à la négation = 0, représente seulement quelque chose dont le concept contient en soi un être, et il ne signifie rien d'autre que la *(A 176)* synthèse intervenant dans une conscience empirique en général. Dans le sens interne, de fait, la conscience empirique peut s'élever de 0 jusqu'à n'importe quel degré plus élevé, en sorte que la même grandeur extensive de l'intuition (par exemple une surface éclairée) éveille une aussi forte (AK, III, 158) sensation qu'un agrégat de plusieurs (surfaces moins éclairées) ensemble. On peut donc faire totalement abstraction *(B 218)* de la grandeur extensive du phénomène et se représenter pourtant dans la simple sensation, en un unique moment, une synthèse de la progression uniforme qui fait monter de 0 jusqu'à la conscience empirique donnée. Toutes les sensations ne sont par conséquent données certes, comme telles, qu' *a posteriori*, mais la propriété qu'elles possèdent d'avoir un degré peut être connue *a priori*. Il est remarquable que, dans les grandeurs en général, nous ne puissions connaître *a priori* qu'une unique qualité, à savoir la continuité, tandis que, dans toute qualité (le réel présent dans le phénomène), nous ne pouvons connaître rien de plus *a priori* que sa quantité intensive, à savoir qu'elle a un degré ; tout le reste demeure confié à l'expérience.

3. ANALOGIES DE L'EXPÉRIENCE

Le principe en est le suivant : *l'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions* •.

Preuve •

L'expérience est une connaissance empirique, c'est-à-dire une connaissance qui détermine un objet par des perceptions. Elle est donc une synthèse des perceptions qui ne se trouve pas elle-même contenue dans la perception, mais contient l'unité synthétique du divers de ces perceptions dans une conscience, laquelle unité constitue l'essentiel d'une connaissance des *objets* des sens, c'est-à-dire de l'expérience (et non pas *(B 219)* seulement de l'intuition ou de la sensation des sens). Or, dans l'expérience, assurément les perceptions n'entrent-elles en rapport les unes avec les autres que de façon contingente, si bien que nulle nécessité de leur liaison ne se dégage ni ne peut se dégager des perceptions elles-mêmes ; l'appréhension n'est en effet qu'une combinaison du divers de l'intuition empirique, mais aucune représentation (AK, III, 159) ne s'y peut trouver d'un lien nécessaire intervenant dans l'existence des phénomènes qu'elle rassemble dans l'espace et le temps. Cela dit, en tant que l'expérience est une connaissance des objets par l'intermédiaire de perceptions, et que par conséquent le rapport s'établissant dans l'existence du divers doit être représenté en elle, non pas tel qu'il est le produit d'une combinaison opérée dans le temps, mais tel qu'il s'y trouve objectivement, et que toutefois le temps lui-même ne peut pas être perçu, la détermination de l'existence des objets dans le temps ne peut s'accomplir que par leur liaison dans le temps en général, par conséquent uniquement par l'intermédiaire de concepts qui effectuent la liaison *a priori*. Dans la mesure, alors, où ces concepts véhiculent toujours en même temps avec eux une dimension de nécessité, l'expérience n'est possible qu'à travers une représentation de la liaison nécessaire des perceptions.

Les trois modes du temps sont la *permanence*, la *succession* et la *simultanéité*. De là vient que trois règles structurant, entre les phénomènes, tous les rapports temporels d'après lesquels chacun d'eux peut voir déterminer son existence relativement à l'unité de tout temps précéderont toute expérience et seules la rendront possible.

(B 220) Le principe général commun aux trois analogies repose sur l'*unité* nécessaire de l'aperception, relativement à toute conscience empirique possible (de la perception), *en chaque temps*, et par conséquent, puisque cette unité intervient *a priori* comme fondement, sur l'unité synthétique de tous les phénomènes quant aux rapports qu'ils entretiennent dans le temps. L'aperception originaire (AK, IV, 122) se rapporte en effet au

sens interne (à l'ensemble de toutes les représentations), et plus précisément *a priori* à sa forme, c'est-à-dire au rapport qui, dans le temps, est constitutif de la conscience empirique en sa diversité. Or, c'est dans l'aperception originaire que tout ce divers doit être unifié selon ses rapports temporels ; car tel est ce que signifie l'unité transcendantale de celle-ci *a priori*, à laquelle se trouve soumis tout ce qui doit appartenir à ma connaissance (c'est-à-dire à ma connaissance une [88]) et peut donc constituer pour moi un objet. Cette *unité synthétique* intervenant dans le rapport temporel de toutes les perceptions, qui est *déterminée a priori*, est donc cette loi que toutes les déterminations temporelles *(A 178)* empiriques doivent être soumises aux règles de la détermination générale du temps ; et les analogies de l'expérience, dont nous souhaitons maintenant traiter, doivent nécessairement être des règles de ce type.

Ces principes ont en eux ceci de particulier qu'ils ne considèrent pas les phénomènes et la synthèse de leur intuition empirique, mais seulement leur *existence* et le *rapport* qu'ils entretiennent entre eux quant à cette existence. Or la façon dont quelque chose est appréhendé dans le *(B 221)* phénomène (AK, III, 160) peut être déterminée *a priori* de telle sorte que la règle de la synthèse de ce phénomène puisse en même temps fournir cette intuition *a priori* dans chaque exemple empirique qui se présente, c'est-à-dire la mettre en œuvre à partir de là. Simplement, l'existence des phénomènes ne peut être connue *a priori* ; et quand bien même nous pourrions par cette voie arriver à conclure à une quelconque existence, nous ne la connaîtrions pas pour autant de manière déterminée, c'est-à-dire que nous ne pourrions anticiper ce par quoi son intuition empirique se différencie d'autres.

Les deux principes précédents, que j'ai appelés mathématiques en considérant qu'ils rendaient légitime l'application de la mathématique à des phénomènes, se rapportaient aux phénomènes quant à leur simple possibilité, et ils apprenaient comment ces phénomènes, aussi bien quant à leur intuition que quant à la dimension de réalité présente dans leur perception, pouvaient être produits d'après les règles d'une synthèse mathématique ; par conséquent, dans l'un comme dans l'autre cas, on peut recourir aux grandeurs numériques et, avec elles, à la détermination du phénomène comme grandeur. *(A 179)* Ainsi pourrai-je par exemple avec à peu près deux cent mille fois la clarté de la Lune composer et déterminer *a priori*, c'est-à-dire construire, le degré des sensations suscitées par la

lumière du Soleil. Ce qui fait que nous pouvons nommer les principes du premier type constitutifs.

Tout autrement doit-il en être de ceux qui doivent soumettre *a priori* l'existence des phénomènes à des règles. Dans la mesure, en effet, où celle-ci (AK, IV, 123) ne se laisse pas construire, *(B 222)* ces principes ne concernent que le rapport d'existence et ils ne peuvent procurer que des principes simplement *régulateurs*. Il n'y a donc ici à penser ni à des axiomes ni à des anticipations ; en fait, quand une perception nous est donnée selon un rapport temporel avec une autre (même indéterminée), on ne pourra dire *a priori quelle* est l'autre perception et de *quelle grandeur* elle est, mais comment elle est, quant à l'existence, liée de façon nécessaire à la première dans ce mode du temps. En philosophie, les analogies signifient quelque chose de très différent de ce qu'elles représentent en mathématique. Dans le cadre de cette dernière, ce sont des formules qui énoncent l'égalité de deux rapports de grandeur et elles sont toujours *constitutives*, si bien que, quand trois termes de la proportion sont donnés, le quatrième est lui aussi donné par là, c'est-à-dire qu'il peut être construit. En philosophie, en revanche, l'analogie est l'égalité de deux rapports, non pas *quantitatifs*, mais *qualitatifs*, où je ne puis, à partir de trois termes donnés, connaître et indiquer *a priori (A 180)* que le *rapport* à un quatrième, mais non pas *ce quatrième terme* lui-même : cependant, (AK, III, 161) je dispose d'une règle pour le chercher dans l'expérience, et d'une marque caractéristique pour l'y découvrir. Une analogie de l'expérience sera donc seulement une règle d'après laquelle, à partir de perceptions, doit se produire l'unité de l'expérience (non pas comme perception même, en tant qu'intuition empirique en général), et elle vaudra comme principe des objets (des phénomènes) de manière non pas *constitutive*, mais simplement *(B 223)régulatrice*. Au reste, la même remarque vaudra à propos des postulats de la pensée empirique en général, qui concernent indissolublement la synthèse de la simple intuition (de la forme du phénomène), de la perception (de sa matière) et de l'expérience (du rapport entre ces perceptions) : ce sont des principes seulement régulateurs, et ils se distinguent des principes mathématiques, qui sont constitutifs, non pas assurément quant à la certitude, qui est solidement établie *a priori* dans les deux cas, mais du moins par le mode d'évidence, c'est-à-dire par ce qu'il y a d'intuitif en eux (par conséquent aussi par la démonstration).

Cela étant, ce qui a été rappelé concernant tous les principes synthétiques et doit ici être tout particulièrement remarqué, c'est que ce n'est pas comme principes de l'usage transcendantal de l'entendement, mais uniquement comme principes de l'usage empirique que ces analogies possèdent leur unique signification et validité, *(A 181)* et que c'est par conséquent uniquement en tant que telles qu'elles peuvent être démontrées : par voie de conséquence, les phénomènes ne doivent pas être subsumés sous les catégories envisagées simplement comme telles, mais uniquement sous leurs schèmes. Car si les objets auxquels ces (AK, IV, 124) principes doivent être rapportés étaient des choses en soi, il serait totalement impossible d'en connaître quelque chose *a priori* de manière synthétique. En fait, ils ne sont que des phénomènes, dont la connaissance complète, à laquelle tous les principes *a priori* doivent finalement pourtant toujours aboutir, est uniquement l'expérience possible ; en conséquence, ces principes ne peuvent avoir pour but que les conditions de l'unité de la connaissance *(B 224)* empirique dans la synthèse des phénomènes ; mais une telle synthèse n'est pensée que dans le schème du concept pur de l'entendement, et de l'unité de cette synthèse comme synthèse en général, c'est la catégorie qui contient la fonction, laquelle ne se trouve restreinte par aucune condition sensible. Nous serons donc légitimés par ces principes à ne combiner les phénomènes que selon une analogie avec l'unité logique et universelle des concepts, et par conséquent nous nous servirons certes de la catégorie dans le principe lui-même, mais dans la mise en œuvre (l'application à des phénomènes) nous le remplacerons par le schème de la catégorie, en tant qu'il constitue la clef de son usage, ou plutôt nous le mettrons à côté d'elle, comme condition restrictive, sous le nom de formule du principe.

(AK, III, 162)*(A 182)* A. Première analogie
Principe de la permanence de la substance

Dans tout changement connu par les phénomènes, la substance persiste, et son quantum *ne se trouve dans la nature ni augmenté ni diminué* •.

Preuve •

Tous les phénomènes sont dans le temps, et c'est en lui seul, comme substrat (comme forme permanente de l'intuition interne), qu'aussi bien la *simultanéité* que la *succession* se peuvent représenter. Le temps donc, où doit être pensé tout *(B 225)* changement des phénomènes, demeure et ne change pas, parce qu'il est ce en quoi la successivité ou la simultanéité ne peuvent être représentés que comme en constituant des déterminations. Or, le temps ne peut pas être perçu en lui-même. Par conséquent, c'est dans les objets de la perception, c'est-à-dire dans les phénomènes, que l'on doit trouver le substrat qui représente le temps en général et dans lequel tout changement ou toute simultanéité, à travers le rapport que les phénomènes entretiennent avec lui, peuvent être perçus dans l'appréhension. Or, le substrat de tout le réel, c'est-à-dire de tout ce qui appartient à l'existence des choses, est la *substance*, dans laquelle tout ce qui appartient à l'existence ne peut être pensé que comme détermination. Par conséquent, l'élément permanent, en relation avec lequel seulement tous les rapports temporels des phénomènes peuvent être déterminés, est la substance dans le phénomène, c'est-à-dire le réel présent en lui, qui, comme substrat de tout changement, demeure toujours le même. Étant donné que cette substance ne peut donc changer dans l'existence, son *quantum* dans la nature ne peut ni augmenter ni diminuer.

(AK, III, 163) Notre *appréhension* du divers phénoménal est toujours successive, et elle est donc toujours changeante. Aussi ne pouvons-nous jamais déterminer par là seulement si ce divers, comme objet de l'expérience, est simultané ou successif, à moins qu'il y ait à son fondement quelque chose qui est *toujours là*, c'est-à-dire quelque chose qui *demeure* et (AK, IV, 125) *reste permanent*, dont tout *(B 226)* changement et toute simultanéité ne constituent rien d'autre qu'autant de façons (modes du temps), pour ce qui est permanent, d'exister. C'est donc seulement dans le permanent que sont possibles des rapports temporels (car simultanéité et succession sont les seuls rapports intervenant dans le temps), *(A 183)* ce qui signifie que le permanent est le *substrat* de la représentation empirique du temps lui-même, lequel substrat rend seul possible toute détermination temporelle. La permanence exprime en général le temps comme constituant le corrélat constant de toute existence des phénomènes, de tout changement et de toute relation d'accompagnement. Car le changement ne concerne pas le temps lui-même, mais seulement les phénomènes inscrits dans le temps (tout comme la simultanéité n'est pas un mode du temps lui-même, dans la

mesure où il n'y a pas dans le temps de quelconques parties qui soient simultanées, mais que toutes sont successives). Si l'on voulait attribuer au temps lui-même une succession, il faudrait encore penser un autre temps où cette succession serait possible. C'est par l'intermédiaire du permanent et de lui seul que l'*existence* reçoit, dans les diverses parties successives de la série chronologique, une *grandeur* que l'on appelle *durée*. Car, dans la simple succession considérée en elle-même, l'existence ne cesse de disparaître et de réapparaître, et elle n'a jamais la moindre grandeur. Sans cet élément permanent, il n'y a donc pas de rapport temporel. Or le temps ne peut être perçu en lui-même ; par conséquent, cet élément permanent présent dans les phénomènes constitue le substrat de toute détermination temporelle, par suite aussi la condition de possibilité de toute unité synthétique des phénomènes, c'est-à-dire de l'expérience, *(B 227)* et vis-à-vis de cette dimension de permanence toute existence et tout changement survenant dans le temps ne peuvent jamais être considérés que comme un mode de ce qui demeure et persiste. Donc, dans tous les phénomènes, la dimension de permanence est l'objet même, c'est-à-dire la substance (*phaenomenon*), tandis que tout ce qui *(A 184)* change ou peut changer appartient seulement à la manière selon laquelle cette substance ou ces substances existent, par conséquent à leurs déterminations.

Je trouve que de tout temps, non seulement le philosophe, mais même l'entendement ordinaire ont fait la présupposition de cette permanence comme constituant un substrat de tout changement phénoménal, et aussi qu'ils l'admettront toujours comme indubitable ; simplement le philosophe s'exprime-t-il à cet égard de façon quelque peu plus précise quand il tient ce discours : à travers tous les changements survenant dans le (AK, III, 164) monde, la *substance* demeure et seuls les *accidents* changent. Cela dit, je ne trouve nulle part ne serait-ce que la tentative de produire une démonstration de ce qui constitue ainsi une proposition synthétique, et elle n'apparaît même que rarement au premier rang, qui pourtant lui reviendrait, des lois pures et entièrement *a priori* de la nature. Car, en fait, la proposition énonçant que la substance est permanente a un caractère tautologique. En effet, (AK, IV, 126) seule cette permanence est la raison pour laquelle nous appliquons au phénomène la catégorie de substance, et il aurait fallu démontrer que, dans tous les phénomènes, il y a quelque chose de permanent par rapport auquel ce qui change n'est rien d'autre qu'une détermination de son existence. Dans la mesure toutefois où une telle

preuve ne peut jamais être produite *(B 228)* dogmatiquement, c'est-à-dire par concepts, puisqu'elle concerne une proposition synthétique *a priori*, et qu'on n'imaginait jamais que de semblables propositions n'ont de validité qu'en relation à une expérience possible et ne peuvent par conséquent être démontrées qu'à la faveur d'une déduction de la *(A 185)* possibilité de l'expérience, il n'y a rien d'étonnant à ce que, quand bien même cette proposition a été mise à la base de toute expérience (parce que l'on en ressent le besoin à l'occasion de la connaissance empirique), elle n'ait cependant jamais été démontrée.

Un philosophe se voyait demander : Combien pèse la fumée ? Il répondit : Retranchez du poids du bois brûlé le poids de la cendre restante, et vous aurez ainsi le poids de la fumée. Il supposait donc incontestable que, même dans le feu, la matière (substance) ne disparaît pas, mais que seule sa forme subit une altération. De même la proposition : rien ne naît de rien n'était-elle qu'une autre conséquence du principe de la permanence, ou plutôt du principe posant l'existence toujours persistante de ce qui est proprement sujet dans les phénomènes. Car si ce que l'on veut, dans le phénomène, nommer substance doit être le substrat véritable de toute détermination temporelle, il faut que toute existence, aussi bien dans le passé que dans le futur, ne puisse trouver que là et uniquement là ses déterminations. Ce pourquoi nous ne pouvons donner à un phénomène le nom de substance que dans la mesure où nous supposons que son existence est de tout temps, ce qui ne peut jamais être correctement exprimé par le terme *(B 229)* de « permanence », étant donné qu'il fait plutôt référence à l'avenir. Cependant, la nécessité interne d'être permanent est tout de même indissolublement liée à la nécessité, pour quelque chose, d'avoir toujours existé, et l'expression peut donc demeurer. *(A 186) Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti* • : il y avait là deux propositions que les Anciens reliaient de manière indissoluble, et que l'on sépare maintenant parfois par malentendu, parce que l'on se représente qu'elles concernent des choses en soi, et que la première irait à l'encontre de la dépendance du monde (AK, III, 165) vis-à-vis d'une cause suprême (y compris même quant à sa substance). Crainte qui ne s'imposait pas, puisqu'il n'est ici question que des phénomènes, intervenant dans le champ de l'expérience, dont l'unité ne serait jamais possible si nous accordions que peuvent surgir des choses nouvelles (quant à la substance). Car alors disparaîtrait cela seul qui peut

représenter l'unité du temps (AK, IV, 127), savoir l'identité du substrat, tel qu'il constitue ce par référence à quoi seulement tout changement possède son unité complète. Cette permanence n'est toutefois rien d'autre que la manière dont nous nous représentons l'existence des choses (dans le phénomène).

Les déterminations d'une substance qui ne sont que des modes particuliers de son existence s'appellent *accidents*. Elles sont toujours réelles, puisqu'elles concernent l'existence de la substance (les négations ne sont que des déterminations qui expriment la non-existence de quelque chose relativement à la substance). Or, quand on attribue une existence particulière à cette dimension de réalité *(B 230)* présente dans la substance (par exemple au mouvement considéré comme un accident de la matière), on appelle cette existence l'inhérence, pour la différencier de l'existence de la substance, que l'on appelle subsistance. Simplement *(A 187)* en résulte-t-il bien des malentendus, et on parle de façon plus précise et plus juste quand on caractérise l'accident uniquement par la manière dont l'existence d'une substance est déterminée positivement. Cependant, il est en tout cas inévitable, en vertu des conditions de l'usage logique de notre entendement, d'isoler en quelque sorte par abstraction ce qui peut changer dans l'existence d'une substance, alors que la substance demeure, et de le considérer en rapport avec ce qui est proprement permanent et s'en trouve à la racine ; ce pourquoi aussi, de fait, cette catégorie s'inscrit sous le titre des relations, davantage en tant qu'elle en constitue la condition que parce qu'elle contiendrait elle-même un rapport.

C'est sur cette permanence que se fonde aussi ce qui vient légitimer le concept de *changement*. Naître et périr ne sont pas des changements de ce qui naît et périt. Le changement est un mode d'existence qui succède à un autre mode d'existence du même objet. En ce sens, tout ce qui change se trouve *demeurer*, et seul *son état connaît une transformation*. Dans la mesure où, cela étant, ce changement ne concerne que les déterminations qui peuvent cesser ou encore faire leur apparition, nous pouvons dire, en une expression qui a en apparence quelque chose d'un paradoxe : seul le permanent (la substance) connaît le changement, *(B 231)* ce qui peut varier ne subit pas de changement, mais seulement une *transformation*, en tant que certaines déterminations cessent et d'autres font leur apparition.

(AK, III, 166) *(A 188)* Le changement ne peut donc être perçu qu'à l'égard de substances, et la naissance ou la disparition absolues, telles

qu'elles ne concernent pas seulement une détermination du permanent, ne correspondent à aucune perception possible, puisque c'est précisément ce permanent qui rend possible la représentation du passage d'un état à l'autre et du non-être à l'être, lesquels ne peuvent donc donner lieu qu'à une connaissance empirique, comme autant de déterminations changeantes de ce qui (AK, IV, 128) demeure. Si l'on admet que quelque chose commence absolument à être, il faut alors disposer d'un point, dans le temps, où cet objet n'était pas. Mais à quoi veut-on ancrer ce point, si ce n'est à ce qui était déjà là ? Car un temps vide qui précéderait n'est pas un objet de la perception ; mais si l'on rattache cette naissance à des choses qui étaient là auparavant et qui ont duré jusqu'à ce qui naît, celui-ci n'était qu'une détermination de ce qui était déjà là, avec sa dimension de permanence. De même en est-il aussi de la disparition : elle suppose en effet la représentation empirique d'un temps où un phénomène n'est plus.

Les substances (dans le phénomène) sont les substrats de toutes les déterminations temporelles. La naissance de certaines et la disparition d'autres supprimeraient même l'unique condition de l'unité empirique du temps, *(B 232)* et les phénomènes se rapporteraient dès lors à deux sortes de temps où, parallèlement, l'existence s'écoulerait, ce qui est absurde. De fait n'y a-t-il qu'un seul temps dans *(A 189)* lequel tous les temps différents doivent nécessairement être situés, non pas simultanément, mais de façon successive.

Ainsi la permanence est-elle donc une condition nécessaire sous laquelle seulement des phénomènes peuvent être déterminés, comme choses ou comme objets, dans une expérience possible. Quant à savoir alors quel est le critère empirique de cette nécessaire permanence et, avec elle, de la substantialité des phénomènes, la suite nous fournira à cet égard l'occasion de faire les remarques qui s'imposent.

B. Deuxième analogie

Principe de la succession chronologique suivant la loi de causalité

Tous les changements se produisent d'après la loi de la liaison de la cause et de l'effet •.

(AK, III, 167) **Preuve** •

(Que tous les phénomènes de la succession chronologique ne soient, dans leur globalité, que des *changements*, c'est-à-dire un être et un non-être se succédant l'un à l'autre dans les déterminations de la substance, laquelle demeure là, et que par conséquent il n'y ait pas lieu d'envisager un être de la substance elle-même, qui succède à son non-être, ou un non-être de la substance, qui succède à son existence, en d'autres *(B 233)* termes : qu'il n'y ait pas de naissance ou de disparition de la substance elle-même, le principe précédent l'a démontré. Celui-ci aurait pu être exprimé encore de la manière suivante : *toute transformation (succession) des phénomènes n'est que changement* ; car la naissance ou la disparition de la substance ne sont pas des changements de celle-ci, étant donné que le concept de changement suppose le même sujet, avec deux déterminations opposées, comme existant, par conséquent comme permanent. Après cet avertissement préliminaire intervient la preuve.)

Je perçois que des phénomènes se succèdent, c'est-à-dire qu'il y a à un certain moment un état des choses dont le contraire se présentait dans l'état précédent. Je relie donc proprement deux perceptions dans le temps. Or, une telle liaison n'est pas l'ouvrage du simple sens et de l'intuition, mais elle est ici le produit d'un pouvoir synthétique de l'imagination, laquelle détermine le sens interne relativement au rapport chronologique. Toutefois, l'imagination peut associer les deux états évoqués de deux manières, en sorte que l'un ou l'autre intervienne en premier dans le temps ; car le temps ne peut pas être perçu en lui-même et c'est en relation à lui, pour ainsi dire empiriquement, que l'on peut déterminer dans l'objet ce qui précède et ce qui vient ensuite. Je suis donc conscient uniquement du fait que mon imagination place l'un des termes avant, l'autre après, et non pas que, dans l'objet, un état précède l'autre, ou, pour le dire autrement : *(B 234)* reste non déterminé par la simple perception quel est le *rapport objectif* des phénomènes qui se succèdent. Dès lors, afin que ce rapport soit connu dans sa détermination, il faut que le rapport entre les deux états soit pensé de telle manière que soit par là déterminé comme nécessaire lequel des deux doit être placé en premier, lequel en second, et non pas inversement. Or le concept capable d'introduire une nécessité de l'unité synthétique ne peut être qu'un concept pur de l'entendement, lequel ne se trouve pas dans la perception ; et il s'agit ici du concept du *rapport de la* (AK, III, 168) *cause et de l'effet*, dont le premier terme détermine le second, dans le temps, comme constituant une conséquence et non pas comme quelque chose dont

on pourrait simplement imaginer qu'il puisse précéder (ou comme quelque chose qui pourrait ne pas être perçu du tout). C'est donc uniquement dans la mesure où nous soumettons la succession des phénomènes, par conséquent tout changement, à la loi de la causalité, que l'expérience elle-même, c'est-à-dire la connaissance empirique de ces phénomènes, est possible ; par suite, ils ne sont eux-mêmes possibles, comme objets de l'expérience, que d'après cette même loi.

L'appréhension du divers phénoménal est toujours successive. Les représentations des parties se succèdent les unes aux autres. Pour ce qui est de savoir si elles se succèdent aussi dans l'objet, c'est là un deuxième point de la réflexion, qui n'est pas contenu dans le premier. On peut assurément appeler « objet » toute chose et même toute (AK, IV, 129) représentation, dès lors qu'on en a conscience ; simplement, quant à savoir ce que signifie ce mot *(B 235)* à l'endroit des phénomènes, considérés non pas en tant que (comme *(A 190)* représentations) ils sont des objets[89], mais en tant seulement qu'ils désignent un objet, cela relève d'une recherche plus profonde. En tant que, simplement comme représentations, ils sont en même temps des objets de la conscience, ils ne se distinguent pas du tout de l'appréhension, c'est-à-dire de ce qui fait qu'ils sont admis dans la synthèse de l'imagination, et il faut donc dire : le divers des phénomènes est, dans l'esprit, toujours produit de façon successive. Si les phénomènes étaient des choses en soi, nul ne pourrait mesurer, à partir de la succession des représentations de leur diversité, la manière dont cette diversité se trouve liée dans l'objet. Car nous n'avons affaire, en tout état de cause, qu'à nos représentations ; ce qu'il peut en être de choses en soi (sans égard aux représentations par lesquelles elles nous affectent), cela tombe entièrement en dehors de notre sphère de connaissance. Cela dit, bien que les phénomènes ne soient pas des choses en soi, et qu'ils constituent cependant cela seul qui peut nous être donné à destination de notre connaissance, je dois indiquer quel type d'association revient dans le temps au divers inscrit dans les phénomènes eux-mêmes, tandis que la représentation de ce divers, dans l'appréhension, est toujours successive. Ainsi, par exemple, l'appréhension du divers contenu dans le phénomène d'une maison qui est présente devant moi est successive. Or, la question qui se pose est de savoir si le divers de cette maison elle-même est aussi en soi successif, ce qu'à vrai dire personne n'accordera. Simplement, dès que je fais progresser mes concepts *(B 236)* d'un objet jusqu'à la signification transcendantale, la

maison n'est nullement une chose en soi, mais seulement un phénomène, *(A 191)* c'est-à-dire une représentation dont (AK, III, 169) l'objet transcendantal est inconnu ; qu'en est-il donc de ce que j'entends par cette question : comment le divers compris dans le phénomène lui-même (lequel n'est pourtant rien en soi) peut-il être lié ? Ici, ce qui se trouve dans l'appréhension successive est considéré comme représentation, mais le phénomène qui m'est donné, bien qu'il ne soit rien de plus qu'un assemblage de ces représentations, est considéré comme l'objet de celles-ci, avec lequel objet mon concept, tel que je le tire des représentations de l'appréhension, doit s'accorder. On voit dès lors que, puisque l'accord de la connaissance avec l'objet définit la vérité, il ne peut ici être question que des conditions formelles de la vérité empirique, et que le phénomène, par opposition aux représentations de l'appréhension, ne peut être représenté comme objet de ces représentations, et distinct d'elles, que s'il est soumis à une règle qui le différencie de toute autre appréhension et rend nécessaire un mode de liaison du divers. (AK, IV, 130) Ce qui, dans le phénomène, contient la condition de cette règle nécessaire de l'appréhension est l'objet.

Il nous est possible désormais d'en arriver à notre problème. Que quelque chose survienne, c'est-à-dire que se produise quelque chose ou un état qui n'était pas auparavant, cela ne peut être empiriquement *(B 237)* perçu là où n'advient pas antérieurement un phénomène ne contenant pas en lui cet état ; car une réalité qui *(A 192)* succède à un temps vide, par conséquent une naissance qui n'est précédée par aucun état des choses, ne peut pas davantage être appréhendée que le temps vide lui-même. Toute appréhension d'un événement est en ce sens une perception qui succède à une autre perception. Mais, étant donné que, dans toute synthèse de l'appréhension, il en est comme je l'ai montré plus haut à propos du phénomène d'une maison, une telle appréhension ne se distingue pas encore, par là, des autres appréhensions. Simplement fais-je aussi cette remarque : si, dans un phénomène contenant un événement, j'appelle A l'état précédent de la perception, tandis que je nomme B l'état suivant, B ne peut que suivre A dans l'appréhension, cependant que la perception A ne peut pas suivre B, mais peut seulement la précéder. Je vois par exemple un bateau descendre le fleuve. Ma perception de sa situation en aval succède à la perception de la position qu'il occupait en amont du cours de l'eau, et il est impossible que, dans l'appréhension de ce phénomène, le bateau doive se trouver perçu d'abord en aval, mais ensuite en amont du fleuve. L'ordre

selon lequel se succèdent les perceptions, dans l'appréhension, est donc, ici, déterminé, et à cet ordre l'appréhension se trouve assujettie. Dans le précédent exemple (AK, III, 170) d'une maison, mes perceptions pouvaient, dans l'appréhension, commencer par le sommet du toit et finir par le sol, mais aussi commencer par *(B 238)* en bas et finir par en haut, de même qu'elles pouvaient appréhender par le côté droit ou par le côté gauche le divers de l'intuition empirique. Dans la série de ces *(A 193)* perceptions, il n'y avait donc aucun ordre déterminé qui rendît nécessaire par où je devais commencer dans l'appréhension pour lier empiriquement le divers. En revanche, une telle règle intervient toujours dans la perception de ce qui arrive, et elle rend *nécessaire* l'ordre des perceptions successives (dans l'appréhension de ce phénomène).

Il me faudra donc, dans notre cas, dériver la *succession subjective* de l'appréhension à partir de la *succession objective* des phénomènes, vu que, sinon, la première est entièrement indéterminée et ne différencie aucun phénomène d'un autre. La première, considérée seulement en elle-même, ne prouve rien quant à la liaison du (AK, IV, 131) divers dans l'objet, parce qu'elle est tout à fait arbitraire. La seconde consistera donc dans l'ordre du divers phénoménal, d'après quoi l'appréhension de l'un (ce qui arrive) succède *selon une règle* à celle de l'autre (qui précède). C'est seulement ainsi que je puis être légitimé à dire du phénomène lui-même, et non point seulement de mon appréhension, que s'y doit trouver une succession – ce qui signifie que je ne pourrais mettre en œuvre l'appréhension autrement que précisément selon cette succession.

D'après une telle règle, doit donc, dans ce qui précède en général un événement, se trouver contenue la *(B 239)* condition renvoyant à une règle selon laquelle[90] cet événement suit toujours et nécessairement ; mais inversement je ne peux à partir de l'événement revenir en arrière et *(A 194)* déterminer (par l'appréhension) ce qui précède. Car aucun phénomène ne revient, à partir du moment suivant, au moment précédent, bien qu'il soit pourtant en relation avec *quelque moment antérieur* ; en revanche, à partir d'un moment donné, le processus qui conduit au moment déterminé qui lui succède est nécessaire. Par conséquent, puisqu'il y a en tout cas quelque chose qui suit, il me faut nécessairement le rapporter à quelque chose d'autre en général qui précède et à quoi il succède selon une règle, c'est-à-dire de manière nécessaire, en sorte que l'événement, considéré comme le

conditionné, fournisse avec sûreté l'indication d'une condition et que celle-ci, de son côté, détermine l'événement.

Supposons qu'il n'y ait, avant un événement, rien à quoi il devrait succéder selon une règle : toute succession destinée à la perception ne serait alors (AK, III, 171) déterminée que dans l'appréhension, c'est-à-dire de façon seulement subjective, mais par là ne serait aucunement déterminé de façon objective ce qui, dans les perceptions, devrait véritablement précéder et ce qui devrait suivre. Nous ne disposerions ainsi que d'un jeu de représentations, qui ne se rapporterait à aucun objet, ce qui veut dire que notre perception ne distinguerait nullement un phénomène de n'importe quel autre sous le rapport du temps, puisque la succession, dans l'acte d'appréhension, est toujours identique et qu'il n'y a donc rien dans le phénomène qui la détermine de manière telle qu'une *(B 240)* certaine succession, par là, soit rendue nécessaire en tant qu'elle serait objective. Je ne dirai donc pas que, dans le phénomène, deux états se succèdent, *(A 195)* mais seulement qu'une appréhension succède à l'autre, ce qui est quelque chose de simplement *subjectif* et ne détermine aucun objet, par conséquent ne peut pas avoir la valeur d'une connaissance d'un quelconque objet (pas même dans le phénomène).

Quand nous faisons donc l'expérience qu'une chose arrive, nous (AK, IV, 132) supposons toujours qu'une chose précède, à quoi la première succède selon une règle. Car, sinon, je ne dirais pas de l'objet qu'il suit, puisque la simple succession dans mon appréhension, si elle n'est pas déterminée par une règle relativement à un terme qui précède, ne légitime nulle succession dans l'objet. C'est donc toujours par référence à une règle, d'après laquelle les phénomènes sont déterminés dans leur succession, c'est-à-dire tels qu'ils arrivent, par l'état précédent, que je rends objective ma synthèse subjective (de l'appréhension), et c'est exclusivement et uniquement sous cette supposition qu'est possible l'expérience même de quelque chose qui arrive.

Certes, cela semble entrer en contradiction avec toutes les remarques que l'on a faites de tout temps sur la façon dont s'accomplit l'utilisation de notre entendement : d'après ces remarques, ce serait seulement en percevant et en comparant de nombreux événements succédant de façon concordante à des événements antérieurs que nous aurions été conduits à découvrir une règle *(B 241)* en vertu de laquelle certains événements succèdent toujours à certains phénomènes et que nous aurait été ainsi fournie l'occasion de nous forger le concept de cause. Sur une telle *(A 196)* base, ce concept serait

simplement empirique, et la règle qu'il procure, selon laquelle tout ce qui arrive possède une cause, serait tout aussi contingente que l'expérience elle-même : son universalité et sa nécessité ne seraient alors qu'imaginaires et n'auraient aucune véritable validité universelle, parce qu'elles ne seraient pas fondées *a priori*, mais seulement sur l'induction. Il en va à cet égard comme c'est le cas avec les autres représentations pures (AK, III, 172) *a priori* (par exemple l'espace et le temps), que nous ne pouvons tirer de l'expérience sous la forme de concepts clairs que parce que nous les avions inscrites dans l'expérience, en ne constituant donc celle-ci que par leur intermédiaire. Certes, la clarté logique à laquelle accède, en prenant la forme d'un concept de la cause, cette représentation d'une règle déterminant la série des événements n'est possible que lorsque nous en avons fait usage dans l'expérience : reste qu'une référence à cette représentation, comme condition de l'unité synthétique des phénomènes dans le temps, était pourtant le fondement de l'expérience elle-même et la précédait donc *a priori*.

Il importe donc de montrer par un exemple que nous n'attribuons jamais, même dans l'expérience, la succession (telle qu'elle se joue dans un événement où quelque chose arrive qui n'était pas auparavant) à l'objet et que nous ne la distinguons de la succession subjective de notre *(B 242)* appréhension que lorsqu'il y a à sa base une règle qui nécessite que nous observions cet ordre des perceptions plutôt qu'(AK, IV, 133) un autre, au point que c'est proprement cette *(A 197)* nécessité qui seule rend possible la représentation d'une succession dans l'objet.

Nous avons des représentations en nous dont nous pouvons aussi prendre conscience. Mais quelles que puissent être l'étendue, l'exactitude et la précision de cette conscience, cela n'en demeure pas moins toujours de simples représentations, c'est-à-dire des déterminations internes de notre esprit dans tel ou tel rapport temporel. Comment, dès lors, parvenons-nous à supposer à ces représentations un objet, ou à leur attribuer encore, outre leur réalité subjective en tant que modifications, je ne sais quelle réalité objective ? Une signification objective ne peut pas consister dans la relation à une autre représentation (de ce que l'on voudrait nommer objet), car, sinon, la question resurgit : comment cette représentation, à son tour, sort-elle d'elle-même et acquiert-elle, au-delà de la signification subjective qui lui revient comme détermination de l'état de notre esprit, une signification objective ? Si nous recherchons quelle nouvelle propriété la *relation à un*

objet donne à nos représentations, et quelle est la dignité qu'elles en obtiennent, nous trouvons que la relation à l'objet ne fait rien d'autre que de conférer une certaine nécessité à la liaison des représentations et de la soumettre à une règle ; et qu'inversement c'est uniquement dans la mesure *(B 243)* où un certain ordre dans le rapport chronologique de nos représentations est nécessaire que leur revient une signification objective.

(A 198) Dans la synthèse des phénomènes, le divers des représentations présente toujours un caractère de succession. Par là, aucun objet ne se trouve (AK, III, 173) représenté, parce que, à travers cette succession, qui est commune à toutes les appréhensions, rien n'est distingué d'autre chose. Or, dès que je perçois ou que je présuppose qu'il y a dans cette succession une relation à l'état précédent d'où procède selon une règle la représentation, quelque chose se présente comme événement, ou comme quelque chose qui se produit, c'est-à-dire que je connais un objet que je dois inscrire dans le temps à une certaine place déterminée, qui, après l'état précédent, ne peut lui être attribuée d'une autre manière. Quand je perçois donc que quelque chose arrive, se trouve contenu dans cette représentation, premièrement, que quelque chose précède, puisque c'est précisément en rapport avec cet élément antérieur que le phénomène obtient sa relation chronologique, telle qu'elle consiste à exister après un temps précédent dans lequel il n'était pas. Mais il ne peut obtenir sa place déterminée dans cette relation chronologique que dans la mesure où, dans l'état précédent, est supposé quelque chose à quoi il succède toujours, c'est-à-dire en obéissant à une règle ; (AK, IV, 134) d'où il résulte, de fait, que, premièrement, je ne puis inverser la série et placer ce qui arrive avant ce à quoi il succède ; et que, deuxièmement, si l'état qui *(B 244)* précède est posé, cet événement déterminé suit inévitablement et nécessairement. C'est là ce qui fait qu'advient parmi nos représentations un ordre dans lequel le présent (en tant *(A 199)* qu'il s'est produit) renvoie à quelque état qui le précède, comme à un corrélat, certes encore indéterminé, de cet événement qui est donné, lequel corrélat se rapporte alors à celui-ci de façon déterminante comme à sa conséquence et le rattache à lui de façon nécessaire dans la série du temps.

Si c'est ainsi une loi nécessaire de notre sensibilité, par conséquent une *condition formelle* de toutes les perceptions, que le temps précédent détermine avec nécessité celui qui suit (dans la mesure où je ne puis arriver au suivant que par l'intermédiaire du précédent), c'est aussi une *loi*

indispensable de la *représentation empirique* de la série chronologique que les phénomènes du temps passé déterminent toute existence dans le temps suivant, et que les phénomènes du temps suivant n'ont lieu, en tant qu'événements, que dans la mesure où les premiers déterminent leur existence dans le temps, c'est-à-dire l'établissent selon une règle. Car *ce n'est que dans les phénomènes que nous pouvons connaître empiriquement cette continuité caractéristique de la manière dont les temps s'enchaînent*.

Pour toute expérience et pour sa possibilité se trouve requis l'entendement, et la première fonction qu'il remplit à cet égard, ce n'est pas de rendre claire la représentation des objets, mais de rendre possible la représentation d'un objet en général. Or, c'est là ce qui se produit du fait qu'il (AK, III, 174) transfère *(B 245)* l'ordre du temps aux phénomènes et à leur existence, en attribuant à chacun d'eux, à titre de conséquence, une place déterminée *a priori* dans le temps, vis-à-vis des phénomènes précédents, faute de quoi il ne s'accorderait pas *(A 200)* avec le temps lui-même, qui détermine pour toutes ses parties la place qui leur revient. Or la détermination de ces places ne peut pas être tirée du rapport des phénomènes au temps absolu (puisqu'il n'est pas un objet de perception), mais les choses se passent à l'envers : les phénomènes doivent se déterminer les uns aux autres leurs places dans le temps lui-même et rendre ces places nécessaires dans l'ordre du temps, c'est-à-dire qu'il faut que ce qui suit ou arrive succède selon une règle universelle à ce qui était contenu dans l'état précédent ; par là se constitue une série de phénomènes, laquelle, par l'intermédiaire de l'entendement, produit et rend (AK, IV, 135) nécessaire le même ordre, le même enchaînement continu, dans la série des perceptions possibles, que celui qui se trouve *a priori* dans la forme de l'intuition interne (le temps) où toutes les perceptions devraient obtenir leur place.

Que donc quelque chose arrive, c'est là une perception appartenant à une expérience possible, qui devient réelle si je considère le phénomène comme déterminé quant à la place qu'il occupe dans le temps, par conséquent comme un objet qui peut toujours être trouvé selon une règle dans l'enchaînement des perceptions. Or, cette *(B 246)* règle en vue de déterminer quelque chose d'après la succession du temps stipule qu'il faut trouver dans ce qui précède la condition sous laquelle l'événement suit toujours (c'est-à-dire avec nécessité). En ce sens, le principe de raison *(A 201)* suffisante est le fondement de toute expérience possible, c'est-à-dire

de la connaissance objective des phénomènes relativement à la façon dont ils se rapportent les uns aux autres dans la succession du temps.

La preuve de ce principe repose alors uniquement sur les moments suivants. Dans toute connaissance empirique intervient la synthèse du divers par l'imagination, qui est toujours successive – ce qui signifie que les représentations s'y succèdent toujours les unes aux autres. Reste que la succession n'est jamais déterminée, dans l'imagination, quant à l'ordre qui s'y déploie (quant à ce qui doit précéder et ce qui doit suivre), et que la série des représentations qui se suivent peut être prise tout aussi bien en remontant qu'en descendant. Or, si cette synthèse est une synthèse de l'appréhension (du divers d'un phénomène donné), l'ordre est déterminé dans l'objet, ou, pour le dire de façon plus précise, il y a ici, dans la synthèse successive qui détermine un objet, un ordre d'après lequel quelque chose doit nécessairement précéder (AK, III, 175), et d'après lequel, si ce terme est posé, l'autre doit le suivre nécessairement. Si donc ma perception doit contenir la connaissance d'un événement, je veux dire : quand quelque chose se produit effectivement, elle doit être un jugement empirique dans lequel on pense que la succession est déterminée, autrement dit : elle suppose *(B 247)* chronologiquement un autre phénomène auquel elle succède nécessairement ou suivant une règle. Dans le cas contraire, si je posais l'antécédent et que l'événement ne s'ensuive pas avec nécessité, je devrais tenir ce dernier seulement pour un jeu subjectif de mon imaginaire *(A 202)* et, si néanmoins je me représentais par là quelque chose d'objectif, le nommer un pur et simple rêve. Donc, le rapport des phénomènes (en tant qu'ils constituent des perceptions possibles) d'après lequel le subséquent (ce qui arrive) est, quant à son existence, déterminé dans le temps avec nécessité et suivant une règle par quelque chose qui le précède, par conséquent le rapport de la cause (AK, IV, 136) à l'effet, est la condition de la validité objective de nos jugements empiriques eu égard à la série des perceptions, et par suite il est la condition de leur vérité empirique, et donc de l'expérience. Le principe du rapport causal dans la succession des phénomènes a donc aussi une valeur qui précède tous les objets de l'expérience (soumis aux conditions de la succession), parce qu'il est lui-même le fondement de la possibilité d'une telle expérience.

Ici se manifeste cependant encore une difficulté qui doit être levée. Le principe de la liaison causale intervenant parmi les phénomènes est, dans notre formule, limité à leur succession, alors que, dans l'usage qu'on en fait,

il se trouve qu'il convient aussi à leur simultanéité, et que la cause et l'effet peuvent exister en même temps. Il y a par exemple dans la pièce une chaleur que l'on ne *(B 248)* trouve pas en plein air. Je me mets à la recherche de la cause et je trouve un poêle allumé. Or, ce poêle, qui intervient ici comme cause, existe en même temps que son effet, la chaleur de la pièce ; donc, il n'y a pas ici de succession chronologique entre la cause et l'effet, mais ils sont simultanés, et cependant la loi conserve sa valeur. La *(A 203)* plus grande partie des causes efficientes présentes dans la nature existent en même temps que leurs effets, et la succession chronologique de ces derniers est induite uniquement par le fait que la cause ne peut pas produire en un seul instant tout son effet. Mais, dans l'instant où l'effet commence à intervenir, il entretient toujours une relation de simultanéité avec la causalité de sa cause, parce que, si cette cause avait cessé d'exister un instant auparavant, l'effet ne se serait pas produit. Il faut bien remarquer ici que c'est l'*ordre* du temps, et non le *cours* de celui-ci, qui se trouve considéré : (AK, III, 176) le rapport demeure en place, bien qu'il ne se soit écoulé aucun temps. Le temps intervenant entre la causalité de la cause et son effet immédiat peut aller *s'évanouissant* (et donc les deux termes peuvent être simultanés), mais le rapport qu'ils entretiennent reste cependant toujours déterminable selon le temps. Si je considère comme cause une boule qui est placée sur un coussin moelleux et qui imprime à celui-ci un léger creux, elle est simultanée avec son effet. Il n'en demeure pas moins que je les distingue l'un et l'autre par le rapport de temps qui caractérise leur liaison dynamique. Car si je pose la boule sur le coussin, le léger creux succède à ce qu'avait auparavant d'uni la surface de celui-ci ; en revanche, si le coussin présente (je ne sais *(B 249)* pour quelle raison) un léger creux, il ne s'ensuit pas la présence d'une boule de plomb.

Ainsi la succession est-elle assurément l'unique critère empirique de l'effet relativement à la causalité de la cause qui le précède. (AK, IV, 137) Le verre est *(A 204)* la cause du fait que l'eau s'élève au-dessus de sa surface horizontale, bien que les deux phénomènes soient simultanés. Car dès qu'avec le verre je puise de l'eau dans un vase plus grand, quelque chose s'ensuit, savoir le changement de l'état horizontal qu'elle présentait dans le vase en un état concave qu'elle adopte dans le verre.

Cette causalité conduit au concept de l'action, celle-ci au concept de force et, par là, au concept de substance. Étant donné que je ne veux pas mêler mon entreprise critique, qui concerne exclusivement les sources de la

connaissance synthétique *a priori*, à des analyses qui recherchent simplement l'explicitation (et non pas l'extension) des concepts, je laisse de côté l'examen détaillé de ces concepts en le réservant pour un futur système de la raison pure : pour autant, on trouve aussi pour une large part une telle analyse, d'ores et déjà, dans les manuels de ce type déjà connus jusqu'ici. Simplement ne puis-je laisser de côté le critère empirique d'une substance, dans la mesure où elle semble se manifester non par la permanence du phénomène, mais mieux et plus aisément par l'action.

(B 250) Là où il y a action, par conséquent activité et force, il y a aussi substance, et c'est en elle seulement qu'il faut chercher le siège où se trouve cette féconde source des phénomènes. On ne saurait mieux dire, mais si l'on doit s'expliquer sur ce que l'on entend en l'occurrence par substance, et si l'on veut éviter, pour ce faire, le cercle vicieux, il n'est pas si aisé *(A 205)* de répondre. Comment va-t-on conclure immédiatement de l'action à la *permanence* de l'agent, ce qui est pourtant une caractéristique si essentielle et si propre (AK, III, 177) de la substance (*phaenomenon*) ? Cela dit, en vertu de ce qui précède ici, la solution de la question ne présente pourtant pas une telle difficulté, bien que, si l'on procède suivant la manière commune (telle qu'elle consiste à procéder de façon purement analytique avec ses concepts), cette question soit totalement insoluble. L'action signifie déjà le rapport du sujet de la causalité à l'effet. Or, tout effet consistant dans ce qui arrive, par conséquent dans quelque chose qui est susceptible de changer et que le temps caractérise à travers la succession, le sujet ultime en est le *permanent*, comme substrat de tout ce qui change, c'est-à-dire la substance. De fait, d'après le principe de causalité, ce sont toujours des actions qui constituent le premier soubassement de tout changement des phénomènes, et ces actions ne peuvent donc pas résider dans un sujet qui lui-même change, parce que, sinon, seraient requises d'autres actions, ainsi qu'un autre sujet qui déterminerait ce changement. En vertu de quoi l'action prouve donc, comme un critère empirique suffisant, (AK, IV, 138) la substantialité *(B 251)*, sans qu'il me soit nécessaire de commencer par rechercher la permanence de ce sujet par la comparaison des perceptions, ce qui, au demeurant, ne pourrait s'accomplir par cette voie avec le développement requis par la grandeur et la valeur rigoureusement universelle du concept. Car que le premier sujet de la causalité exercée par tout ce qui naît et périt ne puisse lui-même naître et périr, *(A 206)* c'est une conclusion assurée qui aboutit à la nécessité empirique et à la permanence

dans l'existence, par conséquent au concept d'une substance constituant le phénomène.

Quand quelque chose arrive, le simple fait de survenir, sans que soit pris en considération ce qui survient, est déjà en soi-même un objet de recherche. Le passage du non-être d'un état à cet état, à supposer même que celui-ci ne contînt aucune qualité dans le phénomène, est déjà à lui seul de nature à rendre nécessaire une recherche. Le fait d'ainsi survenir concerne, comme il a été montré dans la division A, non pas la substance (car elle ne survient pas), mais seulement son état. Il s'agit donc d'un simple changement, et non pas d'un surgissement originaire à partir de rien. Quand ce surgissement originaire est considéré comme l'effet d'une cause étrangère, il s'appelle création, laquelle ne peut être admise comme un événement qui survient parmi les phénomènes, dans la mesure où sa simple possibilité supprimerait déjà l'unité de l'expérience. Néanmoins, si je considère toutes les choses, non comme phénomènes, mais comme choses en soi et comme *(B 252)* objets du simple entendement, elles peuvent être envisagées, tout en étant des substances, cependant comme dépendant quant à leur existence d'une cause étrangère – ce qui, toutefois, impliquerait que les significations des termes devinssent totalement autres (AK, III, 178) et ne pourrait s'appliquer aux phénomènes comme objets possibles de l'expérience.

Cela étant, comment en général quelque chose peut-il être transformé ? Comment est-il possible qu'à un état, en un *(A 207)* point du temps, puisse succéder en un autre point un état opposé ? Nous n'en avons pas *a priori* la moindre notion. Se trouve requise pour cela la connaissance de forces réelles, laquelle ne peut être donnée qu'empiriquement, par exemple des forces motrices ou, ce qui est équivalent, de certains phénomènes successifs (comme mouvements) qui renvoient à de telles forces. En revanche, la forme de tout changement, la condition sous laquelle seulement, comme processus par lequel survient un autre état, il peut s'opérer (quel qu'en soit le contenu, c'est-à-dire quel que soit l'état qui est changé), par conséquent la succession des états (AK, IV, 139) eux-mêmes (ce qui arrive), peut cependant être examinée *a priori* d'après la loi de la causalité et les conditions du temps*.

(B 253) Quand une substance passe d'un état A à un autre état B, le moment qui correspond au second état est distinct de celui qui correspond au premier et succède à celui-ci. De même encore, le second état, comme

réalité (phénoménale), est distinct du premier, où cette réalité n'était pas présente, comme B est distinct de 0 ; ce qui signifie que, si l'état B ne se distingue en outre de l'état A que par la grandeur, le changement correspond à un produit né de *(A 208)* B – A, qui n'était pas présent dans l'état antérieur et par rapport à quoi cet état est = 0.

La question se pose donc de savoir comment une chose passe d'un état A à un autre B. Entre deux instants, il y a toujours un temps, et entre deux états présents dans ces instants, il y a toujours une différence, qui possède une grandeur (car toutes les parties des phénomènes sont toujours, à leur tour, des grandeurs). Donc, tout passage d'un état à l'autre se produit dans un temps, qui est contenu entre deux instants dont le premier détermine l'état d'où procède la chose et le second celui auquel elle aboutit. Ils constituent donc à eux deux les limites du temps correspondant à un changement, par conséquent de l'état intermédiaire entre les deux états, et (AK, III, 179) comme tels ils appartiennent au changement pris dans son entier. Or, tout changement a une cause, laquelle démontre sa causalité pendant tout le temps où ce changement s'accomplit. Donc, cette cause ne produit pas son changement tout d'un coup (en une fois ou en un instant), mais *(B 254)* dans un temps, de telle manière que, tout comme le temps se déploie de l'instant initial A jusqu'à son achèvement en B, la grandeur de la réalité (B – A) est elle aussi produite par tous les degrés moindres qui sont contenus entre le premier et le dernier. Tout changement n'est donc possible que par une action continue de la causalité, laquelle, en tant qu'elle est uniforme, s'appelle un moment. Le changement n'est pas constitué *(A 209)* par ces moments, mais il est produit par eux comme leur effet.

Telle est donc la loi de la continuité de tous les changements, dont le principe est le suivant : ni le temps ni non plus le phénomène inscrit dans le temps ne sont constitués de parties qui soient le plus petites possible, et cependant l'état (AK, IV, 140) de la chose, lors de son changement, passe par toutes ces parties, pour parvenir à ce qu'il est sous sa deuxième forme, comme par autant d'éléments. Au sein de ce qu'il y a de réel dans le phénomène, il n'y a *aucune différence*, comme il n'y en a aucune dans la grandeur des temps, qui soit *la plus petite* ; et ainsi le nouvel état de la réalité se développe-t-il à partir du premier, où il n'était pas présent, en traversant tous les degrés infinis de cette même réalité, entre lesquels les différences sont toutes plus petites qu'entre 0 et A.

Quelle utilité peut bien avoir cette proposition dans l'exploration de la nature, cela ne nous concerne pas ici. Mais comment une telle proposition, qui semble à ce point élargir notre connaissance de la nature, est possible entièrement *a priori*, cela requiert très fortement notre examen, bien qu'un simple coup d'œil en démontre la réalité et l'exactitude, et que l'on puisse donc se croire dispensé de *(B 255)* la question de savoir comment la proposition est possible. Car il y a tant de prétentions infondées à élargir notre connaissance par la raison pure que l'on doit prendre pour principe général d'être extrêmement méfiant et de ne rien croire, ni rien admettre de ce genre, même sur la foi de la preuve dogmatique la plus claire, sans des documents *(A 210)* capables de fournir une déduction bien fondée.

Tout accroissement de la connaissance empirique et tout progrès de la perception ne sont rien qu'un élargissement de la détermination du sens interne, c'est-à-dire un développement dans le temps, et ce quels que soient les objets, phénomènes ou intuitions pures. Ce développement dans le temps détermine tout et n'est en lui-même déterminé par rien (AK, III, 180) d'autre – ce qui veut dire que ses parties ne sont que dans le temps et par la synthèse du temps, sans être données avant elle. En vertu de quoi tout passage, dans la perception, à quelque chose qui chronologiquement suit est une détermination du temps opérée par la production de cette perception, et dans la mesure où cette détermination correspond toujours, et dans toutes ses parties, à une grandeur, c'est la production d'une perception passant, comme grandeur, par tous les degrés, dont aucun n'est le plus petit, et cela depuis le degré 0 jusqu'à son degré déterminé. Par là s'éclaire alors la possibilité de connaître *a priori* une loi des changements, pour ce qui touche à leur forme. Nous *(B 256)* anticipons seulement notre propre appréhension, dont la condition formelle, étant donné qu'elle réside en nous avant tout phénomène susceptible d'être donné, doit assurément pouvoir être connue *a priori*.

Ainsi donc, tout comme le temps contient la condition sensible *a priori* de la possibilité d'un développement continu conduisant de ce qui existe à ce qui suit, l'entendement constitue, par l'intermédiaire de l'unité de l'aperception, *(A 211)* (AK, IV, 141) la condition *a priori* de la possibilité d'une détermination continue de toutes les places susceptibles de revenir aux phénomènes dans ce temps à travers la série des causes et des effets, dont les premières entraînent inévitablement avec elles l'existence des seconds et font ainsi que la connaissance empirique des rapports

chronologiques possède une validité pour chaque temps (en général), par conséquent une validité objective.

C. Troisième analogie
Principe de la simultanéité suivant la loi de l'action réciproque ou de la communauté

Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues dans l'espace comme simultanées, entretiennent une relation d'action réciproque universelle •.

Preuve

• Des choses sont simultanées quand, dans l'intuition empirique, la perception de l'une peut succéder à la perception *(B 257)* de l'autre et *réciproquement* (AK, III, 181) (ce qui ne peut se produire dans la succession chronologique des phénomènes, ainsi qu'on l'a montré à propos du deuxième principe). Ainsi puis-je appliquer ma perception d'abord à la Lune et ensuite à la Terre, ou tout aussi bien inversement, d'abord à la Terre, puis à la Lune, et parce que les perceptions de ces objets peuvent se suivre réciproquement, je dis qu'ils existent simultanément. La simultanéité est ainsi l'existence du divers dans le même temps. Cela dit, on ne peut pas percevoir le temps lui-même, pour déduire, à partir du fait que les choses sont posées dans le même temps, que leurs perceptions peuvent se succéder réciproquement. La synthèse de l'imagination dans l'appréhension ferait donc intervenir chacune de ces perceptions simplement comme une perception qui se trouve dans le sujet quand l'autre n'y est pas et réciproquement, sans indiquer que les objets sont simultanés, c'est-à-dire que, si l'un est présent, l'autre est aussi dans le même temps, et que c'est nécessaire pour que les perceptions puissent se succéder réciproquement. Par voie de conséquence, un concept de l'entendement exprimant la succession réciproque des déterminations de ces choses, telles qu'elles existent simultanément les unes en dehors des autres, est requis pour dire que la succession réciproque des perceptions est fondée dans l'objet et pour représenter ainsi la simultanéité comme objective. Mais le rapport des substances où l'une contient des déterminations *(B 258)* dont le fondement se trouve contenu dans l'autre correspond au rapport d'influence, et quand

c'est sur un mode réciproque que le fondement des déterminations s'y trouve contenu dans l'autre, il s'agit du rapport de communauté ou d'action réciproque. Donc, la coexistence simultanée des substances dans l'espace ne peut être connue dans l'expérience autrement qu'à travers la supposition d'une action réciproque intervenant entre elles ; cette supposition est donc aussi la condition de la possibilité des choses elles-mêmes comme objets de l'expérience.

Des choses sont simultanées dans la mesure où elles existent en un seul et même temps. Mais à quoi reconnaît-on qu'elles sont dans un seul et même temps ? Quand l'ordre intervenant dans la synthèse de l'appréhension de ce divers est indifférent, c'est-à-dire quand on peut aller de A à E en passant par B, C, D, ou tout aussi bien inversement de E à A. Car s'il s'agissait d'une synthèse successive dans le temps (dans l'ordre qui part de A et se termine en E), il serait impossible de faire partir de E l'appréhension perceptive et de revenir à A, puisque A appartiendrait au temps passé et ne pourrait donc plus être un objet de l'appréhension.

(A 212) Or, admettons que, dans une diversité de substances envisagées comme phénomènes, (AK, III, 182) chacune d'elles soit entièrement isolée, c'est-à-dire qu'aucune n'agisse sur l'autre et ne subisse réciproquement des influences que celle-ci exercerait : je dis que la *simultanéité* de ces substances ne serait pas un objet de perception *(B 259)* possible, et que l'existence de l'une ne pourrait conduire, par aucun trajet de la synthèse empirique, à l'existence de l'autre. Car, si on les pense comme séparées par un espace entièrement vide, la perception allant de l'une à l'autre dans le temps déterminerait certes, pour la seconde, son existence dans le temps par l'intermédiaire d'une perception ultérieure, mais elle ne pourrait distinguer si le phénomène succède objectivement au premier ou s'il lui est simultané.

Il faut donc qu'il y ait, outre la simple existence, quelque chose par quoi A détermine à B sa place dans le temps, et inversement B à son tour (AK, IV, 142) détermine aussi sa place à A, puisque seules des substances pensées sous cette condition peuvent être représentées empiriquement comme *existant en même temps*. Or, détermine seul pour un terme sa place dans le temps ce qui intervient, pour lui ou ses déterminations, comme cause. Donc, chaque substance (étant donné qu'elle ne peut être conséquence que relativement à ses déterminations) doit nécessairement contenir la causalité de certaines déterminations dans l'autre substance et en même temps les effets de la causalité de l'autre en elle, c'est-à-dire qu'il leur

faut être (immédiatement *(A 213)* ou médiatement) en relation de communauté dynamique, si la simultanéité se doit pouvoir reconnaître dans une quelconque expérience possible. Or, est nécessaire vis-à-vis des objets de l'expérience tout ce sans quoi l'expérience de ces objets eux-mêmes serait impossible. *(B 260)*. Donc, pour toutes les substances intervenant dans le phénomène, il est nécessaire, en tant qu'elles sont simultanées, de se trouver les unes avec les autres en communauté intégrale d'action réciproque.

Le terme de *Gemeinschaft* (communauté) est équivoque dans notre langue et peut signifier *communio*, mais aussi *commercium*. Nous nous en servons ici dans le dernier sens, celui où il désigne une communauté dynamique sans laquelle la communauté de lieu (*communio spatii*) ne pourrait elle-même jamais être connue empiriquement. Dans nos expériences, il est aisé de remarquer que les influences continuelles qui s'exercent en tous les lieux de l'espace peuvent seules conduire notre sens d'un objet à l'autre, que la lumière qui joue entre notre œil et les corps célestes peut seule produire une communauté médiate entre nous et ces corps et prouver par là leur simultanéité, que nous ne pouvons empiriquement changer de lieu (percevoir ce changement) sans que partout la matière (AK, III, 183) nous rende possible la perception de notre place, et que c'est seulement par l'intermédiaire de l'influence réciproque qui s'y exerce que la matière peut prouver sa simultanéité et par là (bien que ce soit seulement de façon indirecte) la coexistence des objets, y compris les plus éloignés. Sans communauté, toute perception *(A 214)* (du phénomène dans l'espace) est isolée des autres, et la chaîne des représentations empiriques, c'est-à-dire l'expérience, recommencerait tout au début quand surgirait un nouvel objet, *(B 261)* sans que la précédente pût le moins du monde s'y rattacher ou être avec elle en un rapport de temps. Je n'entends pas du tout réfuter ainsi l'espace vide ; car il peut fort bien s'en trouver là où aucune perception ne parvient et où n'obtient sa place aucune connaissance empirique de la simultanéité : reste qu'il ne peut alors constituer aucunement un objet pour toute notre expérience possible.

(AK, IV, 143) C'est à titre d'éclaircissement que ce qui suit peut servir. Dans notre esprit, tous les phénomènes doivent, en tant qu'ils sont contenus dans une expérience possible, se trouver en communauté (*communio*) d'aperception ; et dans la mesure où les objets doivent être représentés comme liés selon une simultanéité d'existence, il leur faut déterminer

réciproquement leur place dans un temps et former ainsi un tout. Si cette communauté subjective doit reposer sur un fondement objectif ou être référée aux phénomènes considérés alors comme substances, il faut que la perception des uns, comme fondement, rende possible la perception des autres, et inversement, pour que la succession, qui est toujours inscrite dans les perceptions en tant qu'appréhensions, ne soit pas mise au compte des objets, mais que ceux-ci puissent être représentés comme existant simultanément. Or, il s'agit là d'une influence réciproque, c'est-à-dire d'une communauté réelle (*commercium*) des substances, sans laquelle donc le rapport empirique de la *(A 215)* simultanéité ne saurait avoir lieu dans l'expérience. Par ce commerce, les phénomènes, *(B 262)* en tant qu'ils sont en dehors les uns des autres et pourtant en liaison, forment un composé (*compositum reale*), et des composés de ce genre sont alors possibles de bien des manières. Les trois rapports dynamiques, d'où procèdent tous les autres, sont donc ceux d'inhérence, de conséquence et de composition.

*

Telles sont donc les trois analogies de l'expérience. Elles ne sont autres que des principes concernant la détermination de l'existence des phénomènes dans le temps, d'après les trois modes de celui-ci : le rapport au (AK, III, 184) temps lui-même comme à une grandeur (la grandeur de l'existence, c'est-à-dire la durée), le rapport intervenant dans le temps comme série (la succession), enfin le rapport interne au temps comme ensemble global de toute l'existence (la simultanéité). Cette unité de la détermination du temps est de part en part dynamique, c'est-à-dire que le temps n'est pas considéré comme ce en quoi l'expérience déterminerait immédiatement à chaque existence sa place, ce qui est impossible parce que le temps absolu n'est pas un objet de perception avec lequel des phénomènes pourraient être réunis ; mais c'est la règle de l'entendement, par laquelle seulement l'existence des phénomènes peut recevoir une unité synthétique selon des rapports de temps, qui détermine pour chacun d'eux la place qu'il occupe dans le temps, par conséquent *a priori* et d'une façon qui vaut pour tous les temps et pour chacun d'eux.

(A 216/B 263) Quand nous parlons de nature (au sens empirique), nous entendons (AK, IV, 144) l'enchaînement des phénomènes, quant à leur existence, selon des règles nécessaires, c'est-à-dire selon des lois. Ce sont

donc certaines lois, plus précisément des lois *a priori*, qui seules rendent une nature possible ; les lois empiriques ne peuvent intervenir et être découvertes que par l'intermédiaire de l'expérience, et encore n'est-ce possible que dans la mesure où elles se conforment à ces lois originaires d'après lesquelles seulement l'expérience elle-même devient possible. Nos analogies présentent donc proprement l'unité de la nature dans l'enchaînement de tous les phénomènes sous certains exposants qui n'expriment rien d'autre que le rapport du temps (en tant qu'il embrasse en lui toute existence) à l'unité de l'aperception, laquelle ne peut intervenir que dans la synthèse s'effectuant selon des règles. Prises ensemble, les analogies disent donc que tous les phénomènes sont inscrits dans une nature et doivent y être inscrits, parce que, sans cette unité *a priori*, aucune unité de l'expérience, par conséquent aucune détermination, non plus, des objets en celle-ci ne serait possible.

Sur le type de preuve dont nous nous sommes servis à propos de ces lois transcendantales de la nature, et sur ce qu'a de particulier cette preuve, il y a une remarque à faire qui doit en même temps être très importante à titre de prescription en vue de toute autre tentative pour démontrer *a priori* des propositions à la fois intellectuelles et synthétiques. Si nous avions voulu démontrer dogmatiquement, c'est-à-dire par concepts, ces analogies, à savoir que tout ce qui existe ne se trouve que dans *(B 264)* ce qui offre une dimension de permanence, que tout événement suppose quelque chose, dans l'état *(A 217)* précédent, à quoi il succède d'après une règle, enfin que dans le divers présentant un caractère de simultanéité les états sont simultanément en relation les uns avec les autres d'après une règle (ils se trouvent en communauté), tout effort aurait été déployé entièrement en vain. Car on ne peut aucunement aller d'un objet et de son existence à l'existence de l'autre objet ou à sa manière (AK, III, 185) d'exister par l'intermédiaire de simples concepts de ces choses, et ce de quelque manière qu'on les analyse. Quelle possibilité nous reste-t-il alors ? Celle de l'expérience, comme connaissance où tous les objets doivent finalement pouvoir nous être donnés, si leur représentation doit posséder pour nous une réalité objective. Or, dans ce troisième terme, dont la forme essentielle consiste en l'unité synthétique de l'aperception de tous les phénomènes, nous avons trouvé des conditions *a priori* de l'intégrale et nécessaire détermination temporelle de toute l'existence phénoménale, sans lesquelles la détermination empirique de temps serait elle-même impossible, ainsi que

des règles de l'unité synthétique *a priori* au moyen desquelles nous pouvions anticiper l'expérience. En l'absence de cette méthode et dans l'illusion qui consistait à vouloir démontrer dogmatiquement des propositions synthétiques que l'usage empirique de l'entendement recommande de prendre pour ses (AK, IV, 145) principes, il s'est produit que l'on a si souvent, mais toujours *(B 265)* en vain, recherché une preuve du principe de raison suffisante. Quant aux deux autres analogies, personne n'y a pensé, bien que l'on s'en fût toujours servi *(A 218)* tacitement*, cela parce qu'il manquait le fil conducteur des catégories qui seul peut dévoiler et faire remarquer toutes les lacunes de l'entendement, tant dans les concepts que dans les principes.

4. LES POSTULATS DE LA PENSÉE EMPIRIQUE EN GÉNÉRAL

1. Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux concepts) est possible.

(B 266) 2. Ce qui est cohérent avec les conditions matérielles de l'expérience (de la sensation) est réel.

(AK, III, 186) 3. Ce dont la relation de cohérence qu'il entretient avec le réel est déterminé suivant les conditions générales de l'expérience est *nécessaire* (existe nécessairement).

*(A 219)***Éclaircissement**

Les catégories de la modalité ont ceci de particulier qu'elles n'accroissent pas le moins du monde, sous la forme d'une détermination de l'objet, le concept auquel elles sont adjointes comme prédicats, mais qu'elles ne font qu'exprimer le rapport au pouvoir de connaître. Quand le concept d'une chose est déjà tout à fait complet, je peux cependant demander encore, à propos de cet objet, s'il est simplement possible ou s'il est aussi réel, ou bien, dans ce dernier cas, s'il est également nécessaire. Par là, nulle détermination supplémentaire ne se trouve pensée dans l'objet lui-même, mais la question se pose simplement de savoir quel rapport cet objet (muni de toutes (AK, IV, 146) ses déterminations) entretient avec l'entendement et son usage empirique, avec la faculté de juger empirique et avec la raison (dans son application à l'expérience).

C'est là précisément ce qui fait que les principes de la modalité ne sont rien d'autre que des éclaircissements des concepts de la possibilité, de la

réalité et de la nécessité, dans leur usage empirique, et par là en même temps des restrictions limitant toutes les catégories à l'usage simplement empirique, sans que s'en trouve permis ou admis l'usage transcendantal. *(B 267)* Si, en effet, elles n'ont pas une signification seulement logique et ne doivent pas exprimer analytiquement la forme de la *pensée*, mais doivent se rapporter aux *choses* et à leur possibilité, réalité ou nécessité, il leur faut porter sur l'expérience possible et son unité synthétique, dans laquelle seulement des objets sont donnés à la connaissance.

(A 220) Le postulat de la *possibilité* des choses exige donc que leur concept s'accorde avec les conditions formelles d'une expérience en général. Or, celle-ci, entendre : la forme objective de l'expérience en général, contient toute synthèse qui est requise pour la connaissance des objets. Un concept qui contient en lui une synthèse est à considérer comme vide et ne se rapporte à aucun objet, si cette synthèse n'appartient pas à l'expérience, soit qu'on la tire de celle-ci – et dans ce cas il s'appelle un *concept empirique* –, soit qu'il s'agisse d'une synthèse sur laquelle, en tant que condition *a priori*, repose l'expérience en général (la forme de l'expérience) – et dans ce cas c'est un *concept pur* qui pourtant appartient à l'expérience, puisque son objet ne peut être trouvé qu'en elle. Car où veut-on aller chercher le caractère (AK, III, 187) de possibilité pour un objet qui a été pensé au moyen d'un concept synthétique *a priori*, si on ne le fait pas à partir de la synthèse qui constitue la forme de la connaissance empirique des objets ? Que, dans un tel concept, ne doive *(B 268)* être contenue nulle contradiction, c'est là, certes, une condition logique nécessaire ; mais pour la réalité objective du concept, c'est-à-dire pour la possibilité de cet objet, tel qu'il est pensé par l'intermédiaire du concept, c'est largement insuffisant. Ainsi, dans le concept d'une figure comprise entre deux lignes droites, il n'y a pas de contradiction, car les concepts de deux lignes droites et de leur rencontre ne contiennent la négation d'aucune figure ; au contraire, l'impossibilité ne repose pas sur le concept en lui-même, *(A 221)* mais sur sa construction dans l'espace, c'est-à-dire sur les conditions de l'espace et de sa détermination – lesquelles conditions, à leur tour, ont leur réalité (AK, IV, 147) objective, c'est-à-dire se rapportent à des choses possibles, parce qu'elles contiennent en elles, *a priori*, la forme de l'expérience en général.

Efforçons-nous maintenant de faire apercevoir ce qu'ont de vaste l'utilité et l'influence de ce postulat de la possibilité. Quand je me représente une chose qui a une dimension de permanence, de telle sorte que tout ce qui

change n'appartient qu'à son état, je ne peux jamais, à partir d'un tel concept seulement, connaître qu'une chose de ce genre est possible. Ou bien encore : je me représente quelque chose qui doit être constitué de telle façon que, quand il est posé, quelque chose d'autre lui succède toujours et inévitablement – ce qui peut bien, assurément, se penser sans contradiction ; quant à savoir toutefois si une telle propriété (comme causalité) se rencontre en une quelconque chose qui soit possible, on ne saurait ainsi en juger. Enfin, je peux me représenter des choses diverses *(B 269)* (des substances) qui soient telles que l'état de l'une entraîne une conséquence dans l'état de l'autre, et réciproquement ; qu'un rapport de ce type, cependant, puisse caractériser de quelconques choses, cela ne se peut nullement déduire de ces concepts, qui contiennent une synthèse simplement arbitraire. C'est donc uniquement dans la mesure où ces concepts expriment *a priori* ce que sont les rapports des perceptions dans chaque expérience qu'on reconnaît leur réalité *(A 222)* objective, c'est-à-dire leur vérité transcendantale, et cela indépendamment, certes, de l'expérience, mais non pas cependant indépendamment de toute relation à la forme d'une expérience en général et à l'unité synthétique dans laquelle seulement des objets peuvent être empiriquement connus.

Si l'on voulait, cela étant, se forger des concepts vraiment nouveaux de substances, de forces, (AK, III, 188) d'actions réciproques à partir de la matière que la perception nous offre, sans emprunter à l'expérience elle-même l'exemple de leur liaison, on se perdrait dans de pures chimères, dont la possibilité ne bénéficie pas du moindre signe en sa faveur, dans la mesure où l'on ne prend pas à leur égard l'expérience pour maîtresse et qu'on ne lui emprunte pas ces concepts. De tels concepts imaginaires ne peuvent recevoir *a priori*, à la manière des catégories, le caractère de leur possibilité, comme des conditions dont toute l'expérience dépend, mais seulement *a posteriori*, comme des termes qui sont donnés par l'expérience elle-même, et *(B 270)* leur possibilité doit être connue *a posteriori* et empiriquement, ou bien elle ne peut pas être connue du tout. Une substance qui serait présente de façon permanente dans l'espace sans pourtant le remplir (comme cette instance intermédiaire entre la matière et l'être pensant que certains ont voulu introduire), ou (AK, IV, 148) une faculté particulière inscrite au fond de notre esprit pour *intuitionner* à l'avance l'avenir (et non pas simplement le conclure), ou enfin un pouvoir que cet esprit aurait d'être en communauté de pensée avec d'autres hommes (si

éloignés qu'ils puissent être) : *(A 223)* ce sont là des concepts dont la possibilité est dénuée de tout fondement, parce qu'elle ne peut être fondée sur l'expérience et sur les lois qu'on en connaît, et que sans l'expérience cette possibilité est une liaison arbitraire de pensées qui, bien que ne contenant certes aucune contradiction, ne peut en tout cas prétendre à aucune réalité objective, ni non plus par conséquent à la possibilité d'un objet tel qu'on veut le penser en l'occurrence. Pour ce qui est de la réalité, c'est d'elle-même qu'elle interdit d'en penser une *in concreto* sans prendre aide de l'expérience, puisqu'elle ne peut se rapporter qu'à la sensation, comme matière de l'expérience, et qu'elle ne concerne pas la forme du rapport, avec laquelle on pourrait certes toujours jouer en se livrant à des fictions.

Je laisse de côté, cela dit, tout ce dont la possibilité ne peut être déduite que de la réalité présente dans l'expérience, et je n'examine ici que la possibilité des choses telle qu'elle procède de concepts *a priori* : de ces choses et de leur possibilité, je continue à *(B 271)* affirmer qu'elles ne peuvent jamais survenir à partir de tels concepts considérés en eux-mêmes, mais toujours uniquement en tant qu'ils constituent des conditions formelles et objectives d'une expérience en général.

Tout se passe certes comme si la possibilité d'un triangle pouvait être connue à partir de son concept considéré en lui-même (tel qu'il est assurément indépendant de l'expérience) ; car, de fait, nous pouvons lui donner un objet entièrement *a priori*, c'est-à-dire le construire. Parce qu'il ne s'agit là (AK, III, 189) toutefois que de la forme d'un objet, un tel triangle ne resterait pourtant jamais qu'un produit de l'imagination, *(A 224)* dont la possibilité d'un objet qui lui correspondît demeurerait encore douteuse, en tant qu'une telle possibilité exigerait encore quelque chose de plus, à savoir qu'une telle figure soit pensée sous les pures conditions sur lesquelles reposent tous les objets de l'expérience. Or, que l'espace soit une condition formelle *a priori* des expériences externes, que cette même synthèse productrice d'images grâce à laquelle nous construisons un triangle dans l'imagination soit parfaitement identique à celle que nous pratiquons dans l'appréhension d'un phénomène pour nous en faire un concept expérimental, c'est cela uniquement qui relie à ce concept la représentation de la possibilité d'une telle chose. Et ainsi la possibilité de grandeurs continues, et même des grandeurs en général (puisque les concepts en sont tous synthétiques), ne s'affirme-t-elle jamais clairement à partir des

concepts eux-mêmes, mais uniquement à partir de ces mêmes concepts pris comme *(B 272)* conditions formelles de la détermination des (AK, IV, 149) objets dans l'expérience en général ; et, de fait, où voudrait-on chercher des objets correspondant aux concepts, si ce n'est dans l'expérience par laquelle seuls des objets nous sont donnés ? Cependant, nous pouvons connaître et caractériser la possibilité des choses sans avoir recours, préalablement, à l'expérience elle-même, simplement en relation aux conditions formelles sous lesquelles quelque chose en général s'y trouve déterminé comme objet, par conséquent entièrement *a priori*, bien que ce soit seulement par rapport à l'expérience et à l'intérieur de ses limites.

(A 225) Le postulat qui porte sur la connaissance de la *réalité* des choses requiert une *perception*, par conséquent une sensation dont on a conscience : certes, n'est pas requise une conscience immédiate de l'objet lui-même dont l'existence doit être connue, mais est exigé en tout cas l'accord de cet objet avec une quelconque perception réelle, et ce conformément aux analogies de l'expérience qui présentent toute liaison réelle dans une expérience en général.

Dans le *simple concept* d'une chose ne saurait être trouvé nul caractère de son existence. Car, quand bien même ce concept serait si complet que rien n'y ferait défaut pour penser une chose avec toutes ses déterminations internes, l'existence n'a pourtant absolument rien à faire avec toutes ces déterminations, mais uniquement avec la question de savoir si une telle chose nous est donnée, en sorte que sa perception peut, le cas échéant, précéder le concept [91]. *(B 273)* Car que le concept précède la perception signifie simplement que la chose est possible ; mais la perception, qui procure au concept sa matière, est le seul caractère de la (AK, III, 190) réalité. On peut aussi, cela dit, avant la perception de la chose et donc, *comparativement, a priori*, en connaître l'existence, pourvu simplement qu'elle s'accorde avec quelques perceptions d'après les principes de leur liaison empirique (les analogies). Car alors l'existence de la chose s'accorde en tout cas avec nos perceptions dans une expérience *(A 226)* possible, et nous pouvons, en prenant ces analogies comme fil conducteur, arriver, à partir de notre perception réelle, à la chose dans la série des perceptions possibles. Ainsi connaissons-nous l'existence d'une matière magnétique pénétrant tous les corps grâce à la perception de la façon dont la limaille de fer est attirée par l'aimant, et ce bien qu'une perception immédiate de cette matière nous soit impossible en vertu de la constitution de nos organes. Car,

de façon générale, d'après les lois de la sensibilité et le contexte de nos perceptions, nous réussirions dans une expérience aussi à aller jusqu'à l'intuition empirique immédiate de cette matière, si nos sens étaient plus affinés ; (AK, IV, 150) leur grossièreté n'affecte toutefois en rien la forme de l'expérience possible en général. Là où, par conséquent, s'étendent la perception et ce qui s'y rattache suivant des lois empiriques, s'étend aussi notre connaissance de l'existence des choses. Si nous commençons par l'expérience, ou si nous ne procédons pas *(B 274)* en suivant les lois de l'enchaînement empirique des phénomènes, c'est en vain que nous nous faisons fort de vouloir deviner et rechercher l'existence d'une chose quelconque. Toutefois, contre ces règles visant la démonstration médiate de l'existence, l'*idéalisme* soulève une puissante objection : sa réfutation trouve donc ici sa juste place •.

*

Réfutation de l'idéalisme

L'idéalisme (j'entends l'idéalisme matériel) est la théorie qui déclare l'existence des objets dans l'espace hors de nous, soit simplement douteuse et *indémontrable*, soit fausse et *impossible* ; le premier cas correspond à l'idéalisme *problématique* de Descartes, qui ne déclare indubitable qu'une unique affirmation empirique *(assertio)*, à savoir : *Je suis* ; le second cas correspond à l'idéalisme *dogmatique* de *Berkeley*, qui fait de l'espace (AK, III, 191), avec toutes les choses auxquelles il est attaché comme une condition inséparable, quelque chose d'impossible en soi et tient donc aussi les choses inscrites dans l'espace pour de simples fictions. L'idéalisme dogmatique est inévitable si l'on considère l'espace comme une propriété qui doit être attribuée aux choses en soi ; car il est alors, avec tout ce à quoi il sert de condition, un non-être. Le soubassement d'un tel idéalisme, nous l'avons toutefois supprimé dans l'Esthétique transcendantale. L'idéalisme problématique, qui n'affirme rien à cet égard, mais met seulement en avant *(B 275)* l'impuissance à démontrer par expérience immédiate une existence en dehors de la nôtre, est rationnel et conforme à une manière de penser profonde et philosophique, à savoir : ne permettre, avant qu'une preuve suffisante ait été trouvée, aucun jugement prétendant décider. La preuve réclamée doit donc faire voir que, des choses extérieures, nous avons aussi

l'*expérience*, et non pas seulement l'*imagination* – ce qui, sans doute, ne peut intervenir autrement que si l'on peut démontrer que notre expérience*interne* elle-même, indubitable pour *Descartes*, n'est possible que sous la supposition de l'expérience *externe*[92].

Théorème

La simple conscience, mais empiriquement déterminée, de ma propre existence prouve l'existence des objets dans l'espace hors de moi.

Preuve

J'ai conscience de mon existence comme déterminée dans le temps. Toute détermination de temps suppose quelque chose de *permanent* dans la perception. Mais cet élément permanent ne peut pas être quelque chose en moi, puisque justement mon existence dans le temps ne peut être déterminée que par l'intermédiaire d'un tel élément permanent[93]. Donc, la perception de cette dimension de permanence n'est possible que par l'intermédiaire d'une *chose* hors de moi, et non pas au moyen de la simple *représentation* d'une chose hors de moi. Par conséquent, la détermination de mon existence dans le temps n'est possible qu'à travers l'existence de choses réelles que je *(B 276)* perçois hors de moi. Or la conscience, dans le temps, est nécessairement liée à la concience de la possibilité de cette détermination de temps : donc, elle est aussi liée nécessairement à l'existence des choses hors de moi, comme condition de la détermination de temps ; ce qui revient à dire que la conscience de ma propre existence (AK, III, 192) est en même temps une conscience immédiate de l'existence d'autres choses hors de moi.

REMARQUE 1. On s'avisera que, dans la preuve précédente, le jeu que pratiquait l'idéalisme est retourné avec bien plus de légitimité contre lui. Celui-ci admettait que l'unique expérience immédiate était l'expérience interne, et que c'était à partir de là que, simplement, l'on *concluait* à des choses extérieures – mais selon une conclusion produite de manière incertaine, comme toujours quand on conclut d'effets donnés à des causes déterminées, parce que peut aussi se trouver en nous-mêmes la cause des représentations, que nous attribuons, peut-être faussement, à des choses extérieures. Simplement est-il démontré ici que l'expérience externe est proprement immédiate*, que *(B 277)* c'est seulement par son intermédiaire qu'est possible, non pas certes la conscience de notre propre existence, mais

en tout cas la détermination de cette existence dans le temps, c'est-à-dire l'expérience interne. Assurément la représentation : *Je suis*, qui exprime la conscience susceptible d'accompagner toute pensée, est ce qui contient immédiatement en soi l'existence d'un sujet, mais elle n'en constitue encore aucune *connaissance*, par conséquent non plus aucune connaissance empirique, c'est-à-dire aucune expérience ; car se trouve requis pour cela, outre la pensée de quelque chose d'existant, encore l'intuition, et ici l'intuition interne, relativement à laquelle, c'est-à-dire relativement au temps, le sujet doit nécessairement se trouver déterminé – ce pourquoi des objets extérieurs sont absolument requis, en sorte que, par voie de conséquence, l'expérience interne elle-même n'est possible que médiatement et uniquement par l'intermédiaire de l'expérience externe.

REMARQUE 2. Avec ce qui vient d'être dit s'accorde alors parfaitement tout usage expérimental de notre pouvoir de connaître dans la détermination du temps. Non seulement nous ne pouvons percevoir toute détermination du temps que par le changement intervenant dans les rapports extérieurs (le mouvement) relativement à ce qu'il y a de permanent dans l'espace (par exemple le mouvement du Soleil vis-à-vis *(B 278)* des objets de la Terre), mais nous n'avons même à notre disposition rien de permanent que nous (AK, III, 193) puissions placer, comme intuition, sous le concept d'une substance, si ce n'est la *matière* – et encore cette dimension de permanence elle-même n'est-elle pas tirée de l'expérience externe, mais se trouve-t-elle présupposée *a priori* par l'existence de choses extérieures comme condition nécessaire de toute détermination de temps, par conséquent aussi comme détermination du sens interne à propos de notre propre existence. La conscience que j'ai de moi-même dans la représentation *Je* n'est nullement une intuition, mais c'est une représentation simplement *intellectuelle* de la spontanéité d'un sujet pensant. En conséquence, ce Je n'a donc pas non plus le moindre prédicat intuitif qui, en tant que *permanent*, pourrait servir de corrélat à la détermination de temps présente dans le sens interne, comme c'est le cas, par exemple, de *l'impénétrabilité* pour la matière en tant qu'intuition *empirique*.

REMARQUE 3. Du fait que l'existence d'objets extérieurs est requise pour la possibilité d'une conscience déterminée de nous-mêmes, il ne s'ensuit pas que toute représentation intuitive de choses extérieures en contienne en même temps l'existence, car une telle représentation peut parfaitement être le simple effet de l'imagination (dans les rêves aussi bien que dans le

délire) ; elle n'advient toutefois que par la reproduction d'anciennes perceptions externes, lesquelles, comme on l'a montré, ne sont possibles que *(B 279)* par l'expérience externe en général. Quant à la question de savoir si telle ou telle prétendue expérience ne serait pas simple imagination, il faut en dégager la réponse d'après les déterminations particulières de cette expérience et à travers son accord avec les critères de toute expérience réelle.

*

En ce qui concerne enfin le troisième postulat, il porte sur la nécessité matérielle intervenant dans l'existence, et non pas sur la nécessité simplement formelle et logique qui intervient dans la liaison des concepts. Or, aucune existence des objets des sens ne peut être connue entièrement *a priori*, mais elle peut l'être cependant comparativement *a priori*, relativement à une autre existence *(A 227)* déjà donnée : toutefois, même alors, on ne peut parvenir qu'à l'existence qui doit être contenue quelque part dans l'enchaînement de l'expérience, dont la perception donnée est une partie. Ainsi, dans cette mesure, la nécessité de l'existence ne peut-elle jamais être connue à partir de concepts, mais toujours seulement à partir de ses liens avec ce qui est perçu, selon les lois générales de l'expérience. Or, il n'y a nulle existence qui puisse être reconnue comme nécessaire sous la condition (AK, III, 194) d'autres phénomènes donnés, si ce n'est l'existence des effets procédant de causes données en suivant les lois de la causalité. Donc, ce n'est pas de l'existence des choses (substances), mais seulement de celle de leur état que nous pouvons connaître la nécessité, et *(B 280)* cela à partir d'autres états qui sont donnés dans la perception, conformément aux lois empiriques de la causalité. D'où il résulte que le critère de la nécessité réside uniquement dans la loi de l'expérience possible, que tout ce qui arrive est déterminé *a priori*, phénoménalement, par sa cause. De là vient que nous connaissons uniquement la nécessité des *effets* survenant dans la nature et dont les causes nous sont données, et que le caractère de la nécessité dans l'existence ne s'étend pas au-delà du champ de l'expérience possible, sans valoir, même dans ce champ, pour l'existence des choses comme substances, puisque celles-ci ne peuvent jamais être envisagées comme des effets empiriques ou comme quelque chose qui survient et qui naît. La nécessité ne concerne *(A 228)* donc que les rapports entre les

phénomènes d'après la loi dynamique de la causalité et que la possibilité, qui se fonde sur cette loi, de conclure *a priori*, à partir d'une quelconque existence donnée (à partir d'une cause) à une autre existence (à l'effet). Tout ce qui arrive est hypothétiquement nécessaire : c'est là un principe fondamental qui soumet dans le monde le changement (AK, IV, 151) à une loi, c'est-à-dire à une règle s'appliquant à l'existence nécessaire, sans laquelle règle il n'y aurait pas même de nature. Par conséquent, le principe : rien n'arrive par un hasard aveugle (*in mundo non datur casus*) est une loi *a priori* de la nature ; de même : aucune nécessité intervenant dans la nature n'est une nécessité aveugle, mais c'est toujours une nécessité conditionnée, par conséquent intelligible (*non datur fatum*). Ces deux principes sont des lois *(B 281)* à travers lesquelles le jeu des changements se trouve soumis à une *nature des choses* (en tant que phénomènes) ou, ce qui est équivalent, à l'unité de l'entendement, dans lequel seulement elles peuvent appartenir à une expérience considérée comme l'unité synthétique des phénomènes. Ces deux principes appartiennent aux principes dynamiques. Le premier est proprement une conséquence du principe de causalité (tel qu'il fait partie des analogies de l'expérience). Le second appartient aux principes de la modalité, laquelle ajoute encore à la détermination causale le concept de la nécessité – mais une nécessité qui est soumise à une règle de l'entendement. Le principe de la continuité interdisait tout saut dans la série des phénomènes (changements) (AK, III, 195) *(in mundo non datur (A 229) saltus)*, mais aussi, à l'intérieur de l'ensemble constitué par toutes les intuitions empiriques dans l'espace, toute lacune ou tout hiatus entre deux phénomènes *(non datur hiatus)* ; car on peut formuler ainsi le principe : dans l'expérience, rien ne peut entrer qui prouve un *vacuum* ou même simplement le permette, comme s'il pouvait être une partie de la synthèse empirique. De fait, en ce qui concerne le vide, que Ton peut penser en dehors du champ de l'expérience possible (en dehors du monde), il ne relève pas de la juridiction du simple entendement, lequel décide seulement sur les questions qui engagent l'utilisation de phénomènes donnés pour la connaissance empirique, et il constitue un problème pour la raison productrice de l'idéal, telle qu'elle sort de la sphère d'une expérience possible *(B 282)* et veut juger de ce qui entoure et limite cette sphère même : c'est donc dans la dialectique transcendantale que le problème du vide doit être soumis à examen. Ces quatre principes (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum)*, nous pourrions

facilement, comme tous les principes d'origine transcendantale, les représenter selon leur ordre, d'une manière qui se conforme à l'ordre des catégories, et attribuer à chacun sa place : c'est là, toutefois, quelque chose que le lecteur déjà exercé fera de lui-même, ou ce pourquoi il trouvera aisément le fil conducteur. De tels principes, cela dit, ont tous pour unique point commun qu'ils n'admettent rien, dans la synthèse empirique, qui puisse faire tort ou porter atteinte à l'entendement et à l'enchaînement continu de tous les phénomènes, c'est-à-dire à l'unité de ses concepts. Car c'est *(A 230)* (AK, IV, 152) seulement en lui que devient possible l'unité de l'expérience, où toutes les perceptions doivent nécessairement avoir leur place.

Pour ce qui est de savoir si le champ de la possibilité est plus grand que le champ contenant tout le réel, et si celui-ci à son tour est plus grand que la somme de ce qui est nécessaire, ce sont là de bien belles questions, dont la solution est de nature synthétique, mais dont il faut ajouter qu'elles tombent seulement sous la juridiction de la raison ; car elles équivalent à peu près à se demander si toutes les choses, en tant que phénomènes, appartiennent globalement à l'ensemble et au contexte d'une seule expérience, dont toute perception donnée est une partie, qui ne peut *(B 283)* donc être liée à aucun autre des phénomènes, ou bien si mes perceptions peuvent appartenir (dans la manière dont elles s'enchaînent toutes) à davantage qu'à une expérience possible. L'entendement ne donne *a priori* à l'expérience en général que la règle, d'après les conditions subjectives et formelles, aussi bien de la sensibilité que de l'aperception, qui seules rendent possible cette expérience. Même si d'autres formes de l'intuition (que l'espace et le temps) étaient possibles, de même que d'autres formes de l'entendement (que la (AK, III, 196) forme discursive de la pensée ou de la connaissance par concepts), nous ne pourrions en tout cas d'aucune manière ni les penser ni les rendre concevables ; mais quand bien même nous y parviendrions, elles n'appartiendraient pourtant pas à l'expérience, telle qu'elle constitue l'unique connaissance où nous sont donnés des objets. Quant à dire si d'autres *(A 231)* perceptions que celles dont nous disposons en général pourraient appartenir à l'ensemble de notre expérience possible et s'il pourrait se présenter encore un tout autre champ de la matière, l'entendement ne peut en décider : il n'a affaire qu'à la synthèse de ce qui est donné. Au reste, la pauvreté est frappante de nos raisonnements habituels par lesquels nous produisons un vaste empire de la possibilité, dont tout élément de la réalité

(tout objet de l'expérience) n'est qu'une petite partie. Tout réel est possible ; de là résulte naturellement, suivant les règles logiques de la conversion, la proposition simplement particulière : Quelque possible est réel – ce qui semble avoir la même *(B 284)* signification que : Il y a beaucoup de possible qui n'est pas réel. À vrai dire, il semble que l'on pourrait même mettre franchement le nombre du possible au-dessus de celui du réel, puisqu'il faut que quelque chose vienne encore s'ajouter à celui-là pour constituer celui-ci. Simplement ce processus d'addition au possible ne donne-t-il lieu pour moi à nulle connaissance. Car ce qui devrait venir encore s'ajouter au possible serait impossible. Pour mon entendement, seul quelque chose peut venir s'ajouter à l'accord avec les conditions formelles de l'expérience – savoir la liaison avec (AK, IV, 153) quelque perception ; mais ce qui est lié avec celle-ci d'après des lois empiriques est réel, bien qu'il ne soit pas immédiatement perçu. Qu'en revanche, dans l'enchaînement global avec ce qui m'est donné dans la perception, soit possible une autre série de phénomènes, par conséquent davantage *(A 232)* qu'une expérience unique comprenant tout en elle, cela ne se peut conclure à partir de ce qui est donné, et bien moins encore sans que quelque chose soit donné, puisque sans matière rien, nulle part, ne se peut penser. Ce qui est possible uniquement sous des conditions qui sont elles-mêmes simplement possibles ne l'est pas *à tous les points de vue*. Du moins est-ce de cette façon que l'on prend la question quand on veut savoir si la possibilité des choses s'étend au-delà de l'expérience.

J'ai fait mention de ces questions dans le seul but de ne laisser aucune lacune dans ce qui, *(B 285)* d'après l'opinion commune, appartient aux concepts de l'entendement. Mais, en fait, la possibilité absolue (qui vaut à tous les points de vue) n'est pas un simple concept de l'entendement et ne peut en aucune manière être d'un usage empirique : au contraire un tel concept appartient-il seulement à la (AK, III, 197) raison, qui va au-delà de tout usage empirique possible de l'entendement. Ce pourquoi nous avons dû nous contenter à cet égard d'une remarque simplement critique, tout en laissant la chose dans l'obscurité jusqu'à ce que nous puissions reprendre le problème ultérieurement de façon plus large.

Alors que je suis sur le point de conclure ce quatrième moment et de clore avec lui, en même temps, le système de tous les principes de l'entendement pur, il me faut encore indiquer la raison pour laquelle j'ai nommé justement postulats les principes de la modalité. Je n'entends pas

prendre ici l'expression dans la signification que quelques auteurs *(A 233)* philosophiques lui ont donnée, contre le sens des mathématiciens, auxquels l'expression appartient pourtant en propre – savoir que postuler équivaudrait à faire valoir une proposition pour immédiatement certaine, sans justification ni preuve ; si nous devions en effet admettre pour des propositions synthétiques, si évidentes qu'elles puissent être, que l'on peut sans déduction, à la seule vue de leur énoncé propre, les créditer d'une adhésion inconditionnée, c'en serait fait de toute critique de l'entendement ; et comme il ne manque pas des prétentions les plus hardies, auxquelles ne se refuse pas même la foi commune (laquelle n'est pourtant pas une *(B 286)* lettre d'accréditation), notre entendement serait ouvert à toute illusion, sans pouvoir refuser son approbation à des énoncés qui, bien qu'illégitimes, exigent cependant, avec le même ton assuré, d'être admis comme de véritables axiomes. Quand vient donc s'ajouter au concept d'une chose, synthétiquement, une détermination (AK, IV, 154) *a priori*, il faut indispensablement adjoindre à une proposition de ce type, sinon une preuve, du moins en tout cas une déduction de la légitimité de son affirmation.

Reste que les principes de la modalité ne sont pas objectivement synthétiques, puisque les prédicats de la possibilité, de la réalité et de la nécessité n'étendent pas le moins du monde, en ajoutant encore quelque chose à la représentation de l'objet, le concept auquel on les applique. Dans la mesure où ils sont pourtant toujours bien synthétiques, *(A 234)* ils ne le sont que de façon subjective, c'est-à-dire qu'ils ajoutent au concept d'une chose (du réel), dont par ailleurs ils ne disent rien, la faculté de connaître où il trouve son origine et son siège : de la sorte, pourvu que ce concept s'articule dans l'entendement avec les conditions formelles de l'expérience, son objet est dit possible ; s'il s'accorde avec la perception (la sensation, comme matière des sens) et se trouve déterminé par elle au moyen de l'entendement, l'objet est réel ; s'il est déterminé par l'enchaînement des perceptions selon des concepts, l'objet *(B 287)* s'appelle nécessaire. (AK, III, 198) Les principes de la modalité n'énoncent donc rien d'autre, à propos d'un concept, que l'action du pouvoir de connaître par lequel il est produit. Or, ce qui s'appelle postulat en mathématique, c'est la proposition pratique qui ne contient rien que la synthèse par laquelle nous nous donnons d'abord un objet et produisons son concept : par exemple, avec une ligne donnée, tracer sur une surface, à partir d'un point donné, un cercle ; et une

proposition de ce type ne peut pas être démontrée, dans la mesure où le procédé qu'elle réclame est justement celui grâce auquel seulement nous produisons le concept d'une telle figure. Ainsi pouvons-nous donc avec le même droit postuler les principes de la modalité, puisqu'ils n'étendent pas leur concept des choses en général*, *(A 235)* mais indiquent seulement la manière dont il se rapporte en général à la faculté de connaître.

*

(B 288) Remarque générale sur le système des principes

C'est une chose fort remarquable que nous ne puissions apercevoir la possibilité d'aucune chose d'après la simple catégorie, mais qu'il nous faille toujours disposer d'une intuition pour y présenter la réalité objective du pur concept de l'entendement. Prenons par exemple les catégories de la relation. Comment 1. quelque chose peut-il exister uniquement comme *sujet*, et non pas comme détermination d'autres choses – autrement dit : comment peut-il être *substance* ?, ou comment 2. parce que quelque chose est, quelque autre chose doit-il être – par conséquent : comment en général quelque chose peut-il être cause ?, ou 3. comment, quand plusieurs choses existent, de ce que l'une d'entre elles existe, quelque chose s'ensuit-il pour les autres et réciproquement, et ainsi comment peut-il intervenir une communauté de substances ? Ce sont là des points qui ne se peuvent envisager à partir de simples concepts. La même observation vaut aussi pour les autres catégories – par exemple : comment une chose peut-elle être identique à plusieurs prises ensemble, c'est-à-dire être une grandeur, etc. ? Aussi (AK, III, 199) longtemps que l'on manque donc d'intuition, on ne sait pas si, par l'intermédiaire des catégories, on pense un objet ou si peut même jamais leur être assigné un quelconque objet, et ainsi se confirme-t-il qu'elles ne sont pour elles-mêmes jamais des *connaissances*, mais de simples *formes de pensée* en vue de produire des connaissances à partir d'intuitions données. – *(B 289)* De là vient aussi qu'à partir de simples catégories nulle proposition synthétique ne peut être forgée. Par exemple : dans toute existence se trouve une substance, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut exister que comme sujet et non pas comme simple prédicat ; ou bien : toute chose est un *quantum*, etc. : il n'y a rien là qui puisse nous servir à dépasser un concept donné et à lui en rattacher un autre. De là procède que l'on n'est jamais

parvenu non plus à démontrer, en partant de simples concepts purs de l'entendement, une proposition synthétique, par exemple la proposition : tout ce qui existe de façon contingente a une cause. Tout au plus a-t-on pu aller jusqu'à démontrer que, sans cette relation, nous ne pourrions aucunement *comprendre* l'existence du contingent, c'est-à-dire connaître *a priori* par l'entendement l'existence d'une telle chose ; mais il n'en résulte pas pour autant que cette même relation soit aussi la condition de la possibilité des choses elles-mêmes. Ce pourquoi, si l'on veut bien se reporter à notre preuve du principe de causante, on observera que nous ne pouvions le démontrer qu'à propos des objets d'une expérience possible : tout ce qui arrive (tout événement) présuppose une cause – et encore faut-il préciser que nous ne pouvions le démontrer que comme un principe de la possibilité de l'expérience, par conséquent de la *connaissance* d'un objet donné dans l'*intuition empirique*, et non pas à partir de simples concepts. Que toutefois la proposition : tout ce qui est contingent doit nécessairement avoir une cause, possède la clarté de l'évidence pour chacun *(B 290)* à partir de simples concepts, c'est indéniable ; mais alors le concept du contingent est déjà compris de telle façon qu'il contient, non pas la catégorie de la modalité (comme quelque chose dont la non-existence se peut penser), mais celle de la relation (comme quelque chose qui ne peut exister qu'en tant que conséquence d'une autre) – et dans ce cas c'est assurément une proposition identique : ce qui ne peut exister qu'en tant que conséquence possède sa cause. De fait, quand nous devons fournir des exemples de l'existence contingente, nous nous référons toujours à des *changements*, et non pas seulement à la possibilité de la *pensée du contraire**. Or, le changement (AK, III, 200) est un événement qui *(B 291)* n'est possible comme tel que par l'intermédiaire d'une cause, dont la non-existence est donc en soi possible, et ainsi reconnaît-on la contingence au fait que quelque chose ne peut exister que comme effet d'une cause ; si par conséquent une chose est admise comme contingente, c'est une proposition analytique que de dire qu'elle possède une cause.

Encore plus remarquable est-il cependant que, pour comprendre la possibilité des choses suivant les catégories et donc pour démontrer la *réalité objective de ces dernières*, nous ayons besoin, non simplement d'intuitions, mais même toujours d'intuitions externes. Si, par exemple, nous prenons les concepts purs de la *relation*, nous trouvons que 1. pour donner dans l'intuition quelque chose de *permanent* qui corresponde au concept de

substance (et pour démontrer ainsi la réalité objective de ce concept), nous avons besoin d'une intuition *dans l'espace* (l'intuition de la matière), parce que seules les déterminations de l'espace possèdent un caractère de permanence, tandis que le temps, par conséquent tout ce qui est dans le sens interne, ne cesse de s'écouler. 2. Pour présenter le *changement* comme l'intuition correspondant au concept de la *causalité*, il nous faut prendre pour exemple le mouvement comme changement dans l'espace, ce qui constitue même la seule démarche par laquelle nous pouvons nous rendre intuitionnables des changements dont aucun entendement pur ne peut comprendre la possibilité. Le changement est la liaison de déterminations contradictoirement opposées les unes aux autres dans l'existence d'une seule et même chose. Or, comment il est possible qu'à partir d'un état *(B 292)* donné s'ensuive un état opposé de la même chose, nulle raison ne peut se le rendre compréhensible sans exemple, mais elle ne peut même le comprendre sans intuition ; et cette intuition est celle du mouvement d'un point dans l'espace, dont l'existence en divers lieux (comme succession de déterminations opposées) est la seule et la première à nous permettre l'intuition du changement ; car pour faire en sorte que même des changements internes puissent ensuite nous être rendus susceptibles d'être pensés, il nous faut parvenir à saisir le temps comme forme du sens interne en le figurant par une ligne et le changement interne par le tracé de cette ligne (mouvement), ainsi que, par conséquent, notre propre existence successive (AK, III, 201) dans ses différents états par une intuition extérieure ; ce dont la raison spécifique est que tout changement présuppose quelque chose de permanent dans l'intuition, ne serait-ce que pour être lui-même perçu comme changement, mais qu'il ne se trouve dans le sens interne absolument aucune intuition permanente. – Enfin, la catégorie de la *communauté*, quant à sa possibilité, n'est pas du tout à comprendre par la simple raison, et donc il n'est pas possible d'apercevoir la réalité objective de ce concept sans une intuition et plus précisément sans une intuition externe dans l'espace. Car comment veut-on penser la possibilité que, si plusieurs substances existent, à partir de l'existence de l'une quelque chose puisse s'ensuivre (comme effet) pour l'existence des autres, et réciproquement, et qu'ainsi, parce qu'il y a quelque chose dans la première, il doit y avoir aussi pour cette raison dans *(B 293)* les autres quelque chose qui ne peut être compris uniquement à partir de l'existence de ces dernières ? Tel est en effet ce qui est requis pour qu'il y ait communauté,

mais cela ne se peut aucunement comprendre quand il s'agit de choses dont chacune s'isole entièrement par sa subsistance. C'est pourquoi *Leibniz*, en attribuant une communauté aux substances du monde qui renvoyait uniquement à la manière dont les pense le seul entendement, avait besoin de la médiation d'une divinité ; car à partir de leur seule existence une telle communauté lui paraissait à bon droit incompréhensible. Cela dit, nous pouvons très bien nous mettre à même de saisir la possibilité de la communauté (des substances en tant que phénomènes) si nous nous la représentons dans l'espace, donc dans l'intuition extérieure. En effet, l'espace contient déjà *a priori* en lui des rapports formels extérieurs qui sont les conditions de possibilité des rapports réels (intervenant dans l'action et la réaction, par conséquent dans la communauté). De même peut-on montrer facilement que la possibilité des choses en tant que *grandeurs* et donc la réalité objective de la catégorie de la quantité ne peuvent elles aussi être présentées que dans l'intuition externe et qu'elles ne peuvent ensuite être appliquées également au sens interne que par l'intermédiaire de cette intuition. Simplement me faut-il, pour éviter les longueurs, laisser à cet égard les exemples à la réflexion du lecteur.

Toute cette remarque est de grande importance, non seulement pour confirmer notre précédente réfutation de l'idéalisme, mais bien davantage encore, quand il va être question de la *connaissance de nous-mêmes* par la simple conscience *(B 294)* intérieure et de la détermination de notre nature sans l'aide des intuitions empiriques extérieures, pour nous indiquer les limites de la possibilité d'une telle connaissance.

La conséquence ultime résultant de l'ensemble de cette section est donc que tous les principes de l'entendement pur ne sont que des principes *a priori* (AK, III, 202) de la possibilité de l'expérience et que c'est à celle-ci uniquement que se rapportent aussi toutes les propositions synthétiques *a priori*, leur possibilité reposant elle-même totalement sur cette relation.

Chapitre III de la doctrine transcendantale de la faculté de juger (ou analytique des principes)
Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes

(AK, IV, 155) Nous avons maintenant non seulement voyagé à travers le pays de l'entendement pur et considéré scrupuleusement chacune de ses parties, mais nous l'avons aussi mesuré et nous avons déterminé pour chaque chose la place qu'elle y occupe. Ce pays, toutefois, est une île et il est enfermé par la nature elle-même dans des limites immuables. C'est le pays de la vérité (nom fascinant), *(B 295)* entouré par un océan vaste et agité de tempêtes, siège propre de l'illusion, où maints bancs de brouillard et maints blocs de glace bientôt fondus font croire de façon trompeuse à des terres nouvelles et *(A 236)*, abusant sans cesse par de vaines espérances le navigateur exalté [94] à la perspective de nouvelles découvertes, l'empêtrent dans des aventures auxquelles il ne peut jamais renoncer, mais qu'il ne peut pourtant jamais non plus conduire à leur terme. Avant, toutefois, de nous risquer sur cette mer pour l'explorer dans toutes ses étendues et de nous assurer qu'il y a quelque chose à y espérer, il nous sera utile de jeter encore, préalablement, un coup d'œil sur la carte du pays que nous allons quitter, et de nous demander, en premier lieu, si en tout état de cause nous ne pourrions être contents de ce qu'il contient, ou même s'il ne faut point, par force, nous en contenter, si jamais il n'y a nulle part ailleurs aucun sol sur lequel il nous serait possible de nous établir ; ensuite, nous nous demanderons à quel titre nous-mêmes possédons ce pays et parvenons à nous y maintenir contre toutes les prétentions ennemies. Bien que nous

ayons déjà fourni des réponses suffisantes à ces questions dans le cours de l'Analytique, (AK, III, 203), un bilan sommaire de leurs solutions peut néanmoins renforcer la conviction par la manière dont il en réunit en un point les moments.

De fait, nous avons vu que, de tout ce que l'entendement tire de lui-même sans l'emprunter à l'expérience, il ne peut cependant (AK, IV, 156) disposer autrement que pour le seul usage de l'expérience. Les *(B 296)* principes de l'entendement pur, qu'ils soient constitutifs *a priori* (comme les principes mathématiques) ou simplement régulateurs (comme les principes dynamiques), ne contiennent rien, pour ainsi dire, *(A 237)* que le pur schème en vue de l'expérience possible ; car celle-ci ne tient son unité que de l'unité synthétique que l'entendement impartit originairement et de lui-même à la synthèse de l'imagination relative à l'aperception et avec laquelle les phénomènes, en tant que *data* pour une expérience possible, doivent déjà *a priori* se trouver en rapport et venir s'accorder. Cela étant, bien que ces règles de l'entendement, non seulement soient vraies *a priori*, mais constituent même la source de toute vérité, c'est-à-dire de l'accord de notre connaissance avec des objets, dans la mesure où elles contiennent le principe de la possibilité de l'expérience comme ensemble global de toutes les connaissances où des objets peuvent jamais nous être donnés, il ne semble pourtant pas suffisant de se faire exposer seulement ce qui est vrai, mais aussi ce que l'on désire savoir. Si, par conséquent, nous n'apprenons rien de plus par cette recherche critique que ce que nous aurions sans doute pratiqué spontanément dans l'usage simplement empirique de l'entendement, même sans une recherche aussi subtile, il semble que l'avantage que l'on en retire ne soit pas à la hauteur de ce que l'on a investi et de l'appareillage que l'on a mis en œuvre. On peut, cela dit, faire la réponse suivante : nulle curiosité n'est plus dommageable à l'élargissement de notre connaissance que celle qui consiste à vouloir toujours savoir à l'avance *(B 297)* quelle utilité auront des recherches avant qu'on les entreprenne, et avant que l'on puisse même se faire la moindre notion de cette utilité, quand bien même elle serait placée sous nos yeux. Reste qu'il y a pourtant un avantage que l'on peut faire comprendre, tout en le faisant prendre à cœur, même par l'apprenti le plus difficile et *(A 238)* le moins enthousiaste d'une telle recherche transcendantale : l'entendement simplement préoccupé de son usage empirique et ne réfléchissant pas aux sources de sa propre connaissance peut certes connaître de très belles

réussites, mais il y a une chose dont il n'est pas du tout capable, et qui est de se déterminer à lui-même les limites de son usage et de savoir ce qui peut bien résider à l'intérieur ou à l'extérieur de sa sphère entière ; car cela requiert précisément les (AK, III, 204) profondes recherches que nous avons instituées. Mais s'il est incapable de distinguer si certaines questions sont ou non dans son horizon, il n'est jamais assuré de ses prétentions et de ce qu'il possède, et force lui est alors de s'attendre à être bien souvent et honteusement rappelé à l'ordre dès lors qu'il outrepasse les limites de son domaine (comme c'est inévitable) (AK, IV, 157) et s'égare parmi les chimères et les illusions.

Que donc l'entendement ne puisse faire de tous ses principes *a priori* et même de tous ses concepts un usage autre qu'empirique, mais jamais un usage transcendantal, c'est là une proposition qui, si la connaissance qu'on en peut avoir s'accompagne de conviction, ouvre la voie à *(B 298)* d'importantes conséquences. L'usage transcendantal d'un concept, dans un quelconque principe, est celui qui consiste à le rapporter à des choses *en général et en soi*, tandis que l'usage empirique intervient quand il se rapporte seulement à des *phénomènes*, c'est-à-dire à des objets d'une *expérience (A 239)* possible. Or, que puisse seul avoir jamais lieu ce dernier usage, on le voit par là. Pour tout concept se trouvent requises, premièrement, la forme logique d'un concept (de la pensée) en général, et ensuite aussi, deuxièmement, la possibilité de lui donner un objet auquel il se rapporte. Sans ce dernier, il n'a pas de sens et est totalement vide de contenu, bien qu'il puisse encore posséder en lui la fonction logique de constituer un concept à partir de certaines données. Or, l'objet ne peut être donné à un concept autrement que dans l'intuition, et quand bien même une intuition pure se trouve possible *a priori* antérieurement à l'objet, elle ne peut pourtant elle aussi obtenir son objet, et par conséquent la validité objective, qu'à travers l'intuition empirique, dont elle est la simple forme. Donc, tous les concepts et, avec eux, tous les principes, aussi *a priori* qu'ils puissent même bien être, se rapportent néanmoins à des intuitions empiriques, c'est-à-dire à des données pour l'expérience possible. Sans quoi ils n'ont pas la moindre validité objective, mais sont un simple jeu, que ce soit de l'imagination ou de l'entendement, relativement à leurs représentations. Prenons simplement pour exemple *(B 299)* les concepts de la mathématique, et plus précisément, d'abord, dans leurs intuitions pures. L'espace a trois dimensions ; entre deux points, il ne peut y avoir qu'une

seule ligne droite, etc. Bien que tous ces principes et la représentation de l'objet auquel cette science a affaire soient produits entièrement *a priori (A 240)* dans l'esprit, ils seraient cependant dépourvus de toute signification si nous ne pouvions présenter toujours leur signification dans des phénomènes (dans des objets empiriques). Ce pourquoi l'on exige aussi de *rendre sensible* un concept abstrait, (AK, III, 205) c'est-à-dire de présenter dans l'intuition un objet qui lui corresponde, parce que, sinon, ce concept resterait (comme l'on dit) vide de *sens*, c'est-à-dire dépourvu de signification. La mathématique remplit cette exigence par la construction de la figure, qui est un phénomène présent aux sens (bien que (AK, IV, 158) produit *a priori*). Le concept de grandeur cherche, dans cette même science, sa teneur et son sens dans le nombre, mais celui-ci le cherche dans les doigts, dans les grains de la tablette à calculer ou dans les traits et les points qui sont mis sous les yeux. Le concept reste toujours produit *a priori*, avec les principes ou les formules synthétiques procédant de tels concepts ; mais leur usage et leur rapport à de prétendus objets ne peuvent finalement être recherchés ailleurs que dans l'expérience dont ils contiennent *a priori* la possibilité (quant à la forme).

(B 300) Or, que tel soit aussi le cas pour toutes les catégories et les principes formés à partir d'elles, c'est ce qui résulte clairement du fait que nous ne pouvons donner d'une seule de ces catégories une définition réelle, c'est-à-dire rendre compréhensible la possibilité de son objet •, sans redescendre aussitôt aux conditions de la sensibilité, par conséquent à la forme des phénomènes, en tant que c'est là ce à quoi elles doivent, par suite, être limitées comme à leurs seuls objets – étant donné que, si l'on supprime cette condition, toute signification, c'est-à-dire toute relation à l'objet, disparaît et que l'on ne peut se rendre saisissable par un exemple quelle est la chose qui, dès lors, est proprement entendue par de tels concepts •.

Le concept de grandeur en général, personne ne peut le définir autrement qu'en disant, par exemple, qu'elle est la détermination d'une chose par l'intermédiaire de laquelle on peut penser combien de fois une unité se trouve contenue dans cette chose. Simplement, ce « combien de fois » se fonde sur la répétition successive, par conséquent sur le temps et sur la synthèse (de l'homogène) dans le temps. On ne peut dès lors définir la réalité par opposition à la négation que si l'on se forge la pensée d'un temps (comme ensemble où tout ce qui est se trouve englobé) qui, soit est rempli

de cette réalité, soit est vide (AK, III, 206). Si je laisse de côté la permanence (qui est une existence en tout temps), il ne me reste, pour le concept de substance, que la représentation logique du sujet, laquelle je pense réaliser en me représentant quelque chose qui peut avoir lieu simplement comme sujet *(A 243)* (sans être prédicat de quoi que ce soit). *(B 301)* Mais non seulement je ne connais pas de conditions sous lesquelles cette primauté logique soit propre à quelque chose, mais en outre on ne peut absolument rien en faire de plus, ni en tirer la moindre conséquence, parce que ne se trouve par là déterminé aucun objet correspondant à l'utilisation de ce concept et que l'on ne sait donc nullement si celui-ci possède jamais la moindre signification. Pour ce qui concerne le concept de cause (si je laisse de côté le temps, dans lequel quelque chose succède à autre chose suivant une règle), je ne trouverais rien de plus dans la pure catégorie que le fait qu'il y a quelque chose d'où l'on peut conclure à l'existence d'une autre chose, et non seulement l'on ne pourrait de cette manière distinguer aucunement l'un de l'autre, la cause et l'effet, mais en outre, puisque ce pouvoir de dégager une telle conclusion requiert cependant bien vite des conditions dont je ne sais rien, le concept ne posséderait nulle détermination précisant de quelle manière il s'applique à un quelconque objet. Le prétendu principe qui veut que tout élément contingent ait une cause se présente certes avec assez de gravité, comme s'il possédait en lui-même sa propre dignité. Simplement, si je demande : qu'entendez-vous par contingent ? et que vous répondez : ce dont la non-existence est possible, je voudrais bien savoir à quoi vous prétendez reconnaître cette possibilité de la non-existence, si vous ne vous représentez pas, dans la série des phénomènes, une succession et, dans cette succession, une existence qui (AK, IV, 160) succède à l'inexistence (ou inversement), par conséquent un changement ; car affirmer que la non-existence d'une chose n'est pas *(A 244)* par elle-même contradictoire, c'est faire appel en vain *(B 302)* à une condition logique qui est assurément nécessaire au concept, mais qui n'est pas suffisante, tant s'en faut, pour sa possibilité réelle ; en ce sens, je peux fort bien supprimer en pensée toute substance existante sans me contredire, mais je ne peux en tirer aucune conclusion quant à la contingence objective de ces substances dans leur existence, c'est-à-dire quant à la possibilité de leur non-existence en soi. Pour ce qui touche au concept de la communauté, il est facile de mesurer que, comme les catégories pures de la substance aussi bien que de la causalité n'autorisent aucune définition déterminant l'objet, la

causalité réciproque dans la relation qu'entretiennent entre elles les substances (*commercium*) en est tout aussi peu susceptible. La possibilité, l'existence et la nécessité, personne n'a encore pu les définir autrement que par une flagrante tautologie, à chaque fois qu'on a voulu puiser leur définition uniquement à l'(AK, III, 207) entendement pur. Car l'illusion qui consiste à substituer la possibilité logique du *concept* (quand il ne se contredit pas lui-même) à la possibilité transcendantale des choses (quand au concept se trouve correspondre un objet) ne peut abuser et satisfaire que ceux qui ne sont pas des experts* •.

D'où il découle irréfutablement que les concepts purs de l'entendement ne peuvent *jamais* être d'un usage *transcendantal*, mais toujours simplement d'un usage *empirique*, et que les principes de l'entendement pur ne peuvent être rapportés à des objets des sens que relativement aux conditions générales d'une expérience possible, mais jamais à des choses prises absolument [95] (sans qu'entre en compte la manière dont nous pouvons les intuitionner).

L'Analytique transcendantale obtient donc cet important résultat : elle montre que l'entendement ne peut *a priori* rien faire de plus que d'anticiper la forme d'une expérience possible en général, et que, dans la mesure où ce qui n'est pas phénomène ne peut être un objet de l'expérience, l'entendement ne peut jamais outrepasser les limites de la sensibilité, à l'intérieur desquelles seulement des objets nous sont *(A 247)* donnés. Ses principes sont simplement des principes de l'exposition des phénomènes, et le nom orgueilleux d'une ontologie, qui se fait fort, à propos des choses prises absolument, de fournir, dans une doctrine systématique, des connaissances synthétiques *a priori* (par exemple le principe de causalité), doit faire place au nom modeste d'une simple analytique de l'entendement pur.

(B 304) La pensée est l'acte consistant à rapporter une intuition donnée à un objet. Si l'espèce d'intuition dont il s'agit n'est aucunement donnée, (AK, IV, 162) l'objet est simplement transcendantal et le concept de l'entendement n'a pas d'autre usage que transcendantal – à savoir celui d'assurer l'unité de la pensée d'un divers en général. Par l'intermédiaire d'une catégorie pure, où l'on fait abstraction de toute condition de l'intuition sensible (AK, III, 208) comme constituant la seule qui nous soit possible, aucun objet ne se trouve donc déterminé, mais seule est exprimée, selon différents modes, la pensée d'un objet en général. Est aussi, cela dit, partie

intégrante de l'utilisation d'un concept une fonction de la faculté de juger à travers laquelle un objet est subsumé sous ce concept, constituant ainsi, par conséquent, la condition au moins formelle sous laquelle quelque chose peut être donné dans l'intuition. Si manque cette condition de la faculté de juger (le schème), toute subsomption disparaît ; car rien n'est donné qui puisse être subsumé sous le concept. L'usage simplement transcendantal des catégories n'est donc pas, en fait, véritablement un usage et n'a pas d'objet déterminé, ni même simplement déterminable *(A 248)* quant à la forme. Il s'ensuit que la catégorie pure ne suffit pas non plus à constituer un principe synthétique *a priori*, et que les principes de l'entendement pur sont d'usage simplement empirique, mais jamais transcendantal, et *(B 305)* qu'il ne peut y avoir, au-delà du champ de l'expérience possible, nulle part de principes synthétiques *a priori.*

Il peut dès lors être avisé de s'exprimer ainsi : les catégories pures, en l'absence des conditions formelles de la sensibilité, ont simplement une signification transcendantale, mais elles ne sont pas d'usage transcendantal, parce qu'un tel usage est en soi impossible, dans la mesure où toutes les conditions d'un quelconque usage (dans les jugements) font alors défaut, à savoir les conditions formelles de la subsomption d'un quelconque prétendu objet sous ces concepts. Étant donné, donc, que (comme catégories simplement pures) elles ne doivent pas être d'usage empirique et qu'elles ne peuvent être d'usage transcendantal, elles sont dépourvues de tout usage si on les isole de toute sensibilité, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent être appliquées à rien qui prétende constituer un objet ; bien plutôt sont-elles simplement la forme pure de l'usage de l'entendement à propos des objets en général, et la forme pure de la pensée [96], sans que pour autant l'on puisse par leur intermédiaire seulement penser ou déterminer un quelconque objet.

• Il y a cependant ici, quant au fond, une illusion difficile à éviter. Les catégories ne se fondent pas, quant à leur origine, sur la sensibilité, comme c'est le cas des *formes de l'intuition*, l'espace et le temps : elles semblent donc permettre une application élargie au-delà de tous les objets des sens. (AK, III, 209). Seulement, elles ne sont, en ce qui les concerne, rien que des *formes de la pensée*, contenant simplement le pouvoir logique d'unir *a priori* dans une conscience le donné intuitif en sa diversité *(B 306)*, et dès lors qu'on leur enlève la seule intuition qui nous soit possible, elles possèdent moins de signification encore que ces formes sensibles pures à

travers lesquelles du moins, en tout cas, un objet nous est donné, alors qu'une modalité, spécifique à notre entendement, de procéder à la liaison du divers ne signifie absolument rien si ne vient s'y ajouter cette intuition dans laquelle seulement ce divers peut être donné. – Cependant, quand nous désignons certains objets, en tant que phénomènes, comme des êtres des sens (*phaenomena*) en distinguant la manière dont nous les intuitionnons de la façon dont ils sont en eux-mêmes constitués, nous avons déjà l'idée d'opposer pour ainsi dire à de tels phénomènes, et d'appeler êtres de l'entendement (*noumena*), ou bien les mêmes objets considérés selon cette constitution intrinsèque, bien que nous n'en ayons pas d'intuition sous ce rapport, ou bien encore d'autres choses possibles qui ne sont aucunement des objets de nos sens, mais correspondent à des objets simplement pensés par l'entendement. La question se pose alors de savoir si nos concepts purs de l'entendement ne pourraient pas avoir, vis-à-vis de ces objets, une signification et en être une sorte de connaissance.

D'emblée se présente toutefois ici une ambiguïté qui peut provoquer une grande méprise : dans la mesure où l'entendement, quand il appelle simplement phénomène un objet envisagé selon un certain rapport, se fait encore en même temps, en dehors de ce rapport, une représentation d'un *objet en soi* et se figure dès lors *(B 307)* qu'il pourrait aussi se forger des *concepts* de tels objets, et comme, puisque l'entendement ne fournit pas d'autres concepts que les catégories, l'objet au dernier sens considéré doit pouvoir du moins être pensé par l'intermédiaire de ces concepts purs de l'entendement, ce dernier est entraîné à prendre le concept totalement *indéterminé* d'un être de l'entendement, identifié à quelque chose en général d'extérieur à notre sensibilité, pour un concept *déterminé* d'un être que nous pourrions connaître de quelque façon par l'entendement.

Si nous entendons par noumène une chose en tant qu'*elle n'est pas objet de notre intuition sensible*, où nous faisons abstraction de notre manière de l'intuitionner, c'est alors un noumène pris *dans le sens négatif.* Si en revanche nous entendons par là un *objet d'une intuition non sensible*, nous admettons un mode particulier d'intuition, à savoir l'intuition intellectuelle, laquelle toutefois n'est pas la nôtre, et dont (AK, III, 210) nous ne pouvons même pas envisager la possibilité, et il s'agirait alors du noumène pris dans le sens *positif.*

La doctrine de la sensibilité est ainsi en même temps la doctrine des noumènes au sens négatif, c'est-à-dire de choses que l'entendement doit

penser en dehors de ce rapport à notre mode d'intuition, par conséquent non pas simplement comme phénomènes, mais comme choses en soi, tout en comprenant cependant à leur égard, étant donné cette abstraction, qu'il ne peut faire aucun usage de ses catégories dans cette façon de les *(B 308)* considérer, puisque ces dernières, n'ayant de signification qu'en relation à l'unité des intuitions dans l'espace et le temps, ne peuvent déterminer *a priori* cette même unité par des concepts généraux de liaison qu'à cause de la simple idéalité de l'espace et du temps. Là où cette unité du temps ne se peut trouver, par conséquent quand il s'agit du noumène, là cessent complètement tout usage et même toute signification des catégories ; car même la possibilité des choses qui doivent correspondre aux catégories ne se laisse nullement apercevoir – ce pourquoi je ne peux que me référer à ce que j'alléguais dès le début, dans la remarque générale du précédent chapitre. De fait, la possibilité d'une chose ne peut jamais être démontrée simplement à partir de la manière dont un concept de celle-ci est non contradictoire, mais seulement dans la mesure où on leste ce concept par une intuition qui lui corresponde. Si nous voulions donc appliquer les catégories à des objets qui ne sont pas considérés comme phénomènes, nous devrions prendre pour soubassement une autre intuition que l'intuition sensible, et dans ce cas l'objet serait un noumène entendu *selon sa signification positive.* Or, dans la mesure où une telle intuition, savoir l'intuition intellectuelle, est parfaitement en dehors de notre pouvoir de connaître, l'usage des catégories ne peut aucunement s'étendre au-delà des limites des objets de l'expérience ; et aux êtres des sens correspondent bien, certes, des êtres de l'entendement *(B 309)* – même : il peut y avoir des êtres de l'entendement auxquels notre pouvoir sensible d'intuition ne se rapporte aucunement, mais nos concepts d'entendement, en tant que simples formes de la pensée destinées à notre intuition sensible, ne s'étendent pas le moins du monde jusqu'à eux ; ce qui, donc, s'appelle noumène ne doit en tant que tel être entendu que dans une signification négative.

• Si je retire d'une connaissance sensible toute la pensée (qui s'accomplit par l'intermédiaire des catégories) (AK, III, 211) il ne subsiste aucune connaissance d'un quelconque objet ; car par la seule intuition rien n'est pensé, et que cette affection de la sensibilité intervienne en moi ne constitue aucune mise en relation d'une telle représentation à un quelconque objet. Si en revanche je retranche toute intuition *(A 254)* il subsiste pourtant encore

la forme de la pensée, c'est-à-dire la manière de déterminer un objet pour le divers d'une intuition possible. Par conséquent, les catégories s'étendent plus loin que l'intuition sensible, en ce qu'elles pensent des objets en général, sans considérer de surcroît la façon particulière (caractérisant la sensibilité) dont ils peuvent bien être donnés. Pour autant, elles ne déterminent pas par là une plus grande sphère d'objets, du fait qu'on ne peut admettre que de tels objets puissent nous être donnés sans présupposer la possibilité d'un autre mode d'intuition que l'intuition sensible, ce que toutefois nous ne sommes aucunement justifiés à faire.

(B 310) J'appelle problématique un concept qui ne contient nulle contradiction, et qui en outre s'enchaîne à d'autres connaissances (AK, IV, 166) pour constituer la limite de concepts donnés, mais dont en aucune manière la réalité objective ne peut être connue. Le concept d'un *noumène*, c'est-à-dire d'une chose qui doit être pensée, non pas du tout comme objet des sens, mais comme une chose en soi (uniquement par un entendement pur), n'est nullement contradictoire ; car on ne peut en tout état de cause affirmer de la sensibilité qu'elle soit le seul mode d'intuition possible. En outre, ce concept est nécessaire pour éviter d'étendre l'intuition sensible jusqu'aux choses en soi elles-mêmes, et donc pour limiter la validité objective de la connaissance sensible (car le reste, *(A 255)* à quoi cette dernière n'a pas accès, s'appelle précisément noumènes pour indiquer ainsi que ces connaissances ne peuvent étendre leur objet à tout ce que pense l'entendement). Reste qu'en fin de compte la possibilité de tels noumènes ne se peut nullement apercevoir, et que l'étendue qui déborde la sphère des phénomènes est (pour nous) vide – ce qui signifie que nous possédons un entendement qui s'étend *problématiquement* au-delà de cette sphère, mais que nous n'avons aucune intuition, ni même le concept d'une intuition possible, par quoi des objets pourraient nous être donnés en dehors du champ de la sensibilité, et grâce à laquelle l'entendement pourrait être utilisé *assertoriquement* au-delà de la sensibilité. Le concept d'un noumène est donc simplement un *(B 311) concept-limite*, afin de limiter les prétentions de la sensibilité, et est donc uniquement d'usage négatif. Néanmoins, il n'est pas une fiction arbitrairement inventée, mais s'articule à la limitation de la (AK, III, 212) sensibilité sans toutefois pouvoir poser quoi que ce soit de positif hors de son champ.

La division des objets en phénomènes et noumènes, ainsi que du monde en un monde des sens et un monde de l'entendement, ne peut donc

nullement être acceptée selon une signification positive •, bien que les concepts autorisent assurément leur division en concepts sensibles et concepts intellectuels ; on ne peut en effet pour ces derniers déterminer aucun objet, ni donc leur conférer une validité objective. Si l'on s'écarte des sens, comment veut-on rendre compréhensible que nos catégories *(A 256)* (qui seraient les seuls concepts demeurant disponibles pour des noumènes) signifient encore quoi que ce soit, étant donné que, pour qu'elles entretiennent une relation avec un quelconque objet, quelque chose de plus que la simple unité de la pensée doit encore, nécessairement, être donné, à savoir, de surcroît, une intuition possible à laquelle ces catégories puissent être appliquées ? Le concept d'un noumène, considéré d'une façon simplement problématique, reste néanmoins, non seulement admissible, mais même, en tant que concept imposant des limites à la sensibilité, inévitable. Dans ce cas, toutefois, il ne s'agit pas d'un *objet intelligible* particulier (AK, IV, 167) destiné à notre entendement, mais un entendement auquel il appartiendrait constitue lui-même un problème : comment connaîtrait-il son objet, non pas discursivement par l'intermédiaire *(B 312)* des catégories, mais intuitivement, dans une intuition non sensible – constituant ainsi un entendement dont nous ne pouvons nous représenter le moins du monde la possibilité ? Notre entendement reçoit donc ainsi une extension négative, c'est-à-dire qu'il n'est pas borné par la sensibilité, mais borne bien plutôt celle-ci, du fait qu'il appelle noumènes les choses en soi (quand elles ne sont pas considérées comme phénomènes). Néanmoins se pose-t-il également, tout aussitôt, à lui-même des limites : celles qui font qu'il ne peut les connaître par aucune de ses catégories, et qu'il ne peut les penser que sous le nom de quelque chose d'inconnu.

Je trouve cependant, dans les écrits des Modernes, un tout autre usage des expressions de *mundus sensibilis* et de *mundus intelligibilis**, qui (AK, III, 213) s'écarte totalement du sens donné par les *(A 257)* Anciens – sens nouveau qui ne présente certes aucune difficulté, mais où l'on ne rencontre non plus rien qu'un simple verbiage. Selon cet usage, quelques-uns se sont plu à appeler monde des sens l'ensemble des phénomènes, en tant qu'il est intuitionné, alors qu'en tant que l'ensemble de ces phénomènes est pensé d'après des lois universelles de l'entendement *(B 313)*, ils l'appelaient monde de l'entendement. L'astronomie théorique, qui expose la simple observation du ciel étoilé, permettrait de se représenter le premier, tandis

que l'astronomie contemplative (expliquée par exemple d'après le système copernicien du monde ou d'après les lois newtoniennes de la gravitation) ferait que l'on se représente le second, c'est-à-dire un monde intelligible. En fait, une telle dénaturation des termes est un simple subterfuge sophistique dont on se sert pour éviter une question difficile en rabattant sa signification sur quelque chose de plus commode. Relativement aux phénomènes, entendement et raison se peuvent assurément utiliser ; mais la question se pose de savoir s'il en est encore quelque usage quand l'objet n'est pas phénomène (quand il est noumène) – sens dans lequel on prend l'objet quand on le pense en soi comme simplement intelligible, c'est-à-dire comme donné à l'entendement seul et non pas du tout aux sens. La question est donc celle-ci : en dehors de cet usage empirique de l'entendement (même dans la représentation newtonienne de l'univers), un usage transcendantal est-il encore possible qui s'applique au noumène comme constituant un objet ? Question à laquelle nous avons répondu négativement.

(A 258) Quand nous disons donc que les sens nous représentent les objets *tels qu'ils nous apparaissent*, mais l'entendement *tels qu'ils sont*, cette dernière manière de s'exprimer est à prendre dans une signification non pas transcendantale, mais simplement empirique, en lui faisant désigner les objets tels qu'ils doivent être représentés, comme objets de l'expérience, dans l'enchaînement global (AK, IV, 168) des phénomènes *(B 314)* et non pas d'après ce qu'ils peuvent être en dehors de la relation à une expérience possible et donc aux sens en général, par conséquent à titre d'objets de l'entendement pur. Car cela nous restera toujours inconnu, à tel point qu'il nous demeure également inconnu si une telle connaissance transcendantale (extraordinaire) est jamais possible, du moins comme une connaissance soumise à nos catégories habituelles. L'*entendement* et la *sensibilité* ne peuvent pour nous déterminer des objets *qu'à la faveur de leur union.* Si nous les séparons, nous avons des intuitions sans concepts, ou des concepts sans intuitions, mais dans les deux cas des représentations que nous ne pouvons rapporter à nul objet déterminé.

Si quelqu'un a encore quelque scrupule à renoncer, après tous ces éclaircissements, à (AK, III, 214) l'usage simplement transcendantal des catégories, qu'il tente d'en faire usage dans le cadre de quelque affirmation synthétique. Car une affirmation analytique ne fait guère avancer l'entendement, et dans la mesure où il ne s'occupe que de ce qui est déjà

pensé dans le concept, il laisse non tranchée la question de savoir si ce concept, en lui-même, se rapporte à des objets ou s'il signifie seulement *(A 259)* l'unité de la pensée en général (laquelle fait entièrement abstraction de la manière dont un objet peut être donné) : il lui suffit de savoir ce qui est compris dans son concept ; ce à quoi le concept lui-même peut s'appliquer lui est indifférent. L'essai doit donc être fait avec *(B 315)* quelque principe synthétique et prétendument transcendantal, tel que : tout ce qui est existe comme substance ou comme une détermination s'attachant à celle-ci ; tout ce qui est contingent existe comme effet d'une autre chose, à savoir de sa cause, etc. Je demande alors : d'où veut-on tirer ces propositions synthétiques, si l'on suppose que les concepts ne doivent pas valoir relativement à une expérience possible, mais à propos des choses en soi (noumènes) ? Où est ici le troisième terme, qui est toujours requis pour une proposition synthétique, afin de relier entre eux dans la même proposition des concepts qui n'entretiennent pas la moindre parenté logique (analytique) ? Jamais une telle proposition ne sera démontrée, et, qui plus est, jamais ne sera donnée la justification requise pour la possibilité d'une telle affirmation pure si l'on ne prend pas en considération l'usage empirique de l'entendement et ne renonce pas complètement dès lors au jugement pur et affranchi des sens. Ainsi le concept d'objets purs, simplement intelligibles, est-il totalement vide de tous les principes permettant son application, puisque l'on ne peut imaginer nulle modalité selon laquelle ils devraient être donnés, et la perspective problématique qui leur laisse pourtant une place (AK, IV, 169) ouverte sert seulement, comme un espace vide, à imposer des limites aux concepts empiriques, *(A 260)* sans toutefois en soi contenir ni indiquer un quelconque autre objet de connaissance en dehors de la sphère de ces derniers.

(B 316) APPENDICE
DE L'AMPHIBOLOGIE DES CONCEPTS DE LA RÉFLEXION, PRODUITE PAR LA CONFUSION ENTRE L'USAGE EMPIRIQUE DE L'ENTENDEMENT ET SON USAGE TRANSCENDANTAL

La *réflexion* (*reflexio*) n'a pas affaire aux objets eux-mêmes, pour en obtenir directement des concepts, mais elle constitue l'état (AK, III, 215) de l'esprit où nous nous disposons en premier lieu à découvrir les conditions

subjectives sous lesquelles nous pouvons parvenir à des concepts. Elle est la conscience du rapport qui existe entre des représentations données et nos diverses sources de connaissances, lequel rapport peut seul déterminer exactement la relation qu'elles entretiennent entre elles. La première question qui se pose, préalablement à toute autre étude de notre représentation, est la suivante : dans quel pouvoir de connaissance nos représentations se réunissent-elles ? Est-ce par l'entendement ou par les sens qu'elles se trouvent reliées ou comparées ? Maint jugement est admis sous l'effet de l'habitude ou se trouve articulé par inclination ; mais dans la mesure où aucune réflexion ne précède ou du moins ne suit le jugement dans une perspective critique *(A 261)*, celui-ci passe pour ayant son origine dans l'entendement. Tous les jugements n'ont pas besoin d'un *examen*, c'est-à-dire d'une attention portée aux fondements de la vérité qui s'y trouve contenue ; car quand ils sont immédiatement *(B 317)* certains, par exemple : qu'entre deux points il ne peut y avoir qu'une seule ligne droite, nulle marque de vérité encore plus immédiate ne se peut indiquer à leur propos que ce qu'ils expriment eux-mêmes. En revanche, tous les jugements, et même toutes les comparaisons, ont besoin d'une *réflexion*, c'est-à-dire que l'on puisse distinguer la faculté de connaissance à laquelle les concepts donnés appartiennent. L'acte par lequel je rapproche la comparaison des représentations en général de la faculté de connaissance où elle trouve sa place, et par lequel je distingue si c'est comme appartenant à l'entendement pur ou à l'intuition sensible qu'elles sont comparées les unes aux autres, je l'appelle la *réflexion transcendantale*[97]. (AK, IV, 170) Or les rapports selon lesquels les concepts peuvent se relier les uns aux autres dans un état d'esprit sont ceux d'*identité* et de *diversité*, de *convenance* et de *disconvenance*, d'*intérieur* et d'*extérieur*, enfin de *déterminable* et de *détermination* (matière et forme). La détermination exacte de ce rapport repose sur la question de savoir dans quelle faculté de connaître ils se relient subjectivement les uns aux autres, si c'est dans la sensibilité ou dans l'entendement. Car la différence entre ces facultés produit une grande différence dans la façon dont on doit penser les rapports entre les concepts.

(A 262) Avant d'énoncer de quelconques jugements objectifs, nous comparons les concepts, pour parvenir à l'*identité* (de représentations multiples sous un concept) requise pour les jugements *universels*, ou à leur *diversité* quand il s'agit de *(B 318)* produire des jugements *particuliers*, à la *convenance*, d'où peuvent procéder des jugements *affirmatifs*, et (AK, III,

216) à la *disconvenance*, d'où peuvent procéder des jugements *négatifs*, etc. Pour cette raison, nous devrions, semble-t-il, appeler les concepts mentionnés concepts de comparaison (*conceptus comparationis*). Simplement, dans la mesure où, quand il ne s'agit pas de la forme logique, mais du contenu des concepts, c'est-à-dire de la question de savoir si les choses elles-mêmes sont identiques ou diverses, si elles entretiennent une relation de convenance ou si elles sont dans une relation de disconvenance, etc., les choses peuvent entretenir un double rapport à notre faculté de connaissance, c'est-à-dire à la sensibilité et à l'entendement, et comme, de la place qu'elles occupent, dépend la manière dont elles doivent se rattacher les unes aux autres, la réflexion transcendantale, c'est-à-dire le rapport de représentations données à l'un ou à l'autre mode de connaissance, pourra seule déterminer le rapport qu'elles entretiennent entre elles ; et la question de savoir si les choses sont identiques ou diverses, si elles se conviennent ou non, etc., ne pourra être décidée d'emblée à partir des concepts eux-mêmes par simple comparaison (*comparatio*), mais il faudra passer par la détermination distinctive du mode de connaissance auquel elles appartiennent, cela par l'intermédiaire d'une réflexion (*reflexio*) transcendantale. On pourrait donc assurément dire que la *réflexion logique* est une simple comparaison, puisque l'on y fait abstraction totalement de la faculté de connaissance à laquelle les représentations données appartiennent, et qu'elles sont donc dans cette mesure, quant à leur siège dans l'esprit, à traiter *(B 319)* comme si elles étaient homogènes ; la *réflexion transcendantale* en revanche, qui porte sur les objets eux-mêmes, contient le principe de la possibilité de la comparaison objective des représentations entre elles et est donc vraiment très différente de la première réflexion, puisque la *(A 263)* faculté de connaissance dont elles relèvent n'est pas la même. Cette réflexion transcendantale est un devoir auquel ne peut se dérober celui qui veut (AK, IV, 171) porter un quelconque jugement *a priori* sur des choses. Nous entendons maintenant prendre en charge cette réflexion et en tirerons une lumière non négligeable pour déterminer la fonction spécifique de l'entendement.

1. *Unité et diversité.* Quand un objet se présente à nous à plusieurs reprises, mais à chaque fois avec les mêmes déterminations intérieures (*qualitas* et *quantitas*), il est, si on le fait valoir comme objet de l'entendement pur, le même, toujours le même, non pas une pluralité de choses, mais une seule chose (*numerica identitas*) ; en revanche, s'il est

phénomène, il ne s'agit plus du tout de comparer des concepts, mais si fortement que, de ce point de vue, tout puisse être identique, la diversité des lieux où survient dans un même temps ce phénomène est pourtant un principe suffisant pour fonder la *diversité numérique* de l'objet (des sens) (AK, III, 217) lui-même. Ainsi peut-on dans deux gouttes d'eau faire complètement abstraction de toute diversité intérieure (de *(A 264)* qualité et de quantité), et il suffit qu'elles soient intuitionnées en même temps dans des lieux différents pour qu'on les considère comme *(B 320)* numériquement diverses. Leibniz prenait les phénomènes pour des choses en soi, par conséquent pour des *intelligibilia*, c'est-à-dire pour des objets de l'entendement pur (bien qu'il les désignât du nom de phénomènes à cause de la confusion de leurs représentations), et dès lors son principe des *indiscernables* (*principium identitatis indiscernabilium*) ne pouvait assurément être contesté ; mais, étant donné qu'il s'agit d'objets de la sensibilité, et que l'entendement, vis-à-vis d'eux, n'a pas d'usage pur, mais un usage simplement empirique, la pluralité et la diversité numériques sont déjà fournies par l'espace même comme condition des phénomènes extérieurs. Car une partie de l'espace, quand bien même elle est parfaitement semblable et égale à une autre, est pourtant en dehors d'elle et, précisément pour cette raison, elle constitue une partie différente de la première, qui s'ajoute à elle pour former un espace plus grand ; et cela vaut pour tout ce qui est en même temps dans les différents lieux de l'espace, si profondément semblable et égal que cela puisse être par ailleurs.

2. *Convenance et disconvenance.* Quand la réalité ne nous est représentée que par l'entendement pur (*realitas noumenon*), ne se peut penser entre les réalités nulle disconvenance *(B 321)*, c'est-à-dire nul rapport tel que, réunies dans *(A 265)* un sujet, elles annuleraient réciproquement leurs conséquences, au sens où 3 – 3 = 0. Au contraire, le réel phénoménal (*realitas phaenomenon*) peut sans aucun doute contenir entre ses éléments une relation de disconvenance et, réuni dans le même sujet, anéantir en totalité ou en partie, dans l'un de ses éléments, la conséquence de l'autre, (AK, IV, 172) comme c'est le cas de deux forces motrices opérant sur une même ligne droite qui attirent ou poussent un point dans des directions opposées, ou encore d'un plaisir qui vient équilibrer une douleur.

3. *L'intérieur et l'extérieur.* Dans un objet de l'entendement pur, n'est intérieur que ce qui n'entretient absolument aucune relation (quant à l'existence) avec quoi que ce soit de différent de lui. En revanche, les

déterminations intérieures d'une *substantia phaenomenon* dans l'espace n'existent que comme des rapports, et elle n'est elle-même totalement et pleinement qu'un ensemble de pures relations. La substance dans l'espace, nous ne la connaissons que par des forces qui agissent en lui, soit pour y attirer d'autres forces (attraction), soit pour les empêcher de pénétrer en lui (répulsion et impénétrabilité) ; nous ne connaissons pas d'autres propriétés (AK, III, 218) constitutives du concept de la substance qui apparaît phénoménalement dans l'espace et que nous appelons matière. Comme objet de l'entendement pur, toute substance doit au contraire posséder des déterminations et des forces internes qui se rapportent à la réalité intérieure. Simplement, que puis-je penser, à titre d'accidents intérieurs, sinon ceux que me fournit *(A 266)* mon sens interne, c'est-à-dire ce qui est soi-même une pensée, ou bien est analogue à cette pensée ? C'est pourquoi Leibniz, parce qu'il se représentait toutes les *(B 322)* substances comme noumènes, même quand il s'agissait des éléments de la matière, en faisait, après leur avoir retiré par la pensée tout ce qui peut signifier une relation extérieure, par conséquent aussi la *composition*, des sujets simples, doués de facultés de représentation, en un mot : des *monades*.

4. *Matière et forme.* Ce sont deux concepts qui sont au fondement de toute autre réflexion, tant ils sont inséparablement liés à tout usage de l'entendement. Le premier signifie le déterminable en général, le second sa détermination (l'un et l'autre dans le sens transcendantal), dans la mesure où l'on fait abstraction de toute différence au sein de ce qui est donné et de la manière dont il est déterminé. Les logiciens nommaient autrefois le général matière, et la différence spécifique forme. Dans tout jugement, on peut appeler les concepts donnés la matière logique (soumise au jugement), et le rapport entre ces concepts (par l'intermédiaire de la copule) la forme de ce jugement. Dans tout être, les éléments qui en sont constitutifs (*essentialia*) correspondent à la matière ; la façon dont ces éléments sont reliés en une chose est la forme essentielle. En outre, vis-à-vis des choses en général, la réalité illimitée était considérée comme la matière de toute possibilité, tandis que la limitation de cette réalité (négation) était considérée comme la forme (AK, IV, 173) par laquelle *(A 267)* une chose se distingue d'une autre d'après des concepts transcendantaux. Il se trouve en effet que l'entendement exige d'abord que quelque chose soit donné (du moins *(B 323)* dans le concept) pour pouvoir le déterminer d'une certaine manière. De là vient que, dans le concept de l'entendement pur, la matière précède la

forme, et c'est la raison pour laquelle Leibniz admit d'abord des choses (des monades) et, à l'intérieur de celles-ci, une faculté de représentation, pour fonder ensuite à partir de là, sur cette base, le rapport extérieur qu'elles entretiennent et la communauté de leurs états (c'est-à-dire des représentations). Par conséquent, l'espace et le temps n'étaient possibles, le premier que par le rapport des substances, le second que par la liaison de leurs déterminations les unes avec les autres à titre de principes et de conséquences. Au demeurant devrait-il en être ainsi, de fait, si l'entendement pur pouvait se rapporter immédiatement à des objets et si l'espace et le (AK, III, 219) temps étaient des déterminations des choses en soi. Mais s'ils ne sont que des intuitions sensibles dans le cadre desquelles nous déterminons tous les objets exclusivement comme phénomènes, la forme de l'intuition (en tant qu'elle est une constitution subjective de la sensibilité) précède toute matière (les sensations) : par conséquent, l'espace et le temps précèdent tous les phénomènes, ainsi que toutes les données de l'expérience, et ils ne font bien plutôt que les rendre possibles[98]. Le philosophe intellectualiste ne pouvait supporter que la forme dût précéder les choses mêmes et déterminer leur possibilité : opposition tout à fait justifiée dès lors qu'il admettait que nous intuitionnons les choses telles qu'elles sont (bien que ce soit à travers une représentation *(A 268)* confuse). Mais, comme l'intuition sensible est une condition *(B 324)* subjective tout à fait particulière qui est *a priori* au fondement de toute perception, et dont la forme est originaire, la forme est donnée seule par elle-même et, bien loin que la matière (ou les choses mêmes qui apparaissent phénoménalement) doive intervenir comme fondement (ainsi qu'on serait forcé d'en juger d'après de simples concepts), la possibilité en suppose plutôt que soit donnée une intuition formelle (espace et temps).

Remarque sur l'amphibologie des concepts de la réflexion

Qu'on m'accorde de nommer *lieu transcendantal* la place que nous attribuons à un concept, soit dans la sensibilité, soit dans l'entendement. Sur le même mode, l'appréciation de cette place, telle qu'elle revient à chaque concept d'après la diversité de son usage, (AK, IV, 174) et l'indication des règles selon lesquelles ce lieu se peut déterminer pour tous les concepts constitueraient la *topique transcendantale* – une doctrine qui apporterait une protection radicale contre ce par quoi l'entendement pur peut se laisser capter subrepticement, et contre les illusions qui en résultent, en distinguant

toujours à quelle faculté de connaissance les concepts appartiennent en propre. On peut appeler tout concept, tout titre dont relèvent plusieurs connaissances, un *lieu logique*. Tel est ce sur quoi se fonde la *topique logique* d'Aristote, dont les rhéteurs et les orateurs pouvaient se servir pour rechercher, sous certains titres de la pensée *(A 269/B 325)*, ce qui était le plus adapté à une matière proposée, et pour à ce sujet, avec une apparence de profondeur, développer de subtils raisonnements ou se livrer à d'abondants bavardages.

(AK, III, 220) La topique transcendantale ne contient en revanche que les quatre titres, qui viennent d'être évoqués, de toute comparaison et de toute distinction, qui se différencient des catégories en ceci qu'ils présentent, non l'objet d'après ce qui constitue son concept (grandeur, réalité), mais seulement la comparaison des représentations précédant le concept des choses, et cela dans toute leur diversité. Cette comparaison, toutefois, a d'abord besoin d'une réflexion, c'est-à-dire d'une détermination du lieu auquel appartiennent les représentations des choses qui sont comparées, pour savoir si c'est l'entendement pur qui les pense ou la sensibilité qui les donne dans le phénomène.

Les concepts peuvent être comparés logiquement sans que l'on se soucie de savoir à quoi se rattachent leurs objets, si, comme noumènes, ils relèvent de l'entendement ou, comme phénomènes, de la sensibilité. Mais si, avec ces concepts, nous voulons accéder aux objets, une réflexion transcendantale préalable est nécessaire afin de déterminer pour quelle faculté de connaissance ils doivent être objets, si c'est pour l'entendement ou pour la sensibilité. Sans cette réflexion, je fais un usage très mal assuré de ces concepts, et il en résulte de prétendus *(A 270/B 326)* principes synthétiques que la raison critique ne peut reconnaître et qui se fondent exclusivement sur une amphibologie transcendantale, c'est-à-dire sur une confusion de l'objet pur de l'entendement avec le phénomène.

En l'absence d'une telle topique transcendantale et par conséquent abusé par l'amphibologie des concepts de la réflexion, le célèbre Leibniz érigea un *système intellectuel du monde*, ou plutôt il crut connaître la constitution interne des choses, en comparant tous les objets simplement avec l'entendement et les concepts formels abstraits (AK, IV, 175) de sa pensée. Notre table des concepts de la réflexion nous procure l'avantage inattendu de nous mettre sous les yeux ce qui distingue sa doctrine dans toutes ses parties et constitue en même temps le principe directeur de ce mode de

pensée spécifique, lequel principe directeur ne reposait que sur un malentendu. Il comparait toutes les choses les unes avec les autres simplement à l'aide de concepts, et ne trouvait, comme c'est naturel, d'autres éléments de diversité que ceux par lesquels l'entendement distingue ses concepts purs les uns des autres. Les conditions de l'intuition sensible, telles qu'elles véhiculent avec elles leurs propres différences, il ne les percevait pas comme originaires ; car la sensibilité n'était pour lui qu'un mode confus de la représentation et non une source particulière de représentations ; le phénomène était à ses yeux la représentation de la *chose* (AK, III, 221) *en soi*, bien qu'elle fût distincte, selon la forme logique, *(A 271/B 327)* de la connaissance procurée par l'entendement, dans la mesure où une telle représentation, avec le défaut d'analyse qui en est la caractéristique habituelle, induit dans le concept de la chose un certain mélange de représentations annexes que l'entendement sait en isoler. En un mot : Leibniz *intellectualisait* les phénomènes, tout comme Locke, à travers son système de *noogonie* (s'il m'est permis de me servir de ces expressions), avait globalement *sensualisé* les concepts de l'entendement, c'est-à-dire les avait présentés comme n'étant rien que des concepts de réflexion empiriques ou abstraits. Au lieu de rechercher dans l'entendement ou dans la sensibilité deux sources tout à fait différentes de représentations, mais qui ne pourraient juger des choses avec une validité objective qu'*en liaison*, chacun de ces grands hommes se borna uniquement à l'une de ces deux sources, laquelle, selon son opinion, se rapportait immédiatement aux choses en soi, cependant que l'autre ne faisait que confondre ou ordonner les représentations de la première.

Leibniz comparait dès lors entre eux les objets des sens, en les considérant comme des choses en général, simplement dans l'entendement. Ce à quoi il procédait, *premièrement*, en tant qu'ils doivent être jugés par l'entendement comme identiques ou différents. Puisqu'il n'avait donc sous les yeux que leurs concepts, et non pas leur place dans l'intuition, dans laquelle seulement les objets peuvent être donnés, et comme il ne prêtait aucune attention au lieu transcendantal de ces concepts (à la question de savoir si l'objet est à mettre au compte des phénomènes ou à celui des choses en soi), il ne pouvait *(A 272)* aboutir qu'à étendre aussi aux objets des sens (*mundus phaenomenon*) *(B 328)* son principe des indiscernables, qui ne vaut que pour les concepts des choses en général, et à croire qu'il avait ainsi procuré à la connaissance de la nature un élargissement non

négligeable. (AK, IV, 176) Assurément, si je connais une goutte d'eau dans toutes ses déterminations internes comme une chose en soi, je ne peux accorder la moindre valeur à l'opinion selon laquelle une quelconque goutte serait différente de l'autre, si le concept de celle-ci lui est entièrement identique. Mais si la goutte d'eau est un phénomène inscrit dans l'espace, elle possède son lieu, non pas simplement dans l'entendement (parmi les concepts), mais dans l'intuition sensible externe (dans l'espace) ; et, dans ce cas, les lieux physiques, vis-à-vis des déterminations internes des choses, sont totalement indifférents, et un lieu = b peut accueillir une chose pleinement semblable et identique à une autre qui est située dans un lieu = a, tout aussi bien que si elle en était intrinsèquement très différente. La diversité des lieux rend la pluralité et la différenciation des objets (AK, III, 222) en tant que phénomènes, non seulement sans condition supplémentaire, déjà par elles-mêmes possibles, mais même nécessaires. Donc cette apparente loi n'est pas une loi de la nature. Elle est purement et simplement une règle analytique de la comparaison des choses par simples concepts.

Deuxièmement : le principe qui veut que des réalités (comme simples affirmations) n'entrent jamais en contradiction, logiquement, les unes avec les autres *(A 273)* est un principe tout à fait vrai pour ce qui touche au rapport des *(B 329)* concepts, mais il n'a pas la moindre signification ni à propos de la nature ni nulle part à propos d'une quelconque chose en soi (dont nous n'avons aucun • concept). Car la contradiction réelle a lieu partout où A – B = 0, c'est-à-dire où, une réalité se trouvant associée avec une autre dans un sujet, l'une supprime l'effet de l'autre – ce que font voir sans cesse tous les obstacles et toutes les réactions survenant dans la nature, faits qui cependant, dans la mesure où ils reposent sur des forces, doivent être appelés *realitates phaenomena.* La mécanique générale peut même indiquer dans une règle *a priori* la condition empirique de cette contradiction en considérant l'opposition des directions – condition dont le concept transcendantal de la réalité ignore tout. Bien que M. de Leibniz n'ait pas proclamé cette proposition en lui donnant toute la pompe caractéristique d'un principe nouveau, il s'en est servi cependant pour des affirmations nouvelles et ses successeurs l'ont intégrée expressément dans leur système *leibnizo-wolffien.* D'après ce principe, tous les maux, par exemple, ne sont que des conséquences résultant des limites inhérentes aux

créatures, c'est-à-dire des négations, parce que celles-ci sont la seule chose qui entre en opposition avec la réalité (dans le simple concept d'une chose en général, il en est effectivement ainsi, mais non pas dans les choses envisagées comme phénomènes). De même, les disciples de Leibniz trouvent non seulement possible, mais même naturel, (AK, IV, 177) de réunir toute réalité en un être sans craindre de rencontrer une quelconque opposition, *(A 274/B 330)*, parce qu'ils ne connaissent pas d'autre opposition que celle de la contradiction (par laquelle le concept même d'une chose est supprimé), mais ne considèrent pas celle du dommage réciproque qui intervient quand un principe réel supprime l'effet de l'autre – ce dont nous ne trouvons les conditions de représentation que dans la sensibilité.

Troisièmement, la monadologie leibnizienne a pour unique principe la manière dont ce philosophe représentait la distinction de l'interne et de l'externe simplement dans le rapport à l'entendement. Les substances (AK, III, 223) en général doivent nécessairement avoir quelque dimension d'intériorité, qui soit donc indépendante de tous rapports extérieurs, par conséquent aussi de la composition. Le simple est en ce sens le fondement de l'intériorité des choses en soi. Cela dit, la dimension interne de leur état ne peut consister non plus dans le lieu, la figure, le contact ou le mouvement (déterminations qui sont toutes des rapports extérieurs), et nous ne pouvons par conséquent attribuer aux substances aucun autre état interne que celui par lequel nous déterminons nous-mêmes, intérieurement, notre sens, à savoir l'*état des représentations.* C'est ainsi que furent donc mises en place les monades, qui doivent constituer la matière première de tout l'univers, mais dont la force réside uniquement dans des représentations, par lesquelles elles n'exercent proprement qu'en elles-mêmes leur activité.

Telle est aussi la raison pour laquelle son principe de la *communauté* possible des *substances* les unes avec les autres devait correspondre à *(A 275/B 331)* une *harmonie préétablie* et ne pouvait être une influence physique. En effet, dans la mesure où toute chose ne se rapporte qu'à ce qui lui est interne, c'est-à-dire à ses représentations, l'état des représentations d'une substance ne pouvait entretenir aucune relation d'activité le reliant à celui de l'autre substance, mais il fallait une troisième cause, qui pût influer sur toutes prises globalement, pour faire correspondre leurs états les uns avec les autres, et cela non pas à travers une aide occasionnelle et intervenant de façon particulière dans chaque cas spécifique (*systema assistentiae*), mais par l'unité de l'idée d'une cause possédant une valeur

pour tous les cas, et dans laquelle elles doivent recevoir selon des lois universelles, toutes ensemble, leur existence et leur permanence, donc aussi la correspondance réciproque qui règne entre elles.

Quatrièmement, le célèbre *système* de Leibniz concernant le temps et l'espace, où il intellectualisait ces formes de la sensibilité, procédait uniquement de la même illusion de la réflexion transcendantale. Si je veux, par le simple entendement, (AK, IV, 178) me représenter les rapports extérieurs entre les choses, cela ne peut s'opérer que par l'intermédiaire d'un concept de leur action réciproque, et si je dois relier l'état d'une chose avec un autre état, cela ne peut s'effectuer qu'en suivant l'ordre des principes et des conséquences. Ainsi Leibniz pensait-il l'espace comme un certain ordre dans la communauté des substances, et le temps comme la succession dynamique de leurs états. Ce que, toutefois, l'un et l'autre semblent posséder en propre *(A 276/B 332)* et indépendamment des choses, il l'attribuait à la *confusion de ces concepts*, laquelle ferait que ce qui est une simple forme de rapports dynamiques (AK, III, 224) serait pris pour une intuition propre, possédant pour elle-même sa consistance et précédant les choses mêmes. L'espace et le temps étaient donc la forme intelligible de connexion des choses en soi (des substances et de leurs états). Mais les choses étaient des substances intelligibles (*substantiae noumena*). Pourtant il voulait faire tenir ces concepts pour des phénomènes, dans la mesure où il n'accordait à la sensibilité aucun mode spécifique de l'intuition, mais recherchait toutes les représentations, même la représentation empirique des objets, dans l'entendement et ne concédait aux sens que la méprisable fonction de confondre et de défigurer les représentations de ce dernier.

Reste que, quand bien même nous pourrions, par l'entendement pur, dire synthétiquement quelque chose à propos des *choses en soi* (ce qui est pourtant impossible), cela ne pourrait en tout cas s'appliquer aucunement aux phénomènes, qui ne représentent pas des choses en soi. Je ne devrai donc, si l'on considère ce dernier cas, comparer jamais mes concepts, dans la réflexion transcendantale, que sous les conditions de la sensibilité, et ainsi l'espace et le temps ne seront pas des déterminations des choses en soi, mais des phénomènes : ce que les choses peuvent bien être en soi, je *(A 277)* ne le sais pas et n'ai pas non plus besoin de le *(B 333)* savoir, étant donné qu'en tout cas une chose ne peut jamais se présenter à moi autrement que dans le phénomène.

C'est de la même manière que je procède concernant les autres concepts de la réflexion. La matière est *substantia phaenomenon.* Ce qui lui appartient intérieurement, je le cherche dans toutes les parties de l'espace qu'elle occupe, ainsi que dans tous les effets qu'elle produit, et qui assurément ne peuvent jamais être que des phénomènes des sens externes. Je n'ai donc à vrai dire rien qui soit absolument intérieur, mais il n'est pour moi d'intériorité que comparative, laquelle ne se constitue elle-même, à son tour, que de rapports extérieurs. Mais ce qui, selon l'entendement pur, correspondrait à la dimension absolument interne de (AK, IV, 179) la matière est aussi une simple chimère ; car la matière n'est nulle part un objet pour l'entendement pur, alors que l'objet transcendantal, qui peut être le fondement de ce phénomène que nous appelons matière, est un simple quelque chose dont nous ne parviendrions jamais à comprendre ce qu'il est, même si quelqu'un nous le disait. Car nous ne pouvons comprendre que ce qui implique dans l'intuition quelque chose qui corresponde aux mots que nous utilisons. Si, quand nous nous plaignons de *ne pas du tout apercevoir l'intériorité des choses*, cela équivaut à dire que nous ne comprenons pas par l'entendement pur ce que les choses qui nous apparaissent phénoménalement peuvent bien être en soi, ces plaintes sont totalement injustes et déraisonnables ; car elles réclament que l'on puisse sans (AK, III, 225) les sens connaître néanmoins les choses, par conséquent les intuitionner, donc que nous disposions d'un pouvoir de connaître totalement différent du pouvoir humain, non pas simplement quant au degré, *(A 278)* mais par l'intuition et le *(B 334)* mode de connaissance, qu'en ce sens nous ne devrions pas être des hommes, mais des êtres dont nous ne pouvons nous-mêmes indiquer s'ils sont jamais possibles, bien moins encore comment ils sont constitués. Dans l'intérieur de la nature pénètrent l'observation et l'analyse des phénomènes, et l'on ne peut pas savoir jusqu'où elles iront avec le temps. Pour ce qui concerne ces questions transcendantales, en revanche, qui dépassent la nature, jamais nous ne pourrions, en tout état de cause, leur apporter des réponses, quand bien même la nature nous serait intégralement découverte, dans la mesure où • il ne nous est pas donné d'observer notre propre esprit avec une autre intuition que celle de notre sens interne. Car c'est en lui que réside le secret de l'origine de notre sensibilité. La relation de celle-ci à un objet et ce qui est le fondement transcendantal de cette unité sont sans doute trop profondément

cachés pour que nous, qui ne nous connaissons nous-mêmes que par le sens interne, par conséquent comme phénomènes, nous puissions utiliser un instrument d'exploration si impropre à trouver quelque chose d'autre que toujours à nouveau des phénomènes dont nous voudrions bien, pourtant, rechercher la cause non sensible.

Ce qui rend utile, encore, cette critique des raisonnements à partir des simples actes de la réflexion, c'est qu'elle montre clairement le néant de tous les raisonnements portant sur des objets que l'on compare entre eux uniquement dans l'entendement, et qu'elle apporte en même temps une confirmation à ce que nous avons *(A 279/B 335)* principalement mis en relief, à savoir que, bien que les phénomènes ne soient pas compris comme choses en soi parmi les objets de l'entendement pur, ils sont pourtant les seuls à propos desquels notre connaissance puisse avoir une réalité objective, c'est-à-dire où aux concepts corresponde une intuition.

(AK, IV, 180) Quand nous procédons de façon seulement logique à une réflexion, nous comparons uniquement nos concepts entre eux dans l'entendement pour savoir si deux concepts contiennent la même chose, s'ils se contredisent ou non, si quelque chose est contenu intérieurement dans le concept ou s'il vient s'y ajouter, et lequel de deux concepts est donné, lequel, en revanche, n'a de valeur que comme une manière de penser le concept donné. Mais si j'applique ces concepts à un objet en général (au sens transcendantal), sans le déterminer davantage pour savoir s'il est un objet de l'intuition sensible ou de l'intuition intellectuelle, apparaissent aussitôt (AK, III, 226) des limitations (imposant de ne pas sortir de ce concept) qui pervertissent tout usage empirique de ces concepts et démontrent par là même que la représentation d'un objet comme chose en général n'est pas simplement, pour ainsi dire, *insuffisante*, mais aussi, sans détermination sensible de ces concepts et indépendamment d'une condition empirique, *contradictoire* en soi ; qu'il faut donc, ou bien faire abstraction de tout objet (dans la logique), ou bien, si l'on en admet un, le penser sous les conditions de l'intuition sensible ; que par conséquent l'intelligible réclamerait une intuition toute particulière, dont *(B 336)* nous ne disposons pas, et qu'en l'absence d'une telle intuition il n'est rien *pour nous*, mais *(A 280)* qu'en revanche les phénomènes ne sauraient non plus être des objets en soi. Car si je pense simplement des choses en général, la diversité des rapports extérieurs ne peut certes constituer une diversité des choses elles-mêmes, mais bien plutôt la présuppose-t-elle, et si le concept de l'une

ne se distingue absolument pas, intérieurement, de celui de l'autre, c'est uniquement une seule et même chose que je situe dans des rapports divers. En outre, à travers l'addition d'une simple affirmation (réalité) à une autre, ce qu'il y a de positif est, de fait, augmenté, et rien ne lui est enlevé ou n'en est retranché ; par conséquent, le réel présent dans les choses en général ne peut pas faire intervenir entre ses éléments de contradiction, etc.

*

Les concepts de la réflexion possèdent, comme nous l'avons montré, à la faveur d'une certaine incompréhension, une telle influence sur l'usage de l'entendement qu'ils ont été en mesure de conduire même l'un des plus pénétrants de tous les philosophes vers un prétendu système de connaissance intellectuelle qui entreprend de déterminer ses objets sans collaboration des sens. Telle est précisément la raison pour laquelle la démarche dégageant la cause trompeuse de ce qu'a pu être, à l'occasion de faux principes, (AK, IV, 181) l'amphibologie de ces concepts, est d'une grande utilité pour déterminer et garantir avec exactitude les limites de l'entendement.

(B 337) On peut certes dire que ce qui, en général, convient ou répugne à un concept convient ou *(A 281)* répugne aussi à tout le particulier qui est subsumé sous ce concept (*dictum de omni et nullo*) ; pour autant, il serait absurde de transformer ce principe logique en vue de lui faire dire que ce qui n'est pas contenu dans un concept général n'est pas contenu non plus dans les concepts particuliers qu'il subsume ; car (AK, III, 227) ceux-ci sont des concepts particuliers précisément parce qu'ils contiennent davantage en eux que ce qui est pensé dans le concept général. Or c'est pourtant bel et bien sur ce dernier principe qu'est construit tout le système intellectuel de Leibniz ; il s'effondre donc en même temps que ce principe, avec toute l'ambiguïté qui en résulte dans l'usage de l'entendement.

Le principe de l'indiscernable se fondait proprement sur la présupposition que, si une certaine distinction ne se rencontre pas dans le concept d'une chose en général, elle ne se peut trouver non plus dans les choses elles-mêmes ; et que, par conséquent, toutes les choses sont parfaitement identiques (*numéro eadem*) qui ne se distinguent pas déjà les unes des autres dans leur concept (quant à la qualité ou quant à la quantité). Mais puisque, quand il s'agit du simple concept d'une chose quelconque,

abstraction est déjà faite de maintes conditions nécessaires d'une intuition, on est porté à prendre, par une étrange précipitation, ce dont on a fait abstraction pour quelque chose qui ne *(B 338)* se peut rencontrer nulle part, et l'on n'accorde à la chose que ce qui est contenu dans son concept.

(A 282) Le concept d'un pied cube d'espace, où et si souvent que je veuille le penser, est en soi parfaitement identique. Reste que deux pieds cubes sont pourtant, dans l'espace, distingués simplement par les lieux qu'ils occupent (*numéro diversa*) ; ces lieux sont les conditions de l'intuition dans laquelle l'objet de ce concept est donné, lesquelles conditions n'appartiennent pas au concept, mais cependant à toute la sensibilité. De même n'y a-t-il dans le concept d'une chose absolument aucune contradiction quand rien de négatif n'a été lié à un terme affirmatif, et des concepts simplement affirmatifs ne peuvent, en se reliant l'un à l'autre, produire la moindre suppression. Cela dit, dans l'intuition sensible où la réalité (par exemple un mouvement) est donnée, se trouvent des conditions (des directions opposées) dont il était fait abstraction dans le concept du mouvement en général, et qui rendent possible une contradiction qui certes n'est pas logique, consistant à transformer un terme purement positif en un zéro = 0 ; et l'on ne pourrait donc pas dire que toutes les réalités s'accordent (AK, IV, 182) entre elles à partir du moment où il n'y a pas de contradiction qui se puisse rencontrer entre leurs concepts*. (AK, III, 228) D'après de simples concepts, l'intérieur est *(A 283/B 339)* le *substratum* de toutes les déterminations relationnelles ou extérieures. Lorsque je fais donc abstraction de toutes les conditions de l'intuition et que je m'en tiens purement et simplement au concept d'une chose en général, je peux faire abstraction de tout rapport extérieur, et il doit pourtant rester un concept de quelque chose qui ne signifie aucun rapport, mais seulement des déterminations internes. Or, il semble alors en résulter que dans toute chose (dans toute substance) il y ait une dimension qui serait absolument interne et qui précéderait toutes les déterminations externes en étant cela seul qui les rendrait possibles, et que par conséquent ce substrat serait quelque chose qui ne contiendrait plus en lui de rapports extérieurs, donc quelque chose qui serait *simple* (car les choses ne sont pourtant toujours que des rapports, au moins des rapports qu'entretiennent entre elles les parties) ; et puisque nous ne connaissons, comme déterminations absolument intérieures, que celles du sens interne, il s'ensuivrait aussi de là que ce substrat, non seulement serait seulement simple, mais qu'il serait en outre (selon

l'analogie avec notre sens interne) déterminé par des *représentations*, c'est-à-dire que toutes les choses seraient *(B 340)* proprement des *monades*, autrement dit des êtres simples doués de représentations. Tous points qui eux aussi posséderaient leur justesse si quelque chose de plus que le concept d'une chose en général n'appartenait aux conditions *(A 284)* sous lesquelles seulement des objets de l'intuition externe peuvent nous être donnés, et dont le concept pur fait abstraction. Car il se manifeste alors qu'un phénomène possédant une permanence dans l'espace (l'étendue impénétrable) peut contenir de simples rapports et n'avoir aucun contenu qui soit absolument interne, tout en constituant pourtant le premier substrat de toute perception extérieure. À travers de simples concepts, je ne peux certes, sans quelque chose d'interne, penser rien qui soit extérieur, précisément parce que des concepts relationnels présupposent pourtant des choses qui soient données absolument et sont impossibles sans elles. Mais étant donné que se trouve contenu dans l'intuition quelque chose qui ne réside nullement dans le simple concept d'une chose en général et que ce quelque chose fournit le substrat qui ne serait aucunement connu (AK, IV, 183) par de simples concepts, à savoir un espace qui, avec tout ce qu'il contient, consiste en de purs rapports formels ou même réels, je ne peux dire : puisque, sans une dimension d'absolue intériorité, nulle chose ne peut être représentée *par de simples concepts*, il n'y a non plus, dans les choses mêmes qui sont contenues sous ces concepts *et dans* (AK, III, 229) *leur intuition*, rien qui soit extérieur qui n'ait pour fondement un terme absolument interne. Car si nous avons fait abstraction de toutes les conditions de l'intuition, il ne *(B 341)* nous reste assurément dans le simple concept rien d'autre que l'intérieur en général et le rapport qu'entretiennent ses éléments les uns avec les autres *(A 285)*, par quoi seulement l'extérieur est possible. Mais cette nécessité, qui se fonde seulement sur l'abstraction, n'intervient pas dans les choses, en tant qu'elles sont données dans l'intuition avec des déterminations exprimant de simples rapports, sans avoir pour fondement quelque chose d'intérieur, précisément pour cette raison qu'elles ne sont pas des choses en soi, mais purement et simplement des phénomènes. Cela seul que nous connaissons de la matière consiste en de purs rapports (ce que nous appelons déterminations internes de la matière n'est intérieur que de façon comparative) ; mais parmi ces rapports il en est qui subsistent par eux-mêmes et qui ont une dimension de permanence, par lesquels un objet déterminé nous est donné. Qu'à partir du moment où je

fais abstraction de ces rapports, je n'aie plus rien qui soit encore à penser, cela ne supprime pas le concept d'une chose comme phénomène, ni le concept d'un objet *in abstracto*, mais bien toute possibilité d'un objet qui soit déterminable par de simples concepts, c'est-à-dire d'un noumène. Certes il peut heurter d'entendre dire qu'une chose doive consister intégralement en des rapports, mais il faut ajouter qu'une telle chose n'est qu'un simple phénomène et ne peut aucunement être pensée par l'intermédiaire de catégories pures ; elle consiste elle-même dans le simple rapport de quelque chose en général aux sens. De la même manière, sans doute ne peut-on, si l'on part de simples concepts, penser les rapports des choses *in abstracto* autrement qu'en considérant *(B 342)* l'une comme la cause de déterminations présentes dans l'autre ; car c'est là le concept qui est celui de notre entendement pour ce qui est des rapports eux-mêmes. Simplement, dans la mesure où nous faisons alors abstraction de toute intuition, disparaît dès lors aussi tout un mode selon lequel ce qui constitue le divers peut déterminer réciproquement son lieu, autrement dit : la forme de la sensibilité *(A 286)* (l'espace), qui pourtant précède toute causalité empirique.

Si nous entendons, par objets simplement intelligibles, les choses qui sont pensées par des catégories pures sans aucun schème de la sensibilité, de tels objets sont impossibles. Car la condition de l'usage objectif de tous nos concepts d'entendement est simplement le mode de notre (AK, IV, 184) intuition sensible, par quoi des objets nous sont donnés, et si nous faisons abstraction de ce mode d'intuition, les concepts en question n'entretiennent plus aucune relation à un quelconque objet. J'ajoute que, même si l'on voulait admettre un autre mode d'intuition que le mode sensible qui est le nôtre, les fonctions qui sont celles de notre pensée seraient (AK, III, 230), vis-à-vis de ce mode d'intuition, dépourvues de toute signification. Si nous entendons par là seulement des objets d'une intuition non sensible, vis-à-vis desquels nos catégories sont certes dépourvues de toute validité et dont nous ne pouvons donc avoir aucune connaissance (ni intuition ni concept), force nous est assurément, dans cette signification simplement négative, d'admettre des noumènes, puisqu'ils ne disent en effet rien d'autre, si ce n'est que notre mode d'intuition s'applique, non à toutes choses, mais seulement aux *(B 343)* objets de nos sens, par suite que leur validité objective est limitée, et qu'en conséquence une place demeure pour quelque autre mode d'intuition et donc aussi pour des choses qui en soient les objets. Mais dans

ces conditions le concept d'un noumène est problématique – en d'autres termes : c'est la représentation d'une chose dont nous ne pouvons dire *(A 287)* ni qu'elle est possible, ni qu'elle est impossible, étant donné que nous ne connaissons absolument aucune autre sorte d'intuition que la nôtre, qui est sensible, et aucun autre mode de concepts que les catégories, alors qu'aucun de ces deux modes n'est adapté à un objet extrasensible. Nous ne pouvons donc élargir encore, positivement, le champ des objets de notre pensée au-delà des conditions de notre sensibilité, ni admettre encore, à l'extérieur des phénomènes, des objets de la pensée pure, c'est-à-dire des noumènes, cela parce que ces objets n'ont aucune signification positive susceptible d'être indiquée. Car il faut reconnaître, concernant les catégories, qu'à elles seules elles ne sont pas suffisantes pour la connaissance des choses en soi et que, sans les *data* de la sensibilité, elles seraient simplement des formes subjectives de l'unité de l'entendement, mais dépourvues d'objet. La pensée, certes, n'est pas en soi un produit des sens, et en tant que telle elle n'est pas non plus limitée par eux, mais ce n'est pas pour autant qu'elle est d'emblée susceptible d'un usage spécifique et pur, sans concours de la sensibilité, puisqu'elle est alors sans objet. On ne peut même pas appeler noumène un tel objet ; car le noumène signifie précisément le concept problématique d'un objet pour une tout *(B 344)* autre intuition et un tout autre entendement que les nôtres, qui par conséquent est lui-même un problème. Le concept du noumène est donc, non le concept d'un objet, mais la tâche qui se trouve liée inévitablement à la limitation de notre sensibilité, telle qu'elle consiste à savoir s'il ne pourrait y avoir des objets totalement indépendants de cette intuition de la sensibilité – *(A 288)* question à laquelle on ne peut répondre que de façon indéterminée, (AK, IV, 185) en disant que, puisque l'intuition sensible ne s'applique pas indistinctement à toutes choses, de la place demeure disponible pour davantage d'objets, et pour des objets autres, qui ne peuvent donc être niés absolument, mais ne peuvent pas non plus, en l'absence d'un concept déterminé (puisque aucune catégorie n'est apte à cet usage) (AK, III, 231), être affirmés comme constituant des objets pour notre entendement.

L'entendement limite donc la sensibilité, sans pour autant élargir son propre champ, et en donnant à celle-ci l'avertissement de ne pas prétendre se rapporter à des choses en soi, mais exclusivement à des phénomènes, il se forge la pensée d'un objet en soi, mais uniquement comme objet transcendantal, qui est la cause du phénomène (tout en n'étant pas, par

conséquent, lui-même phénomène) et ne peut être pensé ni comme grandeur, ni comme réalité, ni comme substance (parce que ces concepts requièrent toujours des formes sensibles, dans le cadre desquelles ils déterminent un objet) ; concernant un tel noumène, nous demeure donc totalement inconnu s'il se pourrait trouver en nous ou en dehors de nous, s'il serait supprimé en même temps que la sensibilité ou si, à supposer que nous écartions *(B 345)* celle-ci, il subsisterait encore. Si nous voulons appeler cet objet noumène, parce que la représentation n'en est pas sensible, libre à nous de le faire. Mais, étant donné que nous ne pouvons lui appliquer aucun des concepts de notre entendement, cette représentation demeure en tout cas pour nous vide et ne sert à rien, si ce n'est à désigner *(A 289)* les limites de notre connaissance sensible et à laisser disponible un espace que nous ne pouvons combler ni par une expérience possible ni par l'entendement pur.

La critique de cet entendement pur ne permet donc pas de se procurer un nouveau champ d'objets en dehors de ceux qui peuvent s'offrir à lui comme phénomènes, ni de s'aventurer dans des mondes intelligibles, pas même dans leur concept. La faute qui nous y égare de manière la plus trompeuse et qui peut au reste être excusée, bien qu'elle ne se puisse justifier, consiste en ce que l'usage de l'entendement, contrairement à sa destination, doive être rendu transcendantal, et que les objets, c'est-à-dire les intuitions possibles, doivent se régler sur des concepts, et non pas des concepts sur des intuitions possibles (comme les seules sur lesquelles repose leur validité objective). La cause de cette faute, à son tour, est toutefois que l'aperception et, avec elle, la pensée précèdent toute mise en ordre déterminée possible des représentations. Ainsi pensons-nous quelque chose en général et le déterminons-nous d'un côté de manière sensible, mais simplement se trouve-t-il que nous *(B 346)* distinguons pourtant l'objet en général, tel qu'il est représenté *in abstracto*, de cette façon de l'intuitionner ; alors nous reste-t-il une façon de le déterminer simplement par la pensée, (AK, IV, 186) laquelle constitue certes une simple forme logique sans contenu, mais nous semble pourtant être un mode selon lequel l'objet existerait en lui-même (AK, III, 232) (*noumenon*), sans que considération soit faite de l'intuition qui est limitée à nos sens.

*

(A 290) Avant de quitter l'Analytique transcendantale, force nous est d'ajouter encore quelque chose qui, bien que n'étant pas par soi-même d'une importance exceptionnelle, pourrait toutefois sembler requis afin que le système soit complet. Le concept suprême, par lequel on commence en général une philosophie transcendantale, est communément la division en possible et impossible. Dans la mesure cependant où toute division suppose un concept qui soit divisé, un concept supérieur doit encore être indiqué, à savoir le concept d'un objet en général (pris de façon problématique et sans qu'il soit considéré s'il est quelque chose ou rien). Puisque les catégories sont les seuls concepts qui se rapportent à des objets en général, la démarche visant à distinguer si un objet est quelque chose ou rien suivra l'ordre et l'indication des catégories.

(B 347) 1. Aux concepts de tout, de plusieurs et d'un, s'oppose celui qui supprime tout, c'est-à-dire celui d'*aucun*, et ainsi l'objet d'un concept auquel absolument aucune intuition susceptible d'être indiquée ne correspond est = rien – autrement dit : c'est un concept sans objet, comme les noumènes, qui ne peuvent être mis au nombre des possibilités, quand bien même ils ne doivent pas pour autant être donnés pour impossibles (*ens rationis*), de même que par exemple certaines forces fondamentales nouvelles dont on *(A 291)* se forge la notion sont pensées certes sans contradiction, mais aussi sans exemple tiré de l'expérience, et ne doivent donc pas être mises au nombre des possibilités.

2. La réalité est *quelque chose*, la négation n'est *rien*, c'est-à-dire qu'elle est un concept du manque d'un objet, comme l'ombre, le froid *(nihil privativum)*.

3. La simple forme de l'intuition, sans substance, n'est pas en soi un objet, mais la condition simplement formelle de celui-ci (en tant que phénomène), comme l'espace pur et le temps pur, qui certes sont quelque chose, en tant que formes de l'acte d'intuitionner, mais ne sont pas eux-mêmes des objets susceptibles d'être intuitionnés *(ens imaginarium)*.

(AK, IV, 187) *(B 348)* 4. L'objet d'un concept qui se contredit lui-même n'est rien, parce que le concept « rien » est l'impossible, comme par exemple la figure rectiligne de deux côtés (*nihil negativum*).

(AK, III, 233) La table de cette division du concept de *rien* (attendu que la division parallèle du *quelque chose* s'ensuit d'elle-même) devrait par conséquent être ainsi disposée :

*(A 292)*RIEN

comme

1. Concept vide sans objet
ens rationis

2. Objet vide d'un concept
nihil privativum

3. Intuition vide sans objet
ens imaginarium

4. Objet vide sans concept
nihil negativum

On voit que l'être de raison (n. 1) se différencie du non-être (n. 4) en ce que le premier ne peut être mis au nombre des possibilités, parce qu'il est simplement une fiction (bien que non contradictoire), alors que le second est opposé à la possibilité, dans la mesure où le concept se détruit lui-même. Tous deux *(B 349)* sont cependant des concepts vides. Au contraire, le *nihil privativum* (n. 2) et *l'ens imaginarium* (n. 3) sont des données vides pour des concepts. Si la lumière n'a pas été donnée aux sens, on ne peut pas se représenter non plus une obscurité, de même qu'aucun espace si l'on n'a pas perçu des êtres étendus. La négation aussi bien que la simple forme de l'intuition ne constituent pas, sans un réel, des objets [99].

(A 293) **(AK, III, 234 ; IV, 188)**

DEUXIÈME DIVISION DE LA LOGIQUE TRANSCENDANTALE
LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE

INTRODUCTION

I. DE L'APPARENCE TRANSCENDANTALE

Nous avons nommé plus haut la dialectique en général une *logique de l'apparence.* Cela ne signifie pas qu'elle soit une théorie de la *vraisemblance* ; car celle-ci est une vérité, mais connue par des principes insuffisants, dont la connaissance est donc assurément défectueuse, sans pour autant être par là même trompeuse, et qui ne doit donc pas être séparée de la partie analytique de la logique. Encore moins est-il permis de confondre le *phénomène* et l'*apparence* en une seule et même chose. *(B 350)* Car vérité ou apparence sont, non pas dans l'objet en tant qu'il est intuitionné, mais dans le jugement porté sur lui, en tant que cet objet est pensé. On peut donc assurément dire avec justesse que les sens ne commettent pas d'erreur, non pas toutefois parce qu'ils jugent toujours de façon juste, mais parce qu'ils ne portent aucun jugement. Par conséquent, la vérité aussi bien que l'erreur, donc aussi l'apparence en tant qu'elle induit en erreur, ne se peuvent rencontrer que dans le jugement, c'est-à-dire uniquement dans le rapport de l'objet à notre entendement. Dans une connaissance qui s'accorde entièrement avec les lois de l'entendement, il n'y a nulle erreur. Dans une représentation des sens *(A 294)* il n'y a pas non plus d'erreur (puisqu'elle ne contient aucun jugement). Cela dit, aucune force de la nature ne peut par elle-même s'écarter de ses propres lois. Raison pour laquelle ni l'entendement par lui-même (sans subir une influence venue d'une autre cause) ni les sens par eux-mêmes ne commettent d'erreur. L'entendement ne le peut pas parce que, s'il agit simplement conformément à ses lois, l'effet (le jugement) doit nécessairement s'accorder avec ces lois. Or, c'est dans l'accord avec les lois de l'entendement que consiste la dimension formelle de la vérité. Dans les sens, il n'y a absolument aucun jugement, ni un jugement vrai, ni un jugement faux. Dès lors, puisque nous

ne disposons d'aucune autre source de connaissance en dehors de ces deux-là, (AK, IV, 189) il en résulte (AK, III, 235) que l'erreur ne peut être produite que par l'influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement, sous l'effet de quoi il arrive que les principes subjectifs • du jugement *(B 351)* viennent se confondre avec les principes objectifs et les font dévier de leur destination* : il en va ici comme d'un corps en mouvement qui certes, de lui-même, garderait toujours pour trajectoire la ligne droite orientée dans une même direction, alors que, quand une autre force exerce en même temps sur lui son influence dans une autre direction, cette trajectoire se trouve déviée en un mouvement qui suit une courbe. Pour distinguer l'action spécifique *(A 295)* de l'entendement et la force qui s'y mêle, il sera donc nécessaire de considérer le jugement erroné comme la diagonale entre deux forces qui déterminent le jugement dans deux directions différentes, constituant pour ainsi dire entre elles un angle, et de résoudre cet effet composé dans les effets simples de l'entendement et de la sensibilité : tel est ce qui doit s'opérer dans les jugements purs *a priori* énoncés au moyen de la réflexion transcendantale qui (comme cela a déjà été montré) attribue à chaque représentation sa place dans la faculté de connaître qui lui correspond, permettant ainsi de distinguer aussi l'influence de la sensibilité sur l'entendement.

Nous n'avons pas ici pour objet de traiter de l'apparence empirique (par exemple de l'illusion d'optique) qui se produit *(B 352)* à l'occasion de l'usage empirique des règles, au demeurant justes, de l'entendement et à travers laquelle la faculté de juger est égarée par l'influence de l'imagination ; nous n'avons affaire en réalité qu'à l'*apparence transcendantale*, telle qu'elle exerce son influence sur des principes dont l'usage n'est jamais appliqué à l'expérience – auquel cas nous disposerions du moins d'une pierre de touche pour en éprouver la justesse –, mais qui, en dépit de tous les avertissements de la critique, nous entraîne nous-mêmes tout à fait au-delà de l'usage empirique des catégories et nous abuse avec la chimère d'une extension de l'*entendement pur*. Nous nommerons *immanents* les principes dont l'application se tient entièrement dans les bornes *(A 296)* de l'expérience possible, mais *transcendants* ceux qui doivent transgresser ces limites. Je n'entends pas par là, toutefois, l'usage ou l'abus *transcendantal* (AK, III, 236) des catégories, qui est une simple faute de notre faculté de juger lorsque la critique n'en tient pas la bride suffisamment

serrée et que cette faculté n'est pas assez attentive aux limites du territoire sur lequel seulement il est permis à l'entendement pur de jouer son rôle ; (AK, IV, 190) j'entends en fait par là des principes effectifs qui nous incitent à renverser toutes ces barrières et à nous attribuer un territoire entièrement nouveau où aucune démarcation n'est plus reconnue nulle part. Par conséquent, le *transcendantal* et le *transcendant* ne sont pas la même chose. Les principes de l'entendement pur, que nous avons exposés plus haut, doivent être simplement d'un usage empirique, et non pas d'un usage transcendantal, *(B 353)* c'est-à-dire tel qu'il s'étende au-delà des limites de l'expérience. En revanche, un principe qui repousse ces bornes et même ordonne de les transgresser s'appelle *transcendant.* Si notre critique peut arriver à mettre en évidence l'apparence de ces prétendus principes, ceux dont l'usage est simplement empirique pourront être nommés, par opposition à ceux-là, des principes *immanents* de l'entendement pur.

L'apparence logique, qui consiste dans la simple imitation de la forme de la raison (l'apparence des paralogismes), procède exclusivement d'un manque d'attention à la règle logique. Par conséquent, dès que cette règle est appliquée au cas précédent, l'apparence se dissipe entièrement. *(A 297)* L'apparence transcendantale, au contraire, ne cesse pas, quand bien même on l'a découverte et que la critique transcendantale en a fait voir clairement le néant (par exemple, l'apparence qui se trouve contenue dans la proposition : le monde doit nécessairement posséder un commencement chronologique). La cause en est que, dans notre raison (considérée subjectivement comme un pouvoir humain de connaître), sont inscrites des règles fondamentales et des maximes de son usage qui ont intégralement l'apparence de principes objectifs et du fait desquelles il arrive que la nécessité subjective d'une certaine liaison de nos concepts, requise pour le bon fonctionnement de l'entendement, est tenue pour une nécessité objective de la détermination des choses en soi. *Illusion* qui ne saurait être évitée, pas plus *(B 354)* que nous ne parvenons à éviter que la mer ne nous paraisse plus élevée au large que près du rivage, parce que nous la voyons alors grâce à des rayons plus élevés, ou encore pas plus que l'astronome lui-même ne peut empêcher que la Lune ne lui apparaisse plus grande à son lever, bien qu'il ne soit pas abusé par cette apparence.

La dialectique transcendantale se contentera donc de mettre en évidence l'apparence des jugements transcendants et en même temps d'empêcher que (AK, III, 237) cette apparence ne nous abuse ; mais qu'en outre une telle

apparence aille (comme c'est le cas de l'apparence logique) jusqu'à disparaître et cesse d'être une apparence, c'est là un résultat qu'elle ne peut jamais *(A 298)* obtenir. Car nous avons affaire à une *illusion naturelle* et inévitable (AK, IV, 191) qui repose elle-même sur des principes subjectifs et les fait passer pour objectifs, alors que la dialectique logique, dans la résolution des paralogismes, n'a affaire qu'à une faute dans l'observation des principes, ou à une apparence artificielle dans leur imitation. Il y a donc une dialectique naturelle et inévitable de la raison pure : non pas celle où vient s'embrouiller un ignorant, par défaut même de connaissances, ou celle qu'un sophiste, pour égarer les gens raisonnables, a eu l'habileté artificieuse d'inventer, mais celle qui est irrépressiblement attachée à la raison humaine et qui, même après que nous avons découvert son caractère chimérique, ne cessera pourtant pas de se jouer d'elle et de la pousser *(B 355)* inlassablement à se perdre dans des erreurs momentanées qui ont sans cesse besoin d'être surmontées.

II. DE LA RAISON PURE COMME SIÈGE DE L'APPARENCE TRANSCENDANTALE

A. De la raison en général

Toute notre connaissance débute avec les sens, passe de là à l'entendement et se termine par la raison, à laquelle rien en nous ne se peut trouver qui soit supérieur pour élaborer la matière de l'intuition et la ramener sous l'unité la plus élevée *(A 299)* de la pensée. Puisque je dois donner maintenant de cette faculté suprême de connaître une définition, je me trouve quelque peu embarrassé. Il y a d'elle, comme de l'entendement, un usage simplement formel, c'est-à-dire logique, lorsque la raison fait abstraction de tout contenu de la connaissance, mais il y en a aussi un usage réel, dans la mesure où elle contient elle-même la source de certains concepts et principes qu'elle n'emprunte ni aux sens ni à l'entendement. Le premier de ces pouvoirs a certes été depuis longtemps défini par les logiciens comme le pouvoir de procéder à des inférences médiates (à la différence de celui qui consiste à procéder à des inférences immédiates, *consequentiis immediatis*) ; pour autant, le second pouvoir, qui produit lui-même des concepts, n'est pas encore par là (AK, III, 238) mis en évidence. Or, puisqu'il se présente ici une division de la raison en un pouvoir logique

et un pouvoir *(B 356)* transcendantal, il faut rechercher un concept supérieur de cette source de connaissances, comprenant sous lui ces deux concepts ; (AK, IV, 192) cela dit, nous pouvons cependant espérer, par analogie avec les concepts de l'entendement, que le concept logique nous fournira en même temps la clef du concept transcendantal, et que la table des fonctions des concepts de l'entendement donnera en même temps l'arbre généalogique des concepts de la raison.

Nous avons défini l'entendement, dans la première partie de notre logique transcendantale, comme le pouvoir des règles ; ici, nous distinguons la raison de l'entendement en la nommant le *pouvoir des principes.*

(A 300) L'expression de *principe* est ambiguë et désigne d'ordinaire simplement une connaissance qui peut être utilisée comme principe, bien que, par elle-même et en vertu de sa propre origine, elle ne soit pas un principe. Toute proposition universelle, quand bien même elle serait tirée de l'expérience (par induction), peut servir de majeure dans un raisonnement ; toutefois, elle n'est pas elle-même pour autant un principe. Les axiomes mathématiques (par exemple, qu'entre deux points il ne peut y avoir qu'une seule ligne droite) sont effectivement des connaissances universelles *a priori* et sont donc ajuste titre nommés principes, relativement aux cas qui peuvent leur être subsumés. Reste que je ne peux toutefois dire pour autant que je connais *(B 357)* à partir de principes cette propriété de la ligne droite en général et en soi : au contraire n'en ai-je la connaissance que dans l'intuition pure.

J'appellerai par conséquent connaissance procédant de principes celle où je connais le particulier dans l'universel par concepts. Ainsi tout raisonnement est-il donc une forme de l'opération consistant à dériver une connaissance à partir d'un principe. Car la majeure fournit à chaque fois un concept qui fait alors que tout ce qui est subsumé sous la condition de ce concept est connu à partir de lui d'après un principe. Or, dans la mesure où toute connaissance universelle peut servir de majeure dans un raisonnement, et comme l'entendement fournit de telles propositions universelles *a priori*, elles peuvent donc aussi, du point de vue de l'usage qui en est possible, être appelées principes.

(A 301) Si toutefois nous considérons ces principes de l'entendement pur en eux-mêmes quant à leur origine, ils ne sont rien moins que des connaissances par concepts. Car ils ne seraient pas même possibles *a priori* si nous n'y intégrions l'intuition pure (en mathématique) ou les conditions

d'une expérience possible en général. Que tout (AK, III, 239) ce qui arrive a une cause ne peut nullement se conclure à partir du concept de ce qui arrive en général : bien davantage est-ce ce principe qui montre comment (AK, IV, 193) seulement on peut avoir de ce qui arrive un concept empirique déterminé.

Des connaissances synthétiques par concepts, l'entendement ne peut nullement en fournir, et ce sont *(B 358)* proprement elles que je nomme principes au sens absolu du terme, quand bien même toutes les propositions universelles en général peuvent être appelées comparativement des principes.

Il est un souhait ancestral qui s'accomplira peut-être un jour (qui sait dans combien de temps ?) : c'est que l'on soit à même de découvrir jamais, au lieu de la diversité infinie des lois civiles, ce que sont leurs principes ; car là peut résider seulement le secret permettant de simplifier, comme l'on dit, la législation. Mais les lois sont ici, en outre, purement et simplement des limitations qui soumettent notre liberté à des conditions sous lesquelles elle s'accorde complètement avec elle-même ; aussi concernent-elles quelque chose qui est entièrement notre œuvre propre et dont nous pouvons, grâce à ces concepts mêmes, être les causes. En revanche, demander comment des objets en soi, *(A 302)* comment la nature des choses doivent se soumettre à des principes et être déterminés d'après de simples concepts, c'est là exiger, sinon quelque chose d'impossible, du moins quelque chose, en tout cas, de très insensé. Quoi qu'il puisse en être à cet égard (car sur ce point la recherche à accomplir est encore devant nous), il devient par là clair, pour le moins, que la connaissance procédant de principes (considérée en elle-même) est quelque chose de tout autre que la simple connaissance de l'entendement, laquelle peut assurément elle aussi procéder d'autres connaissances en prenant la forme d'un principe, mais en elle-même ne repose pas (dans la mesure où elle est synthétique) sur la simple pensée, ni ne contient en soi, par concepts, quelque chose d'universel.

(B 359) L'entendement peut bien consister en un pouvoir d'unifier les phénomènes par l'intermédiaire de règles : la raison est pour sa part le pouvoir d'unifier les règles de l'entendement sous des principes. Elle ne porte donc jamais directement sur l'expérience ou sur un quelconque objet, mais elle se rapporte à l'entendement pour donner aux connaissances diverses de celui-ci une unité *a priori* grâce à des concepts, laquelle unité *a*

priori se peut appeler unité rationnelle et est d'une tout autre sorte que celle qui peut être produite par l'entendement.

Tel est le concept général du pouvoir de la raison, pour autant qu'on a pu le rendre compréhensible malgré l'absence totale d'exemples (qu'on ne peut fournir qu'ensuite).

(AK, III, 240 ; IV, 194) *(A 303)* B. De l'usage logique de la raison

On procède à une distinction entre ce qui est immédiatement connu et ce qui peut seulement être conclu à partir d'un raisonnement. Que, dans une figure limitée par trois lignes droites, il y ait trois angles, nous en avons immédiatement connaissance ; mais que ces angles soient, ensemble, égaux à deux droits, c'est seulement une conclusion à laquelle nous parvenons. Puisque nous avons sans cesse besoin de construire des raisonnements et que, de ce fait, nous nous y sommes en définitive entièrement accoutumés, nous finissons par ne plus remarquer cette différence et, ainsi que cela arrive dans ce qu'on appelle les illusions des sens, nous tenons souvent pour immédiatement perçu quelque chose à quoi nous a pourtant seulement conduits la conclusion d'un raisonnement. Dans tout raisonnement, *(B 360)* il y a *une* proposition qui sert de principe et *une autre*, à savoir la conclusion, qui en est tirée, et enfin la déduction rationnelle (consécution) d'après laquelle la vérité de la dernière est reliée indissolublement à la vérité de la première. Si le jugement conclu est déjà compris dans la première proposition, de telle manière qu'il puisse en être déduit sans la médiation d'une troisième représentation, le raisonnement est dit immédiat (*consequentia immediata*) : plus volontiers parlerais-je alors de raisonnement d'entendement. Mais si, outre la connaissance qui est prise pour principe, se trouve encore être nécessaire un autre jugement pour opérer la déduction, le raisonnement s'appelle raisonnement de raison. Dans la proposition : *tous les hommes sont mortels*, sont déjà comprises les propositions : *quelques hommes sont mortels*, •*rien de ce qui est immortel* *(A 304)* n'est homme, et ces propositions sont des conséquences immédiates de la première. En revanche, la proposition : *tous les savants sont mortels* n'est pas comprise dans le jugement qu'on a supposé (car le concept de savant n'intervient pas du tout en lui), et elle ne peut en être déduite que grâce à un jugement intermédiaire.

Dans tout raisonnement de raison, je forge d'abord la pensée d'une *règle* (*major*) par l'*entendement.* Deuxièmement, je *subsume* une connaissance sous la condition de la règle (*minor*), par l'intermédiaire de la *faculté de juger.* Enfin, je *détermine* ma connaissance par le prédicat de la règle *(B 361)* (*conclusio*), par conséquent *a priori*, grâce à la *raison.* Le rapport, donc, que la majeure, comme règle, représente entre une connaissance et sa condition, constitue les différentes sortes de raisonnements de raison. Ces sortes de raisonnements (AK, III, 241) sont donc exactement au nombre de trois, comme c'est le cas pour tous les jugements en général, lesquels se distinguent par la manière dont ils expriment dans l'entendement le rapport constitutif de la connaissance : (AK, IV, 195) ce sont des raisonnements *catégoriques, hypothétiques* ou *disjonctifs.*

Si, comme cela arrive dans la plupart des cas, la conclusion a été prononcée sous la forme d'un jugement, pour voir si ce jugement ne découle pas de jugements déjà énoncés, par lesquels, en l'occurrence, un tout autre objet est pensé, je cherche dans l'entendement l'assertion de cette proposition conclusive, de manière à apercevoir si elle ne se trouve pas déjà dans celui-ci sous certaines conditions d'après une règle générale. Si je trouve alors une telle *(A 305)* condition, et si l'objet de la proposition conclusive se peut subsumer sous la condition donnée, cette conclusion est déduite à partir de la règle, laquelle vaut *aussi pour d'autres objets de la connaissance.* Ainsi aperçoit-on que la raison, en procédant à ses raisonnements, cherche à ramener la grande diversité des connaissances de l'entendement au plus petit nombre de principes (de conditions universelles) et à y produire par là la plus haute unité.

(B 362) C. De l'usage pur de la raison

Peut-on isoler la raison, et dans cette hypothèse est-elle encore une source spécifique de concepts et de jugements qui proviennent exclusivement d'elle et à travers lesquels elle se rapporte à des objets, ou bien est-elle un pouvoir seulement subalterne, consistant à conférer à des connaissances données une certaine forme qu'on appelle logique, et par laquelle les connaissances d'entendement se trouvent simplement ordonnées les unes aux autres et les règles inférieures subordonnées à d'autres plus élevées (dont la condition comprend dans sa sphère la condition des précédentes), autant que cela peut se laisser accomplir à la faveur de leur

comparaison ? Telle est la question que seule nous avons maintenant, avant toute autre, à prendre en charge. De fait, la diversité des règles et l'unité des principes constituent une exigence de la raison pour mettre l'entendement en complet accord avec lui-même, tout comme l'entendement soumet le divers de l'intuition à des concepts et procède ainsi à sa liaison. *(A 306)* Reste qu'un tel principe ne prescrit aux objets nulle loi et ne contient pas le fondement de la possibilité de les connaître et de les déterminer comme tels en général ; il est au contraire simplement une loi subjective de la gestion des ressources de notre entendement, consistant, par comparaison des concepts de celui-ci, (AK, III, 242) à en ramener l'usage général au plus petit nombre possible, sans que l'on soit pour autant légitimé à exiger des objets eux-mêmes une telle cohésion, (AK, IV, 196) si bénéfique pour *(B 363)* la commodité d'usage et l'extension de notre entendement, et à conférer en même temps à cette maxime une validité objective. Bref, la question est de savoir si la raison en elle-même, c'est-à-dire la raison pure, contient *a priori* des principes et des règles synthétiques, et en quoi ces principes peuvent bien consister.

Le procédé formel et logique de la raison dans les raisonnements qu'elle accomplit nous donne déjà, à cet égard, une indication suffisante pour découvrir le fondement sur lequel le principe transcendantal de celle-ci devra reposer, dans la connaissance synthétique par raison pure.

Premièrement, le raisonnement ne s'applique pas à des intuitions, pour les ramener sous des règles (comme le fait l'entendement avec ses catégories), mais à des concepts et à des jugements. Si donc la raison pure porte aussi sur des objets, elle n'a cependant nulle relation immédiate à ceux-ci et à leur intuition, mais ne se rapporte qu'à l'entendement et à ses jugements, lesquels s'appliquent immédiatement aux sens *(A 307)* et à leur intuition, pour déterminer leur objet. L'unité rationnelle n'est donc pas l'unité d'une expérience possible, mais au contraire elle est distincte par essence de celle-ci comme de l'unité d'entendement. Le principe selon lequel tout ce qui arrive a une cause n'est nullement un principe connu et prescrit par la raison. Il rend possible l'unité de l'expérience et n'emprunte rien à la raison, qui n'aurait pu à partir de simples concepts, sans *(B 364)* cette relation à une expérience possible, imposer une telle unité synthétique.

Deuxièmement, la raison, dans son usage logique, cherche la condition universelle de son jugement (de la proposition conclusive), et le raisonnement n'est lui-même rien d'autre qu'un jugement énoncé par

l'intermédiaire de la subsomption de sa condition sous une règle générale (majeure). Or, dans la mesure où cette règle est exposée à son tour à la même tentative de la raison et qu'il faut ainsi chercher la condition de la condition (par l'intermédiaire d'un prosyllogisme), et ce aussi loin qu'on y arrive, on voit bien que le principe spécifique de la raison en général (dans son usage logique) est de trouver, pour la connaissance conditionnée de l'entendement, l'inconditionné par lequel l'unité en est achevée.

(AK, III, 243) Cela dit, cette maxime logique de la raison ne peut devenir un principe de la *raison pure* que dans la mesure où l'on admet que, si le conditionné est donné, c'est aussi la série entière des conditions *(A 308)*, subordonnées les unes aux autres, qui est donnée (c'est-à-dire contenue dans l'objet et sa liaison), laquelle série est par conséquent elle-même inconditionnée.

(AK, IV, 197) Reste qu'un tel principe de la raison pure est manifestement *synthétique* ; car le conditionné se rapporte analytiquement, certes, à quelque condition, mais non pas à l'inconditionné. À partir de ce principe doivent donc nécessairement dériver diverses propositions synthétiques, dont l'entendement pur *(B 365)* ne sait rien, étant donné qu'il n'a affaire qu'à des objets d'une expérience possible, dont la connaissance et la synthèse sont toujours conditionnées. L'inconditionné en revanche, s'il intervient effectivement, peut donner lieu à un examen particulier d'après l'ensemble des déterminations qui le distinguent de tout terme conditionné, et de ce fait il doit fournir la matière de maintes propositions synthétiques *a priori.*

Les propositions fondamentales procédant de ce principe suprême de la raison pure seront, cela étant, *transcendantes* vis-à-vis de tous les phénomènes, c'est-à-dire qu'il ne sera jamais possible d'en faire un usage empirique qui lui soit adéquat. Il se distinguera donc entièrement de tous les principes de l'entendement (dont l'usage est pleinement *immanent*, puisqu'ils n'ont pour thème que la possibilité de l'expérience). Quant à la question de savoir alors si ce principe selon lequel la série des conditions se déploie (dans la synthèse des phénomènes, ou même dans celle de la pensée des choses en général) jusqu'à l'inconditionné possède ou non sa justesse objective, et quelles conséquences en découlent pour l'usage empirique de l'entendement *(A 309)* ; ou si bien plutôt il n'y a nulle part un tel principe rationnel qui possède une validité objective, mais une prescription seulement logique requérant qu'à travers la remontée vers des conditions

toujours supérieures nous nous rapprochions de leur complétude et que nous introduisions ainsi dans notre connaissance l'unité rationnelle la plus élevée qui nous soit possible ; quant à la question de savoir, dis-je, si ce besoin de la raison, à la faveur d'un malentendu, a été tenu *(B 366)* pour un principe transcendantal de la raison pure postulant de façon précipitée dans les objets eux-mêmes une telle complétude intégrale de la série des conditions, mais aussi quelles sont, dans ce cas, les fausses interprétations et les illusions qui peuvent bien venir s'insinuer dans les raisonnements dont la majeure est tirée de la raison pure (constituant ainsi, peut-être, davantage une pétition de principe qu'un postulat) et qui s'élèvent de l'expérience jusqu'à ses conditions : tel est notre objet dans la dialectique transcendantale (AK, III, 244), laquelle nous entendons maintenant développer à partir de ses sources profondément cachées dans la raison humaine. Nous la subdiviserons en deux parties principales, dont la *première* doit traiter des *concepts transcendants* de la raison pure, la *seconde* de ses *raisonnements* transcendants et *dialectiques.*

(AK, IV, 198) DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE
(A 310) LIVRE I
DES CONCEPTS DE LA RAISON PURE

Quoi qu'il puisse en être de la possibilité des concepts issus de la raison pure, ce sont, non pas simplement des concepts réfléchis, mais des concepts produits en conclusion d'un raisonnement. Les concepts de l'entendement sont eux aussi pensés *a priori*, antérieurement à *(B 367)* l'expérience et pour contribuer à celle-ci ; mais ils ne contiennent rien de plus que l'unité de la réflexion sur les phénomènes, en tant qu'ils doivent appartenir nécessairement à une conscience empirique possible. C'est grâce à eux uniquement que la connaissance et la détermination d'un objet deviennent possibles. Ils sont donc les premiers à fournir de la matière pour la production de raisonnements, et avant eux il n'y a pas de concepts *a priori* d'objets d'où ils pourraient être conclus. En revanche, leur réalité objective se fonde cependant, exclusivement, sur le fait que, puisqu'ils constituent la forme intellectuelle de toute expérience, l'on doit toujours pouvoir montrer leur application dans l'expérience.

La dénomination de « concept de la raison » montre toutefois, par avance, qu'un tel concept exclut de pouvoir être limité au cadre de l'expérience, dans la mesure où il concerne une connaissance dont toute connaissance empirique est seulement une partie (fût-elle la totalité *(A 311)* de l'expérience possible ou de sa synthèse empirique) : ils concernent une connaissance à laquelle assurément nulle expérience effective ne parvient jamais complètement, mais dont elle fait pourtant toujours partie. Les concepts de la raison servent à l'opération de *rassembler*, comme les concepts de l'entendement servent à celle de *comprendre* (les

perceptions)[103]. Puisqu'ils contiennent l'inconditionné, ils concernent quelque chose dans lequel s'intègre toute expérience, mais qui n'est jamais soi-même un objet de l'expérience : quelque chose à quoi la raison conduit dans les raisonnements qu'elle produit à partir de l'expérience, et d'après quoi elle évalue et mesure le degré de son usage empirique, (AK, III, 245) mais qui ne constitue jamais *(B 368)* un élément de la synthèse empirique. Si de tels concepts ont cependant une validité objective, ils peuvent être appelés *conceptus ratiocinati* (concepts conclus avec justesse) ; sinon, ils sont du moins produits subrepticement par une apparence de raisonnement et peuvent être appelés *conceptus ratiocinantes* (concepts obtenus par ratiocination). Étant donné toutefois qu'on ne peut en décider que dans le chapitre traitant des raisonnements dialectiques (AK, IV, 199) de la raison pure, nous ne pouvons encore prendre ce point en compte, mais d'ici là, de même que nous avons appelé catégories les concepts purs de l'entendement, nous désignerons les concepts de la raison pure par un terme nouveau et nous les appellerons idées transcendantales – selon une dénomination que, toutefois, nous allons maintenant expliciter et justifier.

(A 312) *Première section*
Des idées en général

En dépit de la grande richesse de nos langues, le sujet pensant se trouve souvent embarrassé par la recherche de l'expression s'adaptant exactement à son concept, et en l'absence de cette expression il ne peut se rendre vraiment compréhensible ni aux autres ni même à soi. Forger de nouveaux mots, *(B 369)* c'est là une prétention à légiférer dans le domaine linguistique qui réussit rarement, et avant que de recourir à ce moyen douteux, il est plus avisé de se livrer à l'exploration d'une langue morte et savante pour examiner si l'on n'y trouverait pas le concept recherché avec l'expression qui lui convient ; et pour le cas où l'usage ancien de cette expression serait lui aussi, par la négligence de ses auteurs, devenu chancelant, mieux vaut encore renforcer la signification qui lui était la plus propre (fallût-il même pour cela laisser douteuse la question de savoir si l'on entendait par là, alors,

exactement la même chose) que de simplement tout faire échouer en se rendant incompréhensible.

Ce pourquoi, si, pour un certain concept, il ne se trouve qu'un seul et unique terme s'adaptant exactement, dans l'acception déjà en usage, à ce concept, qu'il est d'une grande importance de distinguer *(A 313)* d'autres concepts apparentés, il est avisé de ne pas s'en servir inconsidérément ou de ne pas l'utiliser, simplement pour changer, comme synonyme d'autres, mais de lui conserver scrupuleusement sa signification spécifique (AK, III, 246) ; faute de quoi il arrive aisément que, comme l'expression ne capte pas l'attention de façon particulière, mais qu'elle se perd parmi la foule des autres dont la signification s'écarte fortement de la sienne, la pensée qu'elle seule aurait pu conserver aille aussi se perdre.

(B 370) Platon se servait du terme d'Idée de manière telle qu'on voit bien qu'il a compris par là quelque chose qui, non seulement n'est jamais emprunté aux sens (AK, IV, 200), mais va même largement au-delà des concepts de l'entendement dont se servait Aristote, dans la mesure où jamais rien qui y corresponde ne se rencontre dans l'expérience. Les Idées sont, chez Platon, des archétypes des modèles originaux des choses elles-mêmes, et non pas simplement des clefs pour des expériences possibles, comme le sont les catégories. Selon son opinion, elles découlaient de la raison suprême, à partir de quoi elles étaient devenues partie intégrante de la raison humaine, laquelle toutefois ne se trouve désormais plus dans son état originaire, mais se trouve forcée de se remémorer avec peine les anciennes Idées, maintenant très obscurcies, par l'intermédiaire d'une réminiscence (qui s'appelle philosophie). Je ne veux pas m'engager ici dans une recherche littéraire pour définir le sens que ce philosophe sublime attachait à son expression. *(A 314)* Je remarque seulement qu'il n'y a absolument rien de déconcertant à ce que, tant dans la conversation commune que dans ses écrits, on comprenne un auteur, par la comparaison des pensées qu'il exprime sur son objet, mieux qu'il ne se comprenait lui-même [104] en déterminant insuffisamment son concept et en parlant ou même en pensant parfois, de ce fait, à l'encontre de ce qui était son intention propre.

Platon remarquait très bien que notre faculté de connaître ressent un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler simplement des phénomènes en fonction d'une unité synthétique, pour pouvoir les *(B 371)* lire comme une expérience, et que notre raison s'élève tout naturellement à des

connaissances allant beaucoup trop loin pour qu'un quelconque objet susceptible d'être fourni par l'expérience puisse jamais leur correspondre – mais des connaissances possédant néanmoins leur réalité et ne se réduisant nullement à de simples chimères.

Platon trouvait ses Idées principalement dans tout ce qui est d'ordre pratique*, c'est-à-dire dans ce qui repose sur la liberté, laquelle pour sa part *(A 315)* est soumise à des connaissances qui (AK, III, 247) sont un produit spécifique de la raison. Celui qui voudrait puiser les concepts de la vertu dans l'expérience ou (comme effectivement beaucoup l'ont fait) ériger en modèle, pour la source de la connaissance, ce qui ne peut servir tout au plus que d'exemple pour un éclaircissement incomplet, celui-là ferait de la vertu une réalité fantomatique, équivoque, variant avec le temps et avec le contexte, (AK, IV, 201) incapable de fournir la moindre règle. Au contraire, chacun comprend que, si quelqu'un *(B 372)* lui est représenté comme modèle de la vertu, il possède néanmoins toujours uniquement dans son propre esprit le véritable original, auquel il compare ce prétendu modèle et d'après lequel seulement il porte sur celui-ci une appréciation. Or, il s'agit là de l'Idée de la vertu, vis-à-vis de laquelle tous les objets possibles de l'expérience peuvent assurément servir d'exemplifications (de preuves que ce qu'impose le concept de la raison peut, dans une certaine mesure, être fait), mais non point de modèles. Que jamais un homme n'agit d'une manière adéquate à ce que contient l'Idée pure de la vertu ne prouve nullement qu'il y ait quelque chose de chimérique dans cette pensée. Car il n'en demeure pas moins que tout jugement sur la valeur morale, ou sur l'absence de valeur morale, n'est possible que par l'intermédiaire de cette Idée ; par conséquent, elle est nécessairement au fondement de tout progrès nous rapprochant de la perfection morale, si largement, au reste, que les obstacles inscrits dans la nature humaine, dont le degré ne saurait être déterminé, puissent nous en tenir éloignés.

(A 316) La *République* de Platon est devenue proverbiale, comme exemple prétendument frappant d'une perfection de rêve [105] qui ne peut avoir son siège que dans le cerveau du penseur désœuvré, et Brucker trouve ridicule la manière dont le philosophe soutenait que jamais un prince ne saurait bien gouverner sans participer aux idées [106]. Simplement vaudrait-il mieux prendre davantage en considération cette pensée et (au point où cet être d'exception nous laisse démunis) consacrer de nouveaux efforts à la mettre en lumière, plutôt que de l'écarter comme inutile, sous le très

misérable *(B 373)* et malencontreux prétexte qu'elle est irréalisable. Une constitution qui recherche *la plus grande liberté humaine* selon des lois faisant en sorte que *la liberté de chacun puisse coexister avec celle des autres* (sans qu'elle cherche le plus grand bonheur, car celui-ci s'ensuivra de lui-même), est en tout cas pour le moins une Idée nécessaire, que l'on doit prendre pour fondement, non seulement dans (AK, III, 248) l'esquisse des premiers contours d'une constitution politique, mais aussi à l'occasion de toutes les lois, et où il faut faire dès l'abord abstraction de tous les obstacles présents, qui proviennent peut-être non pas tant, inévitablement, de la nature humaine que bien davantage du mépris dans lequel on tient les Idées véritables en matière de législation. Car on ne peut rien trouver qui soit plus préjudiciable et plus indigne d'un philosophe que de faire appel, comme le vulgaire, à une expérience prétendument contraire, attendu que cette expérience n'existerait nullement si ces institutions s'étaient trouvées, au moment où il le fallait, conformes aux Idées *(A 317)*, et si, à leur place, des concepts grossiers n'avaient pas, précisément parce qu'ils (AK, IV, 202) ont été puisés à l'expérience, fait échouer toute bonne intention. Plus la législation et le gouvernement seraient en accord avec une telle Idée, plus rares seraient de leur côté les peines, et dès lors il est, de fait, entièrement raisonnable d'envisager (comme Platon l'affirme) qu'à la faveur d'une organisation parfaite de cette législation et de ce gouvernement absolument aucune d'entre elles ne serait plus nécessaire. Or, bien que cette situation ne puisse jamais se réaliser, l'Idée est pourtant entièrement *(B 374)* juste qui établit ce maximum comme le modèle nécessaire pour rapprocher toujours davantage, par référence à lui, la constitution légale des hommes de la plus grande perfection possible. Car quel doit être le degré le plus élevé auquel l'humanité doit s'arrêter, et corrélativement quelle ampleur doit avoir la distance qui demeure nécessairement entre l'Idée et sa mise en œuvre, personne ne peut ni ne doit le déterminer, précisément parce qu'il s'agit de la liberté et que celle-ci peut dépasser toute limite qui lui est assignée.

Toutefois, ce n'est pas seulement dans le registre où la raison humaine montre une véritable causalité et où les Idées deviennent des causes efficientes (des actions comme de leurs objets), c'est-à-dire dans le registre moral, mais c'est aussi vis-à-vis de la nature elle-même que Platon aperçoit à bon droit des preuves transparentes de la manière dont l'origine s'en trouve dans des Idées. Une plante, un animal, l'organisation régulière de l'univers (vraisemblablement aussi, par conséquent, tout l'ordre de la nature)

montrent clairement qu'ils ne sont possibles que d'après des *(A 318)* Idées ; qu'à vrai dire nulle créature individuelle, sous les conditions particulières de son existence, ne correspond à l'Idée de ce qu'il y a de plus parfait dans son espèce (pas davantage que l'homme ne correspond à l'Idée de l'humanité, qu'il porte pourtant lui-même en son âme comme modèle de ses actions) ; que cependant ces Idées sont déterminées pour chacune d'elles dans l'entendement suprême, immuablement et complètement, qu'elles sont les causes originaires de choses et que seul l'ensemble constitué par leur liaison dans *(B 375)* l'univers est pleinement adéquat à l'Idée que nous en avons. Si (AK, III, 249) l'on fait abstraction de ce qu'il y a d'excessif dans l'expression, l'élan de l'esprit par lequel le philosophe s'élève de la considération de la copie que constitue, dans sa dimension physique, l'ordre du monde jusqu'à la liaison architectonique de cet ordre d'après des fins, c'est-à-dire d'après des Idées, est un effort qui mérite d'être respecté et imité. Mais à l'égard de ce qui a trait aux principes de la morale, de la législation et de la religion, où c'est à partir des Idées que l'expérience elle-même (celle du bien) devient possible, quand bien même elles ne peuvent jamais s'y trouver entièrement exprimées, cet effort a un mérite tout particulier dont la méconnaissance procède uniquement du fait qu'on l'apprécie uniquement à travers les règles empiriques qui, précisément, doivent, à la faveur de ces Idées, abdiquer toute valeur. (AK, IV, 203) De fait, vis-à-vis de la nature, c'est l'expérience qui nous fournit la règle et qui constitue la source de la vérité ; en revanche, en ce qui concerne les lois morales, l'expérience est (malheureusement !) la mère de l'apparence, et il est *(A 319)* au plus haut point répréhensible de tirer de *ce qui se fait* les lois de *ce que je dois faire* ou de vouloir restreindre ainsi leur délimitation [107].

Au lieu de toutes ces considérations, dont l'exposé convenable constitue en fait la dignité propre de la philosophie, nous nous occupons pour le moment d'un travail qui possède moins d'éclat, mais qui n'est pas non plus dépourvu de mérite : aplanir et renforcer le sol destiné à accueillir le majestueux *(B 376)* édifice de la morale, ce sol où se trouvent toutes sortes de trous de taupe que la raison, à la chasse aux trésors, y a creusés en vain, en dépit de ses bonnes intentions, et qui rendent fragile l'édifice à construire. L'usage transcendantal de la raison pure, ses principes et ses Idées : tel est donc ce qu'il nous incombe à présent de connaître avec précision, pour pouvoir déterminer et apprécier comme il convient l'influence et la valeur de la raison pure. Cependant, avant de mettre un

terme à cette introduction préliminaire, je prie ceux auxquels la philosophie tient à cœur (et l'on en rencontre moins, en général, qu'il n'y en a qui le prétendent), s'ils devaient se trouver convaincus par ce que je viens de dire et par ce qui suivra, d'accorder leur protection à l'expression d'« Idée » entendue en son sens originaire, afin qu'elle n'aille plus désormais se perdre parmi les autres expressions par lesquelles on désigne communément, dans un désordre dont on ne se soucie pas, toutes les sortes de représentations, quitte à porter ainsi préjudice à la science. Ce qui nous fait défaut, ce ne sont pourtant pas les dénominations qui sont correctement adaptées à chaque espèce de représentations, sans que nous nous trouvions contraints d'empiéter sur le *(A 320)* domaine qui appartient en propre à une autre. Voici, de ces dénominations, une échelle graduée. Le genre est la *représentation* en général (*repraesentatio*). (AK, III, 250) En dessous d'elle, il y a la représentation avec conscience (*perceptio*). Une *perception* qui se rapporte exclusivement au sujet, en constituant une modification de son état, est *sensation* (*sensatio*) ; une perception objective est *connaissance* (*cognitio*. *(B 377)* Celle-ci est ou bien *intuition* ou bien *concept* (*intuitus vel conceptus*). La première se rapporte immédiatement à l'objet et est singulière, le second médiatement, par l'intermédiaire d'un caractère qui peut être commun à plusieurs choses. Le concept est ou bien un concept empirique ou bien un concept pur, et le concept pur, en tant qu'il a sa source exclusivement dans l'entendement (et non pas dans une image pure de la sensibilité), s'appelle notion. Un concept issu de notions, dépassant la possibilité de l'expérience, est l'Idée, autrement dit : le concept (AK, IV, 204) rationnel. Qui s'est jamais habitué à cette façon de distinguer les représentations ne peut que trouver insupportable d'entendre nommer « Idée » la représentation de la couleur rouge. Elle ne doit pas même être nommée notion (concept de l'entendement).

(A 321) *Deuxième section*
Des idées transcendantales

L'Analytique transcendantale nous a fourni un exemple de la manière dont la simple forme logique de notre connaissance peut contenir l'origine des concepts purs *a priori* qui nous représentent des objets avant toute expérience, ou plutôt indiquent l'unité synthétique qui seule *(B 378)* rend possible une connaissance empirique d'objets. La forme des jugements (transformée en un concept de la synthèse des intuitions) produisit des catégories qui dirigent tout usage de l'entendement dans l'expérience. Sur le même modèle, nous pouvons espérer que la forme des raisonnements, si on l'applique à l'unité synthétique des intuitions selon la norme fournie par les catégories, contienne la source de concepts particuliers *a priori* que nous pouvons nommer concepts purs de la raison ou *Idées transcendantales*, et qui détermineront, d'après des principes, l'usage de l'entendement dans la totalité de l'expérience considérée dans son entier.

La fonction de la raison, dans ses raisonnements, consiste, nous l'avons vu, dans l'universalité de la connaissance par concepts, et le raisonnement lui-même (AK, III, 251) est un jugement qui est déterminé *a (A 322) priori* dans toute l'étendue de ce qui en constitue la condition. La proposition : Caïus est mortel, je pourrais tout aussi bien la tirer de l'expérience uniquement grâce à l'entendement. Simplement, je cherche un concept qui contienne la condition sous laquelle le prédicat (l'assertion en général) de ce jugement est donné (c'est-à-dire, ici, le concept d'homme), et après avoir opéré la subsomption sous cette condition prise dans toute son extension (tous les hommes sont mortels), je détermine en conséquence la connaissance de mon objet (Caïus est mortel).

Aussi restreignons-nous, dans la conclusion d'un raisonnement, un prédicat à un certain *(B 379)* objet, après l'avoir d'abord pensé dans la majeure, selon toute son extension, sous une certaine condition. (AK, IV, 205) Cette quantité complète de l'extension, relativement à une telle condition, s'appelle l'*universalité* (*universalitas*). À celle-ci correspond dans la synthèse des intuitions *l'unité intégrative* [108] (*universitas*), autrement dit la *totalité* des conditions. Donc, le concept transcendantal de la raison n'est autre que celui de la *totalité des conditions* pour un conditionné donné. Or, comme c'est l'*inconditionné* qui seul rend possible la totalité des conditions, et comme, réciproquement, la totalité des conditions est toujours elle-même inconditionnée, un concept pur de la raison peut être défini en général par le concept de l'inconditionné, en tant qu'il contient un fondement pour la synthèse du conditionné.

(A 323) Dès lors, autant il y a de sortes de rapports que l'entendement se représente par l'intermédiaire des catégories, autant il y aura aussi de sortes de concepts purs de la raison ; et il faudra donc chercher un *inconditionné, premièrement*, de la synthèse *catégorique* dans un *sujet, deuxièmement*, de la synthèse *hypothétique* des membres d'une *série, troisièmement*, de la synthèse *disjonctive* des parties dans un *système*.

Tel est en effet le nombre de sortes de raisonnements, dont chacune tend, à travers des prosyllogismes, vers l'inconditionné : la première, vers un sujet qui lui-même ne soit plus prédicat ; la deuxième, vers une supposition *(B 380)* qui ne suppose rien de plus ; la troisième, vers un agrégat des membres de la division qui n'exige rien de plus pour achever la division d'un concept. Par conséquent, les concepts purs que la raison se forge de la totalité dans la synthèse des conditions sont nécessaires, au moins comme problèmes, pour faire progresser l'unité de l'entendement, dans la mesure du possible, jusqu'à l'inconditionné, et c'est dans la nature de la raison humaine (AK, III, 252) qu'ils trouvent leur fondation ; il se peut aussi, du reste, que ces concepts transcendantaux restent dépourvus *in concreto* d'un quelconque usage qui leur soit approprié, et qu'ils n'aient donc pas d'autre utilité que d'orienter l'entendement dans la direction où son usage, en s'étendant le plus largement possible, est disposé en même temps de telle façon qu'il soit en complet accord avec lui-même.

(A 324) En parlant toutefois ici de la totalité des conditions et de l'inconditionné comme du titre commun à tous les concepts de la raison, nous tombons à nouveau sur une expression dont nous ne saurions nous passer et que, du fait de l'ambiguïté qui s'y attache à cause de l'usage abusif qu'elle a longtemps connu, nous ne pouvons utiliser de façon assurée. Le terme d'*absolu* est un de ceux, peu nombreux, qui, dans leur signification primitive, s'étaient trouvés appropriés à un concept auquel aucun autre mot disponible (AK, IV, 206) dans la même langue ne s'adaptait exactement, et dont la perte, ou, ce qui est équivalent, l'usage flottant susceptible d'en être fait, met nécessairement en perdition avec elle *(B 381)* le concept lui-même – alors qu'il s'agit là d'un concept qui, parce qu'il préoccupe très fortement la raison, ne peut être éliminé sans occasionner un grand dommage pour toutes les appréciations transcendantales. Le mot absolu est aujourd'hui souvent utilisé pour simplement indiquer qu'un certain élément est envisagé à propos d'une chose *en elle-même* et donc vaut à son propos *de façon intrinsèque.* Dans cette acception, *absolument possible* signifierait ce qui en

soi-même (*interne*) est possible – ce qui, de fait, est *le moins* que l'on puisse dire d'un objet. En revanche, l'expression est parfois employée aussi pour indiquer que quelque chose, sous tous les rapports (sans restriction), possède sa valeur (par exemple le pouvoir absolu), et *absolument possible* signifierait en ce sens ce qui à tous égards, *sous tous les rapports*, est possible – ce qui, cette fois, est *le plus* que l'on puisse dire de la possibilité d'une *(A 325)* chose. Or, ces significations, il est vrai, se rencontrent parfois ensemble. Ainsi, par exemple, ce qui est intrinsèquement impossible est aussi impossible sous tous les rapports, par conséquent absolument impossible. Mais dans la plupart des cas les deux significations sont infiniment distantes l'une de l'autre, et je ne peux d'aucune manière conclure que, parce que quelque chose est en soi-même possible, cela soit aussi, pour cette raison, possible sous tous les rapports, par conséquent absolument possible. Même : à propos de la nécessité absolue, je montrerai dans la suite qu'elle ne dépend nullement dans tous les cas de la nécessité interne et qu'elle ne doit pas être considérée comme équivalente à celle-ci. Ce dont le contraire *(B 382)* est intrinsèquement impossible, ce dont le contraire se trouve dès lors aussi à tous égards impossible, est par conséquent soi-même absolument nécessaire ; mais je ne peux pas conclure réciproquement que, du fait qu'une chose est (AK, III, 253) absolument nécessaire, son contraire soit *intrinsèquement* impossible, c'est-à-dire que la nécessité *absolue* des choses soit une nécessité *intrinsèque* – car cette nécessité intrinsèque est, dans certains cas, une expression totalement vide à laquelle nous ne pouvons relier le moindre concept, alors qu'au contraire le concept de la nécessité d'une chose sous tous les rapports (pour tout le possible) implique des déterminations tout à fait particulières. Or, parce que la perte d'un concept de grande application dans la philosophie spéculative ne peut jamais être indifférente au philosophe, j'espère qu'il ne lui sera pas non plus indifférent de voir avec quel soin nous procédons à la détermination et à la conservation de l'expression à laquelle ce concept est attaché.

(A 326) C'est dans cette acception élargie que je me servirai donc du terme d'*absolu* et que je l'opposerai à ce qui ne possède une valeur que comparativement ou à un égard particulier ; (AK, IV, 207) car ce qui possède une telle valeur voit sa valeur restreinte à des conditions, alors que ce qui vaut absolument vaut sans restriction.

Or, le concept transcendantal de la raison porte toujours uniquement sur la totalité absolue dans la synthèse des conditions et ne s'arrête jamais qu'à

ce qui est inconditionné absolument, c'est-à-dire sous tous les rapports. Car la raison pure s'en remet entièrement à l'entendement quand il s'agit de *(B 383)* se rapporter immédiatement aux objets de l'intuition ou plutôt à leur synthèse dans l'imagination. Elle se réserve uniquement l'absolue totalité dans l'usage des concepts de l'entendement et cherche à conduire l'unité synthétique pensée dans la catégorie jusqu'à l'absolument inconditionné. Cette totalité, on peut donc la nommer l'*unité rationnelle* des phénomènes, tout comme celle qu'exprime la catégorie se peut nommer *unité d'entendement.* Ainsi la raison se rapporte-t-elle seulement à l'usage de l'entendement, et cela non pas, certes, en tant que celui-ci contient le*fondement* d'une expérience possible (car la totalité absolue des conditions n'est pas un concept que l'on puisse utiliser dans une expérience, parce que aucune expérience n'est inconditionnée), mais afin de lui prescrire de s'orienter vers une certaine unité dont l'entendement ne possède aucun concept et qui tend à rassembler tous les actes de l'entendement, vis-à-vis de *(A 327)* chaque objet, en un *tout absolu.* Ce pourquoi l'usage objectif des concepts purs de la raison est toujours *transcendant*, cependant que celui des concepts purs de l'entendement ne peut jamais, d'après sa nature, être qu'*immanent*, étant donné qu'il se limite simplement à l'expérience possible.

(AK, III, 254) J'entends par Idée un concept nécessaire de la raison auquel aucun objet qui lui corresponde ne peut être donné dans les sens. Ainsi nos concepts purs de la raison, à l'examen desquels nous procédons actuellement, sont-ils des *Idées transcendantales. (B 384)* Ce sont là des concepts de la raison pure, dans la mesure où ils considèrent toute connaissance empirique comme déterminée par une totalité absolue des conditions. Ils ne sont pas arbitrairement forgés, mais nous sont fournis par la nature même de la raison et se rapportent par conséquent de façon nécessaire à tout l'usage de l'entendement. Enfin, ils sont transcendants et dépassent les limites de toute expérience, dans laquelle ne peut donc jamais intervenir un objet qui soit adéquat à l'Idée transcendantale. Quand on nomme une Idée, on dit *énormément* quant à l'objet (comme objet de l'entendement pur), mais on dit *très peu* quant au sujet (c'est-à-dire concernant sa réalité sous une condition empirique), pour cette raison précise que, comme concept d'un maximum, l'Idée ne peut *in concreto* jamais être donnée (AK, IV, 208) d'une manière qui lui soit adéquate. Or, puisque tel est proprement tout le but qui se trouve poursuivi dans l'usage simplement spéculatif de la raison, *(A 328)* et que le fait de s'approcher d'un

concept sans pouvoir néanmoins jamais atteindre à sa mise en œuvre effective équivaut à manquer totalement le concept, on dit d'un concept de ce genre qu'il est une *simple* Idée. Ainsi pourrait-on dire que la totalité absolue de tous les phénomènes est *simplement une Idée*, car dans la mesure où nous ne parvenons jamais à tracer l'image de quelque chose de ce genre, cela demeure un *problème* dépourvu de toute solution. Au contraire, puisque dans l'usage pratique de l'entendement il ne s'agit que de mettre les choses en œuvre selon des règles, *(B 385)* l'Idée de la raison pratique peut toujours être effectivement donnée *in concreto*, bien que ce soit seulement de façon partielle – mieux : elle est la condition indispensable de tout usage pratique de la raison. Sa mise en œuvre est toujours limitée et défectueuse, mais à l'intérieur de limites qui ne sont pas déterminables : elle est donc toujours soumise à l'influence du concept d'une perfection absolument complète. En vertu de quoi l'Idée pratique est toujours extrêmement féconde et, vis-à-vis des actions effectives, incontournablement nécessaire. En elle, la raison pure possède même la causalité qui lui permet de produire effectivement ce que son concept contient ; de là vient que l'on ne peut dire de la sagesse, de façon en quelque sorte dédaigneuse, qu'elle est *simplement une Idée* ; au contraire, précisément par là même qu'elle est l'Idée de l'unité nécessaire de toutes les fins possibles, elle doit servir de règle pour tout ce qui est d'ordre pratique, en tant que condition originaire ou du moins limitative.

(AK, III, 255) *(A 329)* Or, bien que force nous soit de dire, à propos des concepts transcendantaux de la raison : *ils sont simplement des Idées*, nous n'aurons pourtant nullement à les considérer pour superflus et vains. Car si aucun objet ne peut être déterminé uniquement par eux, ils peuvent en tout cas, de façon fondamentale et sans que l'on s'en rende compte, servir à l'entendement de canon en vue d'élargir son usage et de le rendre cohérent : par là, sans doute ne connaît-il pas davantage son objet qu'il ne le connaîtrait d'après ses concepts, mais il est du moins, dans cette connaissance, mieux conduit et conduit plus loin. Cela, pour ne rien dire du fait que *(B 386)* ces Idées sont peut-être en mesure de rendre possible un passage des concepts de la nature aux concepts pratiques, et de procurer ainsi aux Idées morales elles-mêmes une consistance et une articulation avec les connaissances spéculatives de la raison [109]. Sur tous ces points, c'est dans la suite que l'on doit s'attendre à trouver des éclaircissements.

Conformément à notre projet, nous laissons toutefois de côté, ici, les Idées pratiques et ne considérons par conséquent la raison que dans son usage spéculatif et, à l'intérieur de celui-ci, de façon encore plus étroite, en ne l'envisageant que dans son usage transcendantal. Or, ici, il nous faut suivre (AK, IV, 209) le même parcours que nous avons emprunté plus haut lors de la déduction des catégories, c'est-à-dire examiner la forme logique de la connaissance rationnelle et voir si, d'aventure, la raison n'est pas elle aussi par là une source de concepts qui nous font regarder des objets en eux-mêmes comme synthétiquement déterminés *a priori* vis-à-vis de telle ou telle fonction de la raison.

(A 330) La raison, considérée comme pouvoir de conférer à la connaissance une certaine forme logique, est le pouvoir de conduire un raisonnement à sa conclusion, c'est-à-dire de juger médiatement (par la subsomption de la condition d'un jugement possible sous la condition d'un jugement donné). Le jugement donné est la règle universelle (majeure, *major*). La subsomption de la condition d'un autre jugement possible sous la condition de la règle est la mineure (*minor*). Le jugement effectué, qui énonce l'assertion de la règle *dans le cas subsumé*, est la conclusion *(B 387)* (*conclusio*). Autrement dit : la règle dit quelque chose d'universel sous une certaine condition ; or, dans un cas qui se présente, la condition de la règle se trouve remplie ; donc, ce qui a valu universellement sous cette condition est aussi considéré comme valant dans le cas qui se présente (tel qu'il implique cette condition). On voit aisément que la raison parvient à une connaissance à travers des actes de l'entendement qui constituent une série de conditions. Si j'arrive à la proposition : tous les corps sont changeants, uniquement en (AK, III, 256) partant de la connaissance plus éloignée (où n'intervient pas encore le concept de corps, mais qui en contient pourtant la condition) selon laquelle tout composé est *changeant*, puis en allant de celle-ci à une autre proposition, plus rapprochée, soumise à la condition de la première, qui pose que les corps sont composés, et en passant alors seulement de cette dernière à une troisième qui relie à son tour la connaissance éloignée (changeant) à la connaissance présente : donc *(A 331)* les corps sont changeants, je suis parvenu à travers une série de conditions (prémisses) à une connaissance (conclusion). Or, toute série dont l'exposant (que ce soit celui du jugement catégorique ou du jugement hypothétique) est donné se peut poursuivre ; par conséquent, le même acte de la raison conduit à la *ratiocinatio polysyllogistica*, laquelle correspond à

une série de raisonnements qui peut être poursuivie dans des proportions indéterminées, soit du côté des conditions *(per prosyllogismos)*, soit du côté *(B 388)* du conditionné (*per episyllogismos*).

Cela étant, on s'aperçoit vite que la chaîne ou la série des prosyllogismes, c'est-à-dire des connaissances auxquelles l'on conclut du côté des principes ou des conditions présidant à une connaissance donnée, en d'autres termes la (AK, IV, 210) *série ascendante* des raisonnements, se trouve pourtant forcée de se comporter vis-à-vis du pouvoir de la raison d'une autre manière que la *série descendante*, c'est-à-dire autrement que la progression de la raison, du côté du conditionné, par épisyllogismes. En effet, puisque, dans le premier cas, la connaissance (*conclusio*) n'est donnée que comme conditionnée, on ne peut l'atteindre, par l'intermédiaire de la raison, autrement qu'en supposant du moins que tous les membres de la série du côté des conditions sont donnés (qu'en supposant la totalité dans la série des prémisses) : car c'est uniquement à partir de cette supposition que le jugement qui intervient est possible *a priori* ; en revanche, du côté du conditionné ou des conséquences, c'est seulement une série *(A 332) en cours de constitution*, et non une série déjà entièrement *présupposée* ou *donnée*, qui se trouve pensée, donc simplement une progression potentielle. Par conséquent, si une connaissance est considérée comme conditionnée, la raison est contrainte de considérer la série des conditions en ligne ascendante comme achevée et comme donnée dans sa totalité. Mais si cette même connaissance est considérée *(B 389)* en même temps comme condition d'autres connaissances, qui constituent entre elles une série de conséquences en ligne descendante, la raison peut être totalement indifférente à la question de savoir jusqu'où cette progression s'étend *a parte posteriori* et si vraiment la totalité de cette série est jamais possible ; car elle n'a pas besoin d'une série de ce type pour la conclusion qui se présente à elle, dans la mesure où celle-ci est déjà par ses principes (AK, III, 257) *a parte priori* suffisamment déterminée et garantie. Que donc, du côté des conditions, la série des prémisses ait un terme premier comme condition suprême ou qu'elle n'en possède pas, et soit ainsi *a parte priori* illimitée, il lui faut cependant contenir la totalité de la condition, dussions-nous même ne jamais parvenir à la saisir ; et la série entière doit nécessairement être vraie de manière inconditionnelle si le conditionné, qui est considéré comme une conséquence en procédant, doit avoir valeur de vérité. C'est là une exigence de la raison, qui présente sa connaissance

comme déterminée *a priori* et comme nécessaire, soit en elle-même – et dans ce cas point n'est besoin d'aucun principe – soit, quand la connaissance est le produit d'une déduction, comme membre d'une série de principes qui est elle-même vraie inconditionnellement.

(AK, IV, 211, A 333/B 390) *Troisième section*
Système des idées transcendantales

Nous avons affaire ici, non à une dialectique logique, qui fait abstraction de tout contenu de la connaissance et se borne exclusivement à dévoiler la fausse apparence inscrite dans la forme des raisonnements, mais à une dialectique transcendantale, qui doit contenir entièrement *a priori* l'origine de certaines connaissances issues de la raison pure et de certains concepts obtenus en conclusion d'un raisonnement et dont l'objet ne peut en aucune manière être donné empiriquement – des concepts qui sont donc totalement extérieurs au pouvoir de l'entendement pur. De la relation naturelle que l'usage transcendantal de notre connaissance, aussi bien dans les raisonnements que dans les jugements, doit entretenir avec l'usage logique, nous avons déduit qu'il n'y aura que trois sortes de raisonnements dialectiques, se rapportant aux trois sortes de raisonnements par lesquels la raison peut arriver, à partir de principes, à des connaissances, et qu'en tout état de cause l'opération qu'elle effectue consiste à s'élever, en partant de la synthèse conditionnée à laquelle l'entendement demeure toujours attaché, jusqu'à une synthèse inconditionnée qu'il ne peut jamais atteindre.

Or, ce qui définit, dans sa généralité, toute relation que peuvent entretenir nos représentations, c'est 1. la relation au *(B 391)* sujet, 2. la relation à des objets – lesquels peuvent intervenir *(A 334)* soit comme des phénomènes, soit • comme des objets (AK, III, 258) de la pensée en général. Si l'on combine cette subdivision avec la précédente, tout rapport caractérisant les représentations, dont nous pouvons nous forger un concept ou une Idée, est de trois ordres : 1. le rapport au sujet, 2. au divers de l'objet dans le phénomène, 3. à toutes choses en général.

Or, tous les concepts purs en général ont à œuvrer à l'unité synthétique des représentations, mais les concepts de la raison pure (les Idées transcendantales) doivent œuvrer à l'unité synthétique inconditionnée de toutes les conditions en général. Par voie de conséquence, toutes les Idées transcendantales se pourront réduire à *trois classes*, dont la *première* contient l'absolue (inconditionnée) *unité du sujet pensant* ; la *deuxième*, l'absolue *unité de la série des conditions du phénomène* ; la *troisième*, (AK, IV, 212) l'absolue *unité de la condition de tous les objets de la pensée en général.*

Le sujet pensant est l'objet de la *psychologie* ; l'ensemble qui inclut tous les phénomènes (le monde), l'objet de la *cosmologie* ; et la chose qui contient la condition ultime de possibilité de tout ce qui peut être pensé (l'être de tous les êtres), l'objet de la *théologie.* Ainsi la raison pure nous fournit-elle l'Idée d'une *psychologie transcendantale* (*psychologia rationalis*), d'une *cosmologie (B 392) transcendantale* (*cosmologia rationalis*), enfin aussi d'une *théologie (A 335) transcendantale* (*theologia transcendantalis*). Ne serait-ce que la simple esquisse de l'une ou l'autre de ces sciences ne peut être tracée par l'entendement, quand bien même un lien interviendrait pour cela avec l'usage logique le plus élevé de la raison, c'est-à-dire avec tous les raisonnements susceptibles d'être imaginés pour progresser d'un objet de l'entendement (phénomène) à tous les autres, jusqu'aux membres les plus éloignés de la synthèse empirique : en fait, une telle esquisse est exclusivement un pur et authentique produit de la raison pure, autrement dit un problème relevant de celle-ci.

Quels sont les modes de concepts purs de la raison qui s'inscrivent sous ces trois titres de toutes les Idées transcendantales ? Le chapitre suivant l'exposera de manière complète. Ils prolongent le fil suivi pour les catégories. Car la raison pure ne se rapporte jamais directement à des objets, mais aux concepts que l'entendement s'en forge. De même faudra-t-il attendre un développement complet pour que soit rendu clair comment la raison, uniquement par l'usage synthétique de la même fonction dont elle se sert pour le raisonnement catégorique, doit avec nécessité (AK, III, 259) en arriver au concept de l'unité absolue du *sujet pensant*, comment le procédé logique intervenant dans les raisonnements hypothétiques ne peut que faire surgir l'Idée de l'absolu inconditionné dans une *série unique* de conditions données, comment enfin la simple forme du raisonnement *(B 393)* disjonctif conduit nécessairement *(A 336)* au concept rationnel suprême d'un *être de*

tous les êtres, dont la pensée nous semble être au premier abord extrêmement paradoxale.

De ces Idées transcendantales n'est possible à proprement parler nulle déduction objective du type de celle que nous avons pu fournir à propos des catégories. Car elles n'ont en fait aucune relation à un quelconque objet qui puisse être donné de manière à leur correspondre, précisément parce qu'elles ne sont que des Idées [110]. En revanche, nous pouvions entreprendre leur dérivation subjective à partir de la nature de notre raison ; (AK, IV, 213) et c'est ce dont nous nous sommes acquittés dans le présent chapitre.

On voit aisément que la raison pure n'a pas d'autre but que l'absolue totalité de la synthèse *du côté des conditions* (que ce soit d'inhérence, de dépendance ou de concurrence) et qu'elle n'a pas à se préoccuper de la complétude absolue *du côté du conditionné.* Car c'est uniquement de la première qu'elle a besoin pour supposer la série totale des conditions et pour la fournir ainsi, *a priori*, à l'entendement. Mais une fois qu'une condition est complètement et inconditionnellement donnée, elle n'a plus besoin d'un concept rationnel en vue de prolonger la série ; car l'entendement effectue de lui-même chaque pas qui le fait descendre *(B 394)* de la condition au conditionné. Ainsi les Idées transcendantales ne servent-elles qu'à s'élever dans la série des conditions jusqu'à l'inconditionné, c'est-à-dire aux principes. Pour ce qui concerne en revanche la *descente (A 337)* vers le conditionné, sans doute y a-t-il un usage logique fort étendu que notre raison fait des lois de l'entendement, mais non point du tout un usage transcendantal ; et si nous nous faisons une Idée de la totalité absolue d'une telle synthèse (du *progressus*), par exemple de la série entière de tous les changements qui se produiront dans le monde, c'est là un être de raison (*ens rationis*), qui n'est pensé que de façon arbitraire et dont la raison n'effectue pas avec nécessité la supposition. Car, pour la possibilité du conditionné, on suppose certes la totalité de ses conditions, mais non pas celle de ses conséquences. Par suite, un concept de ce genre n'est pas une Idée transcendantale, alors que tel est en tout cas cela seul dont nous avons ici à nous préoccuper.

(AK, III, 260) Enfin, on s'aperçoit aussi qu'entre les Idées transcendantales elles-mêmes transparaît une certaine cohérence et une certaine unité, et que la raison pure, par leur intermédiaire, rassemble toutes ses connaissances en un système. Progresser de la connaissance de soi-même (de l'âme) à celle du monde et, en passant par celle-ci, à l'être

originaire, c'est un processus si naturel qu'il paraît analogue à la progression logique de la raison qui conduit des prémisses *(B 395)* à la conclusion* •. Y a-t-il ici réellement, au fond caché des choses, une parenté du type de celle qui existe entre le procédé logique et le procédé transcendantal ? C'est là encore une des questions auxquelles on ne doit espérer obtenir la réponse que dans la suite de ces recherches. *(A 338)* Nous avons d'ores et déjà, provisoirement, atteint notre but, puisque, concernant les concepts transcendantaux *(B 396)*, lesquels habituellement se mélangent avec d'autres (AK, IV, 214) dans la théorie des philosophes, sans que ceux-ci les distinguent correctement des concepts de l'entendement, nous sommes parvenus à les dégager de cette situation équivoque, à indiquer leur origine et, par là, en même temps, leur nombre précis, au-delà duquel il ne peut plus y en avoir, et à les représenter selon un enchaînement systématique : toutes opérations qui font qu'un champ particulier destiné à la raison pure se trouve ainsi tracé et délimité.

(AK, III, 261) LIVRE II
DES RAISONNEMENTS DIALECTIQUES DE LA RAISON PURE

On peut dire que l'objet d'une Idée uniquement transcendantale est quelque chose dont on n'a aucun concept, bien que cette Idée ait été produite de façon tout à fait nécessaire dans la raison suivant les lois originaires de celle-ci. Car en fait, d'un objet qui doit être adéquat à l'exigence de la raison, il n'y a même pas de concept de l'entendement qui soit possible, c'est-à-dire tel que, dans une expérience possible, il puisse *(A 339)* être montré et devenir susceptible d'être intuitionné. Reste que toutefois l'on s'exprimerait mieux, et avec moins de risque d'incompréhension, si *(B 397)* l'on disait que, de l'objet qui correspond à une Idée, nous ne pouvons avoir aucune connaissance, bien que nous puissions en avoir un concept problématique.

Or, la réalité transcendantale (subjective) des concepts purs de la raison repose du moins sur le fait que nous sommes conduits à de telles Idées par un raisonnement nécessaire. Donc il y a des raisonnements qui ne contiennent pas de prémisses empiriques et par l'intermédiaire desquels, de quelque chose que nous connaissons, nous concluons à autre chose dont nous n'avons pourtant aucun concept et à quoi nous donnons toutefois, par une inévitable apparence, de la réalité objective. Les déductions de ce genre méritent en ce sens, à voir leurs résultats, d'être appelées plutôt des *ratiocinations* que des raisonnements : néanmoins, du fait de ce qui les suscite, sans doute peuvent-elles porter ce dernier nom, dans la mesure où elles ne correspondent pas à des inventions ni ne sont nées de façon contingente, mais sont issues de la nature de la raison. Ce sont des

sophistications, non pas de l'être humain, mais de la raison pure elle-même, à l'égard desquelles (AK, IV, 215) même le plus sage de tous les hommes ne peut se libérer, en sorte que, quand bien même il parviendrait peut-être, après beaucoup d'efforts, à se préserver de l'erreur, il ne saurait jamais être entièrement délivré de l'apparence qui le poursuit et l'abuse sans cesse.

De ces raisonnements dialectiques, il n'y a donc que trois espèces, autant qu'il y a d'Idées *(A 340)* auxquelles aboutissent leurs conclusions. Dans le raisonnement relevant de la *première classe*, je conclus du concept *(B 398)* transcendantal du sujet, qui ne contient rien de divers, à l'absolue unité de ce sujet lui-même, sans que, de celui-ci, j'ai de cette manière le moindre (AK, III, 262) concept. Cette conclusion dialectique, je l'appellerai le *paralogisme* transcendantal. La *deuxième classe* de raisonnements sophistiques est ordonnée au concept transcendantal de la totalité absolue de la série des conditions pour un phénomène donné en général ; et à partir du fait que, de l'unité synthétique inconditionnée de la série, j'ai d'un côté, à chaque fois, un concept qui se contredit lui-même, je conclus à la justesse de l'unité opposée, alors que je n'en ai pourtant non plus aucun concept. La situation de la raison dans les conclusions dialectiques de ce type, je l'appellerai l'*antinomie* de la raison pure. Enfin, d'après la *troisième* sorte de raisonnements sophistiques, je conclus, à partir de la totalité des conditions requises pour penser des objets en général, en tant qu'ils peuvent m'être donnés, à l'unité synthétique absolue de toutes les conditions de possibilité des choses en général – autrement dit : je conclus, à partir de choses que je ne connais pas d'après leur simple concept transcendantal, à un être de tous les êtres, que je connais encore moins à travers un concept transcendant, et de la nécessité inconditionnée duquel je ne peux me forger aucun concept. Ce raisonnement dialectique, je le nommerai l'*idéal* de la raison pure.

(A 341) Chapitre premier
Des paralogismes de la raison pure

Le paralogisme logique consiste dans la fausseté formelle d'un raisonnement, quel qu'en puisse être par ailleurs le contenu. Un paralogisme transcendantal, en revanche, possède un fondement transcendantal (AK, IV, 216) qui incite à produire des conclusions formellement fausses. En sorte qu'un raisonnement fautif de ce type aura son fondement dans la nature de la raison humaine et induira une illusion inévitable, bien qu'il ne soit pas impossible de la résoudre en ses éléments.

Nous en arrivons maintenant à un concept qui n'a pas été inscrit plus haut dans la liste générale des concepts transcendantaux et dont il doit cependant être tenu compte par celle-ci, sans qu'il faille pour autant le moins du monde modifier cette table ni la déclarer incomplète [111]. Il s'agit du concept ou, si l'on préfère, du jugement : *Je pense*. Or, on voit aisément qu'il est le véhicule de tous les concepts en général, et par conséquent aussi des concepts transcendantaux, qu'ainsi il s'y trouve toujours compris et qu'il est par conséquent tout aussi transcendantal qu'eux, mais qu'il ne peut toutefois avoir de titre particulier qui lui corresponde, puisqu'il sert uniquement à faire apparaître toute pensée comme appartenant à la conscience. Néanmoins, si (A 342) pur qu'il soit de toute dimension empirique (de l'impression des sens), il sert pourtant à différencier deux sortes d'objets à partir de la nature de notre faculté de représentation. *Je* suis, en tant que pensant, un objet du sens interne et porte le nom d'*âme*. Ce qui est un objet des sens externes porte le nom de *corps*. En vertu de quoi le terme : *Je*, en tant qu'être pensant, désigne déjà l'objet de la psychologie, qui peut être appelée la doctrine rationnelle de l'âme lorsque je ne désire rien savoir de

plus, sur l'âme, que ce qui, indépendamment de toute expérience (qui me détermine plus précisément et *in concreto*), peut être conclu à partir de ce concept Je, en tant qu'il survient dans toute pensée.

Or, la doctrine *rationnelle* de l'âme est effectivement une entreprise de ce type ; car si la moindre dimension empirique de ma pensée, une quelconque perception particulière de mon état interne se trouvaient encore mêlées aux principes de connaissance qui sont ceux de cette science, elle ne serait plus doctrine rationnelle de l'âme, mais doctrine empirique. Nous avons donc déjà devant nous une prétendue science qui est édifiée en prenant pour base l'unique proposition : *Je pense*, et dont nous pouvons ici rechercher tout à fait pertinemment le fondement ou l'absence de fondement selon une démarche conforme à la nature d'une philosophie transcendantale. Il faut éviter de buter sur le fait que, vis-à-vis de cette proposition qui exprime la perception de soi-même, j'ai en tout état de cause une expérience interne, et que par conséquent la doctrine rationnelle de l'âme, qui est édifiée (A 343) sur cette base, ne serait jamais pure, mais se trouverait en partie fondée sur un principe empirique. Car cette perception interne n'est rien de plus que la simple aperception : *Je pense*, laquelle justement rend possibles (AK, IV, 217) tous les concepts transcendantaux où l'on dit : je pense la substance, la cause, etc. Car l'expérience interne en général et sa possibilité, ou encore la perception en général et son rapport à une autre perception, sauf à ce que soient données empiriquement quelque distinction particulière ou quelque détermination venant les spécifier, ne peuvent être considérées comme des connaissances empiriques : bien plutôt ne faut-il y apercevoir que des connaissances de l'empirique en général, ce qui les fait relever de la recherche de la possibilité de toute expérience, laquelle est assurément transcendantale. Le moindre objet de la perception (par exemple, le plaisir ou le déplaisir) qui viendrait s'ajouter à la représentation universelle de la conscience de soi transformerait aussitôt la psychologie rationnelle en psychologie empirique.

Je pense : tel est donc le texte unique de la psychologie rationnelle, à partir duquel elle doit développer toute sa science. On voit facilement que, si cette pensée doit être rapportée à un objet (moi-même), elle ne peut rien contenir d'autre que des prédicats transcendantaux de cet objet, puisque le moindre prédicat empirique viendrait corrompre la pureté rationnelle et l'indépendance de cette science à l'égard de toute expérience.

(A 344) Cela dit, nous n'aurons ici qu'à suivre le fil conducteur des catégories ; simplement, dans la mesure où, ici, une chose : le Je, en tant qu'être pensant, nous a d'abord été donnée, nous ne modifierons certes pas l'ordre des catégories les unes par rapport aux autres, tel qu'il a été présenté plus haut dans la table, mais cependant nous partirons maintenant de la catégorie de substance, par laquelle une chose est représentée en elle-même, et nous suivrons ainsi en sens inverse la série des catégories. La topique de la doctrine rationnelle de l'âme, d'où tout ce qu'elle est susceptible de contenir doit être dérivé, est par conséquent la suivante :

1
L'âme est substance

2
Qualitativement
simple

3
À travers les divers temps

où elle existe, numériquement identique
c'est-à-dire unité *(non-pluralité)*

4
En rapport
avec des objets possibles *dans l'espace**.

(AK, IV, 218) (A 345) De ces principes élémentaires proviennent tous les concepts de la doctrine pure de l'âme, uniquement par combinaison, sans qu'il y ait à connaître le moins du monde un autre principe. Cette substance, simplement comme objet du sens interne, fournit le concept de l'*immatérialité* ; comme substance simple, celui de l'*incorruptibilité* ; son identité, en tant que substance intellectuelle, donne la *personnalité* ; les trois éléments pris ensemble fournissent la *spiritualité* ; le rapport aux objets dans l'espace donne le commerce avec le corps ; en vertu de quoi la psychologie pure représente la substance pensante comme le principe de la vie dans la matière, c'est-à-dire comme une âme (*anima*) et comme le principe de l'*animalité* ; celle-ci, dans les limites de la spiritualité, donne l'*immortalité*.

À quoi se rapportent alors quatre paralogismes d'une doctrine transcendantale de l'âme, que l'on tient faussement pour une science de la raison pure concernant la nature de notre être pensant. Pour fondement d'une telle doctrine, nous ne pouvons toutefois prendre rien d'autre que la représentation simple et par elle-même totalement vide de contenu (A 346) : Je, dont on ne peut pas même dire qu'elle soit un concept, mais qui est une simple conscience accompagnant tous les concepts. À travers ce *Je*, cet *Il* ou ce *Ça* (la chose) qui pense, rien de plus ne se trouve alors représenté qu'un sujet transcendantal des pensées = x, lequel n'est connu que par les pensées, qui sont ses prédicats, et dont, pris abstraction faite de celles-ci,

nous ne pouvons jamais avoir le moindre concept : ainsi nous trouvons-nous constamment à son propos dans un cercle, puisque d'ores et déjà, à chaque fois, il nous faut nous servir de sa représentation pour énoncer à son endroit un quelconque jugement – difficulté (AK, IV, 219) qui ne peut en être séparée puisque la conscience, en soi, n'est pas tant une représentation distinguant un objet particulier qu'une forme de la représentation en général, en tant qu'elle doit être nommée connaissance ; car c'est de la représentation et d'elle seulement que je puis dire qu'à travers elle je pense quelque chose.

Cela dit, inévitablement doit-il sembler étrange, de prime abord, que la condition sous laquelle je pense en général, et qui par conséquent est simplement une propriété constitutive de ma subjectivité, doive posséder en même temps une validité pour tout ce qui pense, et que nous puissions prétendre fonder sur une proposition d'apparence empirique un jugement apodictique et universel – énonçant que tout ce qui pense est constitué comme la conscience que j'ai de moi-même déclare que je le suis. L'explication en est néanmoins qu'il nous faut nécessairement attribuer aux choses, a priori, toutes les propriétés qui constituent (A 347) les conditions sous lesquelles seulement nous les pensons. Or, je ne peux avoir la moindre représentation d'un être pensant par une quelconque expérience externe, mais uniquement par la conscience que j'ai de moi-même. Donc, de tels objets ne sont rien d'autre que le transfert de cette conscience de moi-même à d'autres choses qui ne peuvent être représentées comme des êtres pensants qu'à la faveur de cette opération [112]. Reste que la proposition : Je pense, n'est prise ici que dans un sens problématique, non pas du tout dans la perspective où elle pourrait contenir une perception d'une existence (le cogito, ergo sum de Descartes), mais, eu égard à sa simple possibilité, pour voir quelles propriétés peuvent découler de cette si simple proposition en ce qui concerne son sujet (qu'il existe ou non).

S'il y avait, au fondement de notre connaissance rationnelle pure des êtres pensants en général, davantage que le cogito, si nous appelions aussi à la rescousse les observations que nous faisons sur le jeu de nos pensées, ainsi que les lois naturelles du sujet pensant susceptibles d'en être tirées, il en résulterait une psychologie empirique qui serait une sorte de *physiologie* du sens interne et pourrait servir peut-être à en expliquer les phénomènes, mais jamais à en révéler des propriétés n'appartenant aucunement à l'expérience possible (comme celle de la simplicité), ni à apporter quelque enseignement

apodictique qui concerne la nature des êtres pensants ; il ne s'agirait donc pas d'une psychologie rationnelle [113].

(A 348) Or, étant donné que la proposition : *Je pense* (prise en un sens problématique) contient la forme de tout jugement de l'entendement en général et qu'elle accompagne toutes les catégories en constituant comme leur véhicule, il est clair que les conclusions susceptibles d'en être tirées ne sauraient contenir qu'un usage (AK, IV, 220) transcendantal de l'entendement qui exclut tout ajout venant s'y mêler à partir de l'expérience, et du développement duquel, d'après ce que nous avons montré plus haut, nous ne pouvons à l'avance nous faire aucune idée favorable. Nous allons donc suivre ce développement d'un regard critique à travers tous les prédicaments de la psychologie pure.

Premier paralogisme : paralogisme de la substantialité

Ce dont la représentation est le *sujet absolu* de nos jugements, et par conséquent ne peut être utilisé comme détermination d'une autre chose, est *substance*.

En tant qu'être pensant, je suis le sujet absolu de tous mes jugements possibles, et cette représentation de moi-même ne peut pas être utilisée comme prédicat d'une quelconque autre chose.

Donc, en tant qu'être pensant (âme), je suis *substance*.

Critique du premier paralogisme de la psychologie pure

Nous avons, dans la partie analytique de la Logique transcendantale, montré que les catégories pures (et, parmi elles, cela vaut aussi pour celle de substance) n'ont en elles-mêmes absolument aucune signification objective, dans tous les cas où on ne leur (A 349) subsume pas une intuition au divers de laquelle elles puissent être appliquées comme fonctions de l'unité synthétique. Sans quoi elles ne sont que des fonctions d'un jugement dépourvu de contenu. De chaque chose en général, je peux dire qu'elle est substance, en tant que je la distingue de simples prédicats et déterminations des choses. Or, dans toute notre activité de pensée, le *Moi* est le sujet auquel les contenus de pensée sont inhérents en tant qu'ils en constituent simplement des déterminations, et ce *Moi* ne peut être utilisé comme la détermination d'une autre chose. Donc, chacun doit nécessairement se regarder soi-même comme la substance, mais regarder l'activité de pensée

comme de simples accidents de son existence et comme des déterminations de son état.

Cela dit, quel usage dois-je faire de ce concept d'une substance ? Que, comme être pensant, je continue par moi-même de *durer*, sans *naître* ni *périr* de façon naturelle, je ne saurais aucunement le conclure à partir de là, et c'est pourtant à cela seul que peut m'être de quelque utilité le concept de la substantialité de mon sujet pensant, étant entendu que, hors cet usage, je pourrais parfaitement bien m'en dispenser.

(AK, IV, 221) Loin que l'on puisse conclure à ces propriétés à partir de la simple catégorie pure d'une substance, nous sommes au contraire obligés bien plutôt de prendre pour principe la persistance d'un objet donné procédant de l'expérience, quand nous voulons lui appliquer le concept d'une *substance*, tel qu'il est susceptible d'être utilisé empiriquement. Or, nous n'avons toutefois, dans notre proposition, pris pour fondement aucune expérience, mais nous avons simplement tiré une conclusion du concept de la relation que (A 350) tout acte de pensée entretient avec le Moi comme constituant le sujet commun auquel il est inhérent. Nous ne pourrions, quand bien même nous nous y appliquerions, démontrer par aucune observation sûre une telle persistance. Car le Moi est certes dans tous les contenus de pensée ; mais ne se trouve liée à cette représentation pas la moindre intuition qui le distingue d'autres objets de l'intuition. On peut donc assurément percevoir que cette représentation réintervient toujours dans tout acte de pensée, mais non pas qu'elle constitue une intuition stable et permanente dans le cadre de laquelle les contenus de pensée (dans ce qu'ils ont de variable) se succèdent.

Il s'ensuit que le premier raisonnement de la psychologie transcendantale ne vient nous apporter qu'une prétendue lumière nouvelle en faisant passer ce qui est constamment le sujet logique de l'activité de pensée pour la connaissance du sujet réel de l'inhérence – sujet réel dont nous n'avons, ni ne pouvons avoir, la moindre connaissance : la conscience est en effet la seule instance qui, de toutes nos représentations, fasse des pensées, et où par conséquent, en tant qu'elle constitue le sujet transcendantal, doivent se rencontrer toutes nos perceptions – et, hors cette signification logique du Moi, nous n'avons aucune connaissance du sujet en soi qui, comme substrat, se trouve au fondement de ce Moi, aussi bien que de toutes les pensées. Cependant, on peut parfaitement conserver une validité à la proposition : *l'âme est substance*, dès lors simplement que l'on se résout à admettre que le

concept dont nous disposons ainsi ne nous conduit pas plus loin, ni ne peut non plus nous apporter un enseignement vis-à-vis de l'une quelconque des conclusions habituelles (A 351) de la doctrine ratiocinante de l'âme, comme par exemple la persistance éternelle de l'âme à travers tous ses changements, et même après la mort de l'être humain – bref : dès lors que nous admettons qu'il désigne donc seulement une substance dans l'idée, mais non point dans la réalité.

Deuxième paralogisme : paralogisme de la simplicité

La chose dont l'action ne peut jamais être considérée comme le concours de plusieurs choses agissantes est *simple*.

Or, l'âme, autrement dit le Moi pensant, est une telle chose.

Donc, etc.

(AK, IV, 222) Critique du deuxième paralogisme de la psychologie transcendantale

C'est là l'Achille de tous les raisonnements dialectiques de la psychologie pure, non pas simplement un jeu sophistique qu'invente un dogmatique pour ménager à ses affirmations quelque apparence fugitive, mais un syllogisme qui semble soutenir l'examen le plus aigu et l'enquête la plus scrupuleuse. Le voici.

Toute substance *composée* est un *agrégat* de plusieurs, et l'action d'un composé ou ce qui est inhérent à ce composé comme tel est un agrégat de plusieurs actions ou accidents qui sont répartis dans la foule des substances. Or, un effet qui provient du concours de plusieurs substances agissantes (A 352) est assurément possible si cet effet est simplement extérieur (comme, par exemple, le mouvement d'un corps combine le mouvement de toutes ses parties). Simplement en va-t-il tout autrement lorsqu'il s'agit de pensées, qui constituent des accidents internes appartenant à un être pensant. Car supposons que le composé pense : chacune de ses parties contiendrait une partie de la pensée, alors que ce serait seulement toutes ensemble qu'elles contiendraient la pensée entière. Or, cela est toutefois contradictoire. En effet, puisque les représentations qui sont réparties entre différents êtres (par exemple, les divers mots d'un vers) ne constituent jamais une pensée entière (un vers), la pensée ne peut être inhérente à un composé comme tel. Elle n'est donc possible que dans une substance une,

qui n'est pas un agrégat de plusieurs et qui, par conséquent, est absolument simple*.

Ce que l'on désigne comme le *nervus probandi* de cet argument réside dans la proposition suivante : plusieurs représentations doivent être contenues dans l'unité absolue du sujet pensant pour constituer une pensée. Reste que nul ne peut démontrer cette proposition par concepts. Car d'où pourrait-on partir pour y arriver ? (A 353) On ne saurait traiter comme analytique la proposition selon laquelle une pensée ne peut être l'effet que de l'absolue unité de l'être pensant. Car l'unité de la pensée composée de plusieurs représentations est collective et peut se rapporter, du point de vue des seuls (AK, IV, 223) concepts, tout aussi bien à l'unité collective des substances qui coopèrent à sa production (comme le mouvement d'un corps est le mouvement composé de toutes ses parties) qu'à l'unité absolue du sujet. D'après la règle de l'identité, la nécessité, pour une pensée composée, de supposer une substance simple ne peut donc être aperçue. Mais que la même proposition doive être connue synthétiquement et totalement a priori à partir de simples concepts, personne n'osera prendre la responsabilité de le dire, dès lors qu'il perçoit le fondement de la possibilité des propositions synthétiques a priori, tel que nous l'avons présenté plus haut.

Cependant, il est également impossible de déduire de l'expérience cette unité nécessaire du sujet comme constituant la condition de possibilité de chaque pensée. Car l'expérience ne nous donne à connaître aucune nécessité, indépendamment du fait que le concept de l'unité absolue dépasse largement sa sphère. D'où prenons-nous dès lors cette proposition sur laquelle tout le raisonnement psychologique s'appuie ?

Il est manifeste que, quand on veut se représenter un être pensant, force est de se mettre soi-même à sa place et donc de substituer son propre sujet à l'objet que l'on voudrait considérer (ce qui n'est le cas dans aucun (A 354) autre type de recherche) [114], et que nous n'exigeons l'absolue unité du sujet pour une pensée que dans la mesure où, si tel n'était pas le cas, nous ne pourrions dire : je pense (le divers inscrit dans une représentation). En effet, bien que le tout constitué par la pensée puisse être partagé et divisé entre plusieurs sujets, le Moi subjectif ne peut en revanche être partagé et divisé, et ce Moi, nous le supposons cependant à propos de toute pensée.

Donc, ici comme dans le paralogisme précédent, la proposition formelle de l'aperception : Je pense, reste tout le fondement sur la base duquel la psychologie rationnelle tente de procéder à l'accroissement de ses

connaissances : proposition qui n'est certes pas une expérience, mais correspond à la forme de l'aperception, laquelle est inhérente à toute expérience et la précède, même si elle ne doit jamais être considérée, vis-à-vis d'une expérience possible en général, que comme une condition simplement subjective dont nous faisons à tort la condition de possibilité d'une connaissance des objets, c'est-à-dire un concept de l'être pensant en général, parce que nous ne pouvons nous représenter ce dernier sans nous mettre nous-mêmes, avec la formule de notre conscience, à la place de tout autre être intelligent.

(AK, IV, 224) Cela dit, la simplicité de moi-même (en tant qu'âme) n'est pas non plus une conclusion qui se déduirait effectivement de la proposition : Je pense, mais elle est au contraire déjà inscrite en toute pensée. La proposition : *Je suis simple* doit être considérée comme une expression immédiate (A 355) de l'aperception, tout comme le prétendu raisonnement de Descartes : cogito, ergo sum, est en fait tautologique, dans la mesure où le cogito (sum cogitans) énonce immédiatement l'effectivité. Or, *Je suis simple* n'a pas d'autre signification que de dire que cette représentation : Je, ne contient pas en elle la moindre diversité et qu'elle est une unité absolue (bien que purement logique).

Ainsi donc cette si célèbre preuve psychologique n'est-elle fondée que sur l'unité indivisible d'une représentation qui, simplement, oriente le verbe en direction d'une personne. Mais il est manifeste que le sujet de l'inhérence n'est indiqué, par le Je attaché à la pensée, que de manière transcendantale, sans qu'en soit remarquée la moindre propriété, ou sans que quoi que ce soit en donne lieu à une connaissance ou à un savoir. Il signifie un quelque chose en général (sujet transcendantal) dont la représentation doit être absolument simple précisément parce que l'on n'y détermine rigoureusement rien, puisque, de fait, rien ne peut assurément être représenté avec davantage de simplicité qu'à travers le concept d'un pur quelque chose. Mais la représentation de la simplicité d'un sujet n'est pas pour autant une connaissance de la simplicité du sujet lui-même, car abstraction se trouve totalement faite de ses propriétés quand il est désigné exclusivement par l'expression entièrement vide de contenu : *Je* (que je peux appliquer à tout sujet pensant).

(A 356) Aussi est-il certain que je pense toujours, à travers le Je, une unité absolue, bien que purement logique, du sujet (simplicité), mais non point que j'acquiers par là même une connaissance de la simplicité réelle de

mon sujet. De même que la proposition : Je suis une substance ne signifiait rien de plus que la catégorie pure, dont je ne peux *in concreto* faire aucun usage (empirique), de même il m'est aussi permis de dire : Je suis une substance simple, c'est-à-dire une substance dont la représentation ne contient jamais une synthèse du divers ; mais ce concept, voire cette proposition, ne nous apporte pas le moindre enseignement vis-à-vis de moi-même comme objet de l'expérience, parce que le concept de substance n'est lui-même utilisé que comme fonction de la synthèse, sans qu'aucune intuition lui soit subsumée, par conséquent sans objet, et qu'il n'a de valeur que relativement à la condition de notre connaissance, mais non pas par rapport à un quelconque objet que l'on puisse indiquer. Reste à faire l'épreuve de la prétendue utilité de cette proposition.

(AK, IV, 225) Chacun se trouve forcé de convenir que l'affirmation de la nature simple de l'âme ne saurait avoir quelque valeur que dans la mesure où il me serait possible par là de distinguer ce sujet de toute matière, et par conséquent d'excepter l'âme de l'instabilité à laquelle la matière est toujours soumise. C'est au reste à cet usage que la proposition examinée ci-dessus est tout spécialement destinée, ce pourquoi elle est le plus souvent exprimée aussi de cette façon : l'âme n'est pas corporelle. Or, si je peux montrer que, (A 357) quoique l'on concède toute valeur objective à cette proposition cardinale de la psychologie rationnelle entendue purement au sens d'un simple jugement de la raison (procédant à partir de catégories pures) : tout ce qui pense est une substance simple, le moindre usage de cette proposition ne saurait cependant être fait en ce qui touche à l'hétérogénéité ou à l'affinité de l'âme avec la matière, l'opération équivaudra à avoir relégué cette prétendue connaissance psychologique dans le champ des simples Idées auxquelles manque la réalité de l'usage objectif.

Nous avons, dans l'Esthétique transcendantale, démontré de manière indéniable que les corps sont simplement des phénomènes de notre sens externe et non pas des choses en soi. En vertu de quoi nous pouvons dire à bon droit que notre sujet pensant n'est pas corporel, c'est-à-dire qu'étant donné que nous nous le représentons comme objet du sens interne il ne peut être, en tant qu'il pense, un objet des sens externes, c'est-à-dire un phénomène situé dans l'espace. Or, cela revient à dire que des êtres pensants ne peuvent jamais se présenter à nous, comme tels, parmi des phénomènes extérieurs, autrement dit : que nous ne pouvons pas intuitionner extérieurement leurs pensées, leur conscience, leurs désirs, etc. ; car tout

cela relève du sens interne. De fait une telle argumentation semble correspondre aussi à l'argument naturel et populaire auquel paraît en être arrivé (A 358) depuis longtemps le sens commun lui-même et à la faveur duquel il a, très tôt déjà, commencé à regarder les âmes comme des êtres totalement distincts des corps.

Néanmoins, bien que l'étendue, l'impénétrabilité, la composition et le mouvement, bref : tout ce que les sens externes peuvent nous livrer, ne soient ni pensée, ni sentiment, ni inclination, ni décision, ou que de tels éléments ne puissent y être contenus que comme n'étant les objets d'aucune intuition extérieure, il se pourrait éventuellement que ce quelque chose qui est au fondement des phénomènes extérieurs et qui affecte notre sens de telle manière qu'il reçoit les représentations d'espace, de matière, de figure, etc., soit aussi, considéré comme noumène (ou, mieux, comme objet transcendantal), (AK, IV, 226) en même temps le sujet des pensées, quand bien même, à travers la manière dont notre sens externe s'en trouve affecté, nous n'obtenons aucune intuition de représentations, de volontés, etc., mais seulement des intuitions de l'espace et de ses déterminations. Mais ce quelque chose n'est ni étendu, ni impénétrable, ni composé, puisque tous ces prédicats ne concernent que la sensibilité et son intuition, dans la mesure où nous sommes affectés par de tels objets (au reste, inconnus de nous). Au demeurant, ce qui se trouve ainsi exprimé ne nous donne nullement de quoi connaître de quel type d'objet il s'agit, mais uniquement qu'à cet objet comme tel, considéré en lui-même et hors de sa relation aux sens externes, ces prédicats (A 359) qui sont ceux des phénomènes extérieurs ne peuvent être attribués. Simplement est-il établi que les prédicats du sens interne, représentations et pensées, n'entrent pas en contradiction avec lui. D'après quoi l'âme humaine, même à travers la simplicité de nature qu'on lui accorde, ne se trouve en rien suffisamment distinguée de la matière quant à son substrat, si l'on envisage celle-ci (comme on doit le faire) simplement en tant que phénomène.

Si la matière était une chose en soi, elle se distinguerait pleinement et vraiment, en tant qu'elle est un être composé, de l'âme comme être simple. Mais il se trouve qu'elle est simplement un phénomène extérieur, dont le substrat n'est connu par absolument aucun prédicat que l'on puisse indiquer ; aussi puis-je parfaitement admettre, quant à celui-ci, qu'en soi il soit simple, même s'il produit en nous, par la façon dont il affecte nos sens, l'intuition de l'étendu et donc du composé, et que donc, dans la substance à

laquelle, du point de vue de notre sens externe, appartient l'extension, se trouvent aussi inscrites, en soi, des pensées susceptibles d'être représentées avec conscience par son propre sens interne [115]. Ainsi, le même être qui, sous un certain rapport, est dit corporel serait en même temps, sous un autre rapport, un être pensant, dont les pensées ne peuvent certes être intuitionnées dans le phénomène, mais dont en tout cas les signes de ses pensées peuvent l'être. Par là disparaîtrait cette façon de s'exprimer selon laquelle seules pensent des âmes (entendues comme espèces particulières de substances) ; mieux vaudrait dire, comme on en a l'habitude, que les êtres humains (A 360) pensent, c'est-à-dire que le même être qui, comme phénomène extérieur, est étendu est intérieurement (en soi-même) un sujet qui n'est pas composé, mais au contraire est simple et pense.

Sans toutefois s'autoriser de semblables hypothèses, on peut en général remarquer que, si j'entends par âme un être pensant en soi, la question, par elle-même, manque déjà de pertinence qui consiste à se demander si (AK, IV, 227) elle est ou n'est pas de même espèce que la matière (laquelle n'est aucunement une chose en soi, mais correspond seulement, en nous, à une sorte de représentation) ; car il est évident qu'une chose en soi est d'une tout autre nature que les déterminations simplement constitutives de son état.

Néanmoins, si nous comparons le Moi pensant, non pas avec la matière, mais avec l'instance intelligible qui est au fondement du phénomène extérieur que nous appelons matière, nous ne pouvons pas non plus, dans la mesure où nous ne savons absolument rien de cette instance intelligible, dire que l'âme s'en distingue intrinsèquement en quoi que ce soit.

Ainsi la simplicité de conscience n'est-elle pas une connaissance de la nature simple de notre sujet, en tant que, comme être simple, il doit être distingué de la matière comme être composé.

En fait, si ce concept, dans l'unique cas où il peut être utilisé, c'est-à-dire dans la comparaison à laquelle je procède de moi-même avec des objets de l'expérience externe, n'aide pas à déterminer ce qu'a de spécifique et de distinctif la nature du Moi, on peut alors toujours prétendre savoir (A 361) que le Moi pensant, l'âme (nom dont on se sert pour désigner l'objet transcendantal du sens interne), est simple : pour les raisons qu'on a indiquées, cette manière de s'exprimer n'a pourtant aucun usage qui s'étende aux objets réels et elle ne peut donc élargir le moins du monde notre connaissance.

Ainsi s'effondre, en même temps que se dérobe son principal point d'appui, toute la psychologie rationnelle et, ici tout aussi peu qu'ailleurs, nous ne pouvons jamais, dans ces conditions, espérer étendre nos vues par de simples concepts (encore moins, même, par la simple forme subjective de tous nos concepts, la conscience), sans relation à une expérience possible, tout particulièrement dans la mesure où le concept fondamental lui-même d'une nature simple est tel qu'on ne peut le trouver nulle part dans aucune expérience et qu'il n'y a par conséquent aucune voie qui permît d'y parvenir comme à un concept possédant une validité objective.

Troisième paralogisme : paralogisme de la personnalité

Ce qui possède une conscience de l'identité numérique de soi-même en différents temps est, comme tel, une personne.

Or, l'âme, etc.

Donc elle est *une personne*.

(AK, IV, 228) Critique du troisième paralogisme de la psychologie transcendantale

Si je veux connaître par expérience l'identité numérique d'un objet extérieur, (A 362) je vais être attentif à ce qui est permanent dans ce phénomène, et à quoi, comme sujet, tout le reste se rapporte, comme détermination ; ainsi vais-je remarquer l'identité de ce sujet dans le temps, où tout le reste change. Or, je suis un objet du sens interne, et tout le temps est simplement la forme du sens interne. Par conséquent, je rapporte toutes mes déterminations successives et chacune d'elles au Moi qui est numériquement identique dans tout temps, c'est-à-dire dans la forme de l'intuition interne de moi-même. Dans ces conditions, la personnalité de l'âme ne devrait jamais être considérée comme la conclusion d'un raisonnement, mais il faudrait y voir une proposition parfaitement identique exprimant la conscience de soi dans le temps – ce qui constitue aussi la raison pour laquelle cette proposition est valide a priori. Car elle ne dit en fait rien de plus que ceci : dans tout le temps où j'ai conscience de moi-même, j'ai conscience de ce temps comme appartenant à l'unité de mon Moi ; et il est équivalent de dire : tout ce temps est en moi comme dans une unité individuelle, ou bien : je me trouve dans tout ce temps avec une identité numérique.

L'identité personnelle se peut donc rencontrer, de façon inévitable, dans ma propre conscience. Si toutefois je me considère du point de vue d'un autre (comme objet de son intuition extérieure), cet observateur extérieur est le premier qui m'examine, moi, dans le temps ; car, dans l'aperception, le *temps* n'est proprement représenté qu'en moi. Donc, à partir du Moi qui, de tout temps, accompagne toutes les représentations dans ma conscience, et cela (A 363) avec une parfaite identité, il n'en conclura pourtant pas encore, bien qu'il admette ce Moi, à la permanence objective de moi-même. Étant donné, en effet, que le temps dans lequel l'observateur me pose n'est pas celui qui se trouve dans ma propre sensibilité, mais dans la sienne, l'identité qui est associée nécessairement à ma conscience ne l'est pas pour autant à la sienne, c'est-à-dire à l'intuition extérieure qu'il a de mon sujet.

L'identité de la conscience que j'ai de moi-même en différents temps n'est donc qu'une condition formelle de mes pensées et de leur cohésion, mais elle ne prouve nullement l'identité numérique de mon sujet, où, indépendamment de l'identité logique du Moi, peut cependant être survenu un changement tel qu'il ne permette pas d'en (AK, IV, 229) préserver l'identité, quand bien même il permet de continuer néanmoins toujours à lui attribuer un Moi de même nom qui pourrait, dans chaque état nouveau, même en cas de bouleversement survenant dans le sujet, conserver cependant toujours la pensée du sujet précédent et ainsi la transmettre également au sujet suivant*.

(A 364) Bien que la proposition de quelques écoles anciennes selon laquelle, dans le monde, tout *s'écoule* et rien ne demeure stable ne puisse plus être admise dès lors que l'on admet des substances, elle n'est pourtant pas réfutée par l'unité de la concience de soi. Car nous ne pouvons pas nous-mêmes, à partir de notre conscience, juger si, en tant qu'âmes, nous sommes permanents ou non, parce que nous ne mettons au compte de notre Moi identique que ce dont nous sommes conscients, et qu'ainsi assurément nous sommes nécessairement forcés de juger que nous demeurons les mêmes dans tout le temps dont nous avons conscience. En adoptant le point de vue d'un étranger, nous pouvons toutefois déclarer valide le jugement ainsi porté, dans la mesure où, comme nous ne trouvons dans l'âme aucun autre phénomène permanent que la représentation Je, telle qu'elle accompagne et relie toutes les autres, nous ne pouvons jamais établir de façon décisive si ce Je (une simple pensée) ne s'écoule pas tout autant que

les autres pensées qui sont, par son intermédiaire, enchaînées les unes aux autres.

(A 365) Cela dit, il est remarquable que la personnalité et ce qu'elle présuppose, la permanence, par conséquent la substantialité de l'âme, doivent maintenant commencer par être démontrées. Car si nous pouvions procéder à ces présuppositions, sans doute n'en résulterait-il pas encore la perdurance de la conscience, mais cependant s'ensuivrait la possibilité d'une conscience persistant continûment dans un sujet demeurant stable – ce qui est déjà suffisant pour que la personnalité, laquelle ne cesse pas elle-même dès lors simplement son action, pour un temps, se trouve interrompue. Cela étant, cette permanence ne nous est donnée par rien antérieurement à l'identité numérique (AK, IV, 230) de notre Moi, laquelle identité se trouve déduite par nous de l'aperception empirique, mais c'est au contraire à partir de là que commence le raisonnement qui conclut à une telle permanence (et c'est à sa suite seulement que devrait venir, si tout se passait bien, le concept de substance, qui ne peut être utilisé que de manière empirique). Or, comme cette identité de la personne ne peut aucunement résulter de l'identité du Moi dans la conscience que je possède de tout le temps où je me connais, la substantialité de l'âme n'a pas pu elle non plus trouver là, plus haut, ce qui eût permis de la fonder.

Cependant, tout comme le concept de la substance et du simple, le concept de la personnalité peut lui aussi continuer à exister (en tant qu'il est simplement transcendantal, c'est-à-dire correspond à l'unité du sujet, lequel au demeurant nous est inconnu, mais parmi les déterminations duquel se trouve inscrite une liaison complète, par l'intermédiaire de l'aperception) ; et en tant que tel ce concept est même nécessaire et suffisant pour l'usage pratique. Reste que, de ce concept comme procurant (A 366) un élargissement de notre connaissance de nous-mêmes par la raison pure, telle qu'elle nous fait miroiter la perspective d'une perdurance ininterrompue du sujet tirée du simple concept du Moi identique, nous ne pouvons jamais faire état, puisque ce concept tourne toujours sur lui-même et ne nous fait avancer par rapport à aucune des questions qui mobilisent une connaissance synthétique. Ce qu'est la matière comme chose en soi (objet transcendantal), il est vrai que nous l'ignorons totalement ; cependant, sa permanence en tant que phénomène, dans la mesure où elle est représentée comme quelque chose d'extérieur, se peut tout de même observer. Toutefois, comme, dès que je veux observer le simple Moi à travers le changement de toutes les

représentations, je ne dispose d'aucun autre corrélat de mes comparaisons que moi-même, à nouveau, avec les conditions générales de ma conscience, je ne peux répondre que de manière tautologique à toutes les questions, puisque je réintroduis subrepticement mon concept et son unité derrière les propriétés qui me reviennent à moi-même comme objet et qu'en ce sens je présuppose ce que l'on désirait savoir.

Quatrième paralogisme : paralogisme de l'idéalité (du rapport extérieur)

Ce à l'existence de quoi il ne peut être conclu que comme à celle d'une cause intervenant pour des perceptions données possède une existence seulement douteuse.

(A 367) Or, tous les phénomènes extérieurs sont de telle sorte que leur existence ne peut être perçue immédiatement, mais qu'il ne peut qu'y être conclu comme à la cause de perceptions données.

(AK, IV, 231) Donc, l'existence de tous les objets des sens externes est douteuse. Cette incertitude, je la nomme l'idéalité des phénomènes extérieurs, et la doctrine de cette idéalité s'appelle l'idéalisme, par opposition comparative auquel l'affirmation d'une possible certitude concernant les objets des sens extérieurs est appelée le *dualisme*.

Critique du quatrième paralogisme de la psychologie transcendantale

Commençons par soumettre à examen les prémisses. Nous avons le droit d'affirmer que seul ce qui est en nous-mêmes peut être immédiatement perçu et que ma propre existence seule peut être l'objet d'une simple perception. Donc, l'existence d'un objet réel hors de moi (si l'on prend ce mot dans son sens intellectuel) n'est jamais directement donnée dans la perception, mais par rapport à cette perception, qui est une modification du sens interne, elle ne peut être, comme cause extérieure de cette modification, qu'ajoutée par la pensée et obtenue comme la conclusion d'un raisonnement. C'est pourquoi aussi Descartes avait raison de limiter toute la perception, au sens le plus strict du terme, à la proposition : Je (comme (A 368) être pensant) suis. Il est en effet clair que, puisque ce qui est extérieur n'est pas en moi, je ne saurais le trouver dans mon aperception, par conséquent pas non plus dans la moindre perception, laquelle perception n'est proprement que la détermination de l'aperception.

Je ne peux donc proprement percevoir des choses extérieures, mais seulement, à partir de ma perception interne, conclure à leur existence, en regardant cette perception interne comme l'effet dont quelque chose d'extérieur à moi est la cause la plus prochaine. Or le raisonnement inférant d'un effet donné une cause déterminée est toujours incertain, parce que l'effet peut avoir résulté de plus d'une cause. Par conséquent, dans le rapport de la perception à sa cause, il reste toujours douteux de savoir si cette cause est interne ou externe, et donc si toutes les perceptions qu'on dit extérieures ne sont pas un simple jeu de notre sens interne, ou si elles se rapportent à des objets extérieurs réels comme à leur cause. Du moins l'existence de ces derniers n'est-elle obtenue que comme conclusion d'un raisonnement, et elle court le risque de toutes les conclusions, alors qu'au contraire l'objet du sens interne (moi-même avec toutes mes représentations) est perçu immédiatement et que son existence ne souffre pas le moindre doute.

(AK, TV, 232) Par *idéaliste*, il faut donc entendre non pas celui qui nie l'existence d'objets extérieurs des sens, mais celui qui, simplement, n'admet pas qu'elle soit connue par perception immédiate, et qui en (A 369) conclut que nous ne pouvons jamais acquérir, par aucune expérience possible, l'entière certitude de leur réalité.

Avant que j'expose notre paralogisme dans ce que son apparence a de trompeur, il me faut d'abord remarquer que l'on doit nécessairement distinguer un double idéalisme, l'idéalisme transcendantal et l'idéalisme empirique. J'entends alors par idéalisme transcendantal de tous les phénomènes la position doctrinale selon laquelle nous les regardons tous, globalement, comme de simples représentations, et non pas comme des choses en soi, et conformément à laquelle espace et temps ne sont que des formes sensibles de notre intuition, mais non pas des déterminations données pour elles-mêmes ou des conditions des objets en tant que choses en soi. À cet idéalisme est opposé un *réalisme transcendantal* qui considère l'espace et le temps comme quelque chose de donné en soi (indépendamment de notre sensibilité). Le réaliste transcendantal se représente donc les phénomènes extérieurs (si l'on admet leur réalité) comme des choses en soi qui existent indépendamment de nous et de notre sensibilité, et qui donc, correspondant à des concepts purs de l'entendement, seraient aussi en dehors de nous[116]. C'est proprement ce réaliste transcendantal qui, ensuite, joue le rôle de l'idéaliste empirique et, après avoir faussement supposé, à propos des objets des sens, qu'ils devaient,

pour être extérieurs, posséder aussi leur existence en eux-mêmes, sans intervention des sens, trouve, en se plaçant de ce point de vue, toutes nos représentations sensibles insuffisantes pour en rendre certaine la réalité.

(A 370) L'idéaliste transcendantal peut au contraire être un réaliste empirique, par conséquent, comme on l'appelle, un *dualiste*, c'est-à-dire admettre l'existence de la matière sans sortir de la simple conscience de soi, ni accepter quelque chose de plus que la certitude des représentations en moi, par conséquent que le *cogito, ergo sum*. En effet, parce qu'il ne donne à cette matière et même à sa possibilité intrinsèque que la valeur d'un phénomène qui, séparé de notre sensibilité, n'est rien, elle ne constitue chez lui qu'une espèce de représentations (intuition) que l'on appelle « extérieures », non pas au sens où elles se rapporteraient à des objets *extérieurs en soi*, mais en tant qu'elles rapportent des perceptions à l'espace dont tous les éléments existent les uns en dehors des autres, alors que l'espace lui-même est en nous.

(AK, IV, 233) C'est en faveur de cet idéalisme transcendantal que nous nous sommes déclarés dès le début. Par conséquent, à la faveur de notre doctrine, disparaît toute difficulté à admettre, sur le témoignage de notre simple conscience de nous-mêmes, et à déclarer par là démontrée l'existence de la matière tout aussi bien que l'existence de moi-même comme être pensant. Car j'ai en tout état de cause conscience de mes représentations ; donc, elles existent et moi aussi, qui ai ces représentations. Or, les objets extérieurs (les corps) ne sont que des phénomènes : par conséquent, ils ne sont rien d'autre qu'une espèce de mes représentations, dont les objets ne sont quelque chose qu'à travers ces représentations, mais ne sont rien abstraction faite de celles-ci. Donc, les choses extérieures (A 371) existent tout aussi bien que moi-même j'existe, et cela, dans les deux cas, sur le témoignage immédiat de la conscience que j'ai de moi-même, avec cette simple différence que la représentation de moi-même comme sujet pensant est rapportée uniquement au sens interne, alors que les représentations qui font signe vers des êtres étendus sont rapportées aussi au sens externe. Il ne m'est pas davantage nécessaire de procéder à un raisonnement déductif en ce qui concerne la réalité des objets extérieurs que je n'en ai besoin pour ce qui touche à la réalité de mon sens interne (de mes pensées) ; car, des deux côtés, il ne s'agit de rien d'autre que de représentations, dont la perception immédiate (la conscience) est en même temps une preuve suffisante de la réalité qui est la leur.

Donc, l'idéaliste transcendantal est un réaliste empirique, et il accorde à la matière, en tant que phénomène, une réalité qui n'a pas besoin d'être déduite, mais qui est au contraire immédiatement perçue. Par opposition, le réaliste transcendantal tombe nécessairement dans l'embarras et se voit contraint de ménager une place à l'idéalisme empirique, parce qu'il regarde les objets des sens extérieurs pour quelque chose de distinct des sens eux-mêmes et considère de simples phénomènes comme des êtres indépendants qui se trouvent en dehors de nous – alors qu'en fait, si clairement que nous ayons conscience de notre représentation de ces choses, il n'est pas encore certain, tant s'en faut, que, si la représentation existe, l'objet qui lui correspond existe aussi : en revanche, dans notre système, ces choses extérieures, la matière, donc, sous toutes ses formes et à travers tous ses changements, (A 372) ne sont rien d'autre que de simples phénomènes, c'est-à-dire des représentations en nous, de la réalité desquelles nous prenons immédiatement conscience.

Dans la mesure dès lors où, autant que je le sache, tous les psychologues attachés à l'idéalisme empirique sont des réalistes transcendantaux, ils ont certes procédé de façon pleinement conséquente en concédant à l'idéalisme empirique une grande importance (AK, TV, 234), comme à l'un des problèmes dont la raison humaine sait difficilement trouver l'issue. Car en fait, si l'on considère les phénomènes extérieurs comme des représentations qui sont produites en nous par leurs objets comme par des choses qui se trouvent en soi en dehors de nous, on ne parvient pas à apercevoir comment l'on pourrait connaître leur existence autrement que par le raisonnement inférant, à partir de l'effet, la cause – raisonnement dans lequel il ne peut que rester toujours douteux de savoir si cette dernière est en nous ou hors de nous. Or, on peut certes convenir que, vis-à-vis de nos intuitions extérieures, quelque chose en constitue la cause qui, au sens transcendantal, peut bien être en dehors de nous ; mais ce n'est pas là l'objet auquel nous pensons quand nous évoquons les représentations de la matière et des choses corporelles : car celles-ci ne sont que des phénomènes, c'est-à-dire simplement des sortes de représentations qui se trouvent toujours uniquement en nous et dont la réalité repose sur la conscience immédiate, tout aussi bien que la conscience de mes propres pensées. L'objet transcendantal, en ce qui concerne l'intuition interne tout aussi bien qu'en ce qui concerne l'intuition externe, nous est également inconnu. Cependant, ce n'est pas non plus de lui qu'il est question, (A 373) mais de l'objet

empirique, lequel s'appelle un objet *extérieur* dès lors qu'il est représenté dans l'espace et un objet intérieur quand il est représenté exclusivement *dans le rapport temporel* ; l'espace et le temps, quant à eux, ne peuvent tous deux être trouvés qu'*en nous*.

Parce que, toutefois, l'expression : *hors de nous* induit une équivoque inévitable, dans la mesure où elle signifie tantôt quelque chose qui, comme *chose en soi*, existe en se distinguant de nous, tantôt ce qui simplement appartient au *phénomène* extérieur, nous allons, pour faire échapper à l'incertitude ce concept entendu selon la dernière acception, qui est celle où le prend proprement la question psychologique portant sur la réalité de notre intuition externe, distinguer les objets *empiriquement extérieurs* de ceux qui pourraient être appelés ainsi au sens transcendantal, en les désignant précisément comme des choses qui se trouvent *dans l'espace*.

L'espace et le temps sont certes des représentations *a priori*, qui sont inscrites en nous comme formes de notre intuition sensible avant même qu'un objet réel ait déterminé, à travers la sensation, notre sens à le représenter sous ces rapports sensibles. Simplement, cet élément matériel ou cette dimension de réalité, ce quelque chose qui doit être intuitionné dans l'espace, présuppose nécessairement une perception et ne peut, indépendamment de cette perception qui indique la réalité de quelque chose dans l'espace, être ni inventé ni produit par aucune imagination. La sensation est donc ce (A 374) qui (AK, IV, 235) fait signe vers une réalité dans l'espace et dans le temps, selon qu'elle est rapportée à l'une ou à l'autre espèce de l'intuition sensible. Une fois donnée la sensation (laquelle, quand elle est appliquée à un objet en général sans le déterminer, s'appelle perception), il est possible, à l'aide de la diversité qu'elle contient, d'inventer dans l'imagination maint objet qui, en dehors de celle-ci, n'a aucune place empirique qui lui corresponde dans l'espace ou dans le temps. Ce point est indubitablement certain : que l'on prenne les sensations de plaisir ou de peine, ou même celles des sens extérieurs, comme les couleurs, la chaleur, etc., la perception est ce à travers quoi doit d'abord être donnée la matière pour que l'on puisse penser des objets de l'intuition sensible. Cette perception représente donc (pour nous borner cette fois uniquement aux intuitions extérieures) quelque chose de réel dans l'espace. Car, tout d'abord, la perception est la représentation d'une réalité, tout comme l'espace est la représentation d'une simple possibilité de la coexistence. Deuxièmement, cette réalité est représentée pour le sens extérieur, c'est-à-dire dans l'espace.

Troisièmement, l'espace lui-même n'est rien d'autre qu'une simple représentation ; par conséquent, ne peut y avoir la valeur d'une réalité que ce qui s'y trouve représenté*, et ce qui, inversement, est donné (A 375) en lui, c'est-à-dire est représenté par la perception, y possède aussi une dimension de réalité ; car si un tel élément, en lui, n'était pas réel, c'est-à-dire donné de manière immédiate à travers l'intuition empirique, il ne pourrait pas non plus être inventé, étant entendu que l'on ne saurait aucunement fabriquer de toutes pièces le réel des intuitions.

Toute perception extérieure est donc immédiatement la preuve de quelque chose de réel dans l'espace, ou plutôt elle est le réel même, et dans cette mesure le réalisme empirique est donc hors de doute, c'est-à-dire qu'il correspond à nos intuitions extérieures quelque chose de réel dans l'espace. Assurément l'espace lui-même, avec tous ses phénomènes comme autant de représentations, n'est-il qu'en moi, mais c'est dans cet espace que le réel ou la matière de tous les objets de l'intuition extérieure se trouve pourtant, en tout état de cause, donné effectivement et indépendamment de toute invention, (AK, TV, 236) et il est même impossible que, dans cet espace, puisse être donné quelque chose d'extérieur à nous (au sens transcendantal), parce que l'espace lui-même n'est rien en dehors de notre sensibilité. Donc, l'idéaliste le plus rigoureux ne peut exiger que l'on démontre qu'à notre perception correspond l'objet existant hors de nous (A 376) (au sens strict). Y eût-il en effet un tel objet, il ne pourrait cependant être représenté et intuitionné comme extérieur à nous, puisque cela suppose l'espace et que la réalité inscrite dans l'espace, en tant qu'elle est une simple représentation, n'est rien d'autre que la perception elle-même. La dimension de réalité qui est constitutive des phénomènes extérieurs n'a donc d'effectivité que dans la perception, et elle ne peut être effective d'aucune autre manière.

À partir des perceptions, une connaissance de l'objet peut être produite soit par un simple jeu de l'imagination, soit encore par l'intermédiaire de l'expérience. Et dès lors peuvent en naître assurément des représentations trompeuses auxquelles les objets ne correspondent pas et où l'illusion peut être imputée tantôt à un fantasme de l'imagination (dans le rêve), tantôt à une défaillance de la faculté de juger (dans ce que l'on appelle les erreurs des sens). Pour se soustraire alors, ici, à la fausse apparence, on procède selon cette règle : *ce qui s'accorde avec une perception d'après des lois empiriques est réel*. Simplement, cette illusion, de même que ce qui peut permettre de l'éviter, concerne tout autant l'idéalisme que le dualisme, étant

donné qu'il ne s'agit là que de la forme de l'expérience. Pour réfuter l'idéalisme empirique en montrant qu'il correspond à une incertitude erronée à l'égard de la réalité objective de nos perceptions extérieures, il suffit déjà que la perception extérieure prouve, de façon immédiate, qu'il y a une réalité dans (A 377) l'espace, lequel espace, bien qu'en lui-même il soit uniquement une pure forme des représentations, possède pourtant, vis-à-vis de tous les phénomènes extérieurs (qui, eux non plus, ne sont rien d'autre que de simples représentations), de la réalité objective ; de même est-il suffisant que, sans perception, même l'invention et le rêve ne soient pas possibles, et donc que nos sens externes, d'après les données d'où peut procéder l'expérience, aient dans l'espace des objets réels qui leur correspondent.

L'*idéaliste dogmatique* serait celui qui nie l'existence de la matière, l'idéaliste sceptique, celui qui *la met en doute*, parce qu'il la tient pour indémontrable. Le premier peut faire sienne cette position simplement parce qu'il croit trouver des contradictions dans la possibilité d'une matière en général, et à lui nous n'avons pour l'instant pas encore affaire. La section suivante (AK, IV, 237) portant sur les raisonnements dialectiques, qui représente la raison dans son conflit interne relativement aux concepts qu'elle se forge de la possibilité de ce qui appartient à l'ensemble de l'expérience, remédiera aussi à cette difficulté. En revanche, l'idéaliste sceptique, qui vise simplement le fondement de notre affirmation et déclare insuffisante la façon dont nous nous sommes persuadés de l'existence de la matière, que nous croyons fonder sur la perception immédiate, est un bienfaiteur de la raison humaine, en tant qu'il nous contraint (A 378) à bien ouvrir les yeux, même pour ce qui touche au plus petit pas de l'expérience commune, et à ne pas accepter immédiatement, comme un acquis entré en notre possession, ce que nous ne faisons peut-être qu'obtenir par subreption. L'utilité que ces objections idéalistes, ici, nous procurent saute maintenant, clairement, au regard. Elles nous poussent puissamment, si nous ne voulons pas nous empêtrer dans nos affirmations les plus communes, à considérer toutes nos perceptions, qu'on les appelle intérieures ou extérieures, simplement comme une conscience de ce qui se rattache à notre sensibilité, et les objets extérieurs de ces perceptions, non comme des choses en soi, mais seulement comme des représentations dont nous pouvons avoir immédiatement conscience, comme de toute autre représentation, mais qui sont dites extérieures parce qu'elles se rattachent à ce sens que nous

nommons le sens externe, dont l'intuition est l'espace, lequel n'est cependant lui-même autre chose qu'un mode intérieur de représentation où certaines perceptions établissent entre elles des liens.

Si nous donnons à des objets extérieurs la valeur de choses en soi, il est proprement impossible de saisir comment nous pourrions parvenir à la connaissance de leur réalité hors de nous en nous appuyant uniquement sur la représentation qui est en nous. Car on ne peut éprouver des sensations hors de soi, mais seulement en soi-même, et toute la conscience que nous avons de nous-mêmes ne fournit donc rien d'autre que, purement et simplement, nos propres déterminations. Donc, l'idéalisme sceptique nous force à nous emparer du seul refuge qui nous reste disponible, à savoir l'idéalité de tous les phénomènes, telle que nous l'avons démontrée dans l'Esthétique transcendantale indépendamment de ces conséquences (A 379) que nous ne pouvions alors pas prévoir. À supposer que l'on me demande maintenant si, par suite de tout cela, le dualisme ne trouve sa place que dans la psychologie, ma réponse consiste à dire que tel est assurément le cas, mais uniquement au sens empirique, c'est-à-dire que, dans l'ensemble de l'expérience, la matière est réellement donnée au sens externe comme substance dans le phénomène, tout comme le Moi pensant, également comme substance dans le phénomène, est donné au sens interne ; et que c'est en fonction des règles que cette catégorie introduit dans l'enchaînement global de nos perceptions, externes (AK, IV, 238) aussi bien qu'internes, pour constituer une expérience que les phénomènes doivent aussi, des deux côtés, se trouver reliés entre eux. En revanche, si l'on voulait élargir le concept du dualisme, comme cela arrive communément, et le prendre dans le sens transcendantal, ni lui, ni le *pneumatisme* qu'on lui oppose d'un côté, ni le *matérialisme* qu'on lui oppose de l'autre, n'auraient le moindre fondement, dans la mesure où l'on manquerait dès lors la détermination de ces concepts et où la diversité intervenant dans le mode de représentation d'objets qui nous restent inconnus dans ce qu'ils sont en soi serait prise pour une diversité de ces choses elles-mêmes. Le Moi, tel qu'il est représenté dans le temps par le sens interne, et les objets représentés dans l'espace hors de moi sont certes des phénomènes spécifiquement tout différents, mais ils ne sont pas pour autant pensés comme des choses distinctes. L'*objet transcendantal* qui est au fondement des phénomènes extérieurs, de même que celui qui est au fondement (A 380) de l'intuition interne, n'est en soi-même ni matière ni être pensant, mais constitue un fondement, pour nous

inconnu, des phénomènes qui nous procurent le concept empirique aussi bien de la première sorte que de la seconde.

Si par conséquent, comme la présente Critique nous y contraint visiblement, nous demeurons fidèles à la règle précédemment posée selon laquelle il ne faut pas pousser nos questions au-delà du cadre où l'expérience possible peut nous en procurer l'objet, nous ne nous laisserons jamais aller à enquêter sur ce que les objets de nos sens peuvent bien être en soi, c'est-à-dire sans nulle relation aux sens. En revanche, si le psychologue prend des phénomènes pour des choses en soi, il peut bien admettre dans sa doctrine, en tant que choses existant pour elles-mêmes, s'il est matérialiste la matière seule, s'il est spiritualiste l'être pensant seul (d'après la forme de notre sens interne), ou s'il est dualiste les deux principes : reste qu'il est cependant toujours arrêté parce qu'il ne parvient pas à comprendre de quelle manière subtile raisonner pour montrer comment pourrait exister en soi ce qui n'est pourtant pas une chose en soi, mais seulement la manifestation phénoménale d'une chose en général.

(A 381) Considération, à la suite de ces paralogismes, sur l'ensemble de la doctrine pure de l'âme

Si nous comparons la *doctrine de l'âme*, comme physiologie du sens interne, avec la *doctrine du corps*, comme physiologie des objets des (AK, IV, 239) sens externes, nous trouvons, indépendamment du fait que, des deux côtés, beaucoup d'éléments peuvent être connus empiriquement, cependant cette différence remarquable que, dans la dernière science, bien des choses peuvent encore être connues a priori à partir du simple concept d'un être étendu impénétrable, alors que, dans la première, on ne peut absolument rien connaître a priori synthétiquement à partir du concept d'un être pensant. L'explication en est la suivante. Bien que tous deux soient des phénomènes, le phénomène qui se présente au sens externe possède pourtant quelque chose de stable ou de permanent, qui fournit un substrat servant de fondement aux déterminations changeantes et par conséquent un concept synthétique, savoir celui de l'espace et d'un phénomène dans l'espace ; au contraire, le temps, qui est l'unique forme de notre intuition interne, n'a rien qui soit permanent, et par conséquent il ne nous donne à connaître que le changement des déterminations, mais non pas l'objet déterminable. Car, dans ce que nous appelons l'âme, tout se trouve dans un

flux continuel et il n'y a rien qui soit permanent, si ce n'est éventuellement (à condition qu'on le veuille absolument) le Moi, lequel possède une telle simplicité précisément parce que cette représentation n'a pas de contenu, donc pas de divers, ce pourquoi elle semble aussi représenter (A 382) ou, pour mieux dire, désigner un objet simple. Pour qu'il soit possible d'instaurer une connaissance rationnelle pure de la nature d'un être pensant en général, il faudrait que ce Moi soit une intuition qui, dans la mesure où elle serait présupposée dans la pensée en général (avant toute expérience), fournirait, en tant qu'intuition a. priori, des propositions synthétiques. Seulement, ce Moi est aussi peu une intuition qu'un concept d'un quelconque objet, mais il est la simple forme de la conscience, telle qu'elle peut accompagner les deux sortes de représentations et les élever ainsi au rang de connaissance, dès lors qu'est en outre donné dans l'intuition quelque chose d'autre qui offre une matière pour se représenter un objet. Donc, toute la psychologie rationnelle s'effondre comme une science dépassant toutes les forces de la raison humaine, et il ne nous reste qu'à étudier notre âme à partir du fil conducteur de l'expérience et à nous maintenir dans les limites des questions qui ne vont pas au-delà du domaine où l'expérience intérieure possible est à même de leur conférer un contenu.

Cela dit, bien que cette discipline ne soit d'aucune utilité pour l'accroissement de la connaissance, et qu'elle ne soit même, à cet égard, composée que de purs paralogismes, on ne peut toutefois, si on lui donne pour seule valeur de permettre un traitement critique de nos raisonnements dialectiques, et plus précisément de ceux de la raison commune et naturelle, lui dénier une importante utilité négative.

(AK, IV, 240) (A 383) En quoi une doctrine de l'âme fondée sur de purs principes rationnels pourrait-elle nous être nécessaire ? Sans aucun doute, avant tout dans le but de garantir notre Moi pensant contre le danger du matérialisme. Mais de cet objectif s'acquitte le concept rationnel que nous avons donné de notre Moi pensant. Bien loin, en effet, qu'à l'aide de ce concept il demeure une quelconque crainte que, si l'on supprime la matière, se trouve abolie en même temps toute pensée et même l'existence d'êtres pensants, bien plutôt est-il clairement démontré que, si je supprime le sujet pensant, c'est tout le monde des corps qui doit disparaître, en tant qu'il n'est rien que le phénomène inscrit dans la sensibilité de notre sujet et qu'il correspond à un type de représentations de celui-ci.

Par là, certes, je ne connais pas mieux ce Moi pensant dans ses propriétés, et je ne peux apercevoir sa permanence, ni même l'indépendance de son existence vis-à-vis de l'éventuel substrat transcendantal des phénomènes extérieurs ; car celui-ci m'est tout aussi inconnu que celui-là. Mais, dans la mesure où il est cependant possible que je trouve ailleurs que dans des principes purement spéculatifs des raisons d'espérer, pour ma nature pensante, une existence indépendante et capable de persister en dépit de tous les changements possibles de mon état, le gain obtenu est déjà très important si je peux, en procédant librement à l'aveu de ma propre ignorance, repousser en tout cas les assauts dogmatiques d'un adversaire spéculatif et (A 384) lui montrer qu'il ne pourra jamais, sur la nature de mon sujet, en savoir davantage, pour refuser la possibilité de mes espérances, que je n'en sais moi-même pour m'y maintenir attaché.

Sur cette apparence transcendantale de nos concepts psychologiques se fondent encore trois questions dialectiques, qui définissent le but spécifique de la psychologie rationnelle et ne peuvent être tranchées autrement que par les analyses précédentes, à savoir les questions : 1. de la possibilité de l'union de l'âme avec un corps organique, c'est-à-dire de l'animalité et de l'état de l'âme dans la vie de l'être humain ; 2. du début de cette union, c'est-à-dire de l'âme lors de la naissance et avant la naissance de l'être humain ; 3. de la fin de cette union, c'est-à-dire de l'âme lors de la mort et après la mort de l'être humain (question de l'immortalité).

Or, je prétends que toutes les difficultés que l'on croit découvrir dans ces questions et à l'aide desquelles, les utilisant comme des objections dogmatiques, on cherche à se donner l'apparence d'une intelligence des choses de la nature qui serait plus profonde que celle de l'entendement commun reposent sur un simple (AK, IV, 241) fantasme : on hypostasie ce qui n'existe que dans la pensée et on l'admet hors du sujet pensant en lui reconnaissant la qualité qui serait celle d'un objet réel – ce qui veut dire que l'on tient l'étendue, qui n'est rien qu'un phénomène, pour une propriété des choses (A 385) extérieures, subsistant même indépendamment de notre sensibilité, et que l'on tient le mouvement pour leur effet se produisant lui aussi réellement, en soi, en dehors de nos sens. En fait, la matière, dont l'union avec l'âme soulève tant de réflexions délicates, n'est qu'une simple forme ou une certaine manière de se représenter un objet inconnu par l'intermédiaire de l'intuition qu'on appelle le sens externe. Il peut donc fort bien y avoir quelque chose hors de nous à quoi ce phénomène que nous

appelons matière corresponde ; reste que, dans sa qualité de phénomène, il n'est pas hors de nous, mais purement et simplement en nous, comme une pensée, bien que cette pensée, à travers le sens indiqué, le représente comme se trouvant hors de nous. La matière ne signifie donc pas, parmi les substances, une espèce qui serait ainsi totalement différente et hétérogène vis-à-vis de l'objet du sens interne (âme), mais seulement l'irréductibilité des phénomènes vis-à-vis des objets (qui nous sont en eux-mêmes inconnus) dont nous appelons extérieures les représentations par opposition à celles que nous mettons au compte du sens interne, bien qu'elles appartiennent tout autant au sujet pensant que toutes les autres pensées – à cette différence près qu'elles ont ceci de trompeur : dans la mesure où elles représentent des objets dans l'espace, elles se détachent pour ainsi dire de l'âme et semblent flotter en dehors de celle-ci, alors que pourtant l'espace lui-même, où elles sont intuitionnées, n'est qu'une représentation dont une copie possédant les mêmes qualités ne peut aucunement être trouvée hors de l'âme. La question ne porte donc plus sur l'union (A 386) de l'âme avec d'autres substances connues et étrangères existant hors de nous, mais seulement sur la manière dont les représentations du sens interne entretiennent un lien avec les modifications de notre sensibilité extérieure, et sur la façon dont elles peuvent se lier entre elles selon des lois constantes en s'enchaînant ensemble dans une expérience.

Aussi longtemps que nous maintenons ensemble, dans l'expérience, les phénomènes internes et externes en les considérant comme de simples représentations, nous ne trouvons rien d'insensé ni qui rende étrange l'union des deux sortes de sens. Dès qu'en revanche nous hypostasions les phénomènes extérieurs, et que ce n'est plus comme représentations que nous les rapportons à notre sujet pensant, mais *qu'au même titre où ils sont en nous, c'est aussi en les considérant comme des choses existant hors de nous pour elles-mêmes* que nous rapportons néanmoins à notre sujet leurs actions, (AK, IV, 242) telles qu'elles les montrent entretenant des relations réciproques en tant que phénomènes, nous avons un caractère des causes efficientes hors de nous qui ne parvient pas à s'accorder avec les effets qu'elles produisent en nous, puisque ce caractère se rapporte seulement au sens externe, tandis que ces effets se rapportent au sens interne, et que ces deux sens, bien que réunis dans un seul et même sujet, sont pourtant extrêmement hétérogènes. Dès lors, nous n'avons donc plus d'autres effets extérieurs que des changements de lieu et d'autres forces que de simples

tendances qui aboutissent à des rapports dans l'espace qui constituent leurs effets. En nous, en revanche, les effets sont des pensées, parmi lesquelles ne se trouvent pas de rapports (A 387) de lieu, pas de mouvement, de figure ou de détermination spatiale en général, et nous perdons totalement le fil conduisant des causes aux effets qui devraient en résulter dans le sens interne. En fait, nous devrions songer que les corps ne sont pas des objets en soi qui nous sont présents, mais une simple phénoménalisation de je ne sais quel objet inconnu ; que le mouvement n'est pas l'effet de cette cause inconnue, mais simplement la phénoménalisation de son influence sur nos sens ; que, par conséquent, les corps et leurs mouvements ne sont pas quelque chose hors de nous, mais simplement des représentations en nous ; que, donc, ce n'est pas le mouvement de la matière qui a pour effet en nous des représentations, mais qu'il n'est lui-même (par conséquent aussi la matière, qui se donne à connaître par là) qu'une simple représentation ; et finalement que toute la difficulté que nous avons nous-mêmes créée se réduit à la question de savoir comment et par quelle cause les représentations de notre sensibilité sont si liées entre elles que celles que nous nommons des intuitions extérieures peuvent être représentées, selon des lois empiriques, comme des objets existant hors de nous. Question qui ne recouvre absolument pas la difficulté prétendue d'expliquer l'origine de nos représentations par des causes efficientes qui se trouveraient hors de nous et qui nous seraient totalement hétérogènes – difficulté qui surgit quand nous prenons les manifestations phénoménales d'une cause inconnue pour la cause située hors de nous, ce qui ne peut occasionner que de la confusion. Dans les jugements où intervient un malentendu qu'une longue habitude a enraciné, il est impossible de (A 388) procéder à une rectification allant jusqu'à leur conférer l'intelligibilité qui peut se trouver requise dans d'autres cas où nulle illusion irrémédiable de ce genre ne vient brouiller le concept. Ce pourquoi notre tentative pour libérer la raison des théories sophistiques rencontrera des difficultés pour avoir d'emblée la clarté qui lui est nécessaire afin d'être pleinement satisfaisante.

Je crois pouvoir favoriser cette clarification en procédant de la manière suivante.

(AK, IV, 243) Toutes les objections peuvent se répartir en *dogmatiques*, *critiques* et *sceptiques*. L'objection dogmatique est celle qui est dirigée contre une proposition ; l'objection critique, celle qui est dirigée contre *la preuve* d'une proposition. La première requiert une compréhension

pénétrante de la nature propre de l'objet, pour pouvoir affirmer le contraire de ce que la proposition avance à propos de cet objet ; elle est par conséquent elle-même dogmatique et prétend connaître cette nature de l'objet mieux que ne le fait la position à laquelle elle s'oppose. L'objection critique, dans la mesure où elle n'aborde pas la proposition du point de vue de sa validité ou de son absence de validité et ne vise que la preuve, n'a nullement besoin de mieux connaître l'objet ou de prétendre en avoir une meilleure connaissance ; elle montre seulement que ce qu'on affirme est dépourvu de fondement, et non pas que l'affirmation est inexacte. L'objection sceptique oppose mutuellement la proposition et la proposition contraire comme constituant, l'une vis-à-vis de l'autre, des objections de pertinence égale, chacune d'elles constituant, à son tour, la thèse, tandis que l'autre forme son antithèse, et réciproquement ; ainsi cette objection est-elle en (A 389) apparence dogmatique des deux côtés opposés, pour réduire intégralement à néant tout jugement sur l'objet. L'objection dogmatique aussi bien que l'objection sceptique se trouvent forcées toutes deux de prétendre disposer d'autant de compréhension de leur objet qu'il est nécessaire pour pouvoir affirmer quelque chose, positivement ou négativement, à son propos. L'objection critique est la seule qui soit de nature telle que, par la façon dont elle se borne à montrer que l'on allègue, pour appuyer son affirmation, quelque chose qui n'est rien ou est simplement imaginaire, elle fait s'effondrer la théorie en lui retirant son prétendu fondement, sans par ailleurs vouloir décider quoi que ce soit sur la nature de l'objet.

Or, nous sommes dogmatiques vis-à-vis des concepts ordinaires de notre raison qui concernent la relation que notre sujet pensant entretient avec les choses situées hors de nous, et nous considérons ces dernières comme de vrais objets, subsistant indépendamment de nous, en vertu d'un certain dualisme transcendantal qui ne met pas ces phénomènes extérieurs au compte du sujet, comme constituant des représentations, mais les prend tels que nous les fournit l'intuition sensible et les déporte hors de nous comme autant d'objets en les séparant entièrement du sujet pensant. Or, cette subreption est le soubassement de toutes les théories sur l'union de l'âme et du corps, et la question n'est jamais posée de savoir si cette réalité objective des phénomènes est aussi parfaitement exacte qu'elle en a l'air, mais on la présuppose au contraire comme accordée et on se borne à proposer des raisonnements subtils pour montrer comment il faut l'expliquer et la

concevoir. (A 390) Les trois systèmes habituels qui ont été forgés à cet égard, et qui sont effectivement les seuls possibles, sont ceux (AK, IV, 244) de l'*influence physique*, de l'*harmonie préétablie* et de l'*assistance surnaturelle*.

Les deux dernières manières d'expliquer la relation qui unit l'âme avec la matière sont fondées sur des objections élevées contre la première, qui est la représentation du sens commun : selon ces objections, ce qui apparaît comme matière ne saurait être, par son influence immédiate, la cause de représentations qui constituent des effets d'une nature tout à fait hétérogène. Mais, dans ce cas, de telles objections ne peuvent pas attacher à ce qu'elles entendent par l'objet des sens extérieurs le concept d'une matière qui n'est rien qu'un phénomène, et est par conséquent déjà en soi-même une simple représentation produite par des objets extérieurs quelconques ; car si elles le faisaient, elles diraient que les représentations des objets extérieurs (les phénomènes) ne peuvent être causes extérieures des représentations dans notre esprit – ce qui est une objection totalement vide de sens, puisqu'il ne viendrait à l'idée de personne de tenir pour une cause extérieure ce qu'il a d'ores et déjà reconnu comme une simple représentation. Il est donc indispensable, d'après nos principes, qu'elles orientent leur théorie sur le fait que le véritable objet (transcendantal) de nos sens extérieurs ne saurait être la cause des représentations (phénomènes) que nous comprenons sous (A 391) le nom de matière. Or, étant donné que personne ne peut prétendre légitimement connaître quelque chose de la cause transcendantale de nos représentations des sens extérieurs, ce qu'affirment ainsi ces objections est sans aucun fondement. Mais si ceux qui prétendent améliorer la doctrine de l'influence physique voulaient, conformément au mode habituel de représentation d'un dualisme transcendantal, regarder la matière en tant que telle comme une chose en soi (et non pas comme la simple manifestation phénoménale d'une chose inconnue) et donner pour but à leur objection de montrer qu'un objet extérieur qui ne manifeste en lui pas d'autre causalité que celle des mouvements ne saurait jamais être la cause efficiente de représentations, mais qu'un troisième être doit nécessairement intervenir dans le jeu pour ménager entre les deux premiers, sinon une action réciproque, du moins une correspondance et une harmonie, ils prendraient pour point de départ de leur réfutation le fait d'admettre dans leur dualisme le πρῶτον ψεῦδοσ de l'influence physique, et donc ce qu'ils réfuteraient par leur objection, ce ne serait pas tant l'influence naturelle que leur propre

présupposition dualiste. Car toutes les difficultés qui concernent l'union de la nature pensante avec la matière proviennent sans exception, purement et simplement, de la manière dont vient ici s'insinuer subrepticement cette représentation dualiste que la matière (AK, IV, 245) comme telle n'est pas un phénomène, c'est-à-dire une simple représentation de l'esprit à laquelle correspond un objet inconnu, mais qu'elle est l'objet en soi, tel qu'il existe hors de nous et indépendamment de toute sensibilité.

(A 392) Il n'est donc possible, contre l'influence physique qui est communément admise, de faire aucune objection dogmatique. Car si l'adversaire admet que la matière et son mouvement sont de simples phénomènes et même, par conséquent, simplement des représentations, il ne peut situer la difficulté qu'en ceci que l'objet inconnu de notre sensibilité ne peut être la cause des représentations en nous ; mais en fait, il n'a pas le moindre droit d'avancer cette affirmation, puisque personne ne peut établir, à propos d'un objet inconnu, ce qu'il pourrait faire ou non. Bien plutôt lui faut-il, en suivant les preuves que nous avons fournies plus haut, accorder nécessairement cet idéalisme transcendantal, s'il ne veut pas hypostasier à l'évidence des représentations et les déporter hors de lui comme si elles étaient de vraies choses.

Cependant, on peut adresser à la conception commune de l'influence physique une objection *critique* qui soit fondée. L'union ainsi affirmée entre deux sortes de substances, la substance pensante et la substance étendue, a pour fondement un grossier dualisme et fait de ces dernières, qui ne sont pourtant que de simples représentations du sujet pensant, des choses qui existent pour elles-mêmes. Donc, l'influence physique mal comprise peut être complètement renversée par la mise en évidence de l'argumentation qui la fonde comme nulle et spécieuse.

La fameuse question de l'union entre le sujet pensant et ce qui est étendu se réduirait donc en définitive, si l'on fait abstraction de tout ce (A 393) qui est imaginaire, purement et simplement à celle-ci : *comment, dans un sujet pensant en général, une intuition extérieure*, à savoir celle de l'espace (et de ce qui le remplit, la figure et le mouvement), est-elle possible ? À cette question, toutefois, aucun être humain ne peut trouver une réponse, et l'on n'est jamais en mesure de combler cette lacune de notre savoir, mais il est simplement possible de l'indiquer, en assignant les phénomènes extérieurs à un objet transcendantal [117] qui est la cause de cette sorte de représentations, mais que nous ne pouvons absolument pas connaître et dont nous ne

saurions jamais acquérir aucun concept. Dans tous les problèmes qui peuvent surgir à l'intérieur du champ de l'expérience, nous traitons ces phénomènes comme des objets en soi, sans nous préoccuper du fondement premier de leur possibilité (comme phénomènes). Si, en revanche, nous allons au-delà de telles limites, le concept d'un objet transcendantal devient nécessaire.

(AK, IV, 246) De ces rappels sur l'union de l'être pensant et de l'être étendu, la résolution de toutes les controverses ou objections concernant l'état de la nature pensante avant cette union (avant la vie) ou après sa dissolution (dans la mort) est une conséquence immédiate. L'opinion selon laquelle le sujet pensant a pu penser antérieurement à toute union avec le corps équivaudrait à dire que, avant l'irruption de ce type de sensibilité par lequel quelque chose (A 394) nous apparaît dans l'espace, ces mêmes objets transcendantaux qui, dans l'état présent, nous apparaissent comme des corps peuvent avoir été intuitionnés d'une tout autre manière. Pour sa part, l'opinion qui veut que l'âme, après dissolution de tout lien avec le monde corporel, puisse encore continuer à penser s'énoncerait alors sous cette forme : si le type de sensibilité par lequel des objets transcendantaux et, pour l'heure, totalement inconnus nous apparaissent sous la forme d'un monde matériel devait cesser d'exister, toute intuition de ces objets ne serait pas encore par là même supprimée, et il serait parfaitement possible que ces mêmes objets inconnus continuent d'être connus par le sujet pensant, bien que ce ne soit sans doute plus en qualité de corps.

Or, à vrai dire, personne ne peut à partir de principes spéculatifs alléguer la moindre raison d'adhérer à une telle affirmation ni même en établir la possibilité : tout au plus peut-on en faire la supposition ; mais tout aussi peu est-il envisageable, pour qui que ce soit, de faire valoir là contre une quelconque objection dogmatique possédant une validité. Car nul, de qui qu'il puisse s'agir, n'en sait davantage que moi ou que n'importe quel autre sur la cause absolue et intrinsèque des phénomènes extérieurs et corporels. Personne ne peut donc avec une quelconque légitimité prétendre savoir sur quoi repose, dans l'état qui est actuellement le nôtre (dans la vie), la réalité des phénomènes extérieurs, ni non plus par conséquent affirmer que la condition de toute intuition extérieure, ou même que le sujet (A 395) pensant comme tel, doit cesser une fois atteinte la fin de cet état (dans la mort).

Ainsi tout débat sur la nature de notre être pensant et sur celle de la liaison qu'il entretient avec le monde des corps est-il purement et simplement une conséquence du fait qu'en vue de faire disparaître ce que l'on ne sait pas on comble les lacunes par des paralogismes de la raison en transformant ses pensées en choses et en les hypostasiant ; d'où naît une science imaginaire, aussi bien du côté de celui qui énonce des assertions positives que de celui qui produit des assertions négatives, puisque chacun, ou bien croit savoir quelque chose d'objets dont nul être humain ne conçoit la moindre notion, ou bien transforme ses propres (AK, IV, 247) représentations en objets et tourne ainsi en rond dans un cercle éternel d'équivoques et de contradictions. Il n'est pas d'autre issue que la sobriété d'une critique rigoureuse, mais juste, pour libérer de ce fantasme dogmatique qui, en faisant miroiter un bonheur imaginaire, retient tant d'esprits captifs de théories et de systèmes, et pour borner toutes nos prétentions spéculatives simplement au champ de l'expérience possible, non point par de banales plaisanteries sur des tentatives à l'issue si souvent malheureuse, ou par de pieux soupirs sur les bornes de notre raison, mais à la faveur d'une détermination des limites de celle-ci qui s'accomplisse selon des principes assurés et qui fixe son nihil ulterius avec la plus grande certitude en indiquant les colonnes d'Hercule que la nature elle-même a érigées, pour faire en sorte que le parcours de notre raison ne se poursuive pas au-delà des côtes de l'expérience, (A 396) qu'il ne faut pas cesser de suivre et que nous ne pouvons quitter sans nous aventurer sur un océan sans rivage qui, à partir des perspectives toujours trompeuses qu'il nous dévoile, nous force en fin de compte à renoncer, désespérés, à tout effort difficile et durable.

*

Nous ne nous sommes pas encore acquittés jusqu'ici d'une explication claire et générale de l'apparence transcendantale et cependant naturelle qui intervient dans les paralogismes de la raison pure, en même temps que d'une justification de la manière dont ils ont été ordonnés selon une structure systématique et parallèle à la table des catégories. Nous n'aurions pu l'entreprendre au début de cette section sans courir le risque de l'obscurité ou sans procéder à une anticipation mal venue. Maintenant, nous allons chercher à remplir cette obligation.

On peut dire que toute *apparence* consiste en ce que l'on prend la condition *subjective* de la pensée pour la connaissance de l'*objet*. En outre, nous avons montré, dans l'introduction à la Dialectique transcendantale, que la raison pure se préoccupe uniquement de la totalité de la synthèse des conditions intervenant pour un conditionné donné. Dans la mesure, alors, où l'apparence dialectique de la raison pure ne peut être une apparence empirique, se présentant dans telle ou telle connaissance empirique, elle concernera la dimension générale des conditions de la pensée, et il n'y aura que (A 397) trois cas où interviendra l'usage dialectique de la raison pure :

1. La synthèse des conditions d'une pensée en général.
2. La synthèse des conditions de la pensée empirique.

(AK, IV, 248) 3. La synthèse des conditions de la pensée pure.

Dans chacun de ces trois cas, la raison pure se préoccupe uniquement de la totalité absolue de cette synthèse, c'est-à-dire de cette condition qui est elle-même inconditionnée. C'est sur cette division que se fonde aussi la triple apparence transcendantale qui donne lieu aux trois sections de la Dialectique et fournit l'idée d'autant de sciences apparentes déduites de la raison pure, la psychologie, la cosmologie et la théologie transcendantales. Nous n'avons affaire ici qu'à la première.

Parce que, dans la pensée en général, nous faisons abstraction de toute relation de la pensée à un quelconque objet (que ce soit un objet des sens ou un objet de l'entendement pur), la synthèse des conditions d'une pensée en général (n° 1) n'est pas du tout objective : elle constitue simplement une synthèse de la pensée avec le sujet, mais une synthèse qui est tenue faussement pour une représentation synthétique d'un objet.

Or, il en résulte en outre que le raisonnement dialectique qui conclut à la condition, elle-même inconditionnée, de toute pensée en général ne commet pas de faute quant à son contenu (étant donné qu'il fait abstraction de tout contenu ou de tout objet), mais (A 398) qu'il est fautif seulement dans la forme et doit être appelé paralogisme.

Parce que, de plus, l'unique condition qui accompagne toute pensée est le Moi dans la proposition générale : Je pense [118], la raison a affaire à cette condition en tant qu'elle est elle-même inconditionnée. Elle est seulement la condition formelle, c'est-à-dire l'unité logique de toute pensée où je fais abstraction de tout objet, et elle est cependant représentée comme un objet que je pense, à savoir le Moi lui-même et son unité inconditionnée.

Si quelqu'un m'adressait en général cette question : de quelle nature est une chose qui pense ?, je ne dispose pas à cet égard du moindre savoir a priori permettant de répondre, parce que la réponse doit être synthétique (car sans doute peut-il se faire qu'une réponse analytique clarifie la pensée, mais elle ne procure aucune extension de la connaissance vis-à-vis de ce sur quoi repose cette pensée quant à sa possibilité). Mais pour toute solution synthétique se trouve requise l'intuition, laquelle est totalement écartée dans un problème aussi général. De la même manière, personne ne peut répondre, au niveau de généralité qui est le sien, à la question de savoir quelle doit être la nature d'une chose qui est mobile. Car l'étendue impénétrable (la matière) n'est alors pas (AK, IV, 249) donnée. Bien que, cela dit, je ne sache pas répondre à cette question dans toute sa généralité, il me semble cependant que je pourrais lui apporter une réponse, dans le cas particulier qui nous préoccupe, en me référant à la proposition qui exprime (A 399) la conscience de soi : Je pense. Car ce Moi est le premier sujet, c'est-à-dire qu'il est substance, il est simple, etc. Mais ces énoncés ne seraient, dans ces conditions, que des propositions d'expérience, qui ne pourraient toutefois, sans une règle universelle énonçant en général et a priori les conditions de possibilité de la pensée, contenir de tels prédicats (lesquels ne sont pas empiriques). Ainsi la perspective que j'avais, et qui était initialement si plausible, de juger de la nature d'un être pensant, et cela par purs concepts, devient-elle suspecte, bien que je n'en aie pas encore découvert le vice.

Seule la poursuite des recherches entreprises sur l'origine de ces attributs que je me reconnais à moi-même comme être pensant en général peut découvrir ce vice. Ils ne sont rien de plus que des catégories pures à l'aide desquelles je ne pense jamais un objet déterminé, mais seulement l'unité des représentations, pour en déterminer un objet. Sans une intuition servant de fondement, la catégorie ne peut à elle seule procurer nul concept d'un objet ; car c'est uniquement par l'intuition qu'est donné l'objet, qui, ensuite, est pensé d'après la catégorie. Quand je déclare qu'une chose est une substance au sein du phénomène, il faut que, préalablement, des prédicats de son intuition m'aient été donnés, par référence auxquels je distingue ce qui est permanent de ce qui est changeant et le substrat (la chose elle-même) de ce qui vient simplement s'y (A 400) attacher. Quand je nomme une chose simple au sein du phénomène, j'entends par là que l'intuition de cette chose est certes une partie du phénomène, mais qu'elle ne saurait elle-même être

divisée, etc. En revanche, si quelque chose n'est reconnu comme simple qu'au plan du concept et non pas au sein du phénomène, je n'ai ainsi réellement aucune connaissance de l'objet, mais seulement du concept que je me forge de quelque chose en général qui n'est susceptible d'aucune intuition qui lui soit propre. Je dis simplement que je pense quelque chose comme tout à fait simple, parce que je ne sais réellement rien en dire de plus, sinon qu'il s'agit là de quelque chose.

Or, la simple aperception (Je) est substance au plan du concept, simple au plan du concept, etc., et en ce sens tous ces théorèmes de la psychologie sont incontestablement justes. Cependant, par là, on ne connaît nullement, à propos de l'âme, ce que l'on veut proprement savoir ; car tous ces prédicats ne valent pas pour l'intuition et ne peuvent donc pas non plus (AK, IV, 250) avoir de conséquences qui seraient appliquées à des objets de l'expérience : par conséquent, ils sont entièrement vides. Ce concept de la substance ne m'apprend pas en effet que l'âme, en elle-même, continue d'être, ni qu'elle est une partie des intuitions extérieures qui ne peut plus elle-même être divisée, et qui ne peut donc naître ou périr sous l'effet d'aucun changement de la nature : seules propriétés susceptibles de (A 401) me faire connaître l'âme au sein de ce qui constitue l'expérience comme ensemble structuré et me donner un aperçu de son origine et de son état futur. En revanche, si je dis, par l'intermédiaire de simples catégories, que l'âme est une substance simple, il est clair que, comme, dans sa nudité, le concept que l'entendement se forge de la substance ne contient rien de plus, si ce n'est qu'une chose doit être représentée comme sujet en soi, sans être à son tour le prédicat d'un autre sujet, aucune conséquence ne s'en dégage à propos de la permanence : l'attribut de simplicité ne peut certainement pas venir ajouter cette permanence, et l'on n'est par conséquent pas le moins du monde instruit par là de ce qui peut concerner l'âme dans les changements que subit le monde. Si l'on pouvait nous dire qu'elle est une partie simple de la matière, nous pourrions, à partir de ce que l'expérience nous en apprend, en déduire la permanence et, en la combinant avec la simplicité de nature, son indestructibilité. Toutefois, le concept du Moi, dans le principe fondamental de la psychologie (Je pense), ne nous en dit pas un mot.

Cela dit, que l'être qui pense en nous ait la prétention de se connaître lui-même par de pures catégories, et plus précisément par celles qui expriment, sous chaque titre, l'unité absolue, cela provient du fait suivant. L'aperception est elle-même le fondement de la possibilité des catégories,

qui pour leur part ne représentent rien d'autre que la synthèse du divers de l'intuition, en tant qu'il trouve son unité dans l'aperception. Par conséquent, la conscience de soi en général est la représentation de ce qui est la condition de toute unité et est cependant soi-même inconditionné. On peut donc dire du Moi pensant (de l'âme), qui se représente lui-même comme (A 402) substance, comme simple, comme numériquement identique en tout temps et comme le corrélat de toute existence, à partir duquel toute autre existence doit être déduite, non pas tant qu'il se connaît lui-même à travers les catégories, mais qu'il connaît les catégories, et par elles tous les objets, dans l'unité absolue de l'aperception, par conséquent à travers lui-même. En fait, assurément est-il très évident que ce qu'il me faut présupposer pour connaître en général un objet, je ne saurais le connaître lui-même comme objet, et que le Moi déterminant (la pensée) est distinct du Moi déterminable (le sujet pensant), (AK, IV, 251) comme la connaissance est distincte de l'objet [119]. Cependant, rien n'est plus naturel et plus égarant que l'apparence qui conduit à tenir l'unité, dans la synthèse des pensées, pour une unité perçue dans le sujet de ces pensées. On pourrait l'appeler la subreption de la conscience hypostasiée (apperceptionis substantiatae).

Si l'on veut donner un intitulé logique au paralogisme compris dans les raisonnements dialectiques de la doctrine rationnelle de l'âme, en tant qu'ils ont malgré tout des prémisses justes, on peut l'apprécier comme un *sophisma figurae dictionis*, où la majeure fait de la catégorie, par rapport à ses conditions, un usage purement transcendantal, alors que la mineure et la conclusion font de la même catégorie, relativement à l'âme qui est subsumée sous cette condition, un usage empirique. Ainsi, par exemple, le concept de la substance, (A 403) dans le paralogisme de la simplicité, est un concept intellectuel pur qui, sans les conditions de l'intuition sensible, est simplement d'usage transcendantal, c'est-à-dire n'a aucun usage. Dans la mineure en revanche, le même concept est appliqué à l'objet de toute expérience interne, sans que soit pourtant établie préalablement et posée comme fondement la condition de son application *in concreto*, à savoir la permanence de cet objet, et c'est donc à un usage empirique de ce concept que l'on a procédé, bien qu'ici un tel usage ne soit pas admissible.

Pour enfin faire apparaître l'enchaînement systématique de toutes ces affirmations dialectiques d'une doctrine ratiocinante de l'âme selon l'articulation de la raison pure, par conséquent pour en montrer la complétude, il importe de remarquer que l'aperception traverse toutes les

classes des catégories, mais qu'elle ne s'accomplit que vis-à-vis des concepts de l'entendement qui, dans chaque classe, servent pour les autres à fonder l'unité inscrite dans une perception possible, soit : subsistance, réalité, unité (non-pluralité) et existence ; reste que la raison se les représente toutes ici comme des conditions, elles-mêmes inconditionnées, de la possibilité d'un être pensant. L'âme reconnaît donc en elle-même :

(A 404)*1*
L'unité inconditionnée
de la relation,
c'est-à-dire elle-même,
non comme inhérente, mais
comme subsistante

(AK, IV, 252) 2
L'unité inconditionnée
de la qualité,
c'est-à-dire non comme
un tout réel
mais comme simple*.

3
L'unité inconditionnée
dans la pluralité *du temps,*
c'est-à-dire non pas
numériquement
diverse selon les temps
différents,
mais comme un seul *et*
même sujet.

4
L'unité inconditionnée
*de l'*existence *dans l'espace,*
c'est-à-dire non pas comme la
conscience
de plusieurs choses en dehors
d'elle,
mais seulement de l'existence
d'elle-même,
et des autres choses simplement
comme
de ses représentations.

(A 405) La raison est le pouvoir des principes. Les affirmations de la psychologie pure ne contiennent pas des prédicats empiriques de l'âme, mais des prédicats tels que, s'ils se présentent effectivement, ils doivent déterminer l'objet en lui-même, indépendamment de l'expérience, donc par l'intermédiaire de la simple raison. Aussi s'attendrait-on à ce que ces affirmations se fondent sur des principes et des concepts universels de natures pensantes en général. Au lieu de quoi il se trouve que c'est la représentation singulière : Je suis qui les régit toutes, laquelle, parce qu'elle exprime (de manière indéterminée) la formule pure de toute mon expérience, s'annonce comme une proposition universelle valant pour tous

les êtres pensants et, alors que pourtant elle est individuelle à tous égards, véhicule avec elle l'apparence d'une unité absolue des conditions de la pensée en général et par là s'étend au-delà du domaine où peut aller l'expérience possible.

(AK, III, 262) (B 399) Chapitre premier
Des paralogismes de la raison pure

[120]Le paralogisme logique consiste dans la fausseté formelle d'un raisonnement, quel qu'en puisse être par ailleurs le contenu. Un paralogisme transcendantal, en revanche, possède un fondement transcendantal qui incite à produire des conclusions formellement fausses. En sorte qu'un raisonnement fautif de ce type aura son fondement dans la nature de la raison humaine et induira une illusion inévitable, bien qu'il ne soit pas impossible de la résoudre en ses éléments.

Nous en arrivons maintenant à un concept qui n'a pas été inscrit plus haut dans la liste générale des concepts transcendantaux et dont il doit cependant être tenu compte par celle-ci, sans qu'il faille pour autant le moins du monde modifier cette table ni la déclarer incomplète. Il s'agit du concept ou, si l'on (AK, III, 263) préfère, du jugement : *Je pense*. Or on voit aisément qu'il est le véhicule de tous les concepts en général, et par conséquent aussi des concepts transcendantaux, qu'ainsi il s'y trouve toujours compris et qu'il est par conséquent tout aussi transcendantal qu'eux, mais qu'il ne peut toutefois avoir de titre particulier qui lui corresponde, puisqu'il sert uniquement *(B 400)* à faire apparaître toute pensée comme appartenant à la conscience. Néanmoins, si pur qu'il soit de toute dimension empirique (de l'impression des sens), il sert pourtant à différencier deux sortes d'objets à partir de la nature de notre faculté de représentation. *Je* suis, en tant que pensant, un objet du sens interne et porte le nom d'*âme*. Ce qui est un objet des sens externes porte le nom de *corps*. En vertu de quoi le terme : *Je*, en tant qu'être pensant, désigne déjà l'objet de la psychologie, qui peut être appelée la doctrine rationnelle de l'âme lorsque je ne désire rien savoir de

plus, sur l'âme, que ce qui, indépendamment de toute expérience (qui me détermine plus précisément et *in concreto*), peut être conclu à partir de ce concept *Je*, en tant qu'il survient dans toute pensée.

Or la doctrine *rationnelle* de l'âme est effectivement une entreprise de ce type ; car si la moindre dimension empirique de ma pensée, une quelconque perception particulière de mon état interne se trouvaient encore mêlées aux principes de connaissance qui sont ceux de cette science, elle ne serait plus doctrine rationnelle de l'âme, mais doctrine *empirique*. Nous avons donc déjà devant nous une prétendue science qui est édifiée en prenant pour base l'unique proposition : *Je pense*, et dont nous pouvons ici rechercher tout à fait pertinemment le fondement ou l'absence de fondement selon une démarche conforme à la nature d'une philosophie transcendantale. Il faut éviter de buter sur le fait que, vis-à-vis de cette proposition qui exprime la perception de soi-même, j'ai en tout état de cause une expérience *(B 401)* interne, et que par conséquent la doctrine rationnelle de l'âme, qui est édifiée sur cette base, ne serait jamais pure, mais se trouverait en partie fondée sur un principe empirique. Car cette perception interne n'est rien de plus que la simple aperception : *Je pense*, laquelle justement rend possibles tous les concepts transcendantaux où l'on dit : je pense la substance, la cause, etc. Car l'expérience interne en général et sa possibilité, ou encore la perception en général et son rapport à une autre perception, sauf à ce que soient données empiriquement quelque distinction particulière ou quelque détermination venant les spécifier, ne peuvent être considérées comme des connaissances empiriques : bien plutôt ne faut-il y apercevoir que des connaissances de l'empirique en général, ce qui les fait relever de la recherche de la possibilité de toute expérience, laquelle est assurément transcendantale. Le moindre objet de la perception (par exemple, (AK, III, 264) simplement le plaisir ou le déplaisir) qui viendrait s'ajouter à la représentation universelle de la conscience de soi transformerait aussitôt la psychologie rationnelle en psychologie empirique.

Je pense : tel est donc le texte unique de la psychologie rationnelle, à partir duquel elle doit développer toute sa science. On voit facilement que, si cette pensée doit être rapportée à un objet (moi-même), elle ne peut rien contenir d'autre que des prédicats transcendantaux de cet objet, puisque le moindre prédicat empirique viendrait corrompre la pureté rationnelle et l'indépendance de cette science à l'égard de toute expérience.

(B 402) Cela dit, nous n'aurons ici qu'à suivre le fil conducteur des catégories ; simplement, dans la mesure où, ici, une chose : le Je, en tant qu'être pensant, nous a d'abord été donnée, nous ne modifierons certes pas l'ordre des catégories les unes par rapport aux autres, tel qu'il a été présenté plus haut dans la table, mais cependant nous partirons maintenant de la catégorie de substance, par laquelle une chose est représentée en elle-même, et nous suivrons ainsi en sens inverse la série des catégories. La topique de la doctrine rationnelle de l'âme, d'où tout ce qu'elle est susceptible de contenir doit être dérivé, est par conséquent la suivante :

1
L'âme est *substance*

2
Qualitativement
simple

3
À travers les divers temps où elle existe, numériquement identique, c'est-à-dire
unité (non-pluralité)

4
En rapport avec des objets
possibles dans l'espace*

(AK, III, 265) *(B 403)* De ces principes élémentaires proviennent tous les concepts de la doctrine pure de l'âme, uniquement par combinaison, sans qu'il y ait à connaître le moins du monde un autre principe. Cette substance, simplement comme objet du sens interne, fournit le concept de l'*immatérialité* ; comme substance simple, celui de l'*incorruptibilité* ; son identité, en tant que substance intellectuelle, donne la *personnalité* ; les trois éléments pris ensemble fournissent la *spiritualité* ; le rapport aux objets dans l'espace donne le *commerce* avec le corps ; en vertu de quoi la psychologie pure représente la substance pensante comme le principe de la vie dans la matière, c'est-à-dire comme une âme (*anima*) et comme le principe de l'*animalité* ; celle-ci, dans les limites de la spiritualité, donne l'*immortalité*.

À quoi se rapportent alors quatre paralogismes d'une doctrine transcendantale de l'âme, que l'on tient faussement pour une science de la raison pure concernant la nature de notre être pensant. Pour fondement *(B 404)* d'une telle doctrine, nous ne pouvons toutefois prendre rien d'autre que la représentation simple et par elle-même totalement vide de contenu : *Je*, dont on ne peut pas même dire qu'elle soit un concept, mais qui est une simple conscience accompagnant tous les concepts. À travers ce *Je*, cet *Il* ou ce *Ça* (la chose) qui pense, rien de plus ne se trouve alors représenté qu'un sujet transcendantal des pensées = x, lequel n'est connu que par les pensées, qui sont ses prédicats, et dont, pris abstraction faite de celles-ci, nous ne pouvons jamais avoir le moindre concept : ainsi nous trouvons-

nous constamment à son propos dans un cercle, puisque d'ores et déjà, à chaque fois, il nous faut nous servir de sa représentation pour énoncer à son endroit un quelconque jugement – difficulté qui ne peut en être séparée puisque la conscience, en soi, n'est pas tant une représentation distinguant un objet particulier qu'une forme de la représentation en général, en tant qu'elle doit être nommée connaissance ; car c'est de la représentation et d'elle seulement que je puis dire qu'à travers elle je pense quelque chose.

Cela dit, inévitablement doit-il sembler étrange, de prime abord, que la condition sous laquelle je pense en général, et qui par conséquent est simplement une propriété constitutive de ma subjectivité, doive posséder en même temps une validité pour tout ce qui pense, et que nous puissions prétendre fonder sur une proposition d'apparence empirique un jugement apodictique et (AK, III, 266) universel – énonçant que tout ce qui pense est constitué comme la conscience que j'ai de moi-même déclare *(B 405)* que je le suis. L'explication en est néanmoins qu'il nous faut nécessairement attribuer aux choses, *a priori*, toutes les propriétés qui constituent les conditions sous lesquelles seulement nous les pensons. Or je ne peux avoir la moindre représentation d'un être pensant par une quelconque expérience externe, mais uniquement par la conscience que j'ai de moi-même. Donc, de tels objets ne sont rien d'autre que le transfert de cette conscience de moi-même à d'autres choses qui ne peuvent être représentées comme des êtres pensants qu'à la faveur de cette opération. Reste que la proposition : *Je pense*, n'est prise ici que dans un sens problématique, non pas du tout dans la perspective où elle pourrait contenir une perception d'une existence (le *cogito, ergo sum* de Descartes), mais eu égard à sa simple possibilité, pour voir quelles propriétés peuvent découler de cette si simple proposition en ce qui concerne son sujet (qu'il existe ou non).

S'il y avait, au fondement de notre connaissance rationnelle pure des êtres pensants en général, davantage que le *cogito*, si nous appelions aussi à la rescousse les observations que nous faisons sur le jeu de nos pensées, ainsi que les lois naturelles du sujet pensant susceptibles d'en être tirées, il en résulterait une psychologie empirique qui serait une sorte de *physiologie* du sens interne et pourrait servir peut-être à en expliquer les phénomènes, mais jamais à en révéler des propriétés n'appartenant aucunement à l'expérience possible (comme celle de la *(B 406)* simplicité), ni à apporter quelque enseignement *apodictique* qui concerne la nature des êtres pensants ; il ne s'agirait donc pas d'une psychologie rationnelle.

Or, étant donné que la proposition : *Je pense* (prise en un sens problématique) contient la forme de tout jugement de l'entendement en général et qu'elle accompagne toutes les catégories en constituant comme leur véhicule, il est clair que les conclusions susceptibles d'en être tirées ne sauraient contenir qu'un usage transcendantal de l'entendement qui exclut tout ajout venant s'y mêler à partir de l'expérience, et du développement duquel, d'après ce que nous avons montré plus haut, nous ne pouvons à l'avance nous faire aucune idée favorable. Nous allons donc suivre ce développement d'un regard critique à travers tous les prédicaments de la psychologie pure, tout en nous efforçant cependant (AK, III, 267) de procéder à leur examen, par souci de brièveté, selon un enchaînement que rien ne viendra interrompre.

• Pour commencer, une remarque générale peut servir à rendre plus aiguë l'attention que nous allons porter à ce type de raisonnement. Je ne connais pas un objet du simple fait que je pense, mais c'est uniquement dans la mesure où je détermine une intuition donnée du point de vue de l'unité de la conscience – en quoi consiste toute pensée – que je peux connaître un quelconque objet. Donc, je ne me connais pas moi-même par la conscience que j'ai de moi comme être pensant, mais si je suis conscient de l'intuition que j'ai de moi-même comme se trouvant déterminée relativement à la fonction de la pensée. Tous les modes de la conscience de soi dans la pensée *(B 407)* ne sont pas encore en eux-mêmes des concepts de l'entendement s'appliquant à des objets (catégories), mais de simples fonctions logiques qui ne donnent à la pensée absolument aucun objet à connaître et par conséquent ne me donnent pas moi-même à connaître comme *objet*. Ce n'est pas la conscience du Moi *déterminant* qui constitue l'objet : bien plutôt est-ce uniquement la conscience du Moi *déterminable*, c'est-à-dire de mon intuition intérieure (dans la mesure où le divers qui s'y trouve contenu peut être synthétiquement lié conformément à la condition universelle de l'unité de l'aperception dans la pensée).

1. Cela étant, dans tous les jugements, je suis toujours le sujet *déterminant* du rapport qui définit le jugement. Mais que le Moi, le Je pense, doive toujours dans la pensée avoir valeur de *sujet*, de quelque chose qui ne puisse être simplement considéré comme un prédicat venant s'attacher à la pensée, c'est une proposition apodictique et même *identique* ; toutefois, elle ne signifie pas que je sois, comme*objet*, un être *subsistant* par

moi-même, autrement dit une *substance*. Cette dernière assertion a une vaste portée, et exige par conséquent aussi des données qui ne se peuvent trouver aucunement dans la pensée, davantage peut-être (dans la mesure où je considère simplement l'être pensant comme tel) que je ne trouverai jamais en lui.

2. Que le Je de l'aperception soit par conséquent dans toute pensée un terme *singulier* qui ne puisse se résoudre en une pluralité de sujets, et que par suite il désigne un sujet logiquement simple, c'est déjà compris dans le concept de la pensée, et c'est donc une proposition analytique ; mais cela ne *(B 408)* signifie pas que le Moi pensant soit une *substance* simple, ce qui serait une proposition synthétique. Le concept de la substance se rapporte toujours à des intuitions, lesquelles, en moi, ne peuvent être que sensibles : par conséquent, elles se trouvent tout à fait en dehors du champ de l'entendement et de sa pensée, dont cependant il s'agit ici proprement et exclusivement quand on dit que (AK, III, 268) le Moi, dans la pensée, est simple. Au demeurant serait-il étonnant que ce qui, par ailleurs, requiert tant de précautions pour distinguer, dans ce que l'intuition présente, ce qui en elle est substance, mais davantage encore pour reconnaître si cette substance peut en outre être simple (comme à propos des parties de la matière), pût ici m'être donné de façon si directe, dans la plus pauvre de toutes les représentations, en quelque sorte comme par une révélation.

3. La proposition qui énonce l'identité de moi-même dans tout divers dont j'ai conscience est une proposition qui se trouve elle aussi contenue dans les concepts eux-mêmes : par conséquent, c'est une proposition analytique. Mais cette identité du sujet, dont je peux prendre conscience dans toutes ses représentations, ne concerne pas l'intuition de ce sujet dans laquelle il est donné comme objet : elle ne peut donc pas non plus signifier l'identité de la personne par laquelle on entend la conscience de l'identité de sa propre substance comme être pensant, à travers tout changement d'état. Ce pourquoi, quant à fournir la preuve de cette identité, on n'y parviendrait pas par la simple analyse de la proposition : Je pense, mais se trouveraient requis à cette fin plusieurs *(B 409)* jugements synthétiques se fondant sur l'intuition donnée.

4. Que je distingue ma propre existence, comme existence d'un être pensant, des autres choses extérieures à moi (dont mon corps lui aussi fait partie), c'est, là encore, une proposition analytique ; car les *autres* choses sont celles que je pense comme *distinctes* de moi. En revanche, si cette

conscience de moi-même est vraiment possible sans des choses hors de moi, par lesquelles des représentations me sont données, et si je peux donc exister simplement comme être pensant (sans être un homme), je n'en ai par là aucun savoir.

Ainsi donc, par l'analyse de la conscience que j'ai de moi-même dans la pensée en général, pas le moindre gain n'est effectué du point de vue de la connaissance de moi-même comme objet. L'explicitation logique de la pensée en général est prise faussement pour une détermination métaphysique de l'objet.

Ce serait, vis-à-vis de toute notre critique, une considérable pierre d'achoppement, la seule, même, qu'elle puisse rencontrer, s'il y avait une possibilité de prouver *a priori* que tous les êtres pensants sont en soi des substances simples, et donc qu'en tant que tels (ce qui est une conséquence du même argument), ils véhiculent avec eux, inséparablement, la personnalité et ont conscience de leur existence distincte de toute matière. Car par là nous aurions en tout état de cause fait un pas au-delà du monde sensible, nous serions entrés dans le champ des *noumènes* : dans ce cas, que personne ne nous conteste *(B 410)* le droit de nous y étendre davantage, d'y édifier des constructions et, chacun selon la manière dont (AK, III, 269) sa bonne étoile le favorise, d'en prendre possession. Car la proposition selon laquelle tout être pensant est, en tant que tel, une substance simple est une proposition synthétique *a priori*, puisque, premièrement, elle va au-delà du concept qui lui sert de principe et ajoute à la pensée en général la *modalité de l'existence*, et que, deuxièmement, elle adjoint à ce concept un prédicat (celui de la simplicité) qui ne peut être donné dans la moindre expérience. Dès lors, les propositions synthétiques *a priori* pourraient être pratiquées et acceptées, non pas simplement, comme nous l'avons affirmé, par rapport à des objets d'une expérience possible, en constituant plus précisément les principes de la possibilité de cette expérience, mais elles pourraient porter aussi sur des choses en général et en soi : conséquence qui met un terme à toute la critique entreprise et imposerait d'en rester à la situation ancienne. Toutefois, le danger n'est ici pas si grand, si l'on considère la chose de plus près.

Dans le procédé de la psychologie rationnelle, ce qui domine, c'est un paralogisme que présente le syllogisme suivant :

Ce qui ne peut être pensé que comme sujet n'existe pas non plus autrement que comme sujet et est donc substance.

(B 411) *Or, un être pensant, considéré simplement comme tel, ne peut être pensé autrement que comme sujet*.

Donc, il n'existe aussi que comme tel, c'est-à-dire comme substance.

Dans la majeure, il est question d'un être qui peut être pensé en général, sous tous les rapports, par conséquent aussi tel qu'il peut être donné dans l'intuition. En revanche, dans la mineure, il n'est question du même être que dans la mesure où il se considère lui-même comme sujet uniquement par rapport à la pensée et à l'unité de la conscience, mais non pas en même temps relativement à l'intuition par laquelle il est donné comme objet à la pensée. C'est donc *per sophisma figurae dictionis*, par conséquent par un raisonnement trompeur, que la conclusion est obtenue*.

(AK, III, 270) *(B 412)* Que cette réduction du célèbre argument à un paralogisme soit tout à fait juste, cela devient clair et transparent dès lors que l'on veut bien examiner la remarque générale sur la représentation systématique des principes et la section traitant des noumènes, où il a été démontré que le concept d'une chose qui peut exister en soi comme sujet, et non pas simplement comme prédicat, ne contient encore en lui aucune réalité objective – ce qui veut dire que l'on ne peut pas savoir s'il pourrait se trouver quelque part un objet qui lui corresponde, étant donné que l'on n'aperçoit pas la possibilité d'un tel mode d'existence, et que par conséquent un tel concept ne fournit absolument aucune connaissance. Si ce concept doit donc indiquer, sous le nom de substance, un objet susceptible d'être donné, s'il doit devenir une connaissance, il faut qu'il y ait, à sa base, une intuition permanente, condition indispensable de la réalité objective d'un concept, constituant ce par quoi seulement l'objet est donné. Or, nous n'avons *(B 413)*, dans l'intuition intérieure, absolument rien qui soit permanent, puisque, de fait, le moi n'est que la conscience de ma pensée ; donc, si nous nous en tenons simplement à la pensée, il nous manque même la condition nécessaire pour nous appliquer à nous-mêmes, comme êtres pensants, le concept de la substance, c'est-à-dire le concept d'un sujet subsistant pour soi : du même coup, avec la réalité objective de ce concept, disparaît entièrement la simplicité de la substance qui s'y rattache, laquelle se transforme en une unité purement logique, qualitative, de la conscience de soi dans la pensée en général, et cela, que le sujet soit ou non composé.

Réfutation de la démonstration par Mendelssohn de la permanence de l'âme

Ce pénétrant philosophe [121] remarqua bien vite, dans l'argument habituel par lequel doit être prouvé que l'âme (une fois accordé qu'elle est un être simple) ne saurait cesser d'être *en se décomposant en parties*, une insuffisance à atteindre l'objectif d'en garantir la persistance nécessaire, en tant que l'on pourrait encore admettre qu'elle cessât d'exister (AK, III, 271) par *extinction*. Dans son *Phédon*, il chercha ainsi à préserver l'âme de cette manière de périr, qui équivaudrait à un véritable anéantissement, en se faisant fort de prouver qu'un être simple ne peut aucunement cesser d'être, dans la mesure où, comme il ne saurait être diminué, ni par conséquent perdre petit à petit quelque chose de son existence et se voir ainsi peu à peu *(B 414)* anéanti (puisqu'il n'a pas de parties et donc ne contient en lui aucune pluralité), il ne se trouverait aucun temps entre un instant, où il est, et l'autre instant, où il ne serait plus – ce qui est impossible. Simplement il ne se soucia pas que, quand bien même nous accorderions à l'âme cette nature simple puisque, de fait, elle ne contient aucune diversité dont les éléments seraient *les uns en dehors des autres*, par conséquent nulle grandeur extensive, on ne saurait cependant, pas plus qu'à n'importe quoi qui existe, lui dénier une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré de réalité en ce qui concerne tous ses pouvoirs, et même, de façon générale, vis-à-vis de tout ce qui constitue l'existence : ce degré peut décroître en passant par tous les degrés moindres, qui sont en nombre infini, et ainsi la prétendue substance (la chose dont la permanence n'est, au demeurant, pas déjà garantie) peut être réduite à néant, sinon par décomposition en ses parties, du moins par diminution progressive (*remissio*) de ses forces (donc par consomption, s'il m'est permis d'utiliser cette expression). Car même la conscience a toujours un degré, qui sans cesse peut encore être diminué* : de même aussi est-ce donc le cas du pouvoir d'être conscient*(B 415)* de soi-même, comme de tous les autres pouvoirs. – Donc, la permanence de l'âme, comme simple objet du sens interne, reste indémontrée et elle est même indémontrable, bien que sa permanence dans la vie, où l'être pensant (comme être humain) est en même temps, pour lui-même, un objet des sens externes, soit par elle-même claire, sans que toutefois cela suffise aucunement au psychologue rationnel (AK, III, 272) qui entreprend de démontrer à partir de simples concepts l'absolue permanence de l'âme même au-delà de la vie*.

(B 416) Si nous prenons donc les propositions que nous avons énoncées ci-dessus comme s'enchaînant *de façon synthétique*, telles qu'au reste elles

ne peuvent qu'être prises, en tant qu'elles devraient valoir pour tous les êtres pensants, dans la psychologie rationnelle envisagée comme système, et si nous partons de la catégorie de relation avec la proposition : tous les êtres pensants *(B 417)* sont, comme tels, des substances, pour remonter la série des catégories jusqu'à ce que la boucle soit bouclée, nous finissons par rencontrer l'existence de ces êtres dont, dans ce système, ils ont conscience indépendamment des choses extérieures, mais qu'ils peuvent en outre déterminer par eux-mêmes (du point de vue *(B 418)* de la permanence, qui appartient nécessairement au caractère de la substance). Mais il en résulte que, dans ce même système rationaliste, l'*idéalisme* est inévitable, du moins l'idéalisme problématique, et que si l'existence des choses extérieures n'est pas du tout requise pour déterminer notre propre existence dans le temps, c'est seulement sans la moindre raison qu'elle sera admise, dans des conditions telles que l'on n'en pourra jamais fournir une preuve.

Si nous suivons au contraire la démarche *analytique*, où c'est le *Je pense*, en tant que proposition contenant déjà en elle une existence comme donnée, et par conséquent la modalité, qui est pris pour fondement, et si nous la décomposons en ses éléments pour en connaître le contenu, de manière à savoir si et comment ce Moi, dans l'espace ou le temps, détermine son existence uniquement par là, les propositions de la doctrine rationnelle de l'âme ne prendront pas pour point de départ le concept d'un être pensant en général, mais une réalité effective, et c'est à partir de la manière dont celle-ci se trouvera pensée, après qu'en eut été abstrait *(B 419)* tout ce qui est empirique en elle, que se trouvera déduit ce qui appartient à un être pensant en général, comme le montre le tableau suivant :

1
Je pense

2
comme sujet,

3
comme sujet simple,

4
comme sujet identique,
dans tout état de ma pensée.

(AK, III, 274) Or, parce qu'en l'occurrence, dans la deuxième proposition, il n'est pas déterminé si je ne peux exister et être pensé que comme sujet et non pas aussi comme prédicat d'un autre sujet, le concept d'un sujet est pris ici selon une acception uniquement logique, et reste indéterminée la question de savoir si l'on doit ou non entendre par là une substance. C'est seulement dans la troisième proposition que l'unité absolue de l'aperception, le Moi simple, dans la représentation à laquelle se réfère toute liaison ou toute séparation constituant la pensée, devient aussi importante par elle-même, bien que je n'aie encore rien décidé sur la nature ou sur la substance du sujet. L'aperception est quelque chose de réel, et sa simplicité est déjà contenue dans sa possibilité. Or, dans l'espace, il n'y a rien de réel qui soit simple ; car les points (qui constituent le seul élément simple dans l'espace) sont seulement des limites, et non pas par eux-mêmes quelque chose qui serve, comme partie, à constituer l'espace. En résulte donc *(B 420)* l'impossibilité de produire une explication de ma nature (comme sujet purement pensant) à partir des principes du *matérialisme*. Puisque toutefois mon existence, dans la première proposition, est considérée comme donnée, étant entendu qu'elle ne signifie pas : tout être pensant existe (ce qui énoncerait en même temps, à propos de ces êtres, une nécessité absolue et en dirait donc beaucoup trop), mais : *j'existe* pensant, cette proposition est empirique et ne contient de quoi déterminer mon existence que relativement à mes représentations dans le temps. Dans la mesure cependant où, d'autre part, j'ai d'abord besoin ici de quelque chose de permanent et que quelque chose de tel ne m'est nullement donné, en tant que je me pense, dans l'intuition interne, la façon dont j'existe, à titre de substance ou à titre d'accident, ne se peut absolument pas déterminer par cette conscience de soi simple. Donc, si le *matérialisme* est incapable de fournir un mode

d'explication de mon existence, le *spiritualisme* est tout aussi insuffisant à cet égard ; et la conclusion qui en résulte est que, de quelque manière que ce soit, nous ne pouvons acquérir la moindre connaissance de la nature de notre âme, pour ce qui concerne la possibilité qu'elle aurait d'exister séparément en général.

Et comment au reste, par l'unité de la conscience, que nous ne connaissons nous-mêmes que parce que nous en avons besoin, de manière indispensable, pour la possibilité de l'expérience, pourrait-il être possible que nous sortions de l'expérience et élargissions notre connaissance jusqu'à la nature de tous les êtres pensants en général *(B 421)*, par l'intermédiaire de cette proposition empirique, mais indéterminée vis-à-vis de toute espèce d'intuition : Je pense ?

Il n'y a donc pas de psychologie rationnelle comme *doctrine* qui soit capable de nous procurer quelque chose à ajouter à la connaissance que nous avons de nous-mêmes, mais il n'en existe une que comme (AK, III, 275) *discipline* qui instaure des limites infranchissables, dans ce domaine, à la raison spéculative, d'un côté pour qu'elle ne se précipite pas dans le sein du matérialisme sans âme, de l'autre côté pour qu'elle ne se perde pas avec exaltation dans le spiritualisme, dépourvu pour nous de tout fondement dans la vie : bien au contraire, vis-à-vis de cette manière qu'a notre raison de refuser de fournir une réponse satisfaisante aux questions qui, animées par la curiosité, vont au-delà de cette vie, elle nous avertit qu'il faut y voir un signe que celle-ci nous adresse en nous invitant à appliquer notre connaissance de nous-mêmes, non pas à la spéculation stérile qui déborde toutes limites, mais à l'usage pratique dans ce qu'il a de fécond. Un tel usage, quand bien même il ne se dirige que vers des objets de l'expérience, emprunte pourtant à une source plus élevée ses principes et détermine ainsi notre conduite comme si notre destination s'étendait infiniment au-delà de l'expérience, par conséquent au-delà de cette vie.

On voit à partir de tout cela que c'est un simple malentendu qui est à l'origine de la psychologie rationnelle. L'unité de la conscience, qui est au fondement des catégories, est ici prise pour une intuition du sujet en tant qu'objet, à quoi la catégorie *(B 422)* de substance se trouve appliquée. Mais cette unité n'est que l'unité dans la *pensée*, par laquelle seule aucun objet n'est donné et à laquelle, par conséquent, la catégorie de substance, dans la mesure où elle présuppose toujours qu'une intuition soit donnée, ne peut s'appliquer : en ce sens, à travers une telle unité, ce sujet ne peut pas du tout

être connu. Le sujet des catégories ne peut donc pas recevoir, du simple fait qu'il les pense, un concept de lui-même comme s'il constituait un objet de ces catégories ; car, pour pouvoir les penser, force lui est de prendre pour fondement sa pure conscience de soi, laquelle il a pourtant bien fallu expliquer. De même le sujet où la représentation du temps trouve son fondement originaire ne peut déterminer par là sa propre existence dans le temps, et si cette dernière perspective ne peut être, la première, qui consisterait en la détermination de soi-même (comme être pensant en général) au moyen des catégories, ne peut pas non plus s'accomplir*.

*

(B 423) Ainsi disparaît donc une connaissance que l'on recherchait au-delà des limites d'une expérience possible et qui se rapporte pourtant à l'intérêt suprême de l'humanité : elle se résout *(B 424)*, si on la demande à la philosophie spéculative, (AK, III, 276) en une espérance abusée par l'illusion. Néanmoins, la rigueur de la critique, du fait qu'elle démontre ainsi, en même temps, l'impossibilité de déterminer dogmatiquement, vis-à-vis d'un objet de l'expérience, quoi que ce soit qui dépasse les limites de l'expérience, rend à la raison, relativement à cet intérêt même, le service, qui n'est pas dénué d'importance pour elle, de la garantir tout autant contre toutes les affirmations possibles du contraire. Ce qui ne peut se produire que de deux façons : soit l'on démontre apodictiquement la proposition que l'on énonce ; soit, si l'on n'y parvient pas, on recherche les sources de cette impuissance – et si celles-ci résident dans les bornes nécessaires de notre raison, alors la même loi qui ordonne de renoncer à toutes les prétentions d'affirmer dogmatiquement quoi que ce soit s'impose à tout adversaire.

Cependant, le droit, voire la nécessité d'admettre une vie future, conformément à des principes fondamentaux de l'usage pratique de la raison se rencontrant avec l'usage spéculatif, ne sont pas le moins du monde mis par là en perdition ; car la preuve exclusivement spéculative n'a, au reste, jamais pu exercer la moindre influence sur la raison commune des hommes. Une telle preuve repose tellement sur une pointe d'aiguille que l'École elle-même n'a pu (AK, III, 277) l'y maintenir si longtemps qu'en la faisant tourner sans cesse sur elle-même comme une toupie et que, même à ses yeux, elle ne fournit aucune preuve consistante sur laquelle quoi que ce soit pût être édifié. Les preuves dont le monde peut faire usage conservent

(B 425) toutes ici leur valeur inentamée et bien plutôt, à la faveur de ce coup d'arrêt porté à ces prétentions dogmatiques, elles gagnent en clarté, dans la mesure où elles replacent la raison dans son domaine propre, à savoir l'ordre des fins, qui est cependant en même temps un ordre de la nature : dès lors et simultanément, la raison, en tant qu'elle est en elle-même un pouvoir pratique, est légitimée, sans être limitée aux conditions du second ordre, à élargir le premier et, avec lui, notre existence propre au-delà des limites de l'expérience et de la vie. À en juger d'après l'*analogie avec la nature* des êtres vivants dans ce monde, concernant lesquels la raison doit nécessairement adopter comme principe qu'il ne se peut trouver aucun organe, aucun pouvoir, aucun penchant, rien, donc, qui fût superflu ou dépourvu de tout rapport avec son usage, donc sans finalité, mais qu'au contraire tout est exactement adéquat à la destination qui est la sienne dans la vie, l'être humain, qui seul peut pourtant contenir la fin finale ultime [122] de tout cela, devrait être l'unique créature faisant à cet égard exception. Car les dispositions qui sont celles de sa nature, j'entends : non pas simplement celles qui s'expriment à travers ses talents et les tendances qui le poussent à en faire usage, mais surtout la loi morale en lui, vont tellement au-delà de toute utilité et de tout avantage qu'il pourrait en tirer dans cette vie que cette dernière loi elle-même lui apprend à estimer plus que tout la simple conscience de la rectitude d'esprit, fût-ce en dépit de tous les avantages *(B 426)*, jusques et y compris de cette pure ombre qu'est la gloire, et qu'il se sent intérieurement appelé à se rendre par sa conduite dans ce monde, en renonçant à bien des avantages, capable d'être le citoyen d'un monde meilleur dont il a l'idée. Ce puissant argument, à jamais irréfutable, accompagné par une connaissance sans cesse croissante de la finalité inscrite dans tout ce que nous trouvons devant nos yeux, par la perspective ainsi ouverte sur l'immensité de la création, par conséquent aussi par la conscience de ce qu'il y a d'illimité dans l'élargissement possible de nos connaissances, en même temps que par un penchant correspondant à cet élargissement – cet argument, donc, subsiste toujours, quand bien même nous devrions renoncer à apercevoir à partir de la simple connaissance théorique de nous-mêmes quelle est la durée nécessaire de notre existence.

(AK, III, 278) Conclusion de la solution du paralogisme psychologique

L'apparence dialectique, dans la psychologie rationnelle, repose sur la confusion d'une Idée de la raison (celle d'une intelligence pure) avec le concept, à tous égards indéterminé, d'un être pensant en général. Je me pense moi-même par rapport à une expérience possible, en faisant abstraction aujourd'hui de toute expérience réelle, et j'en conclus que je pourrais avoir conscience de mon existence même en dehors de l'expérience et de ses conditions *(B 427)* empiriques. Par conséquent, je confonds l'*abstraction* possible de mon existence empiriquement déterminée avec la prétendue conscience d'une existence *séparée* possible de mon Moi pensant, et je crois connaître dans le sujet transcendantal ce qu'il y a de substantiel en moi, alors que je n'ai dans la pensée que l'unité de la conscience qui réside au fondement de toute activité de détermination, telle qu'elle constitue la simple forme de la connaissance.

Le problème qui consiste à expliquer la relation de l'âme avec le corps n'appartient pas proprement à la psychologie dont il est question ici, dans la mesure où celle-ci se donne pour objectif de démontrer la personnalité de l'âme même en dehors de cette relation (après la mort) et est donc, au sens propre, transcendante, bien qu'elle s'occupe d'un objet de l'expérience, mais uniquement en tant qu'il cesse d'être un objet de l'expérience. Cependant, même à une telle interrogation, on peut apporter en suivant notre doctrine une réponse suffisante. La difficulté que ce problème a occasionnée consiste, comme c'est bien connu, dans l'hétérogénéité présupposée de l'objet du sens interne (l'âme) et des objets des sens externes, puisque c'est le temps seul qui se rattache au premier, tandis que, pour ces derniers, l'espace appartient lui aussi à la condition formelle de leur intuition. Si l'on songe toutefois que, sous ce rapport, ces deux sortes d'objets ne se différencient pas l'une de l'autre intrinsèquement, mais seulement *(B 428)* en tant que l'une *apparaît* à l'autre extérieurement, et qu'en conséquence ce qui, comme chose en soi, est au fondement de la phénoménalisation de la matière pourrait fort bien ne pas être à ce point d'une telle hétérogénéité, cette difficulté disparaît, et la seule qui subsiste, c'est de savoir comment est possible en général une union de substances : la résoudre tombe alors tout à fait en dehors du champ de la psychologie, et, comme le lecteur en jugera facilement d'après ce qui a été dit des forces fondamentales et des pouvoirs dans l'Analytique, sans nul doute reste-t-elle aussi en dehors du champ de toute connaissance humaine.

(AK, III, 279) Remarque générale concernant le passage de la psychologie rationnelle à la cosmologie

La proposition : Je pense, ou : J'existe pensant, est une proposition empirique. Mais au fondement d'une telle proposition se trouve une intuition empirique, par conséquent aussi l'objet pensé comme phénomène, et tout semble donc se passer comme si, d'après notre théorie, l'âme tout entière, même dans la pensée, était transformée en phénomène, et que de cette façon notre conscience elle-même, en tant que pure apparence, devait en fait être réduite à néant.

La pensée, prise en elle-même, est seulement la fonction logique, par conséquent la pure spontanéité de la liaison du divers d'une intuition simplement possible, et elle ne présente nullement le sujet de la conscience comme *(B 429)* phénomène, simplement pour cette raison qu'elle ne prend nullement en compte l'espèce de l'intuition et ne se demande pas si elle est sensible ou intellectuelle. En conséquence, je ne me représente à moi-même ni tel que je suis, ni tel que je m'apparais, mais je me pense seulement comme n'importe quel objet en général, vis-à-vis duquel je fais abstraction du mode selon lequel il est intuitionné. Quand je me représente ici comme *sujet* des pensées ou même comme *fondement* de la pensée [123], ces modes de représentation ne font pas signe vers les catégories de la substance ou de la cause, car celles-ci sont des fonctions de la pensée (de l'activité de juger) déjà appliquées à notre intuition sensible et qui seraient certes indispensables si je voulais me *connaître*. Mais ce que je veux, c'est seulement avoir conscience de moi-même comme pensant : quant à savoir comment mon Moi propre est donné dans l'intuition, cela, je le laisse de côté, et de fait pourrait-il être un simple phénomène pour moi qui pense, mais non pas en tant que je pense ; dans la conscience que j'ai de moi-même à travers la simple pensée, je suis l'*être même*, mais de cet être rien ne m'est encore donné ainsi pour la pensée.

En revanche, la proposition : Je pense, en tant qu'elle équivaut à : *J'existe pensant*, n'est pas une simple fonction logique, mais elle détermine le sujet (lequel est dès lors, en même temps, objet) relativement à l'existence, et elle ne peut intervenir sans le sens interne, dont l'intuition ne fournit jamais l'objet comme chose en soi, mais seulement comme phénomène. Dans cette proposition, ce n'est donc plus *(B 430)* simplement la spontanéité de la pensée, mais aussi la réceptivité de l'intuition, c'est-à-dire la pensée de moi-

même, qui se trouve appliquée à l'intuition empirique du même sujet. (AK, III, 280) C'est dans cette dernière que le Moi pensant devrait donc chercher, par rapport à l'usage de ses fonctions logiques quant aux catégories de substance, de cause, etc., les conditions requises non seulement pour se désigner lui-même comme objet en soi à travers le Je, mais aussi pour déterminer le mode de son existence, c'est-à-dire se connaître comme noumène ; ce qui toutefois est impossible, dans la mesure où l'intuition empirique interne est sensible et ne fournit rien d'autre que les données du phénomène, lequel ne peut rien procurer, quant à l'objet de la conscience pure, qui fît connaître son existence séparée, mais ne peut être de quelque usage que pour l'expérience.

Supposons toutefois qu'il se trouve par suite, non pas dans l'expérience, mais dans certaines lois de l'usage pur de la raison qui ne sont pas de simples règles logiques, mais bien des lois établies *a priori* et concernant notre existence, une occasion de nous supposer entièrement *a priori* législateurs à l'égard de notre propre existence et même comme autodéterminant cette existence : se découvrirait ainsi une spontanéité par laquelle notre réalité effective serait déterminable, sans qu'il fût besoin en outre des conditions de l'intuition empirique ; et nous nous apercevrions alors que, dans la conscience de notre existence, se trouve contenu *a priori* quelque chose qui peut servir à déterminer cette existence, qui n'est déterminable complètement *(B 431)* que de façon sensible, mais pourrait cependant ainsi être déterminée, quant à un certain pouvoir interne, relativement à un monde intelligible (constituant certes un simple objet de pensée).

Pour autant, cela ne ferait pas accomplir le moindre progrès à toutes les tentatives développées par la psychologie rationnelle. Car, à travers cet admirable pouvoir, que la conscience de la loi morale est la première à me révéler, je disposerais certes d'un principe purement intellectuel permettant de déterminer mon existence, mais par quels prédicats le ferais-je ? Par nul autre que par ceux qui ne peuvent m'être donnés que dans l'intuition sensible ; et ainsi serais-je à nouveau ramené au point où j'en étais dans la psychologie rationnelle, à savoir au fait d'avoir besoin d'intuitions sensibles pour procurer une signification aux concepts de mon entendement, substance, cause, etc., grâce auxquels seulement je puis avoir une connaissance de moi-même : or, ces intuitions ne peuvent jamais m'aider à aller au-delà du champ de l'expérience. Toutefois, du point de vue de l'usage

pratique, tel qu'il est néanmoins toujours orienté vers des objets de l'expérience, il me serait malgré tout permis d'appliquer ces concepts à la liberté et au sujet de celle-ci, conformément à la signification analogue qui est la leur dans l'usage théorique – étant admis que j'entends par là simplement les fonctions logiques du sujet (AK, III, 281) et du prédicat, du principe et de la conséquence, d'après lesquelles sont déterminés les actions ou les effets *(B 432)* conformes à ces lois, de telle manière qu'ils puissent toujours être expliqués, en même temps que les lois de la nature, conformément aux catégories de substance et de cause, bien qu'ils dérivent d'un tout autre principe. Cela soit dit simplement pour éviter le malentendu auquel est facilement exposée la doctrine traitant de l'intuition que nous avons de nous-mêmes comme phénomènes. Dans la suite, on aura l'occasion de faire usage de ces précisions.

Chapitre II
L'antinomie de la raison pure

Nous avons montré, dans l'introduction à cette partie de notre ouvrage, que toute l'apparence transcendantale de la raison pure repose sur des syllogismes dialectiques dont la logique fournit le schème dans les trois sortes formelles de raisonnements *(A 406)* en général, à peu près comme les catégories trouvent leur schème logique dans les quatre fonctions de tous les jugements. La *première sorte* de ces syllogismes sophistiques tendait à l'unité inconditionnée des conditions *subjectives* de toutes les représentations en général (du sujet ou de l'âme), par correspondance avec les raisonnements *catégoriques* dont la majeure énonce, comme principe, la relation d'un prédicat *(B 433)* à un sujet. *La deuxième sorte* d'argument dialectique adoptera donc pour contenu, par analogie avec les raisonnements *hypothétiques*, l'unité inconditionnée des conditions objectives dans le phénomène, tout comme la *troisième sorte* enfin, qui interviendra dans le chapitre suivant, a pour thème l'unité inconditionnée des conditions objectives de la possibilité des objets en général.

Cela dit, il est remarquable que le paralogisme transcendantal mette en œuvre une apparence seulement unilatérale concernant l'Idée du sujet de notre pensée, et que pour l'affirmation du contraire ne se puisse trouver la moindre apparence procédant de concepts de la raison. L'avantage est (AK, III, 282) entièrement du côté du pneumatisme, bien que celui-ci ne puisse nier le défaut héréditaire qui consiste en ce que, malgré toute l'apparence qui lui est favorable, il s'en va en fumée dès lors que la critique le soumet à l'épreuve du feu.

Tout autrement en va-t-il si nous appliquons la raison à la *synthèse objective* des phénomènes : *(A 407)* elle imagine, certes avec beaucoup d'apparence, y faire valoir son principe de l'unité inconditionnée, mais s'empêtre bientôt dans de telles contradictions qu'elle est contrainte d'en rabattre de ses prétentions du point de vue cosmologique.

Ici se manifeste en effet un nouveau phénomène de la raison humaine, savoir une antithétique toute naturelle qui se crée sans que nul n'ait besoin de se creuser la cervelle et de tendre d'habiles pièges *(B 434)*, mais où la raison se précipite d'elle-même et de manière inévitable et par laquelle elle est certes préservée de s'endormir dans une conviction imaginaire, que produit une apparence simplement unilatérale, mais se trouve en même temps conduite à la tentation, soit de s'abandonner à un désespoir sceptique, soit de faire sienne une arrogance dogmatique et de se montrer intransigeante à l'égard de certaines assertions sans prêter l'oreille ni rendre justice aux raisons de soutenir le contraire. Deux perspectives qui correspondent l'une comme l'autre à la mort d'une saine philosophie, même si la première peut au demeurant être appelée aussi l'*euthanasie* de la raison pure.

Avant de faire voir les scènes de discorde et de déchirement qu'occasionne ce conflit des lois (antinomie) de la raison pure, nous entendons fournir certaines explications qui peuvent éclairer et justifier la méthode dont nous nous servons dans le traitement de notre objet. J'appelle toutes les Idées transcendantales, en tant qu'elles concernent l'absolue totalité dans la synthèse des phénomènes, des *concepts du monde*, *(A 408)* en partie à cause précisément de cette totalité inconditionnée sur laquelle se fonde lui aussi le concept de l'univers, qui n'est lui-même qu'une Idée, en partie parce qu'elles poursuivent purement et simplement la synthèse des phénomènes, par conséquent la synthèse empirique, alors qu'au contraire l'absolue totalité dans la synthèse des conditions de toutes les choses possibles en général donnera naissance *(B 435)* à un idéal de la raison pure qui est totalement distinct du concept de monde, bien qu'il entretienne avec lui une relation. C'est pourquoi, tout comme les paralogismes constituaient le soubassement d'une psychologie dialectique, l'antinomie de la raison pure exposera les principes transcendantaux d'une prétendue cosmologie pure (rationnelle), non pas pour la trouver valide et se l'approprier, mais, ainsi que l'(AK, III, 283) indique déjà la dénomination qui désigne ici un conflit

de la raison, pour la présenter dans son apparence éblouissante, mais fausse, comme une Idée qui ne se peut accorder avec des phénomènes.

Première section
Système des idées cosmologiques

Pour pouvoir alors dénombrer ces Idées selon un principe et avec une précision systématique, il nous faut remarquer, *premièrement*, que c'est seulement de l'entendement que *(A 409)* peuvent provenir des concepts purs et transcendantaux, que la raison n'engendre proprement aucun concept, mais qu'en tout état de cause elle se borne à affranchir le *concept d'entendement* des limitations inévitables d'une expérience possible et cherche donc à l'étendre au-delà des limites de l'empirique, même si c'est pourtant en maintenant une liaison avec *(B 436)* celui-ci. Cela s'accomplit à travers la manière dont, pour un conditionné donné, elle exige une absolue totalité du côté des conditions (auxquelles l'entendement soumet tous les phénomènes de l'unité synthétique) et fait ainsi de la catégorie une Idée transcendantale pour conférer une complétude absolue à la synthèse empirique en poursuivant celle-ci jusqu'à l'inconditionné (lequel n'est jamais atteint dans l'expérience, mais seulement dans l'Idée). La raison développe cette exigence en suivant ce principe : *si le conditionné est donné, se trouve donnée aussi la somme entière des conditions, et par conséquent l'absolument inconditionné* par lequel seulement le conditionné était possible. Ainsi, *premièrement*, les Idées transcendantales ne seront-elles proprement rien d'autre que des catégories étendues jusqu'à l'inconditionné, et elles se laisseront réduire à un tableau ordonné d'après les titres de ces dernières. Cependant, *deuxièmement*, il faut ajouter que toutes les catégories ne se prêteront pas à cela, mais uniquement celles où la synthèse constitue une série, et plus précisément une série où les conditions, par rapport à un conditionné, se trouvent subordonnées les unes aux autres (et non pas coordonnées entre elles). L'absolue totalité n'est exigée par la raison que dans la mesure où elle concerne la série ascendante *(A 410)* des conditions se rapportant à un conditionné donné, et non pas par conséquent

quand il est question de la ligne descendante des conséquences, ni même de l'agrégat de conditions coordonnées relativement à (AK, III, 284) ces conséquences. Car, par rapport à un conditionné qui est donné, *(B 437)* des conditions sont déjà présupposées, telles qu'il faut les considérer comme données elles aussi avec lui, au lieu que, puisque les conséquences ne rendent pas leurs conditions possibles, mais bien plutôt les présupposent, on peut ne pas se soucier, dans la progression vers les conséquences (autrement dit : en descendant de la condition donnée vers le conditionné), de savoir si la série cesse ou non, et en général la question de leur totalité n'est absolument pas une présupposition de la raison.

Ainsi se représente-t-on nécessairement un temps qui s'est complètement écoulé jusqu'à l'instant donné comme étant lui aussi donné (bien qu'il nous reste indéterminable). Pour ce qui concerne en revanche l'avenir, dans la mesure où il n'est pas la condition requise pour parvenir au présent, il est, afin de saisir ce dernier, tout à fait indifférent de considérer le temps à venir de telle ou telle manière, en le faisant cesser à un certain moment ou en le faisant se prolonger à l'infini. Soit la série *m*, *n*, *o*, où *n* est donné comme conditionné par rapport à *m*, mais en même temps comme condition de *o* : que la série soit ascendante en allant du conditionné *n* à *m* (*l*, *k*, *i*, etc.), ou qu'elle soit descendante en allant de la condition *n* au conditionné *o* (*p*, *q*, *r*, etc.), il me faut présupposer la première série pour considérer *n* comme donné, et *n* n'est possible selon la raison (la totalité des conditions) *(A 411)* que par l'intermédiaire de cette série ; en revanche, sa possibilité ne repose pas sur la série suivante *o*, *p*, *q*, *r*, laquelle par conséquent ne saurait non plus être considérée *(B 438)* comme donnée, mais seulement comme *susceptible d'être donnée (dabilis)*.

J'appellerai *régressive* la synthèse d'une série du côté des conditions, c'est-à-dire celle qui part de la condition la plus proche du phénomène donné et va ainsi vers les conditions les plus éloignées ; au contraire, j'appellerai *progressive* celle qui, du côté du conditionné, va de la conséquence la plus proche vers les plus éloignées. La première procède *in antecedentia*, la seconde *in consequentia*. Les Idées cosmologiques s'occupent donc de la totalité de la synthèse régressive et procèdent *in antecedentia*, non *in consequentia*. Si cette dernière démarche intervient, il s'agit alors d'un problème arbitraire et non nécessaire de la raison pure, puisque, pour parvenir à saisir complètement ce qui est donné dans le

phénomène, nous avons certes besoin des fondements, mais non point des conséquences.

Pour établir donc, d'après la table des catégories, celle des idées, nous prenons d'abord les deux *quanta* originaires de toute notre intuition, le temps et l'espace. Le temps est en soi une série (et la condition formelle de toutes les séries), et il y a donc lieu d'y distinguer *a priori*, relativement à un présent donné, les *antecedentia* comme conditions (le passé) (AK, III, 285) et les *consequentia* (l'avenir). *(A 412)* Par conséquent, l'Idée transcendantale de la totalité absolue de la série des conditions, vis-à-vis d'un conditionné *(B 439)* donné, porte seulement sur l'ensemble du temps passé. D'après l'Idée de la raison, tout le temps écoulé, en tant que condition du moment donné, est nécessairement pensé comme donné. En revanche, pour ce qui concerne l'espace, il n'y a en lui, considéré intrinsèquement, nulle distinction possible entre *progressus* et *regressus*, parce qu'il constitue un *agrégat*, et non une *série*, dans la mesure où ses parties sont toutes ensemble en même temps. Le moment présent, je saurais, par rapport au temps passé, le considérer comme conditionné, mais jamais comme condition de celui-ci, parce que cet instant ne surgit que par le temps écoulé (ou plutôt par l'écoulement du temps passé). Mais, étant donné que les parties de l'espace sont non pas subordonnées les unes aux autres, mais coordonnées entre elles, une partie n'est pas la condition de possibilité de l'autre, et il ne constitue pas en lui-même, comme c'est le cas du temps, une série. Simplement, la synthèse des diverses parties de l'espace, à travers laquelle nous l'appréhendons, est tout de même successive, donc elle se produit dans le temps et contient une série. Et puisque, dans cette série des espaces agrégés (par exemple, celle des pieds dans une perche), telle qu'elle part d'un espace donné, ceux qu'on y ajoute par la pensée sont toujours la *condition de la limite* des précédents, la *mesure* d'un espace doit aussi être considérée comme une synthèse d'une série de conditions relativement à un conditionné donné ; simplement, le côté des *(A 413)* conditions n'est pas intrinsèquement distinct du côté où se trouve le conditionné, et par conséquent *regressus (B 440)* et *progressus* semblent, dans l'espace, se confondre. Parce que, toutefois, une partie de l'espace n'est pas donnée par les autres, mais seulement limitée par elles, il nous faut considérer aussi chaque espace limité en tant que tel comme étant conditionné, puisqu'il suppose un autre espace comme la condition de sa limite, et ainsi de suite. Par rapport à la délimitation, la progression est donc aussi, dans l'espace, un

regressus, et l'Idée transcendantale de la totalité absolue de la synthèse dans la série des conditions concerne aussi l'espace : je peux m'interroger aussi bien sur la totalité absolue du phénomène dans l'espace que sur sa totalité dans le temps écoulé. Quant à savoir en outre s'il y a jamais, par rapport à de telles questions, une réponse qui soit possible, c'est là un point qui se pourra déterminer par la suite.

Deuxièmement, la réalité dans l'espace, c'est-à-dire la *matière*, est un conditionné dont les conditions internes sont les parties de l'espace et dont les parties de ces parties constituent les conditions éloignées, en sorte qu'ici une synthèse régressive (AK, III, 286) intervient dont la raison exige l'absolue totalité, laquelle ne peut advenir autrement qu'à la faveur d'une division complète à travers laquelle la réalité de la matière se dissout ou bien dans le néant, ou bien en tout cas dans ce qui n'est plus matière, à savoir dans le simple. Par conséquent, il y a ici aussi une série de conditions et une progression vers l'inconditionné.

(B 441) Troisièmement, pour ce qui touche les catégories du rapport réel entre les phénomènes, la *(A 414)* catégorie de la substance, avec ses accidents, ne s'adapte pas à une Idée transcendantale, c'est-à-dire que la raison n'a pas de motif, sous le rapport de cette catégorie, d'aller de façon régressive vers les conditions. Car des accidents (en tant qu'ils sont inhérents à une substance unique) sont coordonnés les uns aux autres et ne forment pas une série. Mais pour ce qui est de leur rapport à la substance, ils ne lui sont pas proprement subordonnés : ils sont en fait la manière que la substance même a d'exister. Ce qui en l'occurrence pourrait encore sembler être une Idée de la raison transcendantale, ce serait le concept du *substantiel*. Simplement, dans la mesure où ce terme ne signifie rien de plus que le concept de l'objet en général, lequel subsiste dès lors que l'on ne pense en lui que le sujet transcendantal sans tous les prédicats, mais qu'il n'est ici question que de l'inconditionné dans la série des phénomènes, il est clair que le substantiel ne peut constituer aucun membre de cette série. La même considération vaut aussi pour les substances qui sont en communauté, lesquelles sont de simples agrégats et n'ont pas d'exposants de rang, étant donné qu'elles ne sont pas subordonnées les unes aux autres comme conditions de leur possibilité, ainsi qu'on pouvait bien le dire des espaces dont la limite n'était jamais déterminée en soi, mais toujours par un autre espace. Ne reste donc disponible que la catégorie de *causalité*, qui fournit pour un effet donné une série de causes où l'on peut remonter

(B 442) de cet effet, en tant qu'il constitue le conditionné, à ses causes comme conditions et répondre à la question de la raison.

(A 415) Quatrièmement, les concepts du possible, du réel et du nécessaire, ne mènent à aucune série, sinon en ce seul sens que ce qui est *contingent* dans l'existence doit toujours être considéré comme conditionné et que, selon la règle de l'entendement, il fait signe vers une condition qui à son tour, nécessairement, fait signe vers une condition supérieure, jusqu'à ce que la raison ne trouve que dans la totalité de cette série la *nécessité* inconditionnée.

Il n'y a donc pas plus de quatre Idées cosmologiques, conformément aux quatre titres des catégories, si l'on retient celles qui impliquent nécessairement une série dans la synthèse du divers.

(AK, III, 287)*(B 443)*

1
L'absolue complétude
de la *composition*
de la totalité donnée de tous les
phénomènes.

2
L'absolue complétude
de la *division*
d'une totalité donnée d'un dans
le phénomène.

3
L'absolue
complétude
de la *genèse*
d'un phénomène en
général.

4
L'absolue complétude
de la *dépendance de l'existence*
de ce qu'il y a de changeant dans
le phénomène.

(A 416) Il faut d'abord remarquer ici que l'Idée de la totalité absolue ne concerne rien d'autre que l'exposition des *phénomènes*, et que par conséquent elle ne concerne pas le concept pur de l'entendement qui porte sur une totalité des choses en général. Des phénomènes se trouvent donc ici considérés comme donnés, et la raison exige la complétude absolue des conditions de leur possibilité, en tant que ces conditions constituent une série : elle exige dès lors une synthèse absolument complète (complète à tous égards) à la faveur de laquelle le phénomène puisse être exposé d'après les lois de l'entendement.

En deuxième lieu, c'est proprement l'inconditionné, et lui seul, que la raison recherche en poursuivant *(B 444)* cette synthèse des conditions en une série, plus précisément en une série régressive : en quelque sorte, la complétude dans la série des prémisses, telles qu'ensuite, une fois réunies, elles n'en présupposent plus d'autres. Or, cet *inconditionné* est toujours contenu dans la *totalité absolue de la série*, quand on se la représente dans l'imagination. Seulement, cette synthèse absolument achevée n'est pour sa part qu'une Idée ; on ne peut en effet savoir, du moins à l'avance, si une telle synthèse est possible aussi du côté des phénomènes. Quand on se représente tout par de simples concepts purs de l'entendement, sans faire intervenir les

conditions de l'intuition sensible, on peut directement dire que, pour un conditionné donné, se trouve aussi donnée la série entière des conditions subordonnées les unes aux autres ; car ce terme conditionné n'est donné qu'à la faveur de (AK, III, 288) cette série. Simplement, du côté des phénomènes, doit intervenir une limitation particulière portant sur la façon dont les conditions sont données, *(A 417)* savoir : à travers la synthèse successive du divers de l'intuition, laquelle, régressivement, doit être complète. Or, déterminer si cette complétude est possible dans le registre sensible, cela demeure un problème. Reste que l'idée de cette complétude est cependant inscrite dans la raison, indépendamment de la possibilité ou de l'impossibilité d'y rattacher adéquatement des concepts empiriques. Aussi, puisque, dans l'absolue totalité de la synthèse régressive du divers phénoménal (telle qu'elle s'opère sous la direction des catégories, qui la représentent comme une série de conditions pour un conditionné donné), *(B 445)* se trouve nécessairement contenu l'inconditionné, quand bien même on laisse non tranchée la question de savoir si et comment cette totalité peut être mise en œuvre, la raison choisit ici la voie qui consiste à partir de l'Idée de la totalité, bien qu'elle ait proprement l'inconditionné, soit de toute la série, soit d'une partie de celle-ci, pour but final.

Cet inconditionné, on peut alors le penser de deux manières : ou bien on le pense comme consistant uniquement dans la série tout entière, dont par conséquent tous les membres sans exception seraient conditionnés et dont seule la totalité qu'ils forment serait inconditionnée – et dans ce cas la régression est dite infinie ; ou bien l'absolu inconditionné est seulement une partie de la série à laquelle les autres membres de celle-ci sont subordonnés, mais qui elle-même n'est soumise à aucune autre condition*. Dans le premier cas, la série est *(A 418) a parte priori* sans limites (sans commencement), c'est-à-dire infinie, et cependant entièrement donnée, mais la régression n'y est jamais complètement achevée et ce n'est que de manière potentielle qu'elle peut être dite infinie. Dans le second *(B 446)* cas, il y a un premier terme de la série qui, par rapport au temps écoulé, s'appelle le *commencement du monde* ; par rapport à l'espace, la *limite du monde* ; par rapport aux parties d'une totalité donnée dans ses limites, le *simple* ; par rapport aux causes, l'absolue *spontanéité* (la liberté) ; par rapport à l'existence de choses soumises au changement, l'absolue *nécessité de la nature*.

Nous avons deux mots : *monde* et *nature*, qui parfois sont confondus l'un avec l'autre. Le premier signifie la totalité mathématique de tous les (AK, III, 289) phénomènes et la totalité de leur synthèse, en grand aussi bien qu'en petit, c'est-à-dire dans l'accomplissement progressif de cette synthèse aussi bien par composition que par division. Toutefois, ce même monde reçoit le nom de nature* en tant qu'il est considéré comme une totalité *(A 419)* dynamique et que l'on a en vue, non pas l'agrégation dans l'espace ou dans le temps, pour la mettre en œuvre comme *(B 447)* une grandeur, mais l'unité dans l'*existence* des phénomènes. La condition de ce qui arrive se nomme alors la cause et la causalité inconditionnée de la cause, dans le phénomène, se nomme la liberté, alors que la causalité conditionnée se nomme cause naturelle au sens restreint du terme [125]. Le conditionné, dans l'existence en général, se nomme contingent, et l'inconditionné nécessaire. La nécessité inconditionnée des *phénomènes* peut être appelée nécessité *naturelle*.

Les Idées dont nous nous occupons présentement, je les ai nommées plus haut cosmologiques, en partie parce que, par monde, se trouve compris l'ensemble global de tous les phénomènes et que nos Idées ne visent en outre l'inconditionné que parmi les phénomènes, en partie aussi parce que le terme de monde, au sens transcendantal, signifie l'absolue totalité de l'ensemble global des choses existantes et que nous visons seulement la complétude de la synthèse (même si *(A 420)* c'est uniquement, à proprement parler, en régressant vers les conditions). Eu égard au fait qu'en outre ces Idées sont toutes transcendantes et que, bien qu'elles ne dépassent pas l'objet, c'est-à-dire les phénomènes, *quant à l'espèce*, mais aient exclusivement affaire au monde sensible (et non pas aux noumènes), elles poussent néanmoins la synthèse jusqu'à un *degré* qui dépasse toute expérience possible, on peut toutes les appeler, à mon avis de façon parfaitement appropriée, des *concepts du monde*. Par rapport à la distinction de l'inconditionné *(B 448)* mathématique et de l'inconditionné dynamique que vise la régression, j'appellerai toutefois les deux premières *concepts du monde* au sens restreint (concepts du monde en grand aussi bien qu'en petit), mais donnerai aux deux autres le nom de *concepts transcendants de la nature*. (AK, III, 290) Cette distinction n'est pas encore, pour l'instant, d'une portée considérable, mais elle peut dans la suite du propos devenir plus importante.

Deuxième section
Antithétique de la raison pure

Si tout ensemble réunissant des doctrines dogmatiques est une thétique, j'entends par antithétique, non pas des affirmations dogmatiques du contraire, mais le conflit de connaissances apparemment dogmatiques *(thesin cum antithesi)*, sans que l'on attribue davantage à l'une qu'à l'autre un titre plus particulier à recevoir notre approbation. *(A 421)* L'antithétique ne s'occupe donc pas du tout des assertions unilatérales, mais considère les connaissances universelles de la raison uniquement à travers le conflit qui les oppose et quant aux causes de ce conflit. L'antithétique transcendantale est une recherche qui porte sur l'antinomie de la raison pure, sur ses causes et sur son résultat. Quand nous n'appliquons plus seulement notre raison, dans l'utilisation que nous faisons des principes de l'entendement, à des *(B 449)* objets de l'expérience, mais que nous prenons le risque de l'étendre au-delà des limites de celle-ci, il en naît des thèses *sophistiques* qui n'ont ni à espérer trouver dans l'expérience une confirmation, ni à en redouter une réfutation, et dont chacune est non seulement dépourvue de contradiction interne, mais trouve même dans la nature de la raison des conditions de sa nécessité – à cette seule réserve près que malheureusement la proposition opposée possède de son côté des raisons tout aussi valides et nécessaires de se voir soutenue.

Les questions qui interviennent naturellement dans une telle dialectique de la raison pure sont donc : 1. Quelles sont en fait proprement les propositions qui soumettent de façon inévitable la raison pure à une antinomie ? 2. Quelles sont les causes sur lesquelles repose cette antinomie ? 3. La raison peut-elle pourtant, et de quelle manière, trouver, quand elle est aux prises avec cette contradiction, un chemin vers la certitude qui lui demeure ouvert ?

Une thèse dialectique de la raison pure doit donc nécessairement contenir en soi ce qui la *(A 422)* distingue de toutes les propositions sophistiques, savoir qu'elle ne concerne pas une question arbitraire que nous soulevons simplement en nous plaçant d'un certain point de vue qui nous plaît, (AK, III, 291) mais une question à laquelle toute raison humaine, dans le parcours qui est le sien, doit nécessairement se confronter ; en deuxième lieu, elle véhicule avec elle, tout comme le fait son contraire, non pas

simplement une apparence artificiellement suscitée, qui disparaît dès qu'on la prend en vue, mais une apparence naturelle et inévitable qui, même une fois que *(B 450)* l'on n'est plus abusé par elle, conserve toujours sa force d'illusion, bien qu'elle ne trompe pas, et qui donc peut certes être rendue inoffensive, mais ne peut jamais être extirpée.

Une telle doctrine dialectique ne se rapportera pas à l'unité que produit l'entendement dans les concepts de l'expérience, mais à celle que la raison recherche dans de pures Idées : puisqu'il faut que les conditions de cette unité s'accordent d'abord, en tant qu'il s'agit d'une synthèse effectuée selon des règles, avec l'entendement et pourtant en même temps, puisque cette synthèse se définit par une unité absolue, avec la raison, de telles conditions seront, si l'unité atteinte est adéquate à celle de la raison, trop vastes pour l'entendement, et, si l'unité est appropriée à l'entendement, trop étroites pour la raison ; il ne peut donc en résulter qu'un conflit qui ne saurait être évité, de quelque manière que l'on entende procéder.

Ces affirmations sophistiques ouvrent donc une arène dialectique où c'est toujours le parti auquel il est permis de prendre l'offensive qui a le dessus et où est certain de se soumettre celui *(A 423)* qui est contraint d'adopter une démarche simplement défensive. C'est aussi pourquoi des champions solides, qu'ils luttent pour la bonne cause ou pour la mauvaise, sont sûrs de remporter la couronne de la victoire dès lors qu'ils prennent seulement soin d'avoir le privilège de lancer le dernier assaut et s'ils ne sont pas obligés de soutenir une nouvelle attaque de l'adversaire. On peut sans peine se représenter que ce champ clos a souvent été foulé jusqu'ici, que bien des victoires y ont été remportées des deux côtés, mais que pour la dernière, *(B 451)* qui décide de l'affaire, le soin a toujours été pris que le défenseur de la bonne cause restât seul maître du jeu en interdisant à son adversaire de reprendre les armes. En tant que juge impartial du combat, il nous faut laisser entièrement de côté la question de savoir si c'est pour la bonne ou pour la mauvaise cause que luttent les combattants, et c'est à eux seulement que nous devons abandonner le soin de trancher entre eux leur litige. Peut-être, fatigués de se battre plutôt que véritablement atteints, parviendront-ils à apercevoir par eux-mêmes la vanité de leur querelle et à se quitter bons amis.

Cette méthode, qui consiste à se faire le spectateur d'un affrontement entre les assertions, ou (AK, III, 292) plutôt à provoquer cet affrontement, non pour décider finalement de donner l'avantage à l'un ou à l'autre parti,

mais pour rechercher si l'objet n'en pourrait pas être un simple fantasme que chacun poursuit en vain et auquel il ne peut *(A 424)* rien gagner, quand bien même nulle résistance ne viendrait s'opposer à lui, cette façon de procéder, dis-je, peut recevoir le nom de *méthode sceptique*. Elle est tout à fait distincte du *scepticisme*, principe d'une ignorance délibérée et scientifique qui sape les fondements de toute connaissance pour ne lui laisser disposer nulle part, autant qu'il est possible, d'aucune sécurité ni d'aucune assurance. En fait, la méthode sceptique tend à la certitude, en ceci qu'elle cherche à découvrir, dans un tel combat où règne un esprit de loyauté et qui est conduit *(B 452)* avec intelligence des deux côtés, le point de désaccord, afin, comme le font les sages législateurs, de tirer pour eux-mêmes de l'embarras des juges dans les procès un enseignement sur ce qu'il y a de lacunaire et d'insuffisamment précis dans leurs lois. L'antinomie qui se manifeste dans l'application des lois constitue, dans les limites de notre sagesse, la meilleure mise à l'épreuve de la nomothétique pour rendre la raison, qui ne s'aperçoit pas facilement, dans la spéculation abstraite, des faux pas qu'elle commet, plus attentive aux moments qui interviennent dans la détermination de ses principes.

Reste que cette méthode sceptique n'est essentiellement propre qu'à la philosophie transcendantale et qu'en tout cas on peut s'en passer dans tout autre domaine, sauf dans celui-là. En mathématique, son utilisation serait absurde, puisqu'il n'y a pas dans cette discipline d'affirmations fausses qui puissent se dissimuler et se rendre invisibles, *(A 425)* dans la mesure où les preuves y procèdent toujours nécessairement en suivant le fil conducteur de l'intuition pure et même par le moyen d'une synthèse qui est toujours évidente. Dans la philosophie expérimentale[126], un doute consistant à retarder les décisions peut certes être utile, mais du moins nul malentendu n'y est-il possible qui ne puisse facilement être levé, et c'est dans l'expérience que doivent en tout état de cause résider finalement les moyens ultimes de trancher ce qui est en litige, et cela qu'ils y soient découverts tôt ou tard. La morale peut elle aussi fournir l'ensemble de ses *(B 453)* principes *inconcreto*, avec leurs conséquences pratiques, au moins dans des expériences possibles, et éviter par là le malentendu qui s'attache à l'abstraction. Là contre, les assertions transcendantales, qui prétendent à des observations s'étendant au-delà même du champ de toutes les expériences possibles, ne sont ni telles que la synthèse abstraite qu'elles contiennent pourrait être donnée dans quelque intuition (AK, III, 293) *a priori*, ni de

nature à ce que le point de désaccord puisse être découvert par l'intermédiaire d'une quelconque expérience. La raison transcendantale ne nous autorise donc pas d'autre pierre de touche que celle qui réside dans la tentative de réunir entre elles les assertions qu'elle produit et par conséquent de les laisser d'abord s'affronter les unes aux autres dans un combat libre et sans entraves – et c'est précisément ce combat que nous entendons maintenant organiser*.

(AK, III, 294-295) ANTINOMIE DE LA RAISON PURE PREMIER CONFLIT DES IDÉES TRANSCENDANTALES

*(A 426/B 454)***Thèse**

Le monde a un commencement dans le temps et il est aussi, relativement à l'espace, contenu dans certaines limites.

Preuve

Supposons en effet que le monde n'ait, relativement au temps, aucun commencement : dans ce cas, il s'est passé une éternité jusqu'à chaque instant donné et, par conséquent, une série infinie d'états successifs des choses s'est écoulée dans le monde. Or l'infinité d'une série consiste précisément en ce qu'elle ne peut jamais être achevée par une synthèse successive. Donc, une série infinie du monde qui se serait écoulée est impossible : par conséquent, un commencement du monde est une condition nécessaire de son existence ; ce qu'il fallait tout d'abord démontrer.

Pour ce qui regarde le second point, supposons à nouveau le contraire : dans ce cas, le monde sera une totalité infinie donnée de choses existant en même temps Or, la grandeur d'un *quantum* qui n'est pas donné dans le cadre de certaines limites telles que toute intuition en possède*, nous ne pouvons nous l'imaginer de nulle autre manière *(A 428/B 456)* qu'à travers la synthèse des parties, et la totalité d'un tel *quantum*, nous ne pouvons nous l'imaginer qu'à travers la synthèse achevée ou à travers l'addition répétée de l'unité à elle-même* D'où il résulte que, pour se représenter comme un tout le monde qui remplit tous les espaces, il faudrait (AK, III, 296) regarder comme achevée la synthèse successive des parties d'un monde infini, c'est-à-dire qu'il faudrait regarder un temps infini comme s'étant écoulé au fil de l'énumération de toutes les choses coexistantes – ce qui est impossible D'où il résulte qu'un agrégat infini de choses réelles ne peut pas être considéré

comme un tout donné, ni non plus, par conséquent, comme donné en même temps. Un monde, par conséquent, n'est pas infini relativement à l'espace, mais il est contenu dans les limites qui sont les siennes ; ce qui était le second point à démontrer.

(A 427/B 455) **Antithèse**

Le monde n'a ni commencement ni limites spatiales, mais il est infini aussi bien relativement à l'espace que par rapport au temps.

Preuve

Supposons en effet que le monde ait un commencement. Étant donné que le commencement est une existence que précède un temps où la chose n'est pas, il faut qu'il y ait eu antérieurement un temps où le monde n'était pas, c'est-à-dire un temps vide. Toutefois, dans un temps vide, nulle naissance d'une quelconque chose n'est possible, parce que aucune partie de ce temps plutôt qu'une autre ne possède en soi une condition distinctive de l'existence plutôt que de la non-existence (et cela, aussi bien dans l'hypothèse où le monde naît de lui-même que dans celle où il naît sous l'effet d'une autre cause). Donc, dans le monde, maintes séries de choses peuvent fort bien, certes, commencer d'être, mais le monde lui-même ne peut avoir aucun commencement, et il est par conséquent, par rapport au temps passé, infini.

En ce qui concerne le deuxième point, supposons d'abord le contraire, savoir que le monde soit, relativement à l'espace, fini et limité : dans ce cas, il ne se produirait pas seulement un rapport des choses dans l'espace, mais aussi un rapport des choses à l'espace. Or, étant donné que le monde est un tout absolu en dehors duquel ne se trouve nul *(A 429/B 457)* objet de l'intuition, et par conséquent nul corrélat du monde avec lequel celui-ci soit en rapport, (AK, III, 297) le rapport du monde à l'espace vide ne serait pas un rapport de celui-ci à un objet. Mais un rapport de ce type, par conséquent aussi la limitation du monde par l'espace vide, n'est rien ; donc le monde n'est nullement limité relativement à l'espace, c'est-à-dire qu'il est infini en étendue*.

Remarques sur la première antinomie
(A 430/B 458)

I. Sur la thèse

À la faveur de ces arguments qui entrent en conflit les uns avec les autres, je n'ai pas recherché de subterfuges, pour développer (comme l'on dit) une sorte de preuve d'avocat, laquelle se sert à son avantage de l'imprudence de l'adversaire et se plaît à faire ressortir sa référence à une loi mal comprise pour construire ses propres prétentions injustifiées à en produire la réfutation. Chacune des preuves développées ici a été tirée de la nature des choses et on a laissé de côté l'avantage que pourraient nous fournir les erreurs de raisonnements que commettent les dogmatiques des deux camps.

J'aurais pu aussi démontrer en apparence la thèse en commençant par proposer de l'infinité d'une grandeur donnée, selon l'habitude des dogmatiques, un concept incorrect. Infinie est une grandeur telle qu'il ne peut s'en trouver de plus grande (c'est-à-dire une grandeur qui dépasse toujours la multitude de fois où s'y trouve contenue une unité donnée). Or, aucune multitude n'est la plus grande possible, puisqu'une ou plusieurs unités peuvent toujours lui être encore ajoutées. Donc, une grandeur infinie donnée est impossible, par conséquent aussi un monde infini (aussi bien sous le rapport de la série de ce qui est écoulé que relativement à l'étendue) (AK, III, 298) : des deux côtés, le monde est donc limité. J'aurais pu développer mon argumentation sur ce mode ; simplement, ce concept de multitude ne s'accorde pas avec ce que l'on entend par un tout infini. On ne se représente pas par là à quel point ce tout est grand : par conséquent, son concept n'est pas non plus le concept d'un maximum, mais ce qui ainsi se trouve pensé, c'est uniquement *(A 432/B 460)* sa relation à une unité que l'on doit adopter arbitrairement, par rapport à laquelle il est plus grand que tout nombre. Or, selon que l'unité adoptée sera plus grande ou plus petite, l'infini deviendra plus grand ou plus petit ; néanmoins, l'infinité, dans la mesure où elle consiste uniquement dans la relation à cette unité donnée, resterait toujours la même, bien qu'assurément la grandeur absolue du tout demeure totalement inconnue par là – ce dont, de fait, il n'est ici pas question.

Le véritable concept (transcendantal) de l'infinité réside en ceci que la synthèse successive de l'unité, dans la mesure d'un *quantum*, ne peut jamais être achevée*. D'où il résulte de façon tout à fait certaine qu'une éternité d'états réels succédant les uns aux autres jusqu'à un moment donné (le présent) ne peut s'être écoulée, donc que le monde doit nécessairement avoir un commencement.

Pour ce qui regarde la seconde partie de la thèse, la difficulté qui a trait à une série qui soit à la fois infinie et néanmoins écoulée tombe certes d'elle-même ; car le divers d'un monde infini en étendue est donné de manière simultanée. Seulement, pour penser la totalité d'une telle multitude, dans la mesure où nous ne pouvons nous référer à des limites qui constituent par elles-mêmes cette totalité dans l'intuition, il nous faut rendre compte de notre concept (AK, III, 300), lequel ne peut dans ce cas aller du tout à la multitude déterminée des parties, mais doit au contraire démontrer la possibilité d'un tout par la synthèse successive des parties. Or, étant donné que cette synthèse ne saurait constituer une série qui pût jamais être complètement achevée, on ne peut se forger la pensée d'une totalité, ni avant elle ni non plus, par conséquent, à travers elle. Car le concept de la totalité elle-même est dans ce cas la représentation d'une synthèse complètement achevée des parties, et cet achèvement complet est impossible, comme est donc impossible aussi son concept.

(A 431/B 459) *II. Sur l'antithèse*

La preuve de l'infinité de la série donnée du monde et de l'ensemble global du monde repose sur le fait qu'il faudrait, dans le cas contraire, qu'un temps vide, de même qu'un espace vide, constituent les limites du monde. Or, il ne m'est pas inconnu que, pour éviter cette conséquence, on cherche des échappatoires en prétendant qu'il serait tout à fait possible qu'il y eût une limite du monde, quant au temps et quant à l'espace, sans qu'il fût besoin d'admettre un temps absolu avant le commencement du monde ou un espace absolu s'étendant en dehors du monde effectivement réel ; ce qui est impossible. Je suis, pour cette dernière partie de l'argumentation, pleinement satisfait par l'opinion des philosophes de l'école (AK, III, 299) leibnizienne. L'espace est simplement la forme de l'intuition extérieure, et non pas un objet effectivement réel susceptible d'être intuitionné extérieurement, et il n'est pas un corrélat des phénomènes, mais la forme des phénomènes eux-mêmes. L'espace ne peut donc intervenir en premier et absolument (par lui seul), dans l'existence des choses, comme une instance déterminante, puisqu'il n'est nullement un objet, mais seulement la forme d'objets possibles. En ce sens, les choses, comme phénomènes, déterminent bien l'espace, c'est-à-dire que, parmi tous les prédicats possibles de celui-ci (grandeur et rapport), elles font que tels ou tels appartiennent à la réalité ; mais, inversement, l'espace ne peut pas, comme quelque chose qui possède

en soi-même sa consistance, déterminer la réalité effective des choses du point de vue de la grandeur ou de la figure, parce qu'il n'est en lui-même rien qui soit effectivement réel. Un espace peut donc fort bien (qu'il soit plein ou vide)* être limité par des phénomènes, mais des phénomènes *(A 433/B 461)* ne peuvent pas être limités par un espace vide extérieur à eux. La même considération vaut aussi pour le temps. Tout cela une fois accordé, il est pourtant incontestable que l'on doit absolument admettre ces deux non-choses, l'espace vide extérieur au monde et le temps vide antérieur à lui, dès lors que l'on admet une limite du monde, que ce soit spatialement ou temporellement.

Car, pour ce qui concerne l'expédient grâce auquel on essaye d'éviter la conséquence qui nous conduit à dire que, si le monde (spatialement et temporellement) a des limites, le vide infini doit nécessairement déterminer l'existence des choses effectivement réelles du point de vue de leur grandeur, il consiste uniquement, de façon subreptice, en ce qu'au lieu d'un monde sensible on pense je ne sais quel monde intelligible et qu'au lieu du premier commencement (une existence que précède un temps de non-existence) on pense en général une existence qui ne présuppose pas d'autre condition dans le monde, qu'au lieu de la limite de l'étendue on pense des bornes de l'univers et que par là on met l'espace et le temps hors du jeu. Pourtant, il n'est ici question que du *mundus phaenomenon* et de sa grandeur, à propos de quoi l'on ne peut aucunement faire abstraction des conditions mentionnées de la sensibilité sans supprimer l'essence de ce monde. Le monde sensible, s'il est limité (AK, III, 301), réside nécessairement dans le vide infini. Si l'on veut mettre de côté *a priori* ce vide et par conséquent l'espace en général comme condition de la possibilité des phénomènes, on écarte tout le monde sensible. Dans notre problème, c'est celui-ci qui seul nous est donné. Le *mundus intelligibilis* n'est rien que le concept universel d'un monde en général, où l'on fait abstraction de toutes les conditions selon lesquelles nous intuitionnons ce monde, et vis-à-vis duquel par conséquent absolument aucune proposition synthétique, affirmative ou négative, n'est possible.

DEUXIÈME CONFLIT DES IDÉES TRANSCENDANTALES

*(A 434/B 462)***Thèse**

Toute substance composée, dans le monde, est constituée de parties simples, et il n'existe partout rien que le simple ou ce qui en est composé.

Preuve

Supposons en effet que les substances composées ne fussent pas constituées de parties simples : dans ce cas, si se trouvait supprimée en pensée toute composition, aucune partie composée ne subsisterait, ni non plus aucune partie simple (puisqu'il n'y a pas de parties simples) ; par conséquent, il ne restera absolument plus rien, et donc aucune substance ne sera donnée. Ou bien, donc, il est impossible de parvenir à supprimer en pensée toute composition, ou bien il faut qu'après sa suppression, quelque chose demeure subsistant en dehors de toute composition, c'est-à-dire le simple. (AK, III, 302) Mais, dans le premier cas, le composé, pour sa part, ne serait pas constitué de substances (puisque la composition n'y est alors qu'une relation contingente des substances, indépendamment de laquelle elles doivent subsister comme des êtres persistant par eux-mêmes dans l'existence). Étant donné toutefois *(A 436/B 464)* que la supposition contredit ce que l'on a supposé, seul le deuxième cas demeure envisageable, à savoir que le composé substantiel, dans le monde, soit constitué de parties simples.

Il s'ensuit immédiatement que les choses du monde sont toutes globalement des êtres simples, que la composition est uniquement un état extérieur de ces choses, et que, quand bien même nous ne pouvons jamais dégager les substances élémentaires de cet état de liaison et les isoler, la raison doit cependant les penser comme les premiers sujets de toute composition et par conséquent, avant cette composition, comme des êtres simples.

*(A 435/B 463)***Antithèse**

Aucune chose composée, dans le monde, n'est constituée de parties simples, et il n'existe nulle part rien qui soit simple dans ce monde.

Preuve

Supposons qu'une chose composée (en tant que substance) soit constituée de parties simples. Dans la mesure où toute relation extérieure, par conséquent aussi toute composition de substances, ne sont possibles que dans l'espace, nécessairement, autant il y a de parties dont le composé est constitué, autant il doit aussi y avoir de parties dont soit constitué l'espace qu'il occupe. Or l'espace n'est pas constitué de parties simples, mais

d'espaces. Donc, chaque partie du composé doit occuper un espace. Mais, les parties absolument premières de tout composé sont simples. Donc, le simple occupe un espace. Mais dans la mesure où tout réel, qui occupe un espace, contient en lui une diversité d'éléments qui se trouvent les uns en dehors des autres, par conséquent est composé, et cela comme un composé réel, fait non pas d'accidents (car ceux-ci, sans substance, ne peuvent pas être extérieurs les uns aux autres) (AK, III, 303) mais de substances, le simple serait un composé substantiel ; ce qui est contradictoire.

La deuxième proposition de l'antithèse, savoir que dans le monde il n'existe absolument rien de simple, doit ici signifier uniquement *(A 437/B 465)* que l'existence de l'absolument simple ne peut être démontrée par aucune expérience ou perception, ni extérieure ni intérieure, et que l'absolument simple est ainsi une pure idée dont la réalité objective ne peut jamais être démontrée dans aucune expérience possible et est par conséquent, dans l'exposition des phénomènes, dépourvue de toute application comme de tout objet. Car admettons qu'il se puisse trouver, pour cette idée transcendantale, un objet de l'expérience : il faudrait pour cela que l'intuition empirique d'un quelconque objet puisse être reconnue comme ne contenant absolument nulle diversité d'éléments extérieurs les uns aux autres et reliés d'une manière qui les réunit. Or, puisque, du fait que nous n'avons pas conscience d'un tel divers, nous ne sommes pas en droit de conclure à son entière impossibilité dans une quelconque intuition d'un objet •, mais que cette dernière perspective est totalement nécessaire pour qu'il y ait simplicité absolue, il en résulte que cette simplicité ne saurait être conclue de nulle perception, quelle qu'elle soit. Puisque donc rien ne peut jamais être donné dans une quelconque expérience possible qui apparaisse comme un objet absolument simple, et puisque le monde sensible doit cependant être considéré comme l'ensemble global de toutes les expériences possibles, il n'y a donc nulle part en lui rien de simple qui soit donné.

Cette deuxième proposition de l'antithèse va beaucoup plus loin que la première, qui ne bannit le simple que de l'intuition du composé, tandis qu'au contraire celle-ci l'écarté de la nature tout entière ; ce pourquoi elle n'a pu être démontrée non plus à partir du concept d'un objet donné de l'intuition extérieure (le composé), mais à partir de son rapport à une expérience possible en général.

(AK, III, 304) (AK, III, 305)

Remarques sur la deuxième antinomie

(A 438/B 466) *I. Sur la thèse*

Quand je parle d'un tout qui est nécessairement constitué de parties simples, j'entends par là uniquement un tout substantiel, comme l'est le *compositum* proprement dit, c'est-à-dire l'unité accidentelle d'une diversité d'éléments qui, donnés séparément (du moins en pensée), sont posés dans une liaison réciproque et forment par là une unité. L'espace ne devrait pas être appelé proprement un *compositum*, mais un *totum*, puisque les parties n'en sont possibles que dans le tout, alors que le tout ne l'est pas par les parties. Au reste, on ne pourrait l'appeler que *compositum idéale*, mais non pas *reale*. Ce n'est là toutefois que subtilités. Puisque l'espace n'est pas un composé de substances (ni même d'accidents réels), nécessairement arrivera-t-il, si je supprime en lui toute composition, qu'il ne reste plus rien, même pas le point ; car ce dernier n'est possible que comme la limite d'un espace (par conséquent d'un composé). Espace et temps *(A 440/B 468)* ne sont donc pas constitués de parties simples. Ce qui n'appartient qu'à l'état d'une substance, bien qu'il possède une grandeur (par exemple le changement), n'est pas constitué lui non plus à partir du simple, c'est-à-dire qu'un certain degré de changement ne naît pas de l'addition de plusieurs changements simples. La conclusion où nous allons du composé au simple n'a de valeur que pour les choses possédant par elles-mêmes leur consistance. Or, des accidents présentés par l'état d'une chose ne possèdent pas par eux-mêmes leur consistance. On peut donc (AK, III, 307) facilement gâter la preuve (AK, III, 306) de la nécessité du simple, telle qu'elle fait de celui-ci les parties constitutives de tout composé substantiel, et compromettre ainsi en général la cause que l'on défend, en donnant à cette preuve une extension excessive et en prétendant la faire valoir indistinctement pour tout composé, comme, de fait, cela s'est déjà bien souvent produit.

Au reste, je ne parle ici du simple que pour autant qu'il est donné nécessairement dans le composé, dans la mesure où celui-ci peut se résoudre en lui comme en ses parties constitutives. La signification propre du terme *(A 442/B 470)* de monade (selon l'usage de Leibniz) ne devrait assurément s'appliquer qu'au simple qui est immédiatement donné comme substance simple (par exemple dans la conscience de soi), et non pas

comme élément du composé, lequel élément se devrait plutôt nommer atome. Et dans la mesure où ce n'est que relativement au composé que j'entends fournir la preuve des substances simples qui en sont les éléments, je pourrais appeler la thèse de la deuxième antinomie l'atomistique transcendantale. Mais, étant donné que ce mot a déjà depuis longtemps été utilisé pour désigner une manière particulière d'expliquer les phénomènes corporels (*molecula*), et qu'il suppose donc des concepts empiriques, on peut l'appeler le principe dialectique de la monadologie.

(A 439/B 467) *II. Sur l'antithèse*

Contre cette proposition d'une division à l'infini de la matière, dont la preuve est purement mathématique, des objections ont été avancées par les monadistes, lesquels se sont déjà fait soupçonner de ne pas accepter de reconnaître aux preuves mathématiques les plus claires valeurs d'observations faisant pénétrer la nature de l'espace, en tant que celui-ci est en fait la condition de possibilité de toute matière, et de considérer au contraire ces preuves comme de simples inférences tirées de concepts abstraits, mais arbitraires, et qui ne pourraient se rapporter à des choses réelles. Exactement comme s'il était même simplement possible de songer à une autre sorte d'intuition que celle qui est donnée dans l'intuition originaire de l'espace, et comme si les déterminations *a priori* de ce dernier ne concernaient pas en même temps tout ce qui n'est possible que dans la mesure où il remplit cet espace. Si l'on écoutait ces monadistes, force serait, outre le point mathématique, qui est simple et n'est pas une partie, mais seulement la limite d'un espace, de se représenter aussi des points physiques, certes simples eux aussi, mais possédant l'avantage, en tant que parties de l'espace, de remplir celui-ci par leur seule agrégation. Or, sans répéter ici les réfutations communes et claires de cette absurdité, telles qu'on les rencontre en grand nombre, et puisque, au demeurant, la volonté de réfuter par des raisonnements subtils, en utilisant des concepts purement discursifs, l'évidence de la mathématique est totalement vaine, je me borne à cette remarque : si la philosophie est ici en train de se chicaner avec la mathématique, *(A 441/B 469)* cette situation se produit parce qu'elle oublie que, dans cette question, on a affaire simplement à des phénomènes et à leur condition. Dès lors, il ne suffit pas en l'occurrence de trouver, pour le concept pur du composé fourni par l'entendement, le concept du simple, mais de découvrir pour l'intuition du composé (matière) l'intuition du

simple ; et c'est là une opération qui est tout à fait impossible selon les lois de la sensibilité, et par conséquent aussi pour les objets des sens. D'un tout de substances, pensé simplement par l'entendement pur, l'énoncé selon lequel nous possédons nécessairement, avant toute composition de ce tout, le simple peut donc bien avoir toujours une valeur de vérité ; cela ne vaut pas toutefois pour le *totum substantiale phaenomenon*, lequel, comme intuition empirique dans l'espace, comporte nécessairement cette propriété qu'aucune de ses parties n'est simple (AK, III, 307) parce que aucune partie de l'espace n'est simple. Cependant, les monadistes ont été assez fins pour vouloir écarter cette difficulté en ne présupposant pas l'espace comme une condition de la possibilité des objets de l'intuition extérieure (corps), mais en présupposant au contraire celle-ci et la relation dynamique des substances en général comme la condition de possibilité de l'espace. Or, nous n'avons des corps un concept qu'en tant qu'ils sont des phénomènes, mais comme tels ils présupposent nécessairement l'espace comme la condition de possibilité de tout phénomène extérieur ; et l'échappatoire est donc vaine, comme nous en avons déjà exclu suffisamment la possibilité plus haut dans l'Esthétique transcendantale. Si les corps étaient des choses en soi, la preuve des monadistes posséderait une validité incontestable.

(A 443/B 471) La seconde affirmation dialectique possède pour particularité d'avoir contre elle une affirmation dogmatique qui, parmi toutes celles qui sont le produit de la ratiocination, est la seule qui se charge de prouver de façon évidente, pour un objet de l'expérience, l'effectivité de ce que nous avons mis plus haut simplement au nombre des Idées transcendantales, à savoir la simplicité absolue de la substance : il s'agit en l'occurrence de faire valoir que l'objet du sens interne, le Moi qui pense, est une substance absolument simple. Sans m'impliquer maintenant dans cette discussion (étant donné que le problème a été plus haut examiné en détail), je remarque que, si quelque chose est pensé simplement comme objet et que l'on se garde d'y ajouter une quelconque détermination synthétique de son intuition (comme cela arrive à la faveur de cette représentation toute nue : Je), nulle diversité ni non plus aucune composition ne sauraient assurément être perçues dans une telle représentation. En outre, dans la mesure où les prédicats à travers lesquels je pense cet objet sont seulement des intuitions du sens interne, rien ne s'y peut trouver non plus qui pût prouver la présence d'une diversité d'éléments subsistant les uns en dehors des autres, ni par conséquent une quelconque composition réelle. Il est donc dans la nature

même de la seule conscience de soi qu'elle ne puisse, puisque le sujet qui pense est en même temps son propre objet, se diviser elle-même (bien que puissent se diviser les déterminations qui lui sont inhérentes) ; car, relativement à lui-même, tout objet est une unité absolue. Néanmoins, si ce sujet est considéré de l'extérieur, comme un objet de l'intuition, il manifestera bien en lui, malgré tout, de la composition dans le phénomène. Or c'est toujours de cette manière qu'il faut en tout état de cause le considérer dès lors que l'on veut savoir s'il y a en lui une diversité d'éléments subsistant les uns en dehors des autres.

(AK, III, 308/309)

(A 444/B 472) TROISIÈME CONFLIT DES IDÉES TRANSCENDANTALES

(A 445) **Thèse**

La causalité qui s'exerce d'après les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés les phénomènes du monde considérés dans leur totalité. Il est encore nécessaire d'admettre en vue de leur explication une causalité par liberté.

Preuve

Supposons qu'il n'y ait pas d'autre causalité que celle qui s'exerce d'après les lois de la nature : dans ce cas, tout ce qui arrive présuppose un état antérieur auquel il succède inévitablement d'après une règle. Or il faut toutefois que l'état antérieur lui-même soit quelque chose qui est arrivé (qui est advenu dans le temps, puisque auparavant il n'était pas), étant donné que, s'il avait toujours été, sa conséquence n'aurait pas elle non plus commencé de naître, mais elle aurait aussi toujours été. Donc, la causalité de la cause par laquelle quelque chose arrive est elle-même quelque chose qui est arrivé, et qui, d'après la loi de la nature, présuppose à son tour un état antérieur et la causalité de celui-ci, et cet état présuppose de même un état encore plus ancien, etc. Si donc tout arrive d'après de simples lois de la nature, il n'y a en tout état de cause qu'un commencement subalterne, mais jamais *(A 446/B 474)* un premier commencement, et ainsi n'y a-t-il en général aucune complétude de la série du côté des causes provenant les unes des autres. Or, la loi de la nature consiste précisément en ce que rien n'arrive sans une cause suffisamment déterminée *a priori*. Donc, la

proposition selon laquelle toute causalité ne serait possible que d'après des lois de la nature se contredit elle-même dans son universalité sans bornes, et en ce sens elle ne se peut admettre comme la seule causalité.

(AK, III, 310) En vertu de quoi il faut admettre une causalité par laquelle quelque chose arrive sans que la cause en soit déterminée encore à son tour par une cause antécédente d'après des lois nécessaires, c'est-à-dire une absolue spontanéité des causes consistant à inaugurer par soi-même une série de phénomènes qui se déroule d'après des lois de la nature, par conséquent une liberté transcendantale, sans laquelle, même dans le cours de la nature, la succession sérielle des phénomènes n'est jamais complète du côté des causes.

*(B 473)***Antithèse**

Il n'y a pas de liberté, mais tout dans le monde arrive uniquement d'après les lois de la nature.

Preuve

Supposons qu'il y ait une liberté au sens transcendantal, constituant une espèce particulière de causalité d'après laquelle les événements du monde pourraient avoir lieu, c'est-à-dire un pouvoir de commencer absolument un état, par conséquent aussi une série de conséquences de cet état : dans ce cas, ce n'est pas seulement une série qui commencera absolument sous l'effet de cette spontanéité, mais c'est aussi la détermination de cette spontanéité elle-même à produire la série, c'est-à-dire la causalité, en sorte que rien ne précède par quoi l'action qui intervient ainsi soit déterminée selon des lois constantes. Mais tout commencement inaugurant une action présuppose un état de la cause où elle n'agit pas encore, et un commencement dynamiquement premier de l'action présuppose un état qui n'entretient aucun lien causal avec l'état précédent de la même cause, c'est-à-dire qui n'en résulte d'aucune manière. *(A 447/B 475)* Donc, la liberté transcendantale est opposée à la loi de causalité, et une telle liaison des états successifs de causes efficientes, en vertu de laquelle nulle unité de l'expérience n'est possible, et qui dès lors ne se rencontre non plus dans aucune expérience, est par conséquent un produit inconsistant de la pensée.

Ce n'est donc nulle part ailleurs que dans la nature qu'il nous faut rechercher l'enchaînement et l'ordre des événements du monde. La liberté (indépendance) à l'égard des lois de la nature est certes une libération vis-à-vis de la contrainte, mais aussi vis-à-vis du fil conducteur de toutes les

règles. Car on ne peut pas dire qu'au lieu des lois de la nature ce sont des lois de la liberté qui interviennent dans la causalité du cours du monde, dans la mesure où, si elle se trouvait déterminée suivant des lois, elle serait non pas liberté, mais elle-même purement et simplement nature. En ce sens, nature et liberté transcendantale se distinguent l'une de l'autre comme la conformité à des lois et l'absence de lois : la première, certes, inflige à l'entendement la (AK, III, 311) difficulté qui consiste à chercher toujours plus haut dans la série des causes la provenance des événements, puisque la causalité s'y trouve toujours conditionnée, mais elle promet en guise de dédommagement une unité de l'expérience qui soit intégrale et conforme à des lois ; au contraire, le fantasme de la liberté promet assurément à l'entendement un repos dans son exploration de la chaîne des causes, en le menant vers une causalité inconditionnée qui inaugure d'elle-même son action, mais qui, dans la mesure où cette causalité elle-même est aveugle, introduit une rupture dans le fil conducteur des règles d'après lequel seulement une expérience intégralement cohérente est possible.

Remarques sur la troisième antinomie

(A 448)(B 476) *I. Sur la thèse*

L'Idée transcendantale de la liberté ne constitue certes pas, tant s'en faut, tout le contenu du concept psychologique qui porte ce nom et qui est en grande partie empirique ; elle constitue seulement, en fait, le concept de la spontanéité absolue de l'action, tel qu'il est le fondement propre de l'imputabilité de cette action. Cette Idée est néanmoins la vraie pierre d'achoppement de la philosophie, laquelle trouve des difficultés insurmontables à admettre une semblable sorte de causalité inconditionnée. Ce qui donc, dans la question portant sur la liberté du vouloir, a mis depuis toujours en si grand embarras la raison spéculative, n'est proprement que d'ordre transcendantal et porte uniquement sur le fait de savoir si l'on doit admettre un pouvoir de commencer de soi-même une série de choses ou d'états successifs. Comment un tel pouvoir est-il possible ? Il n'est pas exactement nécessaire d'être en mesure de répondre à cette question, puisque aussi bien, pour la causalité suivant des lois de la nature, nous devons nous contenter de reconnaître *a priori* qu'une telle causalité doit être supposée, bien que nous ne comprenions d'aucune manière comment il est possible que, par une certaine existence, l'existence d'un autre être soit

posée, et que nous soyons contraints à ce propos de nous en tenir uniquement à l'expérience. En fait, cette nécessité d'un premier commencement libre d'une série de phénomènes, nous ne l'avons démontrée proprement que dans la mesure où c'était requis pour rendre compréhensible une origine du monde, cependant que l'on peut tenir tous les états qui s'ensuivent pour une consécution qui s'effectue d'après de simples lois de la nature. *(A 450/B 478)* Mais, puisque par là le pouvoir de commencer tout à fait par soi-même une série dans le temps (AK, III, 312) a été prouvé une fois (quand bien même il n'a pas donné lieu à une saisie claire), il nous est désormais permis de faire commencer par elles-mêmes diverses séries, du point de vue de la causalité, au milieu du cours du monde et d'attribuer à leurs substances un pouvoir d'agir par liberté. Mais qu'on ne se laisse pas arrêter ici par un malentendu qui consisterait à croire que, comme une série à caractère successif ne peut avoir dans le monde un commencement premier que par comparaison (puisqu'en tout état de cause il y a toujours dans le monde un état antécédent des choses), nul commencement absolument premier des séries ne serait possible durant le cours du monde. En fait, nous ne parlons pas ici du commencement absolument premier relativement au temps, mais par rapport à la causalité. Si maintenant (par exemple) je me lève de mon siège en toute liberté et sans qu'intervienne l'influence, qui détermine avec nécessité, des causes naturelles, alors, à la faveur de cet événement qu'accompagnent ses conséquences naturelles à l'infini, commence absolument une nouvelle série, bien que, relativement au temps, cet événement soit seulement le prolongement d'une série antécédente. Car cette décision et cet acte ne sont nullement inscrits dans la succession des simples effets naturels et ils n'en constituent pas un simple prolongement ; au contraire, les causes déterminantes de la nature cessent totalement de jouer, dans la série, en amont par rapport à cet événement, qui certes leur succède, mais n'en résulte pas – ce pourquoi il faut le désigner comme un commencement absolument premier d'une série de phénomènes, non pas certes relativement au temps, mais cependant par rapport à la causalité.

Une confirmation du besoin qu'éprouve la raison de se référer, dans la série des causes naturelles, à un premier commencement libre saute très clairement aux yeux dans le fait que tous les philosophes de l'Antiquité (l'école épicurienne exceptée) se sont vus forcés d'admettre, pour expliquer les mouvements du monde, un premier moteur, c'est-à-dire une cause

librement agissante qui a inauguré en premier et d'elle-même cette série d'états. De fait n'ont-ils pas eu l'audace à partir de la simple nature de rendre compréhensible un premier commencement.

(A 449/B 477) *II. Sur l'antithèse*

Celui qui assume la défense de la toute-puissance de la nature (physiocratie transcendantale) en prenant le contre-pied de la doctrine de la liberté pourrait argumenter de la façon suivante contre les raisonnements sophistiques de cette dernière. Si vous n'admettez pas dans le monde de terme qui soit mathématiquement premier dans l'ordre du temps, vous n'avez pas non plus besoin de rechercher un terme qui soit dynamiquement premier dans l'ordre de la causalité. Qui vous a ordonné d'imaginer un état absolument premier du monde, et par conséquent un commencement absolu de la série au cours de laquelle se succèdent les phénomènes et, pour que vous puissiez procurer à votre imagination un point où elle se repose, d'imposer des limites à la nature sans bornes ? Étant donné que les substances ont de tout temps été dans le monde, ou du moins que l'unité de l'expérience rend nécessaire une telle supposition, il n'y a pas de difficulté à admettre aussi que le changement de leurs états, c'est-à-dire une série de leurs changements, aurait existé de tout temps, et par conséquent que nul premier commencement n'aurait besoin d'être recherché, ni du point de vue mathématique ni du point de vue dynamique. La possibilité d'une telle dérivation infinie, sans position d'un premier terme par rapport auquel tout le reste ne fait que s'ensuivre, ne se peut rendre compréhensible comme possibilité même. Mais si vous voulez pour cela écarter ces énigmes de la nature, vous vous verrez contraints d'écarter beaucoup de propriétés synthétiques fondamentales (AK, III, 313) (forces fondamentales) que vous pouvez tout aussi peu comprendre *(A 451/B 479)*, et même la possibilité d'un changement en général doit pour vous devenir scabreuse. Car si vous ne trouviez pas par l'expérience qu'il y a là quelque chose d'effectivement réel, vous ne pourriez jamais découvrir *a priori* comment une telle succession continuelle d'être et de non-être est possible.

Quand bien même, en tout état de cause, se verrait admettre un pouvoir transcendantal de liberté pour faire commencer les changements du monde, du moins ce pouvoir ne devrait-il nécessairement être qu'en dehors du monde (quoique cela demeure toujours une prétention téméraire que d'admettre, extérieurement à l'ensemble global de toutes les intuitions

possibles, encore un objet qui ne peut être donné dans aucune perception possible). Simplement, dans le monde lui-même, ne peut-il jamais être permis d'attribuer aux substances un tel pouvoir, parce que dans ce cas disparaîtrait pour la plus grande partie l'enchaînement des phénomènes se déterminant réciproquement, avec nécessité, selon des lois universelles (enchaînement que l'on nomme nature), et avec lui disparaîtrait la caractéristique distinctive de la vérité empirique, telle qu'elle permet de différencier du rêve l'expérience. Car au regard d'un tel pouvoir de liberté, n'obéissant à aucune loi, on ne peut plus guère penser une nature, puisque les lois de cette dernière sont continuellement transformées par les influences qu'exercerait cette liberté et que le jeu des phénomènes, régulier et uniforme selon la simple nature, est ainsi rendu confus et incohérent.

(AK, III, 314, 315)

QUATRIÈME CONFLIT DES IDÉES TRANSCENDANTALES

*(A 452/B 480)***Thèse**

Au monde appartient quelque chose qui, comme sa partie ou comme sa cause, est un être absolument nécessaire.

Preuve

Le monde sensible, comme totalité de tous les phénomènes, contient en même temps une série de changements. Car, en l'absence de cette dernière, même la représentation de la série du temps comme constituant une condition de la possibilité du monde sensible ne nous serait pas donnée*. Tout changement, cela dit, est soumis à sa condition qui le précède dans le temps, et sous laquelle il est nécessaire. Or, tout conditionné qui est donné suppose, relativement à son existence, une série complète de conditions, jusqu'à l'absolument inconditionné, lequel seul est absolument nécessaire. Donc, il faut qu'existe quelque chose d'absolument nécessaire, si un changement existe qui soit sa conséquence. Mais ce terme nécessaire appartient lui-même au monde sensible. Car supposons qu'il soit en dehors de ce dernier : la série des changements survenant dans le monde dériverait de lui son commencement sans que *(A 454/B 482)* cette cause nécessaire fît elle-même partie du monde sensible. Or, c'est impossible. Étant donné, en effet, que le commencement d'une série temporelle ne peut être déterminé que par ce qui le précède relativement au temps, la condition suprême du

commencement d'une série de changements doit nécessairement exister dans le temps où cette série n'existait pas encore (car le commencement est une existence précédée par un temps où la chose qui commence n'existait pas encore). Donc, la causalité de la cause nécessaire des changements, par conséquent la cause elle-même, appartient au temps, par conséquent au phénomène (par rapport auquel seulement le temps, qui en constitue la forme, est possible) ; dès lors, on ne peut la (AK, III, 316) penser en la séparant du monde sensible comme ensemble global de tous les phénomènes. Donc, se trouve contenu dans le monde lui-même quelque chose d'absolument nécessaire (que ce soit alors la série tout entière du monde ou une partie de cette série).

(A 453/B 481) **Antithèse**

Il n'existe nulle part aucun être qui soit absolument nécessaire, ni dans le monde ni hors du monde, comme en constituant la cause.

Preuve

Supposons que le monde lui-même soit un être nécessaire, ou qu'il y ait en lui un tel être : ou bien il y aurait dans la série de ses changements un commencement qui serait absolument nécessaire, par conséquent dépourvu de cause, ce qui entre en contradiction avec la loi dynamique de la détermination de tous les phénomènes dans le temps ; ou bien la série elle-même serait dépourvue de tout commencement et, bien que contingente et conditionnée dans toutes ses parties, elle serait cependant en totalité absolument nécessaire et inconditionnée – ce qui se contredit soi-même, puisque l'existence d'une multitude ne peut pas être nécessaire si aucune de ses parties ne possède une existence en soi nécessaire.

Supposons au contraire qu'il y ait en dehors du monde une cause du monde qui soit absolument nécessaire : en tant qu'elle serait *(A 455/B 483)* le membre suprême dans la série des causes des changements du monde, cette cause fournirait tout d'abord le commencement de l'existence de ces changements et de leur série*. Cela dit, il faudrait aussi que dès lors elle commence à agir, et sa causalité appartiendrait au temps, mais par là même à l'ensemble des phénomènes, c'est-à-dire au monde : en conséquence, elle-même, (AK, III, 317) la cause, ne serait pas hors du monde, ce qui entre en contradiction avec l'hypothèse. Donc, il n'y a ni dans le monde, ni hors de celui-ci (mais en liaison causale avec lui), aucun être qui soit absolument nécessaire.

Remarques sur la quatrième antinomie

(A 456/B 484) *I. Sur la thèse*

Pour prouver l'existence d'un être nécessaire, je suis tenu ici de ne me servir que de l'argument cosmologique, tel qu'il s'élève du conditionné dans le phénomène à l'inconditionné dans le concept, en considérant cet inconditionné comme la condition nécessaire de la totalité absolue de la série. Quant à rechercher la preuve à partir de la simple Idée d'un être suprême par rapport à tous les êtres en général, cela relève d'un autre principe de la raison, et une telle preuve devra donc se voir consacrer un exposé particulier.

Cela dit, la pure preuve cosmologique ne peut démontrer l'existence d'un être nécessaire qu'en laissant indécidée la question de savoir si cet être est le monde lui-même ou une chose distincte de lui. Car pour trouver le moyen de répondre à cette question, il faut des principes qui ne soient plus cosmologiques et ne s'inscrivent pas dans la série des phénomènes : sont en fait requis à cette fin des concepts d'êtres contingents en général (en tant qu'ils sont considérés uniquement comme des objets de l'entendement) et un principe permettant de rattacher ces êtres à un être nécessaire par l'intermédiaire de simples concepts – tous éléments relevant d'une philosophie transcendante pour laquelle il n'y a ici pas encore de place.

Reste que, dès lors que l'on commence à adopter la preuve cosmologique en se fondant sur la série des phénomènes et sur le *régressus* qui s'effectue dans cette série d'après les lois empiriques de la causalité, on ne peut plus ultérieurement s'en détacher brusquement et passer à quelque chose qui n'appartient pas du tout à la série et n'en est pas membre. Car, pour que quelque chose joue le rôle de condition, il faut le considérer exactement au *(A 458/B 486)* (AK, III, 318) même sens où était prise la relation du conditionné à sa condition dans la série qui devait conduire à cette condition suprême selon un progrès continu. Or, si ce rapport est sensible et relève de l'usage empirique possible de l'entendement, la condition ou la cause suprême ne peut venir mettre un terme au *regressus* que suivant les lois de la sensibilité, par conséquent uniquement dans la mesure où elle appartient à la série temporelle, et l'être nécessaire doit être considéré comme le membre ultime de la série du monde.

On a cependant pris la liberté de faire un tel saut μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. On concluait en effet des changements se produisant dans le monde à

la contingence empirique, c'est-à-dire à la dépendance de ces changements vis-à-vis de causes empiriquement déterminantes, et on obtenait ainsi une série ascendante de conditions empiriques, ce qui au demeurant était tout à fait juste. Dans la mesure où l'on ne pouvait toutefois trouver là de premier commencement ni de membre ultime, on s'écartait soudainement du concept empirique de la contingence et on prenait la catégorie pure, laquelle fournissait alors une série purement intelligible dont la complétude reposait sur l'existence d'une cause absolument nécessaire qui alors, n'étant liée à aucune condition sensible, était libre également de la condition temporelle lui imposant de commencer d'elle-même à exercer sa causalité. Pour autant, cette démarche est totalement illégitime, comme on peut le conclure à partir des considérations suivantes.

Contingent, au sens pur de la catégorie, est ce dont l'opposé contradictoire est possible. Or, on ne peut aucunement, à partir de la contingence empirique, conclure à cette contingence intelligible. Ce qui subit un changement est ce dont le contraire *(A 460/B 488)* (par rapport à son état) est en un autre temps effectivement réel, et aussi, par conséquent, possible ; par suite, il n'est pas l'opposé contradictoire de l'état précédent – perspective qui exigerait que, dans le même temps où existait l'état précédent, son contraire eût pu être à sa place, ce que l'on ne peut pas du tout conclure à partir du changement. Un corps qui était en mouvement = A passe au repos = non A. Or, à partir du fait qu'un état opposé à l'état A (AK, III, 320) succède à celui-ci, on ne peut nullement conclure que l'opposé contradictoire de A soit possible, par conséquent que A soit contingent ; car pour cela il faudrait que, dans le même temps où le mouvement se produisait, aurait pu intervenir, à sa place, le repos. En fait, nous ne savons rien, si ce n'est que le repos a été effectif dans le temps suivant, et que par conséquent il était aussi possible. Mais le mouvement dans un temps et le repos dans un autre temps ne sont pas opposés l'un à l'autre contradictoirement. Donc, la succession de déterminations opposées, c'est-à-dire le changement, ne prouve aucunement la contingence au sens où elle relève des concepts de l'entendement pur, et par conséquent elle ne peut pas non plus conduire à l'existence d'un être qui soit nécessaire suivant les concepts purs de l'entendement. Le changement prouve seulement la contingence empirique, c'est-à-dire que le nouvel état, sans une cause appartenant au temps précédent, n'aurait pu par lui-même intervenir d'une manière qui fût conforme à la loi de la causalité. Cette cause, et cela même

si elle est admise comme absolument nécessaire, doit ainsi, en tout cas, se trouver dans le temps et appartenir à la série des phénomènes.

(A 457/B 485) *II. Sur l'antithèse*

Si, remontant la série des phénomènes, on pense rencontrer des difficultés allant contre l'existence d'une cause suprême qui fût absolument nécessaire, de telles difficultés ne doivent pas non plus se fonder sur de simples concepts de l'existence nécessaire d'une chose, et par conséquent elles ne doivent pas être ontologiques, mais il leur faut procéder de la liaison causale avec une série de phénomènes, quand il s'agit d'admettre pour cette série une condition qui fût elle-même inconditionnée : par conséquent, les difficultés doivent être cosmologiques et déduites selon des lois empiriques. Il faut en l'occurrence montrer que la remontée dans la série des causes (au sein du monde sensible) ne peut jamais s'achever par une condition empiriquement inconditionnée, et que l'argument cosmologique tiré de la contingence des états du monde en vertu des changements qui s'y produisent se retourne finalement contre l'hypothèse d'une cause première capable d'inaugurer absolument la série.

(A 459/B 487) Il se manifeste, cela dit, un étrange contraste dans cette antinomie : à partir du même argument d'où, dans la thèse, on concluait à l'existence (AK, III, 319) d'un être originaire, c'est, dans l'antithèse, à l'inexistence de ce même être que l'on conclut, et cela de manière tout aussi tranchée. Dans un premier moment, on disait : il y a un être nécessaire, parce que tout le temps passé contient en lui la série de toutes les conditions et donc aussi l'inconditionné (le nécessaire). Maintenant, on dit : il n'y a pas d'être nécessaire, précisément parce que tout le temps écoulé contient en lui la série de toutes les conditions (lesquelles, par conséquent, sont toutes ensemble, à leur tour, conditionnées). La cause de cette situation est la suivante. Le premier argument considère uniquement la totalité absolue de la série des conditions dont l'une détermine l'autre dans le temps, et c'est par là qu'il obtient un terme inconditionné et nécessaire. Le second argument vise au contraire la contingence de tout ce qui est déterminé dans la série temporelle (puisque avant chaque terme de cette série il y a un temps qui le précède, où la condition doit nécessairement être elle-même, à son tour, déterminée comme conditionnée) – ce par quoi dès lors tout terme inconditionné et *(A 461/B 489)* toute nécessité absolue disparaissent entièrement. Reste que, dans les deux cas, la manière d'argumenter est

totalement conforme à la raison humaine commune, telle que bien souvent elle s'expose à entrer en désaccord avec elle-même dès lors qu'elle appréhende son objet de deux points de vue différents. Le conflit qui avait surgi entre deux célèbres astronomes à partir d'une difficulté analogue sur le choix du point de vue fut considéré par M. de Mairan comme un phénomène suffisamment remarquable (AK, III, 321) pour qu'il y consacrât un traité particulier [127]. L'un argumentait en l'occurrence ainsi : la Lune tourne autour de son axe, parce qu'elle offre continuellement à la Terre le même côté ; l'autre : la Lune ne tourne pas autour de son axe, précisément parce qu'elle offre continuellement à la Terre le même côté. Les deux argumentations étaient justes, dès lors que l'on adoptait le point de vue à partir duquel on entendait observer le mouvement de la Lune.

(AK, III, 322)(A 462/B 490) *Troisième section*
De l'intérêt de la raison dans ce conflit avec elle-même

Désormais, nous disposons de tout le jeu dialectique des Idées cosmologiques, telles qu'elles ne permettent aucunement que leur soit donné dans une quelconque expérience possible un objet qui leur soit congruent, ni même que la raison s'en forge une pensée s'accordant avec les lois universelles de l'expérience, alors que pourtant elles ne sont pas inventées arbitrairement, mais que la raison se trouve conduite à elles avec nécessité dans le progrès continuel de la synthèse empirique quand elle veut affranchir de toute condition et appréhender dans sa totalité inconditionnée ce qui ne peut jamais être déterminé selon les règles de l'expérience que comme conditionné. Ces affirmations sophistiques sont autant d'essais pour résoudre quatre problèmes naturels et inévitables de la raison : au reste ne peut-il y en avoir que ce nombre, ni plus ni moins, puisqu'il n'y a pas plus de séries de suppositions synthétiques qui délimitent *a priori* la synthèse empirique.

Nous n'avons représenté les brillantes prétentions de la raison, quand elle étend son domaine au-delà des limites de l'expérience, qu'à travers des formules sèches, contenant seulement ce qui sert de point d'appui *(A 463/B*

491) à ses légitimes exigences ; et, comme il sied à une philosophie transcendantale, nous les avons dépouillées de toute dimension empirique, bien que le plein éclat des affirmations de la raison ne puisse apparaître que dans leur liaison avec cette dimension empirique. Néanmoins, dans cette application de l'usage de la raison et dans son élargissement progressif, la philosophie qui abandonne le champ des expériences et se hausse peu à peu jusqu'à ces Idées sublimes montre une telle dignité que, si seulement elle pouvait soutenir ses prétentions, elle laisserait largement en dessous d'elle toutes les autres sciences produites par l'homme, dans la mesure où elle promet de quoi fonder nos plus grandes espérances et de nous découvrir les fins dernières vers lesquelles tous les efforts de la raison doivent en définitive converger. Savoir si le monde possède un commencement et une quelconque limite à son extension dans l'espace ; s'il y a quelque part, et peut-être dans mon Moi pensant, une indivisible (AK, III, 323) et indestructible unité, ou s'il n'y a rien que le divisible et le transitoire ; si je suis libre dans mes actions ou si, comme d'autres êtres, je suis conduit par le fil de la nature et du destin ; si, enfin, il y a une cause suprême du monde, ou si les choses de la nature et leur ordre constituent l'objet dernier auquel nous sommes tenus de nous arrêter dans toutes nos considérations : ce sont là des questions pour la solution desquelles le mathématicien donnerait bien volontiers toute sa science ; car celle-ci, en tout état de cause, ne peut lui procurer aucune satisfaction vis-à-vis des fins *(A 464/B 492)* de l'humanité qui sont les plus élevées et qui lui tiennent le plus à cœur. Même la dignité propre à la mathématique (cet orgueil de la raison humaine) repose sur la manière dont elle fournit à la raison la direction qui lui permet d'apercevoir, dans le grand aussi bien que dans le petit, ce que la nature présente d'ordre et de régularité, en même temps que l'admirable unité des forces qui la meuvent, et ce bien au-delà de tout ce que peut attendre la philosophie qui construit ses arguments sur l'expérience commune : ainsi la mathématique donne-t-elle l'impulsion et procure-t-elle le courage nécessaire pour procéder à un usage de la raison élargi au-delà de toute expérience, en même temps qu'elle fournit à la philosophie se préoccupant de ces questions les meilleurs matériaux pour étayer ses recherches, autant que leur teneur le permet, sur des intuitions appropriées.

Malheureusement pour la spéculation (mais peut-être par bonheur pour la destination pratique de l'être humain), la raison se voit, au milieu de ses plus grandes espérances, si empêtrée dans une masse d'arguments et de contre-

arguments que, comme il ne lui est pas possible, aussi bien au nom de son honneur que par souci même de sa sûreté, de faire retraite et de regarder avec indifférence cette querelle comme un pur jeu, ni encore moins de proposer simplement la paix, puisque l'objet du conflit est d'un très haut intérêt, il ne lui reste plus qu'à réfléchir sur l'origine de cette désunion de la raison avec elle-même pour se demander si éventuellement un simple malentendu n'en serait pas responsable et si, après élucidation de celui-ci, les prétentions assurément orgueilleuses *(A 465/B 493)* des deux côtés n'en viendraient pas peut-être à disparaître, lors que s'inaugurerait sur l'entendement et sur les sens un règne durablement tranquille de la raison.

Pour le moment, nous allons encore différer quelque peu cette explication radicale et examiner auparavant de quel côté nous préférerions nous tourner si nous nous trouvions forcés de prendre parti. Étant donné que, dans ce cas, nous n'interrogeons pas la pierre de touche logique de la vérité, mais uniquement notre intérêt, une telle recherche, quand bien même elle (AK, III, 324) ne tranche rien en ce qui concerne le droit en litige entre les deux parties, a pourtant l'utilité de rendre compréhensible pour quelle raison les participants à ce conflit se sont tournés plus volontiers d'un côté que de l'autre sans que ce fût précisément une connaissance particulière de l'objet qui en eût été la cause ; de même offre-t-elle l'avantage d'expliquer encore d'autres choses annexes, par exemple l'ardeur de zélote dont fait preuve l'une des parties et la froide affirmation de ses positions par l'autre, pourquoi c'est volontiers que l'on acclame joyeusement l'un des camps, alors que d'emblée l'on est irrémédiablement prévenu contre l'autre.

Néanmoins il y a quelque chose qui, dans cette appréciation provisoire, détermine le point de vue à partir duquel seulement elle se peut établir avec la solidité qui convient : c'est la comparaison des principes dont partent les deux parties. On remarque, dans les affirmations de l'antithèse, une parfaite uniformité du mode de pensée et une complète unité de la maxime, à savoir *(A 466/B 494)* un principe qui est celui du pur *empirisme*, non seulement pour l'explication des phénomènes se produisant dans le monde, mais aussi pour la solution des Idées transcendantales concernant l'univers lui-même. En revanche, les affirmations de la thèse adoptent pour fondement, outre le mode d'explication empirique utilisé à l'intérieur de la série des phénomènes, d'autres principes intellectuels encore, et de ce fait la maxime n'est pas simple. Je l'appellerai cependant, eu égard à sa caractéristique distinctive essentielle, le *dogmatisme* de la raison pure.

Du côté, donc, du *dogmatisme* qui intervient dans la détermination des Idées cosmologiques de la raison, autrement dit du côté de la *thèse*, se manifestent :

D'abord, un certain *intérêt pratique* dont tout homme sensé, dès lors qu'il comprend son véritable intérêt, prend de bon cœur sa part. Que le monde ait un commencement, que mon Moi soit simple et par conséquent de nature incorruptible, qu'il soit en même temps, dans les actions dont il est l'arbitre, libre et supérieur à la contrainte exercée par la nature, et qu'enfin l'ordre tout entier des choses qui constituent le monde dérive d'un être originaire auquel tout emprunte son unité et la manière dont il se trouve lié par des rapports de finalité, ce sont là autant de pierres angulaires de la morale et de la religion. L'antithèse nous dérobe tous ces points d'appui ou, du moins, semble nous les dérober.

En deuxième lieu s'exprime aussi, du côté du dogmatisme, un *intérêt spéculatif* de la raison. Car, si l'on admet et utilise *(A 467/B 495)* les Idées transcendantales, on peut appréhender complètement *a priori* la série entière des conditions et saisir la dérivation du conditionné (AK, III, 325) en partant de l'inconditionné ; ce que ne permet pas l'antithèse, qui donne d'elle-même une représentation très dommageable en se révélant incapable de fournir à la question des conditions de sa synthèse une réponse permettant de ne pas questionner sans fin toujours plus avant. Selon elle, force est de s'élever, à partir d'un commencement donné, à un terme encore plus élevé, chaque partie conduit à une partie encore plus petite, chaque événement a toujours un autre événement au-dessus de lui qui constitue sa cause, et les conditions de l'existence en général reposent toujours à nouveau sur d'autres, sans jamais obtenir dans une chose possédant par elle-même sa consistance, en tant qu'être originaire, un point d'appui ni un soutien inconditionné.

En troisième lieu, ce côté possède aussi l'avantage de la *popularité*, laquelle n'est certainement pas la dimension la plus négligeable qui lui sert de recommandation. Le sens commun ne trouve pas dans les idées du commencement inconditionné de toute synthèse la moindre difficulté, dans la mesure où il est au reste plus habitué à descendre aux conséquences qu'à remonter vers les principes, et il trouve dans les concepts de ce qui est absolument premier (sur la possibilité duquel il ne se pose pas de questions) quelque chose de commode qui lui fournit en même temps un point fixe pour attacher le fil chargé de guider ses pas, alors qu'au contraire, quand il

remonte sans relâche du conditionné à la condition, avec toujours un pied en l'air, il ne peut rien trouver qui le contente vraiment.

(A 468/B 496) Du côté de l'*empirisme* qui intervient dans la détermination des Idées cosmologiques, autrement dit du côté de l'*antithèse*, voici ce que l'on trouve :

En premier lieu, aucun intérêt pratique procédant de principes purs de la raison, du type de celui que véhiculent la morale et la religion. Bien au contraire, le simple empirisme semble retirer à l'une comme à l'autre toute force et toute influence. S'il n'y a pas un être originaire qui soit distinct du monde, si le monde est sans commencement et donc aussi sans auteur, si notre volonté n'est pas libre et si l'âme est aussi divisible et corruptible que la matière, dans ce cas, les Idées *morales* et leurs principes perdent eux aussi toute validité et s'effondrent en même temps que les Idées *transcendantales* qui constituaient leur soubassement théorique.

En revanche, l'empirisme offre à l'intérêt spéculatif de la raison des avantages qui sont très attirants et dépassent largement ceux que peut promettre le docteur dogmatique des Idées de la raison. À le suivre, l'entendement reste toujours sur son terrain propre, à savoir le champ des simples expériences possibles, dont il peut rechercher les lois et par le biais desquelles il est à même d'élargir à l'infini les connaissances qu'il peut appréhender et dont il peut être sûr. (AK, III, 326) Ici, l'entendement peut et doit présenter l'objet à l'intuition, en le considérant aussi bien en lui-même que dans ses rapports, ou en tout cas le présenter dans des concepts dont l'image puisse être clairement et distinctement proposée dans des intuitions analogues qui soient données. Ce qui ne signifie pas simplement qu'il n'a pas besoin d'abandonner cette chaîne de l'ordre naturel pour s'attacher à *(A 469/B 497)* des Idées dont il ne connaît pas les objets, dans la mesure où, en tant qu'êtres de pensée, ils ne peuvent jamais être donnés : en fait, il ne lui est pas le moins du monde permis d'abandonner ce qu'il a à faire ni, sous le prétexte d'en être désormais venu à bout, de passer de là dans le domaine de la raison idéalisante et à des concepts transcendants, où il ne serait plus tenu d'observer et de développer ses investigations conformément aux lois de la nature, mais il pourrait se contenter de *penser* et *d'inventer*, avec l'assurance de ne pouvoir jamais être contredit par des faits de nature, puisqu'il ne serait alors justement pas soumis à leur témoignage, mais qu'il serait libre de les négliger, voire de les soumettre eux-mêmes à une instance supérieure, savoir celle de la raison pure.

L'empiriste ne permettra donc jamais de considérer une quelconque époque de la nature comme l'époque absolument première, ni d'envisager une quelconque limite rencontrée par son regard quand il fait le tour de celle-ci comme constituant la limite ultime ; de même, à partir des objets de la nature qu'il peut décomposer par l'observation et la mathématique et déterminer synthétiquement dans l'intuition, ne saurait-il permettre de passer (à partir de ce qui est étendu) à des objets que ni le sens ni l'imagination ne peuvent jamais présenter *in concreto* (au simple) ; il n'admettra pas non plus que l'on prenne pour fondement, même *dans la nature*, un pouvoir d'agir indépendamment des lois de la nature (liberté), et que l'on rabaisse ainsi l'affaire de l'entendement, qui consiste, en suivant le fil conducteur de règles nécessaires, à rechercher l'origine des phénomènes ; enfin ne tolérera-t-il pas davantage *(A 470/B 498)* que, vis-à-vis de quoi que ce soit, l'on en cherche hors de la nature la cause (être premier), puisque, dans la mesure où la nature est le seul élément nous fournissant des objets et susceptible de nous informer de leurs lois, nous ne connaissons rien d'autre qu'elle.

Assurément, si le philosophe empiriste, avec l'antithèse qu'il exprime, n'avait pas d'autre objectif que d'abaisser la témérité et l'outrecuidance d'une raison qui, en méconnaissant sa véritable destination, fanfaronne au nom de sa pénétration et de son savoir là même où, proprement, cessent toute *pénétration* et tout *savoir*, et entend présenter comme faisant progresser l'intérêt spéculatif ce dont la valeur se décide du point de vue de l'intérêt pratique, pour, (AK, III, 327) quand cela lui facilite les choses, rompre le fil des recherches physiques et, en alléguant l'élargissement de la connaissance, renouer ce fil à des Idées transcendantales à travers lesquelles, proprement, on ne peut rien connaître, *sauf que l'on ne sait rien* ; si, dis-je, l'empiriste se contentait de cela, son principe serait une maxime nous invitant à modérer nos prétentions, à cultiver la modestie dans ce que nous affirmons, et en même temps à élargir le plus possible notre entendement grâce au seul maître qui nous soit véritablement proposé, à savoir l'expérience. Car, dans ce cas, les *présuppositions* intellectuelles de nos intérêts pratiques et la *croyance* qu'ils exigent ne nous seraient pas retirées : simplement ne pourrait-on les faire intervenir au titre et avec la pompe de la science et de la pénétration rationnelle *(A 471/B 499)*, puisque le *savoir* proprement spéculatif ne peut atteindre nul autre objet que celui de l'expérience et que, si l'on dépasse les limites de celle-ci, la synthèse qui

recherche des connaissances nouvelles et indépendantes de l'expérience ne dispose d'aucun substrat intuitif vis-à-vis duquel elle pourrait s'exercer.

En revanche, si l'empirisme devient lui-même dogmatique relativement aux Idées (comme cela arrive dans la plupart des cas) et qu'il a l'audace de nier ce qui se situe au-delà de la sphère de ses connaissances intuitives, il tombe lui-même dans le défaut de l'immodestie, qui est ici d'autant plus répréhensible qu'un irréparable dommage se trouve ainsi occasionné à l'intérêt pratique de la raison.

Là réside ce qui oppose l'*épicurisme** et le *platonisme*.

(AK, III, 328)*(A 472/B 500)* Chacun d'eux dit plus qu'il ne sait, en sorte que, quoi qu'il en soit, le *premier* encourage le savoir et en favorise le développement, tout en portant préjudice à l'intérêt pratique, tandis que le *second* fournit certes pour l'intérêt pratique des principes excellents, mais par là même, par rapport à tout ce dont seul un savoir spéculatif nous est autorisé, il permet à la raison de s'abandonner à des explications idéalistes des phénomènes naturels et de négliger vis-à-vis d'eux l'investigation de type physique.

En ce qui concerne enfin le *troisième* moment auquel il peut être songé à travers le choix provisoire entre les deux parties opposées, il est extrêmement déconcertant que l'empirisme aille entièrement à l'encontre de toute popularité, alors que l'on serait porté à croire que l'entendement commun s'empresserait d'accepter un projet promettant de le satisfaire exclusivement avec des connaissances expérimentales et leur enchaînement rationnel, au lieu que la dogmatique transcendantale le force à s'élever à des concepts dépassant largement la pénétration et la capacité rationnelle des cerveaux les plus exercés à la pensée. *(A 473/B 501)* Mais c'est précisément là ce qui le motive. Car il se trouve dès lors dans une situation où même le plus savant ne peut aucunement l'emporter sur lui. Si, de son côté, il n'entend rien, ou peu de chose, à ces débats, reste que personne ne peut non plus se vanter d'y entendre davantage, et quoiqu'il ne puisse pas sur de tels sujets s'exprimer dans les règles aussi bien que d'autres, il peut en tout cas s'y livrer à des ratiocinations infiniment plus étendues, parce qu'il tourne en rond entre de pures Idées, sur lesquelles on a précisément le plus de choses à dire parce que l'*on en ignore tout*, tandis que, concernant les recherches sur la nature, force serait de rester totalement muet et d'avouer que l'on ne sait rien. La manière dont on y procède à son aise et la vanité qu'ils procurent constituent donc déjà une forte recommandation en faveur de ces

principes. En outre, bien qu'il soit très difficile pour un philosophe d'admettre comme principe quelque chose dont il ne peut pas à lui-même se rendre compte, ou même • d'introduire des concepts dont la réalité objective ne peut être aperçue, rien n'est cependant plus habituel à l'entendement commun. Il veut disposer de quelque chose qui puisse lui servir en toute sécurité de point de départ. La difficulté qu'il y a à comprendre cela même qu'ainsi l'on suppose ne le perturbe pas, parce que (comme il ne sait pas ce que comprendre signifie) jamais elle ne lui vient à l'esprit, et il tient pour bien connu ce dont il a acquis par un usage fréquent la familiarité. Mais, finalement, c'est tout l'intérêt spéculatif qui, pour lui, disparaît devant l'intérêt pratique, et il (AK, III, 329) s'imagine apercevoir et savoir ce que ses inquiétudes ou ses espérances le poussent à admettre ou à croire. *(A 474/B 502)* Ainsi l'empirisme se voit-il spolié de toute popularité par la raison qui s'abandonne aux Idées transcendantales [128], et si multiples que puissent être les inconvénients qu'il présente vis-à-vis des principes pratiques les plus élevés, du moins n'y a-t-il pas à redouter qu'il sorte jamais des enceintes des écoles et qu'il obtienne dans le public une autorité de quelque importance et une quelconque faveur auprès de la multitude.

La raison humaine est, par sa nature, architectonique, ce qui veut dire qu'elle considère toutes les connaissances comme appartenant à un système possible et qu'elle n'admet comme principes que ceux qui pour le moins n'interdisent pas à une connaissance que l'on vise de s'intégrer avec d'autres dans un quelconque système. Or les propositions de l'antithèse sont telles qu'elles rendent totalement impossible l'achèvement d'un édifice de connaissances. D'après elles, il y a toujours, au-delà d'un état du monde, un état encore plus élevé, en toute partie toujours d'autres encore, elles-mêmes à leur tour divisibles, avant tout événement un autre qui, à son tour, s'est trouvé produit tout aussi bien par d'autres voies, et, dans l'existence en général, tout n'est jamais que conditionné, sans que puisse être reconnue une quelconque existence inconditionnée et première. Étant donné par conséquent que l'antithèse n'admet aucun terme premier ni aucun commencement qui puisse servir absolument de fondement à ce que l'on construit, un édifice complet de la connaissance est totalement impossible avec de telles présuppositions. *(A 475/B 503)* Ce pourquoi l'intérêt architectonique de la raison (lequel exige une unité de la raison qui soit, non

une unité empirique, mais une unité pure *a priori*) véhicule avec lui une recommandation naturelle en faveur des affirmations de la thèse.

Cela dit, si un homme pouvait s'arracher à tout intérêt et ne prendre en considération les affirmations de la raison, en se montrant indifférent à toutes les conséquences, que d'après la consistance de leurs fondements, un tel homme, à supposer qu'il ne connût pas d'autre issue, pour sortir de son embarras, que de se rallier à l'une ou à l'autre des doctrines qui s'affrontent, se trouverait dans un état d'oscillation perpétuelle. Aujourd'hui, il parviendrait à se convaincre que la volonté humaine est *libre* ; demain, prenant en compte la chaîne indissoluble de la nature, il tiendrait pour acquis que la liberté se réduit à une illusion sur soi-même, et que tout n'est que *nature*. Mais, dès lors qu'il en viendrait à l'action, ce jeu de la raison simplement spéculative se dissiperait comme les images fantomatiques d'un rêve, et il choisirait ses principes uniquement en fonction de l'intérêt pratique (AK, III, 330). Parce que cependant, à un être qui réfléchit et mène des recherches, il sied de consacrer un certain temps exclusivement à l'examen de sa propre raison, mais de se défaire entièrement, pour cela, de toute partialité et ainsi de communiquer ses remarques à d'autres pour connaître la façon dont ils les apprécient, on ne peut reprocher ni, encore moins, interdire à personne de procéder à la comparution des thèses et *(A 476/B 504)* des antithèses, de façon telle qu'elles puissent, sans s'effrayer d'aucune menace, se défendre devant des jurés issus de la même condition (à savoir la condition des faibles hommes).

Quatrième section
Des problèmes transcendantaux de la raison pure,

en tant qu'il leur faut absolument pouvoir être résolus

Vouloir résoudre tous les problèmes et apporter des réponses à toutes les questions, ce serait une impudente fanfaronnade et une immodestie si extravagante que, de manière inévitable, l'on en perdrait aussitôt tout crédit. Néanmoins, il y a des sciences dont la nature implique que toute question qui y surgit doit absolument pouvoir être résolue à partir de ce que l'on sait,

étant donné qu'il faut que la réponse procède des mêmes sources que celles d'où provient la question : ce sont là des sciences où il n'est aucunement permis d'alléguer une inévitable ignorance, mais où la solution peut au contraire être exigée. Ce qui, dans tous les cas possibles, est *juste* ou *injuste*, il faut qu'on puisse le savoir d'après la règle, puisque la question concerne notre obligation et que, vis-à-vis de ce que *nous ne pouvons pas savoir*, nous n'avons non plus aucune obligation. Dans l'explication *(A 477/B 505)* des phénomènes de la nature, bien des choses ne peuvent cependant, pour nous, que demeurer incertaines et de nombreuses questions doivent nécessairement rester insolubles, puisque ce que nous savons de la nature, par rapport à ce que nous devons expliquer, est fort loin de se trouver suffisant dans tous les cas. Il y a donc lieu de se demander si, dans la philosophie transcendantale, il existe une quelconque question concernant un objet proposé à la raison qui soit insoluble précisément par cette raison pure, et si on a le droit de se refuser à y apporter une réponse décisive en mettant la chose, parce que absolument incertaine (à partir de tout ce (AK, III, 331) que nous pouvons connaître), au nombre de celles dont nous avons certes un concept suffisant pour soulever une question, sans disposer toutefois aucunement des moyens et du pouvoir de jamais y apporter une réponse.

Or, j'affirme que la philosophie transcendantale a ceci de particulier, parmi toutes les connaissances spéculatives, que pas la moindre question concernant un objet donné à la raison pure n'est insoluble pour cette même raison humaine, et que l'on ne saurait jamais alléguer une quelconque ignorance inévitable, ni l'insondable profondeur du problème, pour se libérer de l'obligation d'y répondre de manière radicale et complète ; le même concept qui nous met en mesure de soulever la question doit en effet nous rendre absolument capables de répondre à cette question, puisque l'objet (comme pour le juste et l'injuste) ne se trouve pas en dehors du concept.

(A 478/B 506) Cela étant, il n'y a dans la philosophie transcendantale pas d'autres questions que les questions cosmologiques à propos desquelles on puisse exiger à bon droit une réponse suffisante qui concerne la nature de l'objet, sans qu'il soit permis au philosophe de s'y soustraire en alléguant le prétexte d'une impénétrable obscurité ; et ces questions ne peuvent toucher qu'aux Idées cosmologiques. Car l'objet doit être empiriquement donné, et la question porte uniquement sur sa conformité à une Idée. Si l'objet est

transcendantal et se trouve donc lui-même inconnu, par exemple dans le cas où il s'agit de savoir si ce dont le phénomène (en nous-mêmes) est la pensée (l'âme) constitue un être en soi simple, s'il y a une cause de toutes les choses prises ensemble qui soit absolument nécessaire, etc. : nous devons alors, pour notre Idée, rechercher un objet dont nous puissions convenir qu'il nous est inconnu, mais que pour autant il n'est pas impossible*. Les Idées *(A 479/B 507)* cosmologiques ont seules cette propriété (AK, III, 332) de pouvoir présupposer comme donnés leur objet et la synthèse empirique requise par le concept de celui-ci ; et la question qu'elles soulèvent ne concerne que le processus de cette synthèse, en tant qu'il doit englober une totalité absolue, laquelle n'est alors plus rien d'empirique, puisqu'elle ne peut être donnée dans aucune expérience. Or, dans la mesure où il n'est ici question d'une chose que comme objet d'une expérience possible, et non pas comme une chose en soi, la réponse à la question cosmologique transcendante ne peut se trouver nulle part en dehors de l'idée, vu qu'elle ne concerne aucun objet en soi ; et, relativement à l'expérience possible, on ne pose pas la question de savoir ce qui peut être donné *in concreto* dans une quelconque expérience, mais on demande ce qui est contenu dans l'Idée dont la synthèse empirique doit simplement s'approcher : c'est donc à partir de l'Idée et d'elle seule que cette question doit pouvoir être résolue ; car cette Idée est une pure et simple création de la raison, laquelle ne peut donc se dispenser d'apporter une réponse ni se défausser de cette charge sur l'objet inconnu.

(A 480/B 508) Il n'est pas si extraordinaire qu'il peut sembler au premier abord qu'une science, vis-à-vis de toutes les questions relevant de son domaine (*quaestiones domesticae*), puisse exiger et attendre uniquement des solutions certaines, quand bien même, pour l'instant, elles ne sont peut-être pas encore trouvées. En dehors de la philosophie transcendantale, il y a encore deux sciences rationnelles pures, l'une de contenu purement spéculatif, l'autre de contenu pratique : la *mathématique pure* et la *morale pure.* A-t-on jamais entendu qu'en vertu, pour ainsi dire, de ce qui fait que l'on ignore nécessairement les conditions, l'on ait tenu pour incertaine la question de savoir quel rapport le diamètre entretient en toute exactitude avec la circonférence, en nombres rationnels ou irrationnels ? Dans la mesure où ce rapport ne pouvait être donné de manière congruente par le premier type de nombres, alors qu'on ne l'avait pas encore trouvé par le second, on jugea que du moins l'impossibilité d'une telle solution pouvait

être reconnue avec certitude, et Lambert [129] en fournit une preuve. Dans les principes universels des mœurs, il ne peut rien y avoir qui soit incertain, parce que les propositions, ou bien sont totalement nulles et vides de sens, ou bien doivent nécessairement découler de nos concepts rationnels. Par opposition, il y a en physique une infinité de conjectures par rapport auxquelles on ne peut jamais s'attendre à aucune certitude, (AK, III, 333) parce que les phénomènes naturels sont des objets qui nous sont donnés indépendamment de nos concepts, et pour lesquels la clef ne se trouve donc pas en nous et dans notre pensée pure, mais en dehors de nous, tant et si bien que, dans de nombreux cas, ils ne peuvent être trouvés *(A 481/B 509)* et que l'on ne peut s'attendre à leur sujet à aucune explication sûre. Je ne prends pas en compte ici les questions de l'Analytique transcendantale qui concernent la déduction de notre connaissance pure, parce que, présentement, nous ne traitons que de la certitude des jugements relativement aux objets, et non pas par rapport à l'origine de nos concepts eux-mêmes.

L'obligation de fournir une solution pour le moins critique aux questions rationnelles qui ont été mises en avant, nous ne pourrons donc pas la décliner en élevant des plaintes sur les bornes étroites de notre raison et en avouant, avec l'apparence d'une connaissance de nous-mêmes remplie d'humilité, qu'il dépasse notre raison de décider si le monde existe de toute éternité ou s'il possède un commencement ; si l'espace du monde est à l'infini rempli d'êtres, ou s'il est contenu dans certaines limites ; s'il y a quelque chose de simple dans le monde ou si tout doit être divisé à l'infini ; s'il y a une création ou une production par liberté, ou si tout se rattache à la chaîne constituée par l'ordre de la nature ; enfin s'il y a quelque être entièrement nécessaire, absolument et en soi, ou si tout est, quant à son existence, conditionné et par conséquent dépendant de l'extérieur et en soi contingent. Car toutes ces questions concernent un objet qui ne peut être donné nulle part ailleurs que dans nos pensées, à savoir la totalité absolument inconditionnée de la synthèse des phénomènes. Si, à ce propos, nous ne pouvons rien dire ni rien déterminer à partir de nos propres concepts qui soit certain *(A 482/B 510)*, nous ne pouvons en transférer la responsabilité à la chose qui se dissimule à nous ; car il n'est aucune chose de ce type qui puisse nous être donnée (puisqu'elle ne peut en aucun cas être trouvée en dehors de notre Idée), mais nous devons en chercher l'explication dans notre Idée même, laquelle constitue un problème qui

n'autorise aucune solution et auquel nous nous appliquons pourtant avec obstination, comme si lui correspondait un objet réel. Une exposition claire de la dialectique qui est inscrite dans notre concept même nous conduirait bien vite à la complète certitude de ce que doit être notre appréciation d'une telle question.

Quand vous alléguez votre ignorance par rapport à ce problème, on peut d'abord opposer cette question à laquelle au moins il vous faudra apporter une réponse claire : D'où vous viennent les Idées dont la solution vous embrouille dans une telle difficulté ? S'agit-il là, peut-être, de phénomènes (AK, III, 334) que vous avez besoin d'expliquer et dont vous n'avez à rechercher, en suivant ces Idées, que les principes ou la règle d'exposition ? Admettez que la nature soit totalement à découvert devant vous, que rien ne soit dissimulé à vos sens et à la conscience de tout ce qui se présente à votre intuition : vous ne pourrez connaître pour autant *in concreto* par aucune expérience l'objet de vos Idées (car se trouve encore requis, outre cette intuition complète, une synthèse pleine et entière, *(B 511)* et la conscience de son *(A 483)* absolue totalité, ce qui n'est possible par aucune connaissance empirique) ; par conséquent, votre question ne peut nullement être nécessaire à l'explication d'un quelconque phénomène susceptible de se présenter, de même qu'elle ne peut donc pas être soulevée par l'objet lui-même. Car l'objet ne peut jamais se présenter à vous, puisqu'il ne peut être donné par aucune expérience possible. Vous demeurez toujours soumis, à travers toutes les perceptions possibles, à des *conditions*, que ce soit dans l'espace ou dans le temps, et vous ne parvenez jamais à rien d'inconditionné, sur un mode tel que vous puissiez décider si cet inconditionné est à situer dans un commencement absolu de la synthèse ou dans une absolue totalité de la série, sans aucun commencement. En fait, le tout, dans sa signification empirique, est toujours simplement comparatif. Le tout absolu de la quantité (l'univers), de la division, de la dérivation, de la condition de l'existence en général, en même temps que toutes les questions portant sur le fait de savoir s'il est à produire par une synthèse finie ou par une synthèse devant être poursuivie à l'infini, ne relève en rien d'une quelconque expérience. Concernant par exemple les phénomènes d'un corps, vous ne parviendrez pas à en fournir une explication qui soit le moins du monde meilleure, ou même qui soit simplement différente, si vous admettez qu'il se compose de parties simples ou qu'il continue toujours d'être constitué de parties composées ; car nul phénomène simple, ni non plus au demeurant

une composition infinie, ne peuvent jamais se présenter à vous. Les phénomènes imposent de n'être expliqués que dans la mesure où les conditions de leur explication sont données dans la *(B 512)* perception, mais tout ce qui peut jamais être donné en eux, une fois réuni en *(A 484)* un *tout absolu*, ne correspond pas lui-même à une perception. Or, c'est proprement de ce tout que l'on requiert l'explication dans les problèmes transcendantaux de la raison.

Puisque ainsi la solution même de ces problèmes ne peut jamais se présenter dans l'expérience, vous ne pouvez pas dire qu'il y a incertitude sur ce qui doit en l'occurrence être attribué à l'objet. Car votre objet est uniquement dans votre cerveau et ne peut aucunement être donné en dehors de lui ; par conséquent, vous n'avez qu'à vous soucier de vous accorder avec vous-mêmes et de prévenir l'amphibolie qui fait de votre Idée une prétendue représentation (AK, III, 335) d'un objet empiriquement donné et donc aussi susceptible d'être connu selon des lois de l'expérience. La solution dogmatique est donc, non pas éventuellement incertaine, mais impossible. En revanche, la solution critique, qui peut être pleinement certaine, considère la question, non pas du tout objectivement, mais quant au fondement de la connaissance sur quoi elle repose.

(A 485/B 513) *Cinquième section*
Représentation sceptique des questions cosmologiques à travers les quatre idées transcendantales

Nous abandonnerions volontiers l'exigence de voir nos questions obtenir une réponse dogmatique, si nous concevions déjà à l'avance que, de quelque teneur que pût être la réponse, elle se bornerait à accroître encore notre ignorance et à nous plonger d'une incompréhensibilité dans une autre, d'une obscurité dans une obscurité encore plus grande et peut-être même dans des contradictions. Si notre question est posée uniquement en vue d'une réponse affirmative ou négative, c'est procéder avec prudence que de laisser provisoirement en suspens ce que l'on pourrait présumer être de nature à fonder la réponse, et de commencer par apprécier ce que l'on gagnerait si

l'on répondait dans une direction, et de même si la réponse allait dans la direction opposée. Or, s'il se produit que dans les deux cas le résultat est purement et simplement vide de sens (non-sens), nous sommes alors invités d'une façon qui se trouve fondée à examiner notre question elle-même d'un point de vue critique et à voir si elle ne reposerait pas sur une présupposition sans fondement, en jouant avec une Idée qui trahit davantage sa fausseté dans l'application et à travers ses conséquences que dans la représentation abstraite. C'est là la grande utilité *(A 486/B 514)* que possède la manière sceptique de traiter les questions que la raison pure pose à la raison pure, et l'on peut ainsi à peu de frais être débarrassé d'un grand fatras dogmatique pour instaurer à sa place une critique pondérée qui, tel un véritable *catharticon*, écartera avec bonheur l'aveuglement délirant, en même temps que le goût, qui l'accompagne, d'une multiplication effrénée du savoir [130].

Si je pouvais donc, vis-à-vis d'une Idée cosmologique, apercevoir d'avance que, de quelque côté qu'elle pût s'orienter par rapport à l'inconditionné de la synthèse régressive (AK, III, 336) des phénomènes, elle serait en tout cas *trop grande* ou *trop petite* pour un quelconque *concept de l'entendement*, je comprendrais dès lors que cette idée, n'ayant pourtant affaire qu'à un objet de l'expérience qui doit pouvoir s'accorder avec un concept de l'entendement, ne peut qu'être entièrement vide et dépourvue de signification, puisque l'objet ne concorde pas avec elle, de quelque façon que je tente de mettre en œuvre cette conformité. Et tel est, de fait, ce qui se produit avec tous les concepts du monde, lesquels, précisément pour ce motif, empêtrent la raison, aussi longtemps qu'elle s'y attache, dans une inévitable antinomie. Supposons en effet que vous admettiez ceci :

Premièrement, le monde n'a pas de commencement : dans ce cas, il est *trop grand* pour votre concept ; car celui-ci, qui consiste dans une régression successive, ne peut jamais atteindre toute l'éternité qui s'est écoulée. Posez *qu'il a un commencement* : il est cette fois *trop petit (A 487/B 515)* pour votre concept de l'entendement dans la régression empirique qui est nécessaire. Car, étant donné que le commencement suppose toujours encore un temps qui précède, il n'est pas encore inconditionné, et la loi de l'usage empirique de l'entendement vous prescrit de vous interroger encore sur une condition de temps supérieure : le monde est par conséquent, à l'évidence, trop petit pour cette loi.

De même en est-il de la double réponse apportée à la question qui porte sur la grandeur du monde relativement à l'espace. Car s'il est *infini* et illimité, il est *trop grand* pour tout concept empirique possible. S'il est *fini* et limité, vous êtes légitimé à demander encore ce qui détermine cette limite. L'espace vide n'est pas un corrélat des choses qui posséderait en lui-même sa consistance, et il ne peut être une condition à laquelle vous arrêter, encore bien moins une condition empirique qui constituerait une partie d'une expérience possible (car qui peut avoir une expérience du vide absolu ?). Or, pour la totalité absolue de la synthèse empirique, il est toujours requis que l'inconditionné soit un concept issu de l'expérience. Donc, un *monde limité* est *trop petit* pour votre concept.

Deuxièmement, si tout phénomène dans l'espace (matière) se compose de *parties infiniment nombreuses*, la régression qu'accomplit la division est toujours *trop grande* pour votre concept ; et si la *division* de l'espace doit *s'arrêter* à l'un quelconque de ses membres (au simple), la régression est *trop petite* pour l'Idée de l'inconditionné. Car ce membre *(A 488/B 516)* laisse toujours encore subsister la possibilité d'une régression vers une pluralité de parties contenues en lui.

Troisièmement, si vous admettez que, dans tout ce qui arrive à l'intérieur du monde, il n'y a rien qui ne soit à considérer comme une conséquence se produisant d'après des lois de la nature, la causalité de la cause est (AK, III, 337) toujours à son tour quelque chose qui arrive et qui rend sans cesse nécessaire votre régression vers des causes encore plus élevées, et par conséquent le prolongement de la série des conditions *a parte priori*. La simple *nature* efficiente est donc *trop grande* pour tout votre concept dans la synthèse des événements du monde.

Si vous choisissez, ici ou là, des événements s'engendrant *d'eux-mêmes*, par conséquent une production par *liberté*, vous vous inquiétez du pourquoi, qui correspondrait à une loi implacable de la nature, et vous êtes forcés, en vertu de la loi de causalité qui régit l'expérience, d'aller au-delà de ce point : vous trouvez alors qu'une telle totalité de la liaison causale est *trop petite* pour le concept empirique qui vous est nécessaire.

Quatrièmement, si vous admettez un être *absolument nécessaire* (que ce soit le monde lui-même, quelque chose dans le monde ou la cause du monde), vous le situez dans un temps infiniment éloigné de tout moment susceptible d'être donné, parce que, dans le cas contraire, il serait dépendant d'une existence autre et plus ancienne. Mais, dès lors, cette existence est

inaccessible pour votre concept empirique et *trop grande* pour que vous puissiez jamais y parvenir par une quelconque régression continue.

(A489/B 517) Si toutefois, selon votre opinion, tout ce qui appartient au monde (que ce soit comme conditionné ou comme condition) est *contingent*, alors toute existence qui vous est donnée est *trop petite* pour votre concept. Car elle vous force à vous enquérir toujours encore d'une autre existence dont elle dépende.

Nous avons dit, dans tous ces cas, que l'*idée du monde* est trop grande ou trop petite pour la régression empirique, par conséquent pour tout concept possible de l'entendement. Pourquoi n'avons-nous pas exprimé la même idée à l'envers, en disant que, dans le premier cas, le concept empirique est toujours trop petit pour l'Idée, tandis que, dans le second, il est trop grand, et par voie de conséquence pourquoi imputons-nous, pour ainsi dire, la responsabilité à la régression empirique, au lieu d'incriminer l'Idée cosmologique en lui reprochant de s'écarter, par excès ou par défaut, de ce qui constitue son objectif, à savoir l'expérience possible ? La raison en est la suivante. L'expérience possible est cela seul qui peut donner de la réalité à nos concepts ; sans elle, tout concept est simplement une Idée, dépourvue de vérité et privée de relation à un objet. Ce pourquoi le concept empirique possible était l'aune à laquelle il fallait nécessairement apprécier l'Idée, pour déterminer si elle est une simple Idée et un être de raison, ou si elle trouve dans le monde son objet. Car on ne dit de quelque chose qu'il est trop grand ou trop petit par rapport à quelque chose d'autre que si on ne l'admet qu'en fonction de (AK, III, 338) ce dernier terme et que si on ne règle celui-là que d'après celui-ci. Parmi les jeux auxquels on se livrait dans les anciennes *(A 490/B 518)* écoles dialectiques figurait aussi cette question : si une boule ne peut pas passer par un trou, doit-on dire que la boule est trop grande ou que le trou est trop petit ? Dans ce cas, la manière dont vous choisissez de vous exprimer est équivalente ; car vous ne savez pas laquelle des deux choses existe en fonction de l'autre. En revanche, vous ne direz pas qu'un homme est trop grand pour son vêtement, mais que c'est le vêtement qui est trop petit pour l'homme.

Nous sommes donc pour le moins conduits à légitimement soupçonner que les Idées cosmologiques et, avec elles, toutes les affirmations ratiocinantes qui entrent en conflit ont peut-être à leur fondement un concept vide et simplement imaginaire de la manière dont nous est donné

l'objet de ces Idées ; et ce soupçon peut nous mettre déjà sur la bonne piste pour découvrir l'illusion qui nous a si longtemps égarés.

Sixième section
L'idéalisme transcendantal comme clef pour résoudre la dialectique cosmologique

Nous avons suffisamment démontré dans l'Esthétique transcendantale que tout ce qui est intuitionné dans l'espace et dans le temps, par conséquent tous les objets d'une expérience pour nous possible, ne sont rien que des phénomènes, c'est-à-dire *(A 491/B 519)* de simples représentations qui, dans la mesure où nous nous les représentons comme des êtres étendus ou comme des séries de changements, ne possèdent en dehors de nos pensées nulle existence qui trouve en elle-même son propre fondement. C'est cette conception que j'appelle *idéalisme transcendantal** ● [131]. Le réaliste, au sens transcendantal, (AK, III, 339) fait de ces modifications de notre sensibilité des choses subsistantes en elles-mêmes, et il transforme donc de *simples représentations* en choses en soi.

On nous traiterait de manière injuste si l'on voulait nous attribuer l'idéalisme empirique, depuis longtemps si décrié, qui, alors qu'il admet l'effectivité propre de l'espace, nie l'existence des êtres étendus présents en lui, du moins la trouve douteuse, et n'admet à cet égard, entre rêve et vérité, aucune différence qui pût être suffisamment démontrée. En ce qui concerne les phénomènes du sens interne dans le temps, il ne trouve nulle difficulté à les admettre comme des choses réelles ; bien plus, il soutient que cette expérience interne prouve suffisamment par elle-même et à elle seule l'existence effective de son objet (en soi, avec toute cette détermination temporelle).

(B 520) Notre idéalisme transcendantal accorde au contraire que les objets de l'intuition extérieure existent aussi effectivement tels qu'ils sont intuitionnés dans l'espace, et tous les changements dans le temps tels que le sens interne les représente. Dans la mesure, en effet, où l'espace est déjà une

forme de l'intuition que nous appelons intuition extérieure, *(A 492)* et puisque sans objets dans l'espace il n'y aurait absolument aucune représentation empirique, nous pouvons et devons y admettre comme effectivement réels des êtres étendus ; et il en va de même aussi du temps. Reste que cet espace lui-même, ainsi que ce temps et, avec eux, tous les phénomènes ne sont pourtant pas, en eux-mêmes, des *choses*, mais qu'ils ne sont rien que des représentations et ne peuvent aucunement exister en dehors de notre esprit ; et même l'intuition interne et sensible de notre esprit (intuitionné comme objet de la conscience), dont la détermination est représentée par la succession de divers états dans le temps, n'est pas non plus le véritable Moi, tel qu'il existe en soi, ni le sujet transcendantal, mais seulement un phénomène qui se trouve donné à la sensibilité de cet être inconnu de nous. L'existence de ce phénomène interne comme chose qui existerait ainsi en soi ne peut pas être accordée, puisque la condition en est le temps, lequel ne peut être une détermination d'une quelconque chose en soi. Mais dans l'espace et dans le temps la vérité empirique des phénomènes est assez garantie et elle se trouve suffisamment distinguée de ce qui pourrait l'apparenter au rêve, *(B 521)* dès lors que, dans les deux registres, ils s'enchaînent exactement et complètement, en se conformant à des lois empiriques, au sein d'une expérience.

Les objets de l'expérience ne sont par conséquent *jamais* donnés *en eux-mêmes* (AK, III, 340), mais seulement dans l'expérience, et ils n'existent aucunement en dehors de celle-ci. Qu'il *(A 493)* puisse y avoir des habitants sur la Lune, bien que nul être humain n'en ait jamais eu la perception, assurément faut-il l'accorder, mais cela signifie uniquement que, lors du progrès possible de l'expérience, nous pourrions les rencontrer ; car tout ce qui s'accorde en un contexte avec une perception suivant les lois qui régissent le cours de l'expérience est effectivement réel. Ils sont donc effectivement réels s'ils s'accordent avec ma conscience effective dans un ensemble empirique cohérent, bien qu'ils ne soient pas pour autant en eux-mêmes, c'est-à-dire en dehors de ce progrès de l'expérience, effectivement réels.

Rien ne nous est effectivement donné que la perception et la progression empirique de cette perception vers d'autres perceptions possibles. Car en eux-mêmes les phénomènes, en tant que simples représentations, ne sont effectivement réels que dans la perception, qui n'est en fait rien d'autre que la réalité effective d'une représentation empirique, c'est-à-dire un

phénomène. Désigner, avant la perception, un phénomène comme une chose effectivement réelle, ou bien cela signifie que, dans le cours de l'expérience, nous devons nécessairement rencontrer une telle perception, ou bien cela n'a aucune signification. Car que cela existe en soi, sans relation à nos sens et à l'expérience possible, cela pourrait assurément *(B 522)* se dire s'il était question d'une chose en soi. Mais il s'agit simplement d'un phénomène dans l'espace et dans le temps, qui tous deux sont, non des déterminations des choses en soi, mais seulement des déterminations de notre sensibilité ; en conséquence, ce qui se trouve en eux (phénomènes) *(A 494)* n'est donc pas quelque chose en soi, mais correspond à de simples représentations qui, si elles ne sont pas données en nous (dans la perception), ne se rencontrent nulle part.

Le pouvoir sensible d'intuition n'est à proprement parler qu'une réceptivité, qui consiste à être affecté d'une certaine manière par des représentations dont le rapport qu'elles entretiennent les unes avec les autres est une intuition pure de l'espace et du temps (simples formes de notre sensibilité), et qui se trouvent désignées comme des *objets* en tant qu'elles sont dans ce rapport (l'espace et le temps) reliées et déterminables d'après des lois réglant l'unité de l'expérience. La cause non sensible de ces représentations nous est totalement inconnue, et c'est pourquoi nous ne pouvons l'intuitionner comme objet ; car il faudrait qu'un tel objet ne soit représenté ni dans l'espace ni dans le temps (en tant que ces derniers sont simplement conditions de la représentation sensible) – conditions sans lesquelles nous sommes incapables de penser la moindre intuition. Nous pouvons toutefois (AK, III, 341) appeler objet transcendantal la cause simplement intelligible des phénomènes en général, mais uniquement pour que nous disposions de quelque chose qui correspond à la sensibilité envisagée comme une réceptivité. À cet objet transcendantal nous pouvons assigner toute l'étendue et toute l'articulation *(B 523)* de nos perceptions possibles, et nous pouvons en dire qu'il est donné en soi-même, avant toute expérience. Mais les phénomènes ne sont pas donnés en soi conformément à lui : ils ne le sont que dans cette expérience, puisqu'ils sont de simples représentations qui ne renvoient à un objet *(A 495)* effectivement réel qu'en tant que perceptions, c'est-à-dire si cette perception s'articule avec toutes les autres selon les règles qui structurent l'unité de l'expérience. Ainsi peut-on dire que les choses effectivement réelles du passé sont données dans l'objet transcendantal de l'expérience ; mais elles ne sont pour moi des objets et ne

sont effectivement réelles dans le passé que si je me représente qu'une série régressive de perceptions possibles (d'après le fil de l'histoire, ou d'après la progression des causes et des effets) obéissant à des lois empiriques, en un mot le cours du monde, conduit à une série temporelle écoulée qui apparaît comme la condition du temps présent. Cependant, cette dernière série n'est alors représentée comme effectivement réelle que si elle s'inscrit dans l'enchaînement d'une expérience possible, et non pas en soi, si bien que tous les événements qui se sont écoulés avant mon existence et depuis un temps immémorial ne signifient pourtant rien d'autre que la possibilité de prolonger la chaîne de l'expérience en régressant à partir de la perception présente vers les conditions qui la déterminent chronologiquement.

Quand je me représente donc tous les objets des sens qui existent en tout temps et dans tous les espaces, je ne les y dispose pas avant l'expérience, *(B 524)* mais cette représentation n'est rien d'autre que la pensée d'une expérience possible dans sa complétude absolue. C'est en elle uniquement que sont donnés ces objets (qui ne sont rien que de simples représentations). *(A 496)* Que l'on dise néanmoins qu'ils existent avant toute mon expérience, cela signifie seulement qu'ils se doivent rencontrer dans la partie de l'expérience à laquelle, en partant de la perception, il me faut commencer par me reporter. La cause des conditions empiriques de cette progression de l'expérience, par conséquent ce que sont les éléments que je puis rencontrer, ou même le point jusqu'auquel je peux rencontrer régressivement de tels éléments, cela est transcendantal et m'est donc nécessairement inconnu. En fait, ce n'est pas non plus de cela qu'il s'agit, mais seulement de la règle à laquelle obéit la progression de l'expérience où les objets, c'est-à-dire les phénomènes, me sont donnés. Au reste, quant au résultat, il revient tout à fait (AK, III, 342) au même que je dise : je peux, au cours de la progression de l'expérience, rencontrer dans l'espace des étoiles qui sont cent fois plus éloignées que les plus lointaines de celles que je vois, ou bien : il est possible que se rencontrent peut-être dans l'espace du monde de telles étoiles, bien que jamais un être humain ne les ait perçues ni ne puisse les percevoir ; car lors même qu'elles seraient données comme des choses en soi, sans relation à une expérience possible en général, elles ne sont pourtant quelque chose pour moi, par conséquent des objets, que dans la mesure où elles sont contenues dans la série de la régression empirique. C'est seulement sous un autre rapport, si précisément ces phénomènes doivent être utilisés pour élaborer l'Idée cosmologique d'un tout *(B 525)*

absolu, et s'il s'agit donc d'une question dépassant les limites de l'expérience possible, que cerner distinctivement la manière dont on comprend la réalité effective de ces objets des sens est d'importance *(A 497)* pour écarter une illusion trompeuse qui doit inévitablement naître de l'interprétation erronée de nos propres concepts d'expérience.

Septième section
Décision critique du conflit cosmologique de la raison avec elle-même

Toute l'antinomie de la raison pure repose sur cet argument dialectique : Quand le conditionné est donné, la série entière de toutes ses conditions est elle aussi donnée ; or les objets des sens nous sont donnés comme conditionnés ; donc, etc. À travers ce syllogisme, dont la majeure paraît si naturelle et si évidente, s'introduisent donc, en fonction de la diversité des conditions (dans la synthèse des phénomènes), en tant qu'elles constituent une série, autant d'Idées cosmologiques qui postulent la totalité absolue de ces séries et, par là même, mettent la raison, inévitablement, en contradiction avec elle-même. Avant toutefois de découvrir ce qui peut abuser dans cet argument ratiocinant, il nous faut nous mettre en mesure d'y parvenir en procédant à la rectification *(B 526)* et à la détermination de certains concepts qui interviennent ici.

D'abord, la proposition suivante est claire et indubitablement certaine : Quand le conditionné est donné, une régression dans la série (AK, III, 343) de toutes les conditions de celui-ci nous est par là même *prescrite (A 498) comme une tâche* ; car le concept du conditionné implique déjà qu'à la faveur d'une telle régression quelque chose soit rapporté à une condition et, si celle-ci est à son tour conditionnée, à une condition plus éloignée, et ainsi de suite en passant par tous les membres de la série. Cette proposition est en ce sens analytique, et elle n'a rien à redouter d'une critique transcendantale. Elle constitue un postulat logique de la raison : poursuivre par l'entendement et conduire aussi loin qu'il est possible cette liaison d'un concept avec ses conditions qui est déjà inscrite dans le concept lui-même.

En outre, si le conditionné aussi bien que sa condition sont des choses en soi, non seulement, quand le premier est donné, la régression vers la seconde est *prescrite comme une tâche*, mais la condition est en même temps *ipso facto* déjà *donnée*, et dans la mesure où cela vaut pour tous les membres de la série, c'est la série complète des conditions, donc aussi l'inconditionné, qui se trouvent donnés simultanément ou plutôt présupposés par le fait même que le conditionné, qui n'était possible qu'à travers cette série, est donné. Ici, la synthèse du conditionné avec sa condition est une synthèse du simple entendement, lequel représente les choses *telles qu'elles sont*, sans se demander si et comment nous pouvons parvenir *(B 527)* à les connaître. Dans le cas, au contraire, où j'ai affaire à des phénomènes qui, comme simples représentations, ne sont nullement donnés si je ne parviens pas *(A 499)* à leur connaissance (c'est-à-dire à eux-mêmes, puisqu'ils ne sont rien d'autre que des connaissances empiriques), je ne peux pas dire exactement au même sens que, si le conditionné est donné, toutes les conditions (en tant que phénomènes) qui président à celui-ci se trouvent elles aussi données, et je ne peux par conséquent aucunement conclure à l'absolue totalité de leur série. Car les *phénomènes* ne sont, dans l'appréhension même, rien d'autre qu'une synthèse empirique (dans l'espace et le temps) et ils ne sont donc donnés que *dans cette dernière*. Or il ne s'ensuit nullement que, si le conditionné (dans le phénomène) est donné, la synthèse qui constitue sa condition empirique soit aussi *ipso facto* donnée en même temps que lui ou qu'elle soit par là présupposée ; au contraire n'intervient-elle que dans la régression et jamais sans elle. Mais ce que l'on peut bien dire dans un tel cas, c'est qu'une *régression*vers les conditions, c'est-à-dire une synthèse empirique poursuivie, est de ce côté imposée ou *proposée comme une tâche*, et qu'il ne peut manquer d'y avoir des conditions qui se trouvent données par cette régression.

Il en résulte clairement que la majeure du raisonnement cosmologique (AK, III, 344) prend le conditionné dans le sens transcendantal d'une catégorie pure, alors que la mineure le prend dans le sens empirique d'un concept de l'entendement appliqué à de simples phénomènes, et par conséquent qu'on rencontre ici cette *(B 528)* tromperie dialectique que l'on appelle *sophismafiguraedictionis*. Mais cette tromperie *(A 500)* n'est pas le produit d'une feinte délibérée : au contraire est-elle une illusion tout à fait naturelle de la raison commune. Car à la faveur d'une telle illusion, nous supposons (dans la majeure) les conditions et leur série, pour ainsi dire *sans*

nous en apercevoir, quand quelque chose est donné comme conditionné, parce que ce n'est là au fond rien d'autre que l'exigence logique de disposer, par rapport à une conclusion donnée, de prémisses complètes ; et dans la mesure où, dans la liaison du conditionné avec sa condition, aucun ordre de temps n'est susceptible d'être rencontré, nous les supposons en eux-mêmes comme donnés *en même temps*. En outre, il est aussi naturel (dans la mineure) de considérer des phénomènes comme des choses en soi et tout autant comme des objets donnés au simple entendement, comme cela a été le cas dans la majeure, puisque j'ai fait abstraction de toutes les conditions de l'intuition sous lesquelles seulement des objets peuvent être donnés. Toutefois, nous avions laissé de côté en cela une différence entre les concepts qui mérite d'être remarquée. La synthèse du conditionné avec sa condition et la série entière des conditions (dans la majeure) n'impliquaient absolument aucune limitation par le temps, ni non plus aucun concept de la succession. En revanche, la synthèse empirique et la série des conditions dans le phénomène qui est subsumée (dans la mineure) sont nécessairement successives et ne sont données l'une après l'autre que dans le temps ; par conséquent, ni ici ni là, je ne pouvais présupposer *(B 529)* la *totalité absolue* de la synthèse et de la série ainsi représentée, puisque là tous les membres de la série sont donnés en soi (sans condition de temps), mais qu'ici ils ne sont possibles que par la régression *(A 501)* successive, laquelle n'est donnée que dans la mesure où on l'accomplit effectivement.

Une fois obtenue la conviction qu'un tel défaut vicie l'argument qu'on prend communément pour fondement (des affirmations cosmologiques), les deux parties qui sont en conflit peuvent à bon droit être déboutées, comme n'étayant leur prétention sur aucun titre solide. Pour autant, on n'aurait pas encore mis un terme à leur querelle parce qu'elles auraient été convaincues que toutes deux ou l'une d'entre elles auraient tort dans cela même qu'elles soutiennent (dans la conclusion) sans savoir l'étayer sur des arguments valides. Il semble pourtant qu'il n'y a rien de plus clair que ceci : de deux propositions, dont l'une soutient que le monde a un commencement, l'autre que le (AK, III, 345) monde n'a pas de commencement, mais qu'il existe de toute éternité, il en est une en tout cas qui possède une légitimité. Mais si c'est le cas, puisque la clarté est égale des deux côtés, il est pourtant impossible de découvrir jamais de quel côté réside la légitimité ; et le conflit dure après comme avant, bien que les parties aient été appelées à s'apaiser par le tribunal de la raison. Il ne reste donc aucun moyen de mettre

radicalement un terme au conflit, et cela à la satisfaction des deux parties, si ce n'est dans la mesure où, puisqu'elles peuvent en tout cas si bien se réfuter l'une l'autre, elles finiraient par se laisser convaincre qu'elles s'affrontent en vain, et qu'une certaine apparence transcendantale leur a dépeint une réalité *(B 530)* là où il ne peut s'en trouver aucune. C'est donc cette voie *(A 502)* que nous allons maintenant suivre pour mettre un terme à un conflit que nul jugement ne peut trancher.

*

Zénon d'Élée, subtil dialecticien, a déjà été blâmé par Platon pour s'être conduit délibérément comme un sophiste en cherchant, afin de montrer son habileté, à prouver une même proposition par des arguments de belle apparence et aussitôt à la renverser par d'autres arguments tout aussi forts. Il affirmait que Dieu (vraisemblablement n'était-il pour lui rien d'autre que le monde) n'est ni fini ni infini, qu'il n'est ni en mouvement ni en repos, qu'il n'est ni semblable ni dissemblable à aucune autre chose. Il apparut à ceux qui le jugèrent d'après cette pratique qu'il avait voulu nier totalement deux propositions contradictoires entre elles, ce qui est absurde. Simplement n'ai-je pas le sentiment que ce grief pût légitimement être mis à sa charge. La première de ces propositions, je l'éclaircirai bientôt en la considérant de plus près. Pour ce qui concerne les autres, si par le terme de « Dieu » il entendait l'univers, assurément lui fallait-il dire que celui-ci ni n'est constamment présent dans son lieu (en repos) ni ne change de lieu (ne se meut), parce que tous les lieux ne sont que dans l'univers, mais que *ce dernier* n'est donc lui-même *dans aucun lieu*. Si l'univers comprend en lui tout ce qui existe, il n'est pas non plus, en tant que tel, ni semblable ni dissemblable à*une autre chose*, puisqu'il n'y a hors de lui aucune *autre chose (B 531)* avec laquelle il puisse être comparé. Si deux *(A 503)* jugements opposés l'un à l'autre supposent une condition irrecevable, ils tombent tous les deux malgré leur opposition (qui cependant n'est pas une contradiction proprement dite), parce que tombe la condition sous laquelle seulement chacune de ces propositions devrait trouver sa validité.

(AK, III, 346) Si quelqu'un disait : tout corps, ou bien sent bon, ou bien sent mauvais, un troisième cas se produit, savoir qu'il ne sente rien du tout (qu'il n'ait aucune odeur), et dès lors les deux propositions qui entrent en conflit peuvent être fausses. Si je dis que tout corps, ou bien est parfumé, ou

bien n'est pas parfumé (*velsuaveolensvel non suaveolens*), les deux jugements sont contradictoirement opposés, et seul le premier est faux, alors que son opposé contradictoire, savoir que quelques corps ne sont pas parfumés, comprend aussi en lui les corps *qui ne sentent rien du tout*. Dans la précédente opposition (*per disparata*), la condition accidentelle du concept de corps (l'odeur) *demeurait*encore présente dans le jugement contraire et n'était donc pas supprimée par celui-ci : par conséquent, ce dernier n'était pas l'opposé contradictoire du premier.

Si je dis donc : le monde, quant à l'espace, ou bien est infini, ou bien n'est pas infini (*non est infinitus*), il est nécessaire, si la première proposition est fausse, que son opposé contradictoire : le monde n'est pas infini, soit vrai. Par là, je me bornerais à supprimer un monde infini, sans poser un autre monde, à savoir le monde fini. *(A 504, B 532)* Mais s'il s'agissait de dire : le monde est ou bien infini, ou bien fini (non infini), il se pourrait alors que les deux propositions soient fausses. Car, dans ce cas, je considère le monde comme déterminé en soi quant à sa grandeur, puisque, dans la proposition opposée, je ne supprime pas simplement l'infinité et avec elle, peut-être, toute son existence envisagée en elle-même, mais j'ajoute une détermination au monde comme à une chose effectivement réelle en soi, ce qui peut tout aussi bien être faux si, de fait, le monde ne devait pas du tout être donné *comme une chose en soi*, ni non plus, par conséquent, comme infini ou comme fini quant à sa grandeur. Qu'on me permette de nommer ce type d'opposition l'*opposition dialectique*, alors que l'opposition contradictoire s'appellera l'*opposition analytique*. Donc, deux jugements dialectiquement opposés l'un à l'autre peuvent tous deux être faux, puisque l'un ne contredit pas simplement l'autre, mais dit quelque chose de plus que ce qui se trouve requis pour la contradiction.

Si l'on considère les deux propositions : le monde est infini quant à sa grandeur, le monde est fini quant à sa grandeur, comme contradictoirement opposées l'une à l'autre, on admet que le monde (la série entière des phénomènes) est une chose en soi. Car il demeure en place quand bien même je supprime la régression infinie ou finie dans la série de ses phénomènes. Mais si je mets de côté cette supposition ou cette apparence transcendantale et nie que le monde constitue une chose en soi, (AK, III, 347) l'opposition contradictoire des deux affirmations se transforme *(A 505/B 533)* en une opposition simplement dialectique ; et, puisque le monde n'existe pas du tout en soi (indépendamment de la série régressive de

mes représentations), il n'existe ni comme un *tout infini en soi*, ni comme un *tout fini en soi*. Il ne peut se trouver que dans la régression empirique de la série des phénomènes, et non pas du tout pour lui-même. Par conséquent, si cette série est toujours conditionnée, elle n'est jamais donnée en entier, et le monde n'est donc aucunement un tout inconditionné : il n'existe donc pas non plus, en tant que tel, avec une grandeur infinie ni avec une grandeur finie.

Ce qui a été dit ici des premières Idées cosmologiques, c'est-à-dire de l'absolue totalité de la grandeur dans le phénomène, vaut aussi pour toutes les autres. La série des conditions ne se peut rencontrer que dans la synthèse régressive elle-même, mais non pas en soi dans le phénomène comme dans une chose possédant son existence propre, donnée avant toute régression. Ce pourquoi il me faudra dire aussi que la multiplicité des parties, dans un phénomène donné, n'est en soi ni finie ni infinie, puisque le phénomène n'est rien d'existant en soi-même et que les parties ne sont données que par la régression qu'opère la synthèse procédant à sa décomposition et dans cette même régression, laquelle n'est jamais donnée absolument *tout entière*, ni comme finie ni comme infinie. La même observation vaut pour la série des causes subordonnées les unes aux autres, ou pour celle qui va de l'existence conditionnée jusqu'à l'existence *(A 506, B 534)* inconditionnellement nécessaire, qui ne peut jamais être considérée ni comme finie en soi relativement à la totalité qu'elle constitue, ni comme infinie, puisque, comme série de représentations subordonnées, elle consiste seulement dans la régression dynamique, mais qu'elle ne peut aucunement exister en soi-même avant cette régression et comme une série de choses possédant en soi sa consistance.

Ainsi l'antinomie de la raison pure à propos de ses Idées cosmologiques se trouve-t-elle supprimée, du fait que l'on montre qu'elle est simplement dialectique et qu'elle correspond au conflit lié à une apparence provenant de ce que l'on a appliqué l'Idée de la totalité absolue, qui n'a de valeur que comme condition des choses en soi, à des phénomènes qui n'existent que dans la représentation et, quand ils constituent une série, dans la régression successive, mais qui, sinon, sont dépourvus de toute existence. Cela dit, on peut aussi, à l'inverse, tirer de cette antinomie une véritable utilité, non pas dogmatique certes, mais en tout cas critique et doctrinale : de fait peut-on ainsi démontrer indirectement l'idéalité transcendantale des phénomènes, dans l'hypothèse où quelqu'un ne se serait pas (AK, III, 348) trouvé satisfait

par la preuve directe fournie dans l'Esthétique transcendantale. La démonstration consisterait dans ce dilemme : si le monde est un tout existant en soi, il est ou bien fini, ou bien infini. Or, aussi bien la première éventualité que la seconde sont fausses (en vertu des preuves, indiquées plus haut, d'un côté, de l'antithèse et, de l'autre, de la thèse). Donc, il est faux aussi que le monde (l'ensemble *(B 535)* de tous les phénomènes) soit un tout *(A 507)* existant en soi. D'où il résulte dès lors que les phénomènes en général ne sont rien en dehors de nos représentations, ce que nous voulions précisément dire en traitant de leur idéalité transcendantale.

Cette remarque est d'importance. On voit ainsi que les preuves fournies ci-dessus des quatre antinomies n'étaient pas des artifices trompeurs, mais possédaient une réelle consistance – j'entends : à condition que l'on suppose que des phénomènes ou un monde sensible les comprenant tous en lui constituent des choses en soi. Toutefois, le conflit des propositions qui en sont tirées fait apercevoir qu'il y a quelque chose de faux dans cette supposition, et nous conduit ainsi à découvrir la vraie teneur des choses en tant qu'objets des sens. La Dialectique transcendantale vient donc à l'appui, non pas du tout du scepticisme, mais bien de la méthode sceptique, laquelle peut y montrer un exemple de sa grande utilité si l'on laisse les arguments de la raison, dans leur plus grande liberté, se formuler les uns contre les autres : bien qu'ils ne fournissent finalement pas ce que l'on cherchait, ils nous procureront toujours quelque chose d'utile et d'exploitable pour la rectification de nos jugements [132].

(A 508/B 536) *Huitième section*
Principe régulateur de la raison pure relativement aux idées cosmologiques

Alors que ne se trouve *donné* par le principe régulateur de la totalité aucun maximum s'appliquant à la série des conditions dans un monde sensible considéré comme une chose en soi, mais qu'un tel maximum peut seulement être *proposé comme une tâche* dans la régression au sein de cette série, le principe de la raison pure qui se trouve concerné garde encore,

quand il est pris dans sa signification légitime, sa valeur positive, non pas certes en tant qu'*axiome* prescrivant de penser comme effectivement réelle la totalité comprise dans l'objet, (AK, III, 349) mais en tant que constituant un *problème* pour l'entendement, donc pour le sujet : celui de poursuivre, conformément à la complétude présente dans l'Idée, la régression dans la série des conditions par rapport à un conditionné donné. Car dans la sensibilité, c'est-à-dire dans l'espace et dans le temps, chaque condition à laquelle nous pouvons parvenir dans l'exposition de phénomènes donnés est à son tour conditionnée, puisque ces phénomènes ne sont pas des objets en soi parmi lesquels l'absolument inconditionné pourrait venir jamais s'inscrire, mais simplement des représentations empiriques qui doivent toujours trouver dans l'intuition leur condition, laquelle les détermine quant à l'espace ou quant au temps. Le principe de la raison n'est donc à proprement parler qu'une *règle* qui, dans la série des conditions de phénomènes *(A 509/B 537)* donnés, prescrit une régression à laquelle il n'est jamais permis de trouver un terme absolument inconditionné où elle puisse s'arrêter. Ce n'est donc pas là un principe de la possibilité de l'expérience et de la connaissance empirique des objets des sens ; en d'autres termes, ce n'est pas un principe de l'entendement, car toute expérience est comprise dans les limites qui sont les siennes (conformément à l'intuition donnée), et ce n'est pas non plus un *principe constitutif* de la raison, permettant d'élargir le concept du monde sensible au-delà de toute expérience possible. En fait, c'est un principe qui permet de poursuivre et d'élargir l'expérience le plus loin possible, d'après lequel aucune limite empirique ne doit avoir valeur de limite absolue, donc un principe de la raison qui postule *comme règle* ce que nous devons effectuer *dans la régression* et *n'anticipe* pas ce qui est donné en soi *dans l'objet* avant toute régression. De là vient le nom que je lui donne d'un principe *régulateur* de la raison, alors que, par opposition, le principe de l'absolue totalité de la série des conditions, considérée comme donnée en soi dans l'objet (dans les phénomènes), serait un principe cosmologique *constitutif*dont j'ai voulu indiquer la nullité précisément par cette distinction en souhaitant éviter ainsi que l'on attribue (comme, sinon, c'est inévitablement le cas) de la réalité objective à une Idée qui sert uniquement de règle.

Pour alors déterminer comme il convient le sens de cette règle de la raison pure, il faut remarquer tout d'abord qu'elle *(A 510/B 538)* ne saurait dire *ce qu'est l'objet*, mais *comment il faut opérer la régression empirique*

pour parvenir au concept complet de l'objet. Car si se produisait la première éventualité, elle serait un principe constitutif, ce qui n'est jamais possible à partir de la raison pure. On ne peut donc aucunement songer à dire par là que la série des conditions (AK, III, 350) pour un conditionné donné est en soi finie ou infinie ; car, si c'était le cas, une simple Idée de la totalité absolue, laquelle ne se construit que dans cette Idée même, penserait un objet qui ne peut être donné dans aucune expérience, puisqu'à une série de phénomènes serait attribuée une réalité objective indépendante de la synthèse empirique. L'Idée de la raison prescrira donc simplement à la synthèse régressive dans la série des conditions une règle en vertu de laquelle elle progresse du conditionné à l'inconditionné par la médiation de toutes les conditions subordonnées entre elles, bien que l'inconditionné ne soit jamais atteint. Car l'absolument inconditionné ne se trouve aucunement dans l'expérience.

Or, à cette fin, il faut en premier lieu déterminer avec exactitude ce qu'il peut en être de la synthèse d'une série qui n'est jamais complète. On se sert à cet égard, habituellement, de deux expressions qui doivent permettre d'établir en la matière une distinction, sans que l'on sache toutefois indiquer au juste le fondement de cette distinction. Les mathématiciens parlent simplement d'un *progressus in infinitum*. Ceux dont les recherches portent sur les concepts *(A 511/B 539)* (philosophes) veulent, à la place de cette expression, imposer comme seule valide celle d'un *progressus in indefinitum*. Sans m'arrêter à l'examen du scrupule qui les a incités à une telle distinction, ni non plus à l'usage, fécond ou stérile, qui en est fait, je souhaite déterminer exactement ces concepts par rapport à l'objectif qui est le mien.

D'une ligne droite, on peut dire à juste titre qu'elle pourrait être prolongée à l'infini, et ici la distinction entre l'infini et la progression se poursuivant de façon indéterminable (*progressus in indefinitum*) ne serait qu'une subtilité vide. Car assurément, quand on dit : prolongez une ligne, il serait sans doute plus exact d'ajouter : *in indefinitum*, que de dire : *in infinitum*, parce que la première expression signifie uniquement : prolongez-la *aussi loin que vous le voulez*, alors que la seconde entend : *vous ne devez* jamais arrêter de la prolonger (point que l'on ne vise pas précisément ici). Pourtant, quand il n'est question que du *pouvoir*, la première expression est tout à fait correcte ; car vous pouvez toujours à l'infini agrandir la ligne. Et de même en est-il aussi dans tous les cas où l'on parle seulement de la progression,

c'est-à-dire du processus qui va de la condition vers le conditionné : ce processus va, dans la série des phénomènes, à l'infini. À partir d'un couple de parents, vous pouvez avancer à l'infini en suivant la ligne descendante de la génération et vous représenter également parfaitement bien qu'elle se prolonge effectivement *(A 512/B 540)* dans le monde. Car ici la raison n'a jamais besoin de la totalité absolue (AK, III, 351) de la série, dans la mesure où elle ne la présuppose pas comme condition et comme donnée (*datum*), mais seulement comme quelque chose de conditionné qui n'est que susceptible d'être donné (*dabile*) et s'accroît indéfiniment.

Il en est tout autrement du problème de savoir jusqu'où va la régression qui, dans une série, remonte du conditionné donné vers les conditions : puis-je dire qu'elle est une *régression à l'infini* ou simplement une régression qui s'étend *avec une ampleur indéterminable* (*in indefinitum*) ; et puis-je ainsi, en partant des hommes aujourd'hui vivants, remonter à l'infini dans la série de leurs aïeux, ou peut-on seulement dire que, si loin que je sois remonté, je ne trouverai jamais un fondement empirique qui m'autoriserait à tenir quelque part la série pour atteignant sa limite, de sorte que je sois légitimé et en même temps obligé, pour chacun des aïeux, à rechercher ses ancêtres encore plus loin, bien que je ne puisse pas précisément leur en supposer ?

Je dis donc que si le tout est donné dans l'intuition empirique, la régression va à l'infini dans la série de ses conditions internes. Mais si c'est seulement un membre de la série qui se trouve donné, dont la régression doit commencer par partir pour aller à la totalité absolue, il ne se produit alors qu'une régression d'une ampleur indéterminée *(A 513/B 541)* (*in indefinitum*). Ainsi faut-il dire de la division d'une matière donnée entre ses limites (un corps) qu'elle va à l'infini. Car cette matière est donnée tout entière, par conséquent avec toutes ses parties possibles, dans l'intuition empirique. Or, dans la mesure où la condition de ce tout est sa partie, et la condition de cette partie la partie de la partie, etc., et que dans cette régression à l'intérieur de la décomposition il ne se trouve jamais un membre de cette série de conditions qui soit inconditionné (indivisible), non seulement il n'y a nulle raison empirique de mettre un terme à la division, mais les membres plus éloignés de la division à poursuivre sont eux-mêmes empiriquement donnés avant cette division qui continue, c'est-à-dire que la division va à l'infini. En revanche, aucune expérience possible ne donne la série des aïeux, par rapport à un individu donné, dans son absolue totalité ;

mais la régression va cependant de chaque membre de ce processus d'engendrement à un membre plus élevé, tant et si bien que l'on ne peut trouver aucune limite empirique qui présenterait un membre comme absolument inconditionné. Pourtant, comme les membres qui pourraient en l'occurrence fournir la condition ne sont pas non plus présents dans l'intuition empirique du tout dès avant la régression, cette dernière ne va pas à l'infini (dans la division du donné), mais elle se développe en conférant (AK, III, 352) une ampleur indéterminable à la recherche, pour les membres donnés, d'un certain nombre de membres qui, à leur tour, ne sont jamais donnés que comme conditionnés.

(A 514/B 542) Dans aucun des deux cas, aussi bien le *regressus in infinitum* que le *regressus in indefinitum*, la série des conditions n'est considérée comme donnée de façon infinie dans l'objet. Ce ne sont pas des choses qui sont données en soi, mais seulement des phénomènes qui ne sont donnés, comme conditions les uns des autres, que dans la régression elle-même. Donc, la question n'est plus de savoir de quelle ampleur est en soi cette série des conditions, si elle est finie ou infinie, car elle n'est rien en soi ; mais plutôt de déterminer comment nous devons organiser la régression empirique et jusqu'où nous devons la poursuivre. Et dans ce cas il y a une distinction non négligeable à faire relativement à la règle de cette progression. Si le tout a été donné *empiriquement*, il est *possible* de remonter *à l'infini* dans la série de ses conditions internes. Si, en revanche, le tout n'est pas donné, mais ne doit l'être que par la régression empirique, je peux seulement dire qu'il est *possible à l'infini* d'avancer vers des conditions encore plus élevées de la série. Dans le premier cas, je pouvais dire : il existe toujours davantage de membres, et qui sont empiriquement donnés, que je n'en atteins par la régression (procédant à la décomposition) ; mais dans le second, simplement : je peux toujours, dans la régression, aller encore plus loin, puisque aucun membre n'est empiriquement donné comme absolument inconditionné, qu'il y a donc toujours encore un membre supérieur qui soit possible, et qu'en conséquence le fait de s'interroger à son sujet apparaît comme une question nécessaire. Dans le premier cas, il était nécessaire de *trouver* davantage de membres de la série ; dans le second, il est toujours nécessaire d'en *demander* un plus grand nombre, puisque nulle *(A 515/B 543)* expérience n'intervient pour poser une limite absolue. Car ou bien vous n'avez aucune perception qui limite absolument votre régression empirique, et dès lors vous devez nécessairement ne pas tenir votre

régression pour close ; ou bien vous avez une telle perception qui limite votre série, et dès lors cette perception ne peut être une partie de la série dont vous avez déjà parcouru les étapes (pour cette raison que ce qui *limite* ne peut qu'être distinct de ce qui par là se trouve *limité*), et il vous faut donc poursuivre votre régression également à propos de cette condition, et ainsi de suite.

Le chapitre suivant apportera sur ces remarques, à travers leur application, la lumière qu'elles méritent.

(AK, III, 353) Neuvième section
De l'usage empirique du principe régulateur de la raison relativement à toutes les idées cosmologiques

Puisque, comme nous l'avons montré à de multiples reprises, il n'y a d'usage transcendantal ni des concepts purs de l'entendement ni de ceux de la raison, et que la totalité absolue de la série des conditions dans le monde sensible s'appuie uniquement sur un usage transcendantal de la raison, laquelle exige cette complétude inconditionnée de ce qu'elle présuppose *(A 516/B 544)*comme chose en soi, tandis que le monde sensible ne contient rien de tel, il ne peut plus jamais être question de la grandeur absolue des séries présentes dans ce monde pour savoir si elles peuvent être limitées ou illimitées *en soi*, mais seulement de déterminer jusqu'où nous devons remonter dans la régression empirique, quand nous rapportons l'expérience à ses conditions, si nous voulons ne nous arrêter, conformément à ce qui est la règle de la raison, à nulle autre solution de ces questions qu'à celle qui se trouve conforme à l'objet.

En ce sens, la *valeur* qu'il nous reste à reconnaître au *principe de raison* ne peut être que celle d'une règle concernant la progression et la grandeur d'une expérience possible, dès lors que nous avons suffisamment démontré son absence de valeur comme principe constitutif des phénomènes en soi. Aussi, dans l'hypothèse où nous pourrions faire paraître la valeur évoquée comme hors de doute, le conflit de la raison avec elle-même se trouvera-t-il entièrement terminé, puisque, grâce à cette solution critique, non seulement

l'apparence qui la divisait d'avec elle-même aura été surmontée, mais qu'à sa place le sens selon lequel elle s'accorde avec elle-même, et dont l'interprétation erronée provoquait à elle seule le conflit, aura été établi et qu'un principe qui, sinon, est *dialectique* se trouvera transformé en un principe *doctrinal*. En fait, si ce principe peut être justifié dans sa signification subjective, au sens où il impose de déterminer le plus grand usage possible de l'entendement dans l'expérience d'une manière qui soit conforme aux objets de celle-ci, tout se passe exactement comme si, *(A 517/B 545)* à la façon d'un axiome (ce qui est impossible à partir de la raison pure), il déterminait *a priori* les objets en eux-mêmes ; car même un tel axiome ne pourrait exercer, par rapport aux objets de l'expérience, une plus grande influence sur l'élargissement et sur la rectification de notre (AK, III, 354) connaissance qu'en démontrant sa portée opératoire dans l'usage empirique le plus étendu de notre entendement.

I. SOLUTION DE L'IDÉE COSMOLOGIQUE PORTANT SUR LA TOTALITÉ DE LA COMPOSITION DES PHÉNOMÈNES EN UN UNIVERS

Aussi bien ici qu'à propos des autres questions cosmologiques, le fondement du principe régulateur de la raison est la proposition selon laquelle, dans la régression empirique, ne se peut rencontrer *aucune expérience d'une limite absolue*, par conséquent aucune expérience d'une condition qui, en tant que telle, soit absolument inconditionnée de manière empirique. La raison en est que, dans une telle expérience, les phénomènes ne devraient être limités par rien, ou par le vide, sur lequel buterait, par l'intermédiaire d'une perception, la poursuite de la régression, ce qui est impossible.

Or cette proposition, qui équivaut à dire que, dans la régression empirique, je ne parviens toujours qu'à une condition *(A 518/B 546)*qui doit elle-même à son tour, nécessairement, être considérée comme empiriquement conditionnée, contient *in terminis*la règle stipulant que, si loin que je puisse en être arrivé ainsi dans la série ascendante, je dois sans cesse me poser la question d'un membre plus élevé de la série, que celui-ci puisse ou non m'être connu par expérience.

En ce sens, pour résoudre le premier problème cosmologique, il faut et il suffit simplement de décider encore si, dans la régression vers la grandeur inconditionnée de l'univers (quant au temps et quant à l'espace), cette ascension qui ne trouve jamais sa limite peut être appelée une *régression à l'infini*, ou seulement une *régression dont il est impossible de déterminer jusqu'où elle peut être poursuivie* (*in indefinitum*).

La simple représentation générale de la série de tous les états passés du monde, en même temps que des choses qui appartiennent simultanément à l'espace du monde, n'est elle-même rien d'autre qu'une régression empirique possible dont je me forge la pensée, bien que d'une façon encore indéterminée, et à travers laquelle seulement le concept d'une telle série de conditions pour la perception donnée peut se former*. (AK, III, 355) Or je ne possède *(A 519/B 547)* jamais l'univers que dans mon concept, mais n'en dispose aucunement (comme totalité) dans l'intuition. Donc, je ne peux conclure de sa grandeur à la grandeur de la régression et déterminer celle-ci par référence à celle-là ; au contraire dois-je commencer par me forger d'abord un concept de la grandeur du monde par l'intermédiaire de la grandeur de la régression empirique. Mais de cette dernière je ne sais jamais rien de plus, si ce n'est qu'à partir de chaque membre donné de la série des conditions, il me faut toujours progresser encore, empiriquement, vers un membre plus élevé (plus éloigné). Donc, la grandeur du tout constitué par les phénomènes n'est ainsi pas absolument déterminée, en sorte que l'on ne peut pas non plus dire que cette régression aille à l'infini, puisque cela consisterait à anticiper les membres auxquels la régression n'en est pas encore arrivée et s'en représenter le nombre comme si grand qu'aucune synthèse empirique ne pourrait y parvenir : en conséquence, ce serait *déterminer* la grandeur du monde avant la régression (bien que de manière simplement négative), ce qui est impossible. Car le monde ne m'est donné par aucune intuition (dans sa totalité) : par suite, sa grandeur ne m'est en aucune manière donnée, elle non plus, avant la régression. Dès lors, nous ne pouvons absolument rien dire de la grandeur du monde en soi, pas même qu'intervient en lui un *regressus in infinitum*, mais c'est uniquement d'après la règle qui détermine en lui la régression empirique qu'il nous faut rechercher le concept de sa grandeur. Or, tout ce que dit cette règle, c'est que, si loin que nous en soyons arrivés dans la série des conditions empiriques, nous ne devons admettre nulle limite absolue, *(A 520/B 548)*mais force nous est de subordonner tout phénomène, en tant

que conditionné, à un autre comme constituant sa condition, donc de progresser plus avant vers cette condition, ce qui correspond au *regressus in indefinitum*, lequel, parce qu'il ne détermine nulle grandeur dans l'objet, se doit distinguer avec suffisamment de clarté du *regressus in infinitum*.

Je ne peux donc pas dire que le monde est infini quant au temps passé ou quant à l'espace. Car un tel concept de grandeur, faisant de celle-ci une infinité donnée, est impossible empiriquement, par conséquent aussi absolument impossible vis-à-vis du monde considéré comme objet des sens. Je ne dirai pas non plus que la régression conduisant d'une perception donnée (AK, III, 356) à tout ce qui la limite dans une série, aussi bien dans l'espace que dans le temps, va *à l'infini* : cela suppose, en effet, la grandeur infinie du monde ; ni non plus qu'elle est *finie* : car la limite absolue est tout aussi impossible empiriquement. En vertu de quoi je ne pourrai donc rien dire de tout l'objet de l'expérience (du monde sensible), mais uniquement de la règle d'après laquelle l'expérience doit être organisée et poursuivie d'une manière qui soit conforme à son objet.

À la question cosmologique portant sur la grandeur du monde, la première réponse, négative, consiste donc à soutenir que le monde n'a pas de premier commencement dans le temps et pas de limite extrême dans l'espace.

En effet, dans le cas de figure opposé, il serait limité par le temps vide d'un côté, et par l'espace vide *(A 521/B 549)* de l'autre. Or, dans la mesure où, comme phénomène, il ne peut l'être en soi par aucun des deux, puisqu'un phénomène n'est pas une chose en soi, il faudrait que soit possible une perception de la limitation par un temps absolument vide ou par un espace vide – à la faveur de quoi ces limites extrêmes du monde seraient données dans une expérience possible. Mais une telle expérience, en tant qu'elle serait totalement vide de contenu, est impossible. Donc, une limite absolue du monde est impossible empiriquement, par conséquent aussi absolument impossible*.

De là s'ensuit en même temps cette réponse *affirmative* : la régression dans la série des phénomènes du monde, en tant qu'elle constitue une détermination de la grandeur du monde, va *in indefinitum*, ce qui équivaut à dire que le monde sensible n'a pas de grandeur absolue, mais que la régression empirique (par laquelle seulement le monde peut être donné du côté de ses conditions) possède sa règle – à savoir celle de progresser toujours, à partir de n'importe quel membre de la série considéré comme un

terme conditionné, vers un membre encore plus éloigné (que ce soit par l'intermédiaire d'une expérience propre, *(A 522/B 550)* en suivant le fil conducteur de l'histoire, ou en parcourant la chaîne des effets et de leurs causes) et de n'omettre en aucune circonstance d'élargir l'usage empirique possible (AK, III, 357) de son entendement, ce qui est aussi la tâche propre et unique de la raison dans ses principes.

Une régression empirique déterminée, qui avancerait sans cesse à l'intérieur d'une certaine sorte de phénomènes, ne se trouve pas par là prescrite : ainsi, par exemple, ne nous est-il pas prescrit, à partir d'un homme vivant, de remonter toujours plus haut dans une série d'ancêtres, sans jamais s'attendre à trouver un premier couple, ou d'avancer dans la série des corps du monde, sans admettre un soleil ultime ; mais ce qui nous est ordonné, c'est seulement de progresser de phénomènes en phénomènes, quand bien même ceux-ci ne devraient fournir aucune perception effective (si le degré de cette perception est trop faible pour notre conscience, au point qu'elle ne puisse devenir une expérience), parce qu'ils appartiennent néanmoins à l'expérience possible.

Tout commencement est dans le temps et toute limite de ce qui possède une étendue est dans l'espace. Mais l'espace et le temps ne sont que dans le monde sensible. Par conséquent, des phénomènes, *dans le monde*, ne sont limités que d'une manière conditionnée, mais le *monde* lui-même n'est limité ni d'une manière conditionnée ni d'une manière inconditionnée.

Précisément pour cette raison, et dans la mesure où le monde, ni même la série des conditions pour un conditionné donné ne *peuvent* jamais être *entièrement donnés* de manière à constituer une série du monde, le concept de la grandeur du monde n'est donné qu'à travers la régression, *(A 523/B 551)* et non pas, antérieurement à cette régression, dans une intuition collective. Mais la régression ne consiste jamais que dans l'*acte de déterminer* la grandeur et elle ne donne donc pas un concept *déterminé*, ni non plus un concept d'une grandeur qui serait infinie par rapport à une certaine mesure : par conséquent, elle ne va pas à l'infini (comme s'il était donné), mais à une distance indéterminée, pour donner (à l'expérience) une grandeur qui ne commence à devenir effective qu'à travers cette régression.

II. SOLUTION DE L'IDÉE COSMOLOGIQUE PORTANT SUR LA TOTALITÉ

DE LA DIVISION D'UN TOUT DONNÉ DANS L'INTUITION

Quand je divise un tout qui est donné dans l'intuition, je vais d'un terme conditionné aux conditions de sa possibilité. La division des parties (*subdivisio* ou *decompositio*) est une régression dans la série de ces conditions. La totalité absolue de cette *série* (AK, III, 358) ne serait alors donnée que si la régression pouvait arriver à des parties *simples*. Mais si, dans une décomposition se poursuivant sans discontinuer, toutes les parties sont toujours à leur tour divisibles, la division, c'est-à-dire la régression, va du conditionné à ses conditions *in infinitum*, puisque les conditions (les parties) sont contenues dans le conditionné lui-même et que, comme celui-ci est donné tout entier dans une *(A 524/B 552)* intuition enfermée dans ses limites, elles sont elles aussi données toutes ensemble avec lui. La régression ne doit donc pas être appelée simplement une régression *in indefinitum*, sur le modèle de cela seul que permettait la précédente Idée cosmologique, dans la mesure où je devais aller du conditionné à ses conditions qui étaient en dehors de lui et par conséquent n'étaient pas données en même temps que lui, mais n'intervenaient que dans la régression empirique. Pour autant, il n'est nullement permis de dire, à propos d'un tel tout qui est divisible à l'infini, qu'*il se compose de parties infiniment nombreuses*. Car, bien que toutes les parties soient contenues dans l'intuition du tout, ne s'y trouve pourtant pas contenue *la division tout entière*, qui ne consiste que dans la poursuite de la décomposition, autrement dit dans la régression elle-même, qui seule rend effective la série. Or, puisque cette régression est infinie, tous les membres (les parties) auxquels elle parvient sont certes contenus comme *agrégats* dans le tout donné, mais non point la *série* tout entière *de la division*, laquelle est infinie de façon successive, mais ne l'est jamais *de façon entière*, et par conséquent ne peut présenter une multitude infinie ni une synthèse de celle-ci en un tout.

Remarque générale qui se peut tout d'abord très facilement appliquer à l'espace. Tout espace intuitionné à l'intérieur de ses limites est une totalité dont les parties, lors de toute décomposition, sont toujours à leur tour des espaces, et par conséquent il est divisible à l'infini.

(A 525/B 553) De là s'ensuit aussi tout naturellement la seconde application à un phénomène extérieur enfermé dans ses limites (corps). Sa divisibilité se fonde sur la divisibilité de l'espace, qui constitue la possibilité

du corps en tant qu'il est un tout étendu. Celui-ci est donc divisible à l'infini, sans qu'il se compose pour autant d'un nombre infini de parties.

Il semble à vrai dire que, puisqu'un corps doit être représenté comme une substance dans l'espace, il se différencie de celui-ci pour ce qui touche à la loi de la divisibilité de l'espace ; car on peut certes accorder, en tout état de cause, que la décomposition, dans l'espace, ne peut jamais faire disparaître toute composition, étant donné qu'alors ce serait même tout espace, (AK, III, 359) qui n'a au reste rien de subsistant par soi-même, qui cesserait d'être (ce qui est impossible) ; qu'en revanche, si toute composition de la matière se trouvait supprimée par la pensée, il ne doive rien demeurer du tout, cela ne semble pas pouvoir être compatible avec le concept d'une substance, laquelle devrait être proprement le sujet de toute composition et subsister dans ses éléments quand bien même la réunion de ces éléments dans l'espace, par quoi ils constituent un corps, serait supprimée. Simplement, de ce que l'on appelle substance *dans le phénomène*, il n'en va pas comme de ce que l'on penserait d'une chose en soi par l'intermédiaire d'un concept pur de l'entendement. Ce n'est pas un sujet absolu, mais une image permanente *(A 526/B 554)* de la sensibilité et elle n'est rien d'autre qu'une intuition dans laquelle ne se trouve rien d'inconditionné.

Cela étant, bien que cette règle de la progression à l'infini trouve sans nul doute à s'appliquer quand il s'agit de la subdivision d'un phénomène considéré simplement en tant qu'il remplit l'espace, elle n'a pourtant pas de valeur quand nous voulons l'étendre aussi à la multitude des parties qui sont déjà, d'une certaine manière, séparées dans le tout donné et qui constituent en ce sens un *quantum discretum*. Admettre que, dans chaque tout articulé (organisé), chaque partie soit à son tour articulée et que, de cette façon, à travers la division des parties à l'infini, on rencontre toujours de nouvelles parties structurées, ou, en un mot, que le tout soit articulé à l'infini, cela ne se peut aucunement penser, bien qu'il soit parfaitement envisageable que les parties de la matière, dans leur décomposition à l'infini, puissent être articulées. Car l'infinité de la division d'un phénomène donné dans l'espace se fonde uniquement sur le fait que s'y trouve donnée simplement la divisibilité, c'est-à-dire une multitude de parties en soi absolument indéterminée, alors que les parties elles-mêmes ne sont données et déterminées que par la subdivision : bref, sur le fait que le tout n'est pas en lui-même déjà divisé. Par conséquent, la division peut déterminer dans ce tout une multitude qui s'étend aussi loin que l'on veut bien s'avancer dans la

régression où s'opère la division. Là contre, quand il s'agit d'un corps organique *(A 527/B 555)*articulé à l'infini, le tout est déjà représenté, à travers ce concept, comme divisé, et il s'y rencontre, avant toute régression accomplissant la division, une multitude de parties déterminée en soi, mais infinie – ce à la faveur de quoi l'on se contredit soi-même, dans la mesure où ce développement infini est considéré comme une série qui n'est jamais susceptible d'être achevée (infinie) et se trouve aussi cependant, puisqu'on l'appréhende synthétiquement, considéré comme achevé. La division infinie ne caractérise le phénomène que comme *quantum continuum* (AK, III, 360) et elle ne peut être séparée du remplissement de l'espace, puisque c'est précisément dans ce remplissement que réside le fondement de la divisibilité infinie. Mais, dès que l'on considère quelque chose comme *quantum discretum*, la multitude des unités y acquiert un caractère déterminé : elle devient aussi, par conséquent, toujours égale à un nombre. Jusqu'où peut donc aller l'organisation dans un corps articulé, seule l'expérience peut le décider, et quand bien même elle ne parviendrait avec certitude à aucune partie qui soit inorganique, reste que pourtant des parties de ce type devraient du moins trouver une place dans l'expérience possible. Mais quant à savoir jusqu'où s'étend la division transcendantale d'un phénomène en général, ce n'est pas du tout une affaire que puisse régler l'expérience, mais cela relève d'un principe de la raison, qui impose de ne jamais tenir pour absolument achevée, conformément à la nature de ce phénomène, la régression empirique dans la décomposition de ce qui est étendu.

(A 528/B 556) Remarque conclusive sur la solution des Idées transcendantales à caractère mathématique et considération préliminaire à propos de la solution des Idées transcendantales à caractère dynamique

Lorsque nous avons présenté en un tableau l'antinomie de la raison pure à travers toutes les Idées transcendantales, en indiquant le fondement de ce conflit et l'unique moyen de le supprimer (à savoir de déclarer fausses les deux affirmations qui se trouvaient opposées), nous avons représenté partout les conditions comme appartenant au terme qu'elles conditionnaient selon des rapports d'espace et de temps, ce qui est la présupposition

habituelle du sens commun, sur quoi reposait donc aussi, entièrement, ce conflit. À cet égard, toutes les représentations dialectiques de la totalité dans la série des conditions, par rapport à un conditionné donné, étaient donc aussi, de part en part, *du même type*. Il s'agissait toujours d'une série où la condition était liée au conditionné de façon à constituer tous deux des membres de cette série, et où par conséquent ils étaient *du même type*, puisque la régression ne devait en effet jamais être pensée comme achevée, ou qu'alors, si cela devait se produire, il fallait qu'un membre en soi conditionné fût considéré faussement comme un membre premier, et donc comme inconditionné. Ainsi n'était-ce à vrai dire nulle part l'objet, c'est-à-dire le conditionné, que nous soumettions à notre examen, mais bel et bien la série *(A 529/B 557)* des conditions présidant à (AK, III, 361) celui-ci, uniquement quant à sa grandeur, et la difficulté qui ne pouvait être dépassée par aucun compromis, mais uniquement en tranchant le nœud du débat, consistait en ce que la raison rendait la chose *ou trop longue ou trop courte* pour l'entendement, tant et si bien que ce dernier ne parvenait jamais à égaler l'idée qu'ainsi elle forgeait.

Cela dit, nous avons négligé, à cet égard, une distinction essentielle qui règne parmi les objets, c'est-à-dire parmi les concepts de l'entendement que la raison s'applique à élever au rang d'Idées – savoir que, d'après le tableau que nous avions donné plus haut des catégories, deux d'entre elles désignent une synthèse *mathématique* des phénomènes, tandis que les deux autres désignent une synthèse *dynamique*. Jusqu'à maintenant, cette négligence était tout à fait possible, puisque, tout comme, dans la représentation générale de toutes les Idées transcendantales, nous restions toujours uniquement au niveau des conditions inscrites *dans le phénomène*, de même aussi, dans les deux Idées transcendantales à caractère mathématique, nous n'avions pas d'autre *objet* que celui qui est dans le phénomène. Mais désormais, puisque nous en venons aux concepts *dynamiques* de l'entendement en tant qu'ils doivent s'accorder avec l'Idée de la raison, cette distinction devient importante et nous ouvre une perspective entièrement nouvelle relativement au procès où la raison se trouve impliquée. Ce procès avait auparavant été *écarté* en tant qu'il reposait, des deux côtés, sur de fausses suppositions : en revanche, maintenant que peut-être, dans l'antinomie *(A 530/B 558)* dynamique, intervient une supposition susceptible de coexister avec la prétention de la raison, il peut de ce point de vue, et dans la mesure où le juge comble les lacunes présentes dans les

motifs juridiques qui s'étaient trouvés méconnus des deux côtés, donner lieu à un *compromis* apportant satisfaction aux deux parties, ce qui ne pouvait intervenir lors du conflit présent dans l'antinomie mathématique.

Les séries des conditions sont assurément toutes homogènes, en tant que l'on considère purement et simplement leur *extension*afin de déterminer si elles sont à la mesure de l'Idée ou si elles sont trop grandes ou trop petites pour elle. Néanmoins, le concept de l'entendement qui est au fondement de ces Idées contient ou bien seulement une *synthèse de l'homogène* (ce qui se trouve supposé pour toute grandeur, aussi bien dans sa composition que dans sa division), ou bien en outre une *synthèse de l'hétérogène* – éventualité que l'on peut admettre pour le moins dans la synthèse dynamique de la liaison causale, aussi bien que dans celle du nécessaire avec le contingent.

De là procède la manière dont, dans la liaison mathématique des séries de phénomènes, nulle autre condition ne peut intervenir qu'une condition *sensible*, c'est-à-dire une condition qui soit elle-même une partie de la série, alors qu'en revanche la (AK, III, 362) série dynamique des conditions sensibles autorise du moins encore une condition hétérogène, qui n'est pas une partie de la série, mais qui, en tant que condition purement *intelligible*, se situe en dehors de la série – ce par quoi *(A 531/B 559)* satisfaction est donnée à la raison et l'inconditionné est placé en tête des phénomènes, sans que cela vienne introduire de la confusion dans la série de ceux-ci, quant à la façon dont ils sont toujours conditionnés, et sans que, contrairement aux principes de l'entendement, cette série se trouve rompue.

Or, du fait que les Idées dynamiques autorisent à admettre une condition des phénomènes qui soit extérieure à leur série, c'est-à-dire une condition qui ne soit pas elle-même un phénomène, il se produit quelque chose de tout différent de ce qui était le résultat de l'antinomie mathématique. Celle-ci produisait en effet cette conséquence que les deux affirmations dialectiques antithétiques devaient être déclarées fausses. En revanche, la façon dont ce qui, dans les séries dynamiques, est entièrement conditionné, et qui est inséparable de ces séries envisagées comme phénomènes, vient se combiner avec la condition certes empiriquement inconditionnée, mais aussi *non sensible*, donne satisfaction d'un côté à l'*entendement*et de l'autre à la *raison**, et alors que les arguments dialectiques s'effondrent qui cherchaient d'une manière ou d'une autre dans de simples phénomènes une totalité absolue, au contraire les propositions *(A 532/B 560)* de la raison,

dans la signification ainsi rectifiée qu'elles acquièrent, peuvent être *vraies toutes les deux* : issue qui ne peut jamais intervenir à propos des Idées cosmologiques qui concernent simplement une unité mathématiquement inconditionnée, parce que en elles ne se trouve nulle autre condition de la série des phénomènes que celle qui est aussi elle-même un phénomène et qui, en tant que telle, constitue à son tour un membre de la série.

III. SOLUTION DES IDÉES COSMOLOGIQUES PORTANT SUR LA TOTALITÉ DE LA DÉRIVATION DES ÉVÉNEMENTS DU MONDE À PARTIR DE LEUR CAUSE

On ne peut penser, à propos de ce qui arrive, que deux sortes de causalité, soit selon la *nature*, soit par *liberté*. La (AK, III, 363) première consiste dans la liaison d'un état, dans le monde sensible, avec un état précédent auquel il succède suivant une règle. Or, dans la mesure où la *causalité* des phénomènes repose sur des conditions temporelles, et que l'état précédent, s'il avait existé de tout temps, n'aurait pas produit un effet qui surgit pour la première fois dans le temps, la causalité de la cause de ce qui arrive ou commence d'être *a elle aussi commencé d'être* et elle requiert elle-même, conformément au principe de l'entendement, à son tour une cause.

(A 533/B 561) Au contraire, j'entends par liberté, au sens cosmologique du terme, le pouvoir d'inaugurer *par soi-même*un état – une liberté dont la causalité n'est donc pas à son tour soumise, selon la loi de la nature, à une autre cause qui la déterminerait suivant le temps. La liberté est en ce sens une pure Idée transcendantale qui, premièrement, ne contient rien qui soit emprunté à l'expérience, et dont, deuxièmement, l'objet ne peut pas non plus être donné d'une façon déterminée dans aucune expérience, parce que c'est une loi universelle, même pour la possibilité d'une quelconque expérience, que tout ce qui arrive, par conséquent aussi la causalité de la cause qui elle-même est intervenue ou a commencé d'être, doive posséder à son tour une cause ; ce par quoi alors le champ tout entier de l'expérience, aussi loin qu'il peut s'étendre, est transformé en un ensemble simplement naturel. Mais dans la mesure où, sur ce mode, on ne peut obtenir dans la relation causale aucune totalité absolue des conditions, la raison se forge l'Idée d'une spontanéité capable de commencer par elle-même d'agir sans qu'une autre

cause ait dû intervenir préalablement pour la déterminer à son tour à l'action suivant la loi de l'enchaînement causal.

Il est particulièrement remarquable que ce soit sur cette Idée *transcendantale* de la liberté que se fonde le concept pratique de celle-ci, et que ce soit cette idée qui constitue, dans cette liberté, le moment véritable où se nouent les difficultés qui ont entouré depuis toujours la question de sa possibilité. La *liberté (A 534/B 562) entendue au sens pratique* est l'indépendance de l'arbitre vis-à-vis de la *contrainte*exercée par les penchants de la sensibilité. Car un arbitre est *sensible* dans la mesure où il est *affecté pathologiquement* (par les mobiles de la sensibilité) ; il est dit animal (*arbitriumbrutum*) quand il peut être *pathologiquement nécessité*. L'arbitre humain est à vrai dire un *arbitriumsensitivum*, non point *brutum*, mais *liberum*, parce que la sensibilité (AK, III, 364) ne rend pas son action nécessaire, mais que réside dans l'homme un pouvoir de se déterminer par lui-même indépendamment de la contrainte exercée par des penchants sensibles.

On voit facilement que si toute causalité présente dans le monde sensible n'était que nature, chaque événement serait déterminé par un autre dans le temps suivant des lois nécessaires, et que par conséquent, puisque les phénomènes, en tant qu'ils déterminent l'arbitre, devraient rendre nécessaire toute action comme la conséquence qui en résulterait naturellement, la suppression de la liberté transcendantale ferait disparaître en même temps toute liberté pratique. Car celle-ci présuppose que, quand bien même quelque chose ne s'est pas produit, cela aurait dû pourtant se produire, et que sa cause dans le phénomène n'était donc pas à ce point déterminante qu'il n'y eût point dans notre arbitre une causalité qui fût à même de produire, indépendamment de ces causes naturelles, et même à l'encontre de leur puissance et de leur influence, quelque chose de déterminé dans l'ordre du temps selon des lois empiriques, par conséquent de commencer une série d'événements *tout à fait par soi-même*.

(A 535/B 563) Il arrive donc ici ce que l'on rencontre en général dans le conflit d'une raison s'aventurant au-delà des limites d'une expérience possible, savoir que le problème n'est pas proprement *physiologique*, mais *transcendantal*. De là vient que la question de la possibilité de la liberté concerne assurément la psychologie, mais que, dans la mesure où elle repose sur des arguments dialectiques de la simple raison pure, c'est exclusivement la philosophie transcendantale qui doit s'occuper d'obtenir sa

solution. Or, pour mettre celle-ci, qui ne peut refuser de fournir à cet égard une réponse satisfaisante, en état de le faire, il me faut préalablement chercher à déterminer plus précisément par une remarque la méthode qu'elle doit observer par rapport à ce problème.

Si les phénomènes étaient des choses en soi, par conséquent si l'espace et le temps étaient des formes de l'existence des choses en soi, les conditions et le conditionné appartiendraient toujours à une seule et même série dont ils seraient membres, et il en résulterait aussi, dans le cas présent, l'antinomie qui est commune à toutes les Idées transcendantales, à savoir que cette série devrait inévitablement apparaître trop grande ou trop petite pour l'entendement. Mais les concepts dynamiques de la raison, auxquels nous avons affaire dans ce numéro et dans le suivant, ont ceci de particulier que, étant donné qu'ils n'ont pas affaire à un objet considéré comme une grandeur, mais seulement à son *existence*, on peut aussi faire abstraction de la grandeur de la série des conditions, et qu'en eux c'est uniquement le rapport *(A 536/B 564)* dynamique (AK, III, 365) de la condition au conditionné qui importe, tant et si bien que, dans la question de la nature et de la liberté, nous rencontrons déjà la difficulté de savoir si la liberté, en général, est seulement possible et, pour le cas où elle l'est, si elle peut coexister avec l'universalité de la loi naturelle de la causalité ; si, par conséquent, c'est une proposition exactement disjonctive que celle selon laquelle tout effet survenant dans le monde doit procéder *ou bien* de la nature, *ou bien* de la liberté, ou alors si *l'un et l'autre processus* ne peuvent pas bien plutôt avoir lieu en même temps lors d'un seul et même événement considéré sous un rapport différent. L'exactitude de ce principe qui pose un enchaînement intégral de tous les événements du monde sensible selon des lois immuables de la nature est déjà solidement établie comme principe de l'analytique transcendantale, et ne souffre aucune mise en cause. La question est donc seulement de savoir si, malgré ce principe, relativement au même effet qui est déterminé selon la nature, de la liberté peut aussi intervenir, ou si elle est entièrement exclue par cette règle inviolable. Et 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. Si au contraire *(A 537/B 565)* les phénomènes ne sont pas tenus pour possédant plus de valeur que ce qu'ils sont en fait, c'est-à-dire non pas pour des choses en soi, mais pour de simples représentations s'enchaînant suivant des lois empiriques, il leur faut avoir eux-mêmes encore des fondements qui ne soient pas des phénomènes. Mais une telle cause intelligible n'est pas déterminée, relativement à sa causalité, par des phénomènes, bien que ses effets se manifestent phénoménalement et qu'ils puissent être déterminés par d'autres phénomènes. Elle est donc, en même temps que sa causalité, en dehors de la série, alors même que ses effets se rencontrent dans la série des conditions empiriques. L'effet peut donc être considéré, relativement à sa cause intelligible, comme libre et en même temps, relativement aux phénomènes, comme une conséquence qui en résulte suivant la nécessité de la nature – distinction qui, si elle est exposée en général et de façon entièrement abstraite, ne peut que sembler extrêmement subtile et obscure, mais qui s'éclairera dans l'application. Ici, j'ai simplement voulu faire cette remarque : puisque l'enchaînement intégral de tous les phénomènes dans le contexte de la nature est une loi inéluctable, cette loi ne pourrait (AK, III, 366) 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 [133].

(A 538/B 566) Possibilité d'une conciliation entre la causalité par liberté et la loi universelle de la nécessité de la nature

J'appelle *intelligible* ce qui, dans un objet des sens, n'est pas lui-même phénomène. Si par conséquent ce qui doit nécessairement, dans le monde sensible, être considéré comme phénomène possède aussi en soi-même un pouvoir qui n'est pas un objet de l'intuition sensible, mais à travers lequel il peut cependant être la cause de phénomènes, on peut considérer la *causalité*de cet être sous deux angles : comme *intelligible*, d'après son action en tant que celle d'une chose en soi ; et comme *sensible*, d'après les effets de cette action considérée comme un phénomène dans le monde sensible. Nous nous ferions donc, quant au pouvoir d'un tel sujet, un concept empirique et en même temps aussi un concept intellectuel de sa causalité, lesquels interviennent conjointement à propos d'un seul et même

effet. Une telle double manière de penser le pouvoir d'un objet des sens ne contredit aucun des concepts que nous avons à nous forger des phénomènes et d'une expérience possible. Car puisque ces phénomènes, étant donné qu'ils ne sont pas des choses en soi, doivent avoir pour fondement un objet transcendantal qui les détermine comme simples représentations, rien ne nous interdit d'attribuer à cet objet*(A 539/B 567)* transcendantal, en dehors de la propriété en vertu de laquelle il se phénoménalise, encore une *causalité* qui n'est pas un phénomène, bien que son *effet* se rencontre pourtant dans le phénomène. Cela étant, toute cause efficiente doit nécessairement posséder un *caractère*, c'est-à-dire une loi de sa causalité sans laquelle elle ne serait absolument pas une cause. Et ainsi aurions-nous, relativement à un sujet du monde sensible, premièrement un *caractère empirique*, par lequel ses actions, en tant que phénomènes, se trouveraient de part en part enchaînées selon des lois constantes de la nature avec d'autres phénomènes, pourraient en être déduites comme de leurs conditions et constitueraient donc, en liaison avec ces phénomènes, des membres d'une unique série constitutive de l'ordre de la nature ; *deuxièmement*, il faudrait en outre accorder à ce sujet (AK, III, 367) un *caractère intelligible* par lequel il soit certes la cause de ses actions considérées comme phénomènes, mais qui lui-même ne se trouve soumis à aucune des conditions de la sensibilité et ne soit pas même un phénomène. On pourrait aussi nommer le premier le caractère de cette chose dans le phénomène, et le second le caractère de la chose en soi.

Ce sujet agissant ne serait donc soumis, selon son caractère intelligible, à aucune condition de temps, car le temps est seulement la condition des phénomènes, mais non point des choses en soi. En lui ne *se produirait* ni ne *viendrait à disparaître* aucun acte : par conséquent, il ne serait *(A 540/B 568)* pas non plus soumis à la loi de toute détermination de temps et de tout ce qui est changeant, savoir que tout ce qui *arrive* trouve sa cause *dans les phénomènes* (de l'état qui précède). En un mot, sa causalité, en tant qu'elle est intellectuelle, ne s'inscrirait nullement dans la série des conditions empiriques qui rendent nécessaire l'événement appartenant au monde sensible. Ce caractère intelligible ne pourrait certes jamais être immédiatement connu, puisque nous ne pouvons apercevoir quoi que ce soit que dans la mesure où il se phénoménalise ; mais il devrait pourtant être *pensé* conformément au caractère empirique, tout comme il nous faut en

pensée donner en général pour fondement aux phénomènes un objet transcendantal, quand bien même nous ne savons rien de ce qu'il est en soi.

Selon son caractère empirique, ce sujet serait donc, en tant que phénomène, soumis à toutes les lois de la détermination qui s'effectue d'après la liaison causale ; et en tant que tel il ne serait rien qu'une partie du monde sensible, dont les effets, comme c'est le cas pour tout autre phénomène, découleraient inévitablement de la nature. De même que des phénomènes extérieurs exerceraient sur lui leur influence, et que son caractère empirique, c'est-à-dire la loi de sa causalité, serait connu par expérience, de même tous ses actes devraient se pouvoir expliquer selon des lois de la nature, et tout ce que requiert leur détermination complète et nécessaire devrait se trouver dans une expérience possible.

(A 541/B 569) Selon son caractère intelligible (quand bien même nous ne pouvons en posséder que le concept général), le même sujet devrait pourtant, en revanche, être dit libre de toute influence de la sensibilité et de toute détermination par des phénomènes ; et puisque rien ne *se produit* en lui, en tant qu'il est *noumène*, et qu'il ne s'y rencontre aucun changement, lequel requiert une détermination dynamique de temps, par conséquent une liaison avec des phénomènes susceptibles d'être considérés comme des causes, cet être agissant serait (AK, III, 368) comme tel, dans ses actes, indépendant et libre vis-à-vis de toute nécessité de la nature, en tant que nécessité qui, seule, se rencontre dans le monde sensible. On dirait de lui, en toute exactitude, qu'il inaugure *de lui-même* ses effets dans le monde sensible sans que l'action s'inaugure *en lui-même*, et cette manière de dire serait valide sans que les effets dussent pour autant s'inaugurer d'eux-mêmes dans le monde sensible, puisqu'ils y sont toujours déterminés auparavant par des conditions empiriques situées dans le temps qui précède, mais cependant uniquement par la médiation du caractère empirique (qui est simplement la phénoménalisation du caractère intelligible), et qu'ils ne sont possibles que comme une continuation de la série des causes naturelles. En ce sens, donc, liberté et nature, chacune dans sa signification pleine et entière, se rencontreraient en même temps et sans aucune contradiction dans les mêmes actions, selon qu'on les réfère à leur cause intelligible ou à leur cause sensible.

(A 542/B 570) Éclaircissement de la réunion de l'Idée cosmologique d'une liberté et de la nécessité universelle de la nature

J'ai trouvé bon de commencer par esquisser les contours de la solution de notre problème transcendantal, pour que l'on puisse ainsi mieux embrasser du regard le trajet accompli par la raison dans la résolution de celui-ci. Maintenant, nous allons analyser les moments à travers lesquels il parvient à sa décision, à quoi nous en arrivons proprement, et soupeser chacun d'eux en particulier.

La loi de la nature qui veut que tout ce qui arrive possède une cause, que la causalité de cette cause, c'est-à-dire l'*action*, puisqu'elle précède dans le temps et que, vis-à-vis d'un effet qui a commencé d'être, elle ne peut pas elle-même avoir toujours existé, mais doit au contraire, nécessairement, être *advenue*, possède elle aussi parmi les phénomènes sa cause par laquelle elle est déterminée, et que par conséquent tous les événements se trouvent déterminés empiriquement dans un ordre de la nature, cette loi par laquelle seulement des phénomènes peuvent constituer une *nature* et fournir les objets d'une expérience, c'est une loi de l'entendement par rapport à laquelle il n'est permis sous aucun prétexte de faire un écart ni d'ériger un quelconque phénomène en exception, parce que, si tel était le cas, on le situerait en dehors de toute expérience possible, et qu'en le distinguant ainsi de tous les objets d'une expérience *(A 543/B 571)* possible, on en ferait simplement un être de raison et une chimère.

(AK, III, 369) Cela dit, bien qu'on n'aperçoive ici qu'une chaîne de causes ne permettant aucune *totalité absolue* dans la régression vers ses conditions, cette objection, pourtant, ne nous retient nullement, du fait qu'elle a déjà été levée dans l'appréciation générale portée sur l'antinomie de la raison quand elle tend vers l'inconditionné dans la série des phénomènes. Si nous voulons céder à l'illusion du réalisme transcendantal, il ne subsiste ni nature ni liberté. Ici, la seule question est de savoir si, à partir du moment où l'on ne reconnaît dans la série entière de tous les événements qu'une nécessité de la nature, il est néanmoins possible de considérer cette même nécessité, qui d'un côté est un simple effet de la nature, comme constituant pourtant d'un autre côté un effet de la liberté, ou s'il se produit entre ces deux sortes de causalité une contradiction directe.

Parmi les causes présentes dans le phénomène, assurément ne peut-il rien y avoir qui puisse commencer absolument et de soi-même une série. Chaque action, comme phénomène, dans la mesure où elle produit un événement, est elle-même un événement, un fait par lequel quelque chose arrive, qui suppose un autre état où s'en rencontre la cause ; ainsi tout ce qui

arrive n'est-il qu'une continuation de la série, et nul commencement qui s'accomplirait de lui-même n'y est possible. *(A 544/B 572)* Donc, toutes les actions des causes naturelles dans la suite du temps sont à leur tour des effets qui présupposent également leurs causes dans la série du temps. Une action *originaire*, par laquelle arrive quelque chose qui n'existait pas auparavant, ne se peut attendre de la liaison causale des phénomènes.

Toutefois, est-il alors nécessaire aussi que, si les effets sont des phénomènes, la causalité de leur cause, laquelle (à savoir la cause) est elle-même aussi un phénomène, doive nécessairement être exclusivement empirique ? Et n'est-il pas possible plutôt que, quand bien même se trouve absolument requise, pour tout effet se produisant dans le phénomène, une liaison avec sa cause selon les lois de la causalité empirique, cette causalité empirique elle-même, sans briser le moins du monde son articulation avec les causes naturelles, puisse pourtant être un effet d'une causalité non pas empirique, mais intelligible – autrement dit : l'effet d'une action originaire, par rapport aux phénomènes, correspondant à une cause qui, en tant que telle, ne consiste donc pas en un phénomène, mais se trouve intelligible relativement à ce pouvoir, bien qu'au demeurant elle doive nécessairement, en tant qu'elle constitue un maillon de la chaîne de la nature, être mise au compte du monde sensible ?

Nous avons besoin du principe de la causalité des phénomènes les uns à l'égard des autres pour pouvoir rechercher et fournir aux événements naturels des conditions naturelles, c'est-à-dire des causes inscrites dans (AK, III, 370) le phénomène. Si ce point est accordé et n'est affaibli par aucune exception, l'entendement, qui, à travers son usage empirique, ne voit dans tous les *(A 545/B 573)* événements rien que de la nature, et qui au reste est parfaitement légitimé à procéder ainsi, a tout ce qu'il peut exiger, et les explications physiques suivent leur cours sans se heurter au moindre obstacle. Or ce n'est pas lui faire le moindre tort que d'admettre, cela fût-il au reste une simple fiction, que, parmi les causes naturelles, il y en a qui possèdent un pouvoir seulement intelligible, dans la mesure où la détermination de ce pouvoir à l'action ne repose jamais sur des conditions empiriques, mais sur de simples principes de l'entendement, de telle manière toutefois que l'*action* exercée par cette cause *dans le phénomène* soit conforme à toutes les lois de la causalité empirique. Car ainsi le sujet agissant, en tant que *causa phaenomenon*, serait enchaîné à la nature par une dépendance indissoluble de tous ses actes, et simplement le

phaenomenon [134] de ce sujet (avec toute sa causalité s'exerçant dans le phénomène) contiendrait certaines conditions qui, si l'on veut remonter de l'objet empirique à l'objet transcendantal, ne pourraient être considérées que comme intelligibles. Car si c'est uniquement dans ce qui peut jouer le rôle de cause au sein des phénomènes que nous suivons la règle de la nature, nous pouvons ne pas nous soucier de ce qui dans le sujet transcendantal, lequel nous est inconnu empiriquement, doit être pensé comme fondement de ces phénomènes et de l'enchaînement qui les articule en un ensemble. Ce fondement intelligible ne touche aucunement aux questions empiriques, mais concerne pour ainsi dire uniquement la pensée dans l'entendement pur ; *(A 546/B 574)* et bien que les effets de cette pensée et de cette action de l'entendement pur se rencontrent dans les phénomènes, ces derniers n'en doivent pas moins pouvoir être expliqués parfaitement à partir de leurs causes phénoménales selon des lois de la nature, puisque l'on se soumet à leur caractère simplement empirique comme au principe suprême de leur explication et que l'on met totalement de côté, comme inconnu, le caractère intelligible qui est la cause transcendantale du premier, sauf dans la mesure où il nous est indiqué par le caractère empirique comme par son signe sensible. Qu'il nous soit permis d'appliquer cela à l'expérience. L'être humain est un des phénomènes du monde sensible et, en tant que tel, il est aussi une des causes naturelles dont la causalité doit nécessairement être soumise à des lois empiriques. Comme tel, il lui faut donc aussi avoir un caractère empirique, à la façon de toutes les autres choses de la nature. Nous remarquons ce caractère à travers les facultés et pouvoirs qu'il exprime dans les effets qu'il produit. Dans la (AK, III, 371) nature inanimée ou simplement animale, nous ne trouvons aucune raison de nous forger la pensée d'un quelconque pouvoir qui soit conditionné autrement que de façon uniquement sensible. Seulement, l'être humain, qui pour le reste ne connaît la nature tout entière que par l'intermédiaire des sens, se connaît lui-même en outre par simple aperception, et cela à travers des actions et des déterminations internes qu'il ne peut absolument pas mettre au compte de l'impression sensible ; ainsi est-il assurément pour lui-même, d'une part, phénomène, mais d'autre part, c'est-à-dire relativement à certains pouvoirs, il constitue un objet simplement intelligible, puisque l'action qu'il exerce *(A 547/B 575)* ne peut aucunement être imputée à la réceptivité de la sensibilité. Nous nommons ces pouvoirs entendement et raison ; principalement est-ce cette dernière qui se distingue de façon tout à fait

spécifique et remarquable vis-à-vis de toutes les facultés empiriquement conditionnées, en ceci qu'elle n'examine ses objets que d'après des Idées et qu'elle détermine en fonction de celles-ci l'entendement, lequel fait alors de ses concepts (y compris de ses concepts purs) un usage empirique.

Que cette raison possède dès lors une causalité, du moins que nous nous représentions en elle une telle causalité, c'est ce qui découle clairement des *impératifs* que nous prescrivons comme des règles, dans tout le domaine pratique, aux facultés qui exercent leur activité. Le *devoir* exprime une sorte de nécessité et de liaison avec des fondements qui ne se présente nulle part ailleurs dans la nature. L'entendement ne peut connaître de cette dernière que *ce qui est existant*, l'a été ou le sera. Il est impossible que quelque chose, en elle, *doive être* autrement qu'il n'est effectivement dans tous ces rapports de temps ; il faut même dire que le *devoir-être*, quand on a simplement devant les yeux le cours de la nature, n'a absolument pas la moindre signification. Nous ne pouvons pas davantage demander *ce qui doit arriver* dans la nature que demander quelles propriétés un cercle *doit* avoir ; mais ce que nous pouvons demander, c'est uniquement ce qui arrive dans la nature ou quelles propriétés possède le cercle.

Ce devoir exprime ainsi une action possible, dont le fondement n'est rien d'autre qu'un simple concept, alors qu'au contraire le fondement *(A 548/B 576)* d'une simple action naturelle ne peut jamais être qu'un phénomène. Assurément faut-il que l'action soit possible sous des conditions naturelles, quand le devoir s'y applique ; mais ces conditions ne concernent pas la détermination de l'arbitre lui-même : elles concernent uniquement son effet et le résultat qu'il produit dans le phénomène. Les fondements naturels qui me poussent à *vouloir* peuvent être aussi nombreux qu'ils le veulent ; aussi nombreux qu'ils le veulent peuvent être aussi les mobiles sensibles : ils ne peuvent produire le *devoir* ; tout ce qu'ils peuvent produire, c'est un vouloir qui est loin d'être nécessaire, mais qui est toujours conditionné, auquel au contraire le *devoir* que la raison énonce oppose mesure et but, et même interdit (AK, III, 372) et respect. Que ce soit un objet de la simple sensibilité (l'agréable) ou même de la raison pure (le bien), la raison ne se rend pas au principe qui est empiriquement donné et elle ne suit pas l'ordre des choses telles qu'elles se présentent dans le phénomène ; au contraire se crée-t-elle avec une parfaite spontanéité un ordre qui lui est propre en suivant des Idées auxquelles elle fait correspondre les conditions empiriques et d'après lesquelles elle déclare

nécessaires même des actions qui, pourtant, *ne se sont pas produites* et peut-être ne se produiront pas, mais en supposant à l'égard de toutes que la raison peut exercer une causalité à leur endroit – vu que, sinon, elle n'attendrait pas de ses Idées des effets dans l'expérience.

Or, restons-en là et admettons du moins comme possible que la raison possède effectivement *(A 549/B 577)* de la causalité relativement aux phénomènes : il faut dans ces conditions, toute raison qu'elle soit, qu'elle témoigne cependant d'un caractère empirique, étant donné que toute cause suppose une règle en vertu de laquelle certains phénomènes s'ensuivent comme autant d'effets et que toute règle requiert une uniformité des effets qui fonde le concept de la cause (entendue comme un pouvoir) ; ce concept, en tant qu'il doit nécessairement ressortir de simples phénomènes, nous pouvons l'appeler son caractère empirique, lequel est constant, alors que les effets apparaissent sous des figures changeantes d'après la diversité des conditions qui les accompagnent et partiellement les limitent.

Ainsi tout homme a-t-il un caractère empirique de sa volonté, qui n'est autre qu'une certaine causalité de sa raison, en tant que celle-ci fait apparaître, à travers ses effets dans le phénomène, une règle d'après laquelle on peut en inférer les motifs rationnels qui la fondent et la façon dont ils agissent quant à leur espèce et à leurs degrés, et apprécier les principes subjectifs de son arbitre. Parce que ce caractère empirique doit lui-même, comme effet, être tiré des phénomènes et de leur règle, telle que la fournit l'expérience, toutes les actions de l'homme au sein du phénomène sont déterminées selon l'ordre de la nature par son caractère empirique et par les autres causes qui coopèrent à leur production ; et si nous pouvions explorer jusqu'en leur *(A 550/B 578)* fond tous les phénomènes de son arbitre, il n'y aurait pas une seule action de l'être humain que nous ne pourrions prédire avec certitude et reconnaître comme nécessaire à partir de ses conditions antécédentes. Relativement à ce caractère empirique, il n'y a donc pas de liberté, et ce n'est cependant que sous ce rapport que (AK, III, 373) nous pouvons considérer l'être humain quand nous voulons exclusivement *observer* et explorer physiologiquement, comme cela se passe dans l'anthropologie, les causes qui produisent ses actes.

Si toutefois nous examinons ces mêmes actions par rapport à la raison, et plus précisément non pas par rapport à la raison spéculative, pour les *expliquer* quant à leur origine, mais uniquement dans la mesure où la raison est la cause capable de les *produire* elles-mêmes, bref, si nous les

rapportons à la raison *du point de vue pratique*, nous trouvons une tout autre règle et un ordre tout différent de l'ordre de la nature. Car alors peut-être *ne devait pas se produire* ce qui pourtant s'est produit conformément au cours de la nature et qui ne pouvait qu'inévitablement arriver d'après ses fondements empiriques. Reste que, parfois, nous trouvons, ou du moins croyons trouver, que les Idées de la raison ont témoigné effectivement d'une causalité par rapport aux actions de l'être humain envisagées comme phénomènes et que ces actions se sont produites, non pas parce qu'elles étaient déterminées par des causes empiriques, mais parce qu'elles étaient déterminées par des principes de la raison.

(A 551/B 579) À supposer donc que l'on puisse dire que la raison possède de la causalité à l'égard des phénomènes : son action pourrait-elle être dite libre, alors qu'elle est tout à fait exactement déterminée et nécessaire dans son caractère empirique (dans ce qui relève des sens) ? Celui-ci est à son tour déterminé dans le caractère intelligible (dans ce qui relève de la pensée). Mais cette dernière, nous ne la connaissons pas : nous nous y référons à travers des phénomènes qui ne nous font connaître de manière immédiate que ce qui relève des sens (le caractère empirique)*. Or, l'action, en tant qu'elle doit être assignée à ce qui relève de la pensée comme à sa cause, n'en *résulte* nullement, pourtant, selon des lois empiriques, c'est-à-dire de manière telle que les conditions de la raison pure la *précèdent* : ce qui la précède, ce sont seulement les effets de ces conditions de la raison pure dans le phénomène du sens interne. La raison pure, en tant que pouvoir simplement intelligible, n'est pas soumise à la forme du temps, ni non plus, par conséquent, aux conditions de la succession chronologique. La causalité de la raison dans le caractère intelligible ne *naît* pas ou (AK, III, 374) ne commence pas en un certain temps à produire un effet. Car *(A 552/B 580)*, si tel était le cas, elle serait elle-même soumise à la loi naturelle des phénomènes, en tant que cette loi détermine des séries causales selon le temps, et la causalité serait dès lors nature, et non pas liberté. Donc, nous pourrons dire : si la raison peut posséder de la causalité relativement aux phénomènes, c'est qu'elle est un pouvoir *par lequel* la condition sensible d'une série empirique d'effets obtient son premier commencement. Car la condition qui est présente dans la raison n'est pas sensible et ne commence donc pas elle-même. En vertu de quoi se produit alors ce dont nous éprouvions l'absence dans toutes les séries empiriques – savoir que la *condition* d'une série successive d'événements puisse elle-même être

empiriquement inconditionnée. Car ici la condition est *en dehors* de la série des phénomènes (dans l'intelligible), et par conséquent elle n'est soumise à aucune condition sensible et à aucune détermination temporelle par une cause antérieure.

Cependant, cette même cause appartient pourtant aussi, sous un autre rapport, à la série des phénomènes. L'être humain est lui-même phénomène. Son arbitre a un caractère empirique qui est la cause (empirique) de toutes ses actions. Il n'y a pas une seule des conditions déterminant l'homme conformément à ce caractère qui ne soit contenue dans la série des effets de la nature et qui n'obéisse à leur loi, d'après laquelle ne se rencontre nulle causalité empiriquement inconditionnée de ce qui se produit dans le temps. Par conséquent, aucune action donnée (parce qu'elle ne peut être perçue *(A 553/B 581)* que comme phénomène) ne peut commencer absolument d'elle-même. Mais de la raison on ne peut pas dire qu'antérieurement à l'état où elle détermine l'arbitre il y a un autre état qui précède où cet état est lui-même déterminé. Dans la mesure, en effet, où la raison n'est pas elle-même un phénomène et n'est soumise à aucune des conditions de la sensibilité, il ne se trouve en elle-même, concernant sa causalité, nulle succession chronologique, et la loi dynamique de la nature, qui détermine la succession chronologique selon des règles, ne peut donc lui être appliquée.

La raison est ainsi la condition permanente de tous les actes relevant de l'arbitre dans lesquels l'être humain apparaît phénoménalement. Chacun d'eux est déterminé dans le caractère empirique de l'homme avant même qu'il ne se produise. Relativement au caractère intelligible, dont le caractère empirique est seulement le schème sensible, il n'y a ni *avant* ni *après* ; et chaque action, indépendamment du rapport chronologique où elle se trouve avec d'autres phénomènes, est l'effet immédiat du caractère intelligible de la raison pure, (AK, III, 375) laquelle, par conséquent, agit librement, sans être déterminée dans la chaîne des causes naturelles par des principes qui, externes ou internes, la précéderaient dans le temps ; et cette liberté qui est sienne, on ne peut pas l'envisager uniquement de manière négative, comme indépendance vis-à-vis de conditions empiriques (car dans ce cas le pouvoir de la raison cesserait d'être une cause des phénomènes), mais *(A 554/B 582)* il faut aussi la désigner de façon positive, comme un pouvoir de commencer par soi-même une série d'événements, de telle façon qu'en elle-même rien ne commence, mais que, comme condition inconditionnée de tout acte procédant de l'arbitre, elle n'admette au-delà d'elle aucune des conditions

chronologiquement antérieures, et cela quand bien même pourtant son effet commence dans la série des phénomènes sans toutefois pouvoir jamais y constituer un commencement absolument premier.

Non point pour confirmer (car de telles preuves sont inappropriées aux affirmations transcendantales), mais pour expliciter le principe régulateur de la raison par un exemple provenant de l'usage empirique de ce principe, prenons un acte procédant de l'arbitre, par exemple un mensonge à caractère de malignité par lequel un homme a introduit une certaine confusion dans la société, et dont on recherche d'abord les motifs explicatifs d'où il a pu provenir pour ensuite apprécier comment il peut, avec ses conséquences, lui être imputé. Du premier point de vue, on perce son caractère empirique jusqu'à ses sources, que l'on cherche dans la mauvaise éducation, dans une société pernicieuse, en partie aussi dans la méchanceté d'un naturel insensible à la honte, et qu'on met aussi en partie au compte de la légèreté d'esprit et de l'irréflexion, sans négliger au demeurant les causes circonstantielles qui ont pu jouer un rôle. Dans tout cela, on procède comme on le fait en général dans la recherche de la série de causes déterminantes par rapport à un effet naturel donné. Or, tout en croyant que *(A 555/B 583)* l'action est par là déterminée, on blâme néanmoins l'agent, et cela non point à cause de son naturel malheureux, non point à cause des circonstances qui ont pu avoir sur lui une influence, ni même à cause de la manière dont il a auparavant conduit sa vie : on présuppose en effet que l'on peut mettre totalement de côté ce qu'il en a été de cette conduite et regarder la série écoulée des conditions comme si elle était nulle et non avenue, pour considérer au contraire cette action comme totalement inconditionnée par rapport à l'état précédent, comme si l'agent commençait ainsi tout à fait par lui-même une série de conséquences. Ce blâme se fonde sur une loi de la raison, par laquelle on considère celle-ci comme une cause qui a pu et dû déterminer la conduite de cet homme d'une autre manière, indépendamment de toutes les (AK, III, 376) conditions empiriques que l'on a nommées. Et assurément n'envisage-t-on pas la causalité de la raison pour ainsi dire simplement comme un concours de plusieurs facteurs, mais comme complète en soi, quand bien même les mobiles sensibles ne lui seraient pas du tout favorables, mais parfaitement opposés : l'action est attribuée à son caractère intelligible, il a, dans le moment même où il ment, l'entière responsabilité de ce qu'il fait – par conséquent, la raison, en dépit de toutes

les conditions empiriques de l'acte accompli, était pleinement libre, et c'est à sa négligence que l'acte se doit entièrement attribuer.

On voit facilement, par ce jugement qui opère une imputation, que ce que l'on y a dans l'esprit, c'est que la raison n'est aucunement affectée par toute cette sensibilité, qu'elle ne change pas (bien que ses phénomènes, à savoir *(A 556/B 584)* la manière dont elle se manifeste dans ses effets, changent) ; qu'en elle nul état antérieur n'intervient de manière à déterminer le suivant ; par conséquent, qu'elle n'appartient pas du tout à la série des conditions sensibles qui rendent nécessaires les phénomènes conformément à des lois de la nature. Cette raison, elle est présente et identique à travers toutes les actions accomplies par l'homme dans toutes les circonstances du temps, mais elle n'est pas elle-même dans le temps, et elle ne se met pas, pour ainsi dire, dans un nouvel état où elle ne se trouvait pas auparavant ; elle est *déterminante*, relativement à cet état nouveau, mais non point *déterminable*. En ce sens, l'on ne peut pas demander : pourquoi la raison ne s'est-elle pas déterminée autrement ? mais seulement : pourquoi n'a-t-elle pas par sa causalité déterminé autrement les *phénomènes* ? Or, à cette question, il n'y a pas de réponse qui soit possible. Car un autre caractère intelligible aurait donné un autre caractère empirique ; et quand nous disons qu'en dépit de ce qu'a été jusqu'ici toute la conduite de sa vie l'auteur du mensonge aurait pourtant pu ne pas le commettre, cela signifie simplement que le mensonge est immédiatement au pouvoir de la raison, que la raison, dans sa causalité, n'est soumise à aucune des conditions du phénomène et du cours du temps, et que, quand bien même la différence chronologique constitue certes une différence capitale entre les phénomènes dans la manière dont ils se situent les uns par rapport aux autres, en revanche, puisque ces phénomènes ne sont pas des choses en soi, ni non plus par conséquent des causes en soi, elle ne saurait constituer nulle différence entre les actions dans leur rapport à la raison.

(A 557/B 585) Nous pouvons donc, quand nous procédons à l'appréciation d'actions libres relativement à leur causalité, remonter seulement *jusqu'à* la cause intelligible, mais non pas aller *au-delà* de celle-ci ; nous pouvons reconnaître que cette cause peut être déterminée librement, c'est-à-dire indépendamment de la sensibilité, et qu'ainsi elle peut être la condition inconditionnée du point de vue sensible des phénomènes. Mais pourquoi le caractère intelligible donne-t-il justement ces phénomènes et ce caractère empirique (AK, III, 377) dans les

circonstances présentes ? Il y a là une question qui dépasse de loin tout pouvoir que notre raison aurait d'apporter une réponse, et même tout son droit de simplement formuler des questions – comme si l'on demandait d'où vient que l'objet transcendantal de notre intuition sensible extérieure ne fournit justement qu'une intuition *dans l'espace* et non pas une quelconque autre. Simplement, le problème que nous avions à résoudre ne nous oblige pas du tout à répondre à une telle question, car il consistait seulement à savoir si la liberté entre en conflit avec la nécessité naturelle dans une seule et même action – et à cette demande, nous avons suffisamment répondu dès lors que nous avons montré que, puisque dans la liberté est possible une relation à une tout autre espèce de conditions que dans le cadre de la nécessité naturelle, la loi de cette dernière n'affecte pas la première, et que par conséquent les deux peuvent intervenir indépendamment l'une de l'autre et sans se perturber réciproquement.

*

Il faut bien remarquer que nous n'avons pas voulu par là démontrer l'*effectivité* de la liberté comme constituant un des pouvoirs *(A 558/B 586)* qui contiennent la cause des phénomènes de notre monde *sensible*. Car, outre que cela n'aurait aucunement été une considération transcendantale, qui n'a affaire qu'à des concepts, elle n'aurait pas non plus pu réussir, dans la mesure où, à partir de l'expérience, nous ne pouvons jamais conclure à quelque chose qui ne doit pas du tout être pensé d'après des lois de l'expérience. Il convient d'ajouter que nous n'avons pas non plus voulu prouver même la *possibilité* de la liberté ; car cette tentative n'aurait pas réussi non plus, parce que, d'une façon générale, d'aucun principe réel et d'aucune causalité nous ne pouvons connaître *a priori*, par de simples concepts, la possibilité. La liberté n'est ici traitée que comme une Idée transcendantale, par laquelle la raison pense inaugurer absolument la série des conditions présentes dans le phénomène par ce qui est inconditionné du point de vue sensible – ce qui la conduit toutefois à s'empêtrer dans une antinomie avec ses propres lois, qu'elle prescrit à l'usage empirique de l'entendement. Qu'alors cette antinomie repose sur une simple apparence, et que la nature n'entre du moins pas en conflit avec la causalité par liberté, c'était le seul point que nous étions capables d'établir, comme c'était aussi la seule et unique chose qui avait pour nous de l'importance.

(AK, III, 378) (A 559/B 587) IV. SOLUTION DE L'IDÉE COSMOLOGIQUE DE LA TOTALITÉ DE LA DÉPENDANCE DES PHÉNOMÈNES QUANT À LEUR EXISTENCE EN GÉNÉRAL

Dans le numéro précédent, nous considérions les changements du monde sensible dans leur série dynamique, où chacun se trouve soumis à un autre comme à sa cause. Désormais, cette série des états nous sert seulement de guide pour que nous parvenions à une existence qui puisse être la condition suprême de tout ce qui change, c'est-à-dire à l'*être nécessaire*. Il s'agit ici, non pas de la causalité inconditionnée, mais de l'existence inconditionnée de la substance elle-même. Ainsi la série que nous avons devant nous n'est-elle à proprement parler que la série des concepts et non pas une série d'intuitions, en tant que l'une est la condition de l'autre.

Cela dit, on voit facilement que, dans la mesure où tout, dans l'ensemble global des phénomènes, est soumis au changement, et que par conséquent dans l'existence tout est conditionné, il ne peut y avoir nulle part dans la série de l'existence dépendante un membre qui soit inconditionné dont l'existence serait absolument nécessaire, et qu'en ce sens, si les phénomènes étaient des choses en soi, mais que par là même leur condition appartînt, avec le conditionné, à une seule et même série des intuitions, jamais un être *(A 560/B 588)* nécessaire ne pourrait y trouver une place, en tant que condition de l'existence des phénomènes du monde sensible.

Mais la régression dynamique a en elle-même cette caractéristique propre, et qui la distingue de la régression mathématique, que, comme celle-ci n'a proprement affaire qu'à la composition des parties en un tout ou à l'éclatement d'un tout en ses parties, les conditions de cette série doivent toujours être considérées comme des parties de celle-ci, donc comme de même espèce, par conséquent aussi comme des phénomènes, au lieu que, dans cette autre régression où il ne s'agit pas de la possibilité d'un tout inconditionné procédant de parties données ou de celle d'une partie inconditionnée par rapport à un tout donné, mais de la dérivation d'un état à partir de sa cause, ou de celle de l'existence contingente de la substance elle-même à partir de l'existence nécessaire, il n'est justement pas nécessaire que la condition dût constituer avec le conditionné une série empirique.

(AK, III, 379) Il nous reste donc encore, face à l'antinomie apparente qui nous est soumise, une issue ouverte, étant donné que les deux thèses se trouvant en conflit peuvent être vraies en même temps sous des rapports

différents, tant et si bien que toutes les choses du monde sensible soient intégralement contingentes, par conséquent n'aient également qu'une existence empiriquement conditionnée, et qu'intervienne cependant aussi, à l'égard de la série entière, une condition non empirique, c'est-à-dire un être inconditionnellement nécessaire. Car celui-ci, en tant que condition intelligible, n'appartiendrait aucunement à la série de manière à en constituer un membre (pas même le membre le plus élevé), *(A 561/B 589)* et il ne rendrait non plus nul membre de la série empiriquement inconditionné, mais laisserait le monde sensible dans sa totalité à son existence empiriquement conditionnée, telle qu'elle traverse tous ses membres. Auquel cas cette manière de placer au fondement des phénomènes une existence inconditionnée se distinguerait donc de la causalité empiriquement inconditionnée (de la liberté) évoquée dans le précédent article par ceci que, quand il s'agissait de la liberté, la chose elle-même comme cause (*substantia phaenomenon*) appartenait pourtant encore à la série des conditions, et que seule sa *causalité* était pensée comme intelligible, alors qu'ici l'être nécessaire devrait être pensé comme tout à fait extérieur à la série du monde sensible (comme *ens extramundanum*) et comme simplement intelligible – ce par quoi seulement on peut éviter qu'il ne soit lui-même soumis à la loi de la contingence et de la dépendance de tous les phénomènes.

Le *principe régulateur de la raison* est donc, par rapport à notre problème, que tout dans le monde a une existence empiriquement conditionnée, et qu'il n'y a nulle part en lui, vis-à-vis de quelque propriété que ce soit, une nécessité inconditionnée ; qu'il ne se trouve aucun membre de la série des conditions dont on ne doive attendre et, aussi loin qu'on le peut, rechercher toujours la condition empirique dans une expérience possible, et que rien ne nous autorise à dériver une quelconque existence d'une condition située en dehors de la série empirique, ou même à la tenir pour, dans la série elle-même, absolument indépendante et autonome – ce qui ne met toutefois pas en doute *(A 562/B 590)* que la série tout entière puisse être fondée dans quelque être intelligible (qui est dès lors libre de toute condition empirique et contient bien plutôt le fondement de la possibilité de tous ces phénomènes).

Cela dit, notre intention en cette affaire n'est nullement de démontrer l'existence inconditionnellement nécessaire d'un être, ni même de fonder sur ces considérations ne serait-ce que la possibilité d'une condition purement

intelligible de l'existence des phénomènes du monde sensible : en fait, ce à quoi nous songeons, c'est uniquement, tout comme nous limitons la raison (AK, III, 380) de telle façon qu'elle n'abandonne pas le fil des conditions empiriques et ne se perde pas dans des principes d'explication *transcendants* et qui ne seraient susceptibles d'aucune présentation *in concreto*, à délimiter aussi par ailleurs la loi de l'usage simplement empirique de l'entendement, en sorte qu'il ne décide pas de la possibilité des choses en général et ne déclare pas *impossible* l'intelligible, quand bien même nous ne pouvons pas l'utiliser pour expliquer les phénomènes. On montre donc seulement par là que la contingence intégrale de toutes les choses de la nature et de toutes leurs conditions (empiriques) est parfaitement compatible avec la présupposition délibérée d'une condition nécessaire, bien que purement intelligible, donc qu'il ne se peut rencontrer de véritable contradiction entre ces affirmations, par conséquent qu'elles peuvent être *vraies toutes les deux*. Il se peut toujours qu'un tel être intelligible absolument nécessaire soit en lui-même impossible : du moins une telle conclusion ne peut-elle aucunement être tirée de la *(A 563/B 591)* contingence universelle et de la dépendance de tout ce qui appartient au monde sensible, ni non plus du principe selon lequel on doit ne s'arrêter à aucun membre particulier de ce même monde, en tant qu'il est contingent, et faire appel à une cause située hors du monde. La raison poursuit son chemin dans l'usage empirique et son chemin bien particulier dans l'usage transcendantal.

Le monde sensible ne contient rien d'autre que des phénomènes, mais ceux-ci sont de simples représentations qui, à leur tour, sont toujours conditionnées de façon sensible ; et dans la mesure où, ici, nous n'avons jamais pour objets des choses en soi, il n'y a pas matière à s'étonner si nous ne sommes jamais autorisés, en partant d'un membre, quel qu'il soit, des séries empiriques, à accomplir un saut en dehors de l'enchaînement sensible, comme s'il s'agissait là de choses en soi existant en dehors de leur fondement transcendantal, et que l'on pourrait abandonner pour rechercher hors d'elles la cause de leur existence. Assurément est-ce là ce qui devrait inévitablement finir par se produire pour les *choses* contingentes, mais non pas pour de simples *représentations* de choses, dont la contingence elle-même n'est qu'un phénomène et ne peut conduire à nulle autre régression qu'à celle qui détermine les phénomènes, c'est-à-dire à celle qui est empirique. Mais se forger la pensée d'un fondement intelligible des

phénomènes, c'est-à-dire du monde sensible, et le penser comme affranchi de la contingence de ce dernier, cela ne va à l'encontre ni de la régression empirique illimitée dans la série des phénomènes ni de la contingence *(A 564/B 592)* intégrale de ceux-ci. C'est même là en fait la seule chose que nous ayons à faire pour lever l'antinomie apparente, et cela ne pouvait se faire que sur ce mode. Car si (AK, III, 381) chaque condition pour chaque conditionné (quant à l'existence) est sensible et appartient par là même à la série, elle est elle-même à son tour conditionnée (ainsi que l'antithèse de la quatrième antinomie en fait la démonstration). Il fallait donc, ou bien que subsiste un conflit avec la raison, qui exige l'inconditionné, ou bien situer celui-ci en dehors de la série, dans l'intelligible, dont la nécessité ni n'exige ni ne tolère aucune condition empirique, et qui est donc, par rapport aux phénomènes, inconditionnellement nécessaire.

L'usage empirique de la raison (par rapport aux conditions de l'existence dans le monde sensible) n'est pas affecté par le fait que l'on admet un être purement intelligible, mais il procède toujours, conformément au principe de la contingence intégrale, de conditions empiriques à des conditions supérieures qui sont toujours tout aussi empiriques. Mais tout aussi peu ce principe régulateur exclut-il le fait d'accepter une cause intelligible qui n'est pas dans la série, quand il s'agit de l'usage pur de la raison (par rapport aux fins). Car alors cette cause désigne uniquement le fondement pour nous simplement transcendantal et inconnu de la possibilité de la série sensible en général – fondement dont l'existence, indépendante de toutes les conditions de cette série et, par rapport à elle, inconditionnellement *(A 565/B 593)* nécessaire, n'est nullement contraire à leur contingence illimitée, ni non plus, par conséquent, à la régression, à jamais inachevable, dans la série des conditions empiriques.

Remarque conclusive sur toute l'antinomie de la raison pure

Aussi longtemps que nous n'avons pour objets, à travers nos concepts de la raison, que la totalité des conditions présentes dans le monde sensible et ce qui, par rapport à celles-ci, peut servir la raison, nos Idées sont certes transcendantales, mais néanmoins *cosmologiques*. En revanche, dès que nous situons l'inconditionné (dont pourtant il s'agit à proprement parler) dans ce qui est tout à fait en dehors du monde sensible, par conséquent en dehors de toute expérience possible, les Idées deviennent *transcendantes* :

elles ne servent pas seulement à achever l'usage empirique de la raison (achèvement qui demeure toujours une Idée que l'on ne saurait jamais mettre en œuvre, mais qu'il faut cependant poursuivre), mais elles s'en scindent totalement et se transforment elles-mêmes en objets dont la matière n'est pas empruntée à l'expérience et dont la réalité objective ne repose pas non plus sur l'achèvement de la série empirique, mais sur des concepts purs *a priori*. (AK, III, 382). De telles Idées transcendantes ont un objet purement intelligible, qu'il est au demeurant permis d'admettre comme un objet transcendantal dont par ailleurs on ne sait rien, mais vis-à-vis duquel, pour le penser comme une chose déterminable par ses prédicats distinctifs et intrinsèques, nous ne disposons pour notre part ni *(A 566/B 594)* des principes de sa possibilité (dans son indépendance à l'égard de tous les concepts de l'expérience) ni de la moindre justification nous permettant d'admettre un tel objet : ainsi n'est-il par conséquent qu'un être de raison. Cependant, parmi toutes les Idées cosmologiques, celle qui a suscité la quatrième antinomie nous pousse à tenter de faire ce pas. Car l'existence des phénomènes, qui n'est nullement fondée en soi-même, mais qui est toujours conditionnée, nous invite à nous mettre à la recherche de quelque chose de distinct de tous les phénomènes, qui soit par conséquent un objet intelligible à travers lequel cette contingence cesse. Mais dans la mesure où, une fois que nous nous sommes autorisés à admettre, en dehors du champ de la sensibilité dans son ensemble, une réalité effective possédant par elle-même sa consistance, les phénomènes ne sont plus à considérer que comme des modes contingents de représentation d'objets intelligibles par des êtres qui sont eux-mêmes des intelligences, il ne nous reste dès lors rien d'autre que l'analogie d'après laquelle nous utilisons les concepts de l'expérience pour nous forger cependant quelque concept que ce soit de choses intelligibles dont nous n'avons pas en soi la moindre connaissance. Puisque nous n'apprenons à connaître le contingent que par l'intermédiaire de l'expérience, mais qu'il est ici question de choses qui ne doivent absolument pas être des objets de l'expérience, nous serons forcés d'en dériver la connaissance à partir de ce qui est en soi nécessaire, à partir de concepts purs des choses en général. Aussi le premier pas que nous effectuons en dehors du monde sensible nous contraint-il à donner pour point de départ *(A 56/B 595)* à nos nouvelles connaissances la recherche de l'être absolument nécessaire, ainsi qu'à dériver des concepts de cet être les concepts de toutes les choses en tant qu'elles sont purement intelligibles ; et

c'est cette tentative que nous entendons entreprendre dans le chapitre suivant.

(AK, III, 383) Chapitre III
L'idéal de la raison pure

Première section
De l'idéal en général

Nous avons vu plus haut qu'à travers les concepts *purs de l'entendement*, sans toutes les conditions de la sensibilité, absolument aucun objet ne peut nous être représenté, puisque les conditions de la réalité objective de ces concepts leur font défaut et que l'on n'y trouve rien d'autre que la simple forme de la pensée. Cependant, ils peuvent être présentés *in concreto*, si on les applique à des phénomènes ; car c'est en eux qu'ils obtiennent proprement la matière que requiert le concept empirique, lequel n'est rien d'autre qu'un concept de l'entendement *in concreto*. Mais des *Idées* sont encore plus éloignées de la réalité objective que des *catégories* ; car il ne se peut trouver aucun phénomène par rapport auquel elles se laissent représenter *in concreto*. Elles contiennent une certaine *(A 568/B 596)* complétude à laquelle ne parvient aucune connaissance empirique possible, et la raison ne considère en elles qu'une unité systématique dont elle cherche à rapprocher l'unité qui est empiriquement possible, sans jamais l'atteindre pleinement.

Semble toutefois être, et de beaucoup, encore plus éloigné de la réalité objective que l'Idée ce que j'appelle *idéal*, et par quoi j'entends l'Idée, non pas seulement *in concreto*, mais *in individuo*, c'est-à-dire en tant que chose singulière qui n'est déterminable ou tout à fait déterminée que par l'Idée.

L'humanité, dans toute sa perfection, ne contient pas seulement l'élargissement de toutes les propriétés essentielles appartenant à cette nature, telles qu'elles constituent le concept que nous en avons, jusqu'à ce qu'elles parviennent à être parfaitement congruentes avec les fins de celle-ci – ce qui correspondrait à notre Idée de l'humanité parfaite –, mais elle contient aussi tout ce qui, en dehors de ce concept, appartient à la détermination intégrale de l'Idée ; car de tous les prédicats opposés, il n'y en a qu'un et un seul qui convienne pourtant à l'Idée de l'être humain le plus parfait. Ce qui pour nous est un *idéal* était pour Platon une *Idée de l'entendement divin*, un objet singulier dans la (AK, III, 384) pure intuition de celui-ci, le degré le plus achevé de perfection pour chaque espèce d'êtres possibles et le fondement archétypique de toutes les copies se trouvant dans le phénomène.

(A 569/B 597) Sans pourtant nous élever si haut, force nous est de convenir que la raison humaine contient, non pas seulement des Idées, mais aussi des idéaux, qui ne possèdent certes pas, comme ceux de Platon, une force créatrice, mais ont (comme principes régulateurs) une force *pratique* et résident au fondement de ce qui fait que la perfection de certaines *actions* est possible. Les concepts moraux ne sont pas tout à fait des concepts purs de l'entendement, dans la mesure où il se trouve à leur racine quelque chose d'empirique (le plaisir ou le déplaisir). Cependant, si on les envisage du point de vue du principe par lequel la raison établit des limites à la liberté qui, par elle-même, est dépourvue de lois (donc, si on les considère uniquement quant à leur forme), ils peuvent fort bien servir d'exemple de concepts purs de la raison. La vertu et, avec elle, la sagesse humaine, dans toute leur pureté, sont des *Idées*. Mais le sage (dont parle le stoïcien) est un *idéal*, c'est-à-dire un être humain qui existe uniquement dans la pensée, mais qui est pleinement congruent avec l'Idée de la sagesse. Tout comme l'*idée* fournit la règle, l'*idéal* sert, en un tel cas, de prototype pour la détermination complète de la copie ; et nous n'avons pas d'autre mesure permettant de juger nos actions que la conduite de cet homme divin présent en nous auquel nous nous comparons, d'après lequel nous portons sur nous-mêmes une appréciation et nous nous perfectionnons, quand bien même nous ne pouvons jamais atteindre sa perfection. Ces idéaux, quoique l'on ne puisse leur attribuer de la *réalité* objective (existence), ne doivent pourtant pas être considérés comme des chimères, mais ils fournissent à la raison une mesure indispensable pour juger : la raison a en effet besoin du concept de

ce qui est *(A 570/B 598)* absolument parfait en son espèce pour pouvoir apprécier et mesurer d'après lui le degré et le défaut de ce qui est imparfait. Cela dit, vouloir réaliser l'idéal dans un exemple, c'est-à-dire dans le phénomène, comme c'est le cas par exemple du sage dans un roman, c'est infaisable et cela a même en soi quelque chose d'insensé, ainsi que de peu édifiant, puisque les limites naturelles, qui font s'effondrer continuellement la complétude inscrite dans l'Idée, rendent toute illusion impossible dans une telle tentative et font ainsi que le bien présent dans l'Idée devient lui-même objet de soupçon et s'apparente à une simple fiction.

Ainsi en va-t-il de l'idéal de la raison pure, qui ne peut jamais que reposer sur des concepts déterminés et servir de règle et de modèle, que ce soit pour l'effectuation des actes ou pour leur appréciation. Tout autrement en est-il des créations de l'imagination, à propos desquelles personne ne peut s'expliquer, ni fournir un concept intelligible : pour ainsi dire des *monogrammes*, qui ne sont faits que des traits épars, échappant en tout cas à une quelconque règle que l'on puisse indiquer (AK, III, 385), formant plutôt, en quelque sorte, un dessin flottant au milieu d'expériences diverses qu'une image déterminée, du type de ceux que les peintres et les physionomistes prétendent avoir en tête et qui doivent être comme une silhouette incommunicable de leurs productions ou même de leurs appréciations. Ils peuvent être désignés, bien que ce soit improprement, comme des idéaux de la sensibilité, parce qu'ils doivent être le modèle inaccessible d'intuitions empiriques possibles et ne fournissent pourtant *(A 571/B 599)* aucune règle susceptible de définition et d'examen.

Deuxième section
De l'idéal transcendantal (prototypon transcendantale)

Tout *concept*, vis-à-vis de ce qui n'est pas contenu en lui, est indéterminé et se trouve soumis au principe de *déterminabilité* qui veut que, de deux prédicats contradictoirement opposés, un seul puisse lui revenir – principe qui repose lui-même sur le principe de contradiction et est par conséquent

un principe purement logique qui fait abstraction de tout contenu de la connaissance et ne prend en considération que la forme logique.

Mais toute *chose*, quant à sa possibilité, est soumise encore au principe de la *détermination intégrale*, selon lequel, de *tous les prédicats possibles (A 572/B 600)* des choses, en tant qu'ils sont comparés à leurs contraires, un seul doit leur revenir. Ce qui, alors, ne repose pas seulement sur le principe de contradiction, puisque, outre le rapport de deux prédicats contradictoires, on considère encore chaque chose dans son rapport à la *possibilité dans sa totalité*, comme ensemble global de tous les prédicats des choses en général, et en présupposant une telle possibilité comme condition *a priori*, on représente chaque chose comme si c'était de la part qui (AK, III, 386) est la sienne dans cette possibilité totale qu'elle dérivait sa propre possibilité*. Le principe de la détermination complète concerne donc le contenu et non pas seulement la forme logique. Il est le principe de la synthèse de tous les prédicats qui doivent former le concept complet d'une chose, et non pas seulement celui de la représentation analytique s'opérant par l'intermédiaire de l'un des deux prédicats opposés, et il contient une présupposition transcendantale, *(A 573/B 601)* à savoir celle de la matière de *toute possibilité*, laquelle matière doit contenir *a priori* les *data* requis pour la possibilité *particulière* de chaque chose.

La proposition : *toute chose existante est intégralement déterminée* signifie que, non seulement de chaque couple de prédicats opposés*donnés*, mais aussi de tous les prédicats *possibles*, il y en a toujours un qui lui convient ; ce ne sont pas simplement, par cette proposition, des prédicats qui se trouvent logiquement comparés les uns aux autres, mais c'est la chose elle-même que l'on compare transcendantalement à l'ensemble global de tous les prédicats possibles. La proposition équivaut à dire que, pour connaître complètement une chose, il faut connaître tout le possible et déterminer la chose par celui-ci, que ce soit affirmativement ou négativement. La détermination intégrale est par conséquent un concept que nous ne pouvons jamais présenter *in concreto* dans sa totalité, et elle se fonde donc sur une Idée qui a son siège uniquement dans la raison, qui prescrit à l'entendement la règle de son usage complet.

Or, bien que cette Idée de l'*ensemble global de toute possibilité*, en tant qu'un tel ensemble intervient de façon fondatrice comme condition de la détermination intégrale de chaque chose, soit elle-même encore indéterminée relativement aux prédicats qui peuvent constituer cet

ensemble, et que nous ne pensions par là rien de plus qu'un ensemble de tous les prédicats possibles en général, nous trouvons, à y regarder de plus près, que cette Idée, comme concept originaire, exclut une multitude de prédicats qui sont déjà donnés par d'autres comme dérivés *(A 574/B 602)* ou qui ne peuvent coexister, et qu'elle s'épure jusqu'à former un (AK, III, 387) concept déterminé intégralement *a priori*, en devenant ainsi le concept d'un objet singulier qui est intégralement déterminé par la seule Idée et qu'il faut appeler par conséquent un *idéal* de la raison pure.

Si nous examinons tous les prédicats possibles, non pas simplement du point de vue logique, mais du point de vue transcendantal, c'est-à-dire d'après leur contenu, tel qu'il peut en eux être pensé *a priori*, nous trouvons qu'à travers quelques-uns de ces prédicats un être est représenté, et par d'autres un simple non-être. La négation logique, qui est simplement indiquée par le petit mot « non », ne s'attache proprement jamais à un concept, mais uniquement au rapport de ce concept avec un autre dans le jugement, et elle ne peut donc suffire, tant s'en faut, pour caractériser un concept relativement à son contenu. L'expression « non mortel » ne peut aucunement donner le moyen de connaître que par là c'est un simple non-être qui est représenté dans l'objet, mais elle laisse tout contenu de côté. Une négation transcendantale signifie au contraire le non-être en soi-même, auquel s'oppose l'affirmation transcendantale, laquelle correspond à quelque chose dont le concept exprime déjà par lui-même un être, et s'appelle donc réalité, parce que c'est par elle seulement, et aussi loin qu'elle puisse s'étendre, que les objets sont quelque chose (des choses), alors que la négation opposée *(A 575/B 603)* signifie en revanche un simple manque et que là où c'est elle, et elle seule, qui se trouve pensée, on se représente la suppression de toute chose.

Or, personne ne peut penser une négation de façon déterminée sans disposer comme fondement de l'affirmation opposée. L'aveugle de naissance ne peut se forger la moindre représentation des ténèbres, parce qu'il n'en a aucune de la lumière ; le sauvage ne peut se représenter le dénuement, parce qu'il ne connaît pas le bien-être*. L'ignorant n'a aucune notion de son ignorance, parce qu'il n'en a aucune de la science, etc. C'est sur ce mode que tous les concepts des négations sont également dérivés, et les réalités contiennent les *data* et, pour ainsi dire, la matière ou le contenu transcendantal de la possibilité et de la détermination intégrale de toutes choses.

Si donc la détermination intégrale a pour fondement dans notre raison un (AK, III, 388) *substratum* transcendantal qui contient pour ainsi dire toute la réserve de matière d'où peuvent être tirés tous les prédicats possibles des choses, ce *substratum* n'est rien d'autre que l'Idée d'un tout constitué par la *(A 576/B 604)* réalité *(omnitudo realitatis)*. Toutes les vraies négations ne sont dès lors rien que des bornes – dénomination que l'on ne pourrait leur donner si c'était l'illimité (le tout) qui se trouvait pris pour fondement.

Cela dit, c'est aussi par cette possession totale de la réalité que le concept d'une *chose en soi* est représenté comme intégralement déterminé, et le concept d'un *ens realissimum* est celui d'un être singulier, puisque, de tous les prédicats opposés possibles, un seul, à savoir celui qui appartient absolument à l'être, se trouve compris dans sa détermination. Donc, c'est un *idéal* transcendantal qui est au fondement de la détermination intégrale nécessairement présente dans tout ce qui existe, et qui constitue, vis-à-vis de sa possibilité, la suprême et complète condition matérielle à laquelle doit nécessairement être rapportée toute pensée des objets en général quant à leur contenu. Mais c'est là aussi l'unique idéal véritable dont la raison humaine soit capable, puisque c'est seulement dans cet unique cas qu'un concept en soi universel d'une chose est intégralement déterminé par lui-même et qu'il est connu comme la représentation d'un individu.

La détermination logique d'un concept par la raison repose uniquement sur un raisonnement disjonctif dans lequel la majeure contient une division logique (la division de la sphère d'un concept universel), la mineure limite cette sphère à une partie, *(A 577/B 605)* et la conclusion détermine le concept par cette partie. Le concept universel d'une réalité en général ne peut pas être divisé *a priori*, puisque sans expérience on ne connaît pas d'espèces déterminées de réalité qui soient contenues sous ce genre. Donc, la majeure transcendantale de la détermination complète de toutes choses n'est rien d'autre que la représentation de l'ensemble global de toute réalité, non pas seulement un concept qui comprenne *sous lui* tous les prédicats selon leur contenu transcendantal, mais qui les comprenne *en lui* ; et la détermination intégrale de chaque chose repose sur la limitation de ce *tout* constitué par la réalité, dans la mesure où une dimension de cette réalité est attribuée à la chose, tandis que le reste en est exclu – ce qui s'accorde avec le « ou bien…, ou bien… » de la majeure disjonctive et avec la détermination (AK, III, 389) de l'objet par un des membres de cette division dans la mineure. En vertu de quoi l'usage de la raison, par lequel elle fait de

l'idéal transcendantal le fondement de sa détermination de toutes les choses possibles, est analogue à celui selon lequel elle procède dans les syllogismes disjonctif s – ce qui était le principe que j'ai pris plus haut pour fondement de la division systématique de toutes les Idées transcendantales, d'après quoi ces Idées sont produites d'une manière parallèle et qui correspond aux trois espèces de syllogismes.

Il est évident que la raison, dans ce but, c'est-à-dire pour se représenter simplement la nécessaire détermination intégrale des choses, ne présuppose pas *(A 578/B 606)* l'existence d'un tel être conforme à l'idéal, mais seulement l'Idée de cet être, pour dériver d'une totalité inconditionnée de la détermination intégrale la totalité conditionnée, c'est-à-dire celle de ce qui est limité. L'idéal est en ce sens, pour elle, l'image originale *(prototypon)* de toutes les choses qui ensemble, comme des copies défectueuses *(ectypa)*, tirent de lui la matière de leur possibilité et, en s'en rapprochant plus ou moins, restent en tout cas toujours infiniment loin de l'atteindre.

Ainsi toute possibilité des choses (de la synthèse du divers correspondant à leur contenu) est-elle donc considérée comme dérivée, et c'est uniquement celle de ce qui renferme en soi toute réalité qui est considérée comme originaire. Car toutes les négations (qui sont pourtant les seuls prédicats par lesquels tout ce qui est autre que l'être le plus réel de tous s'en peut distinguer) sont de simples limitations d'une réalité supérieure et finalement de la réalité suprême : par conséquent, elles la présupposent et sont simplement dérivées d'elle quant à leur contenu. Toute la diversité des choses est seulement une manière tout aussi diverse de limiter le concept de la suprême réalité, qui est leur *substratum commun*, de même que toutes les figures ne sont possibles que comme des manières diverses de limiter l'espace infini. C'est pourquoi l'objet de leur idéal, qui se trouve uniquement dans la raison, reçoit aussi le nom *d'être originaire* (*ens originarium*) : en tant qu'il n'a aucun être au-dessus de lui, il se nomme l'*être suprême* (*ens summum*), et en tant que tout, comme conditionné, se trouve soumis à lui, il porte le nom d'être *(A 579/B 607) de tous les êtres* (*ens entium*). Reste que tout cela ne désigne pas le rapport objectif d'un objet effectivement réel à d'autres choses : il ne s'agit que du rapport de l'*idée* à des *concepts*, et nous sommes ainsi laissés dans une complète ignorance pour ce qui touche à l'existence d'un être d'une éminence si exceptionnelle.

Puisque l'on ne peut pas non plus dire qu'un être originaire est constitué d'une pluralité d'êtres dérivés (AK, III, 390), dans la mesure où chacun

d'eux le présuppose et par conséquent ne peut le constituer, l'idéal de l'être originaire doit nécessairement être pensé aussi comme simple.

La dérivation de toute autre possibilité à partir de cet être originaire ne doit donc pas non plus, à proprement parler, être considérée comme une *limitation* de sa suprême réalité et, en quelque sorte, comme une *division* de celle-ci ; car si tel était le cas, l'être originaire ne serait plus considéré que comme un simple agrégat d'êtres dérivés, ce qui, d'après ce que l'on vient de voir, est impossible, bien que nous en ayons initialement, dans une première esquisse grossière, donné cette représentation. Bien davantage la suprême réalité résiderait-elle au principe de la possibilité de toutes choses comme un *fondement* et non pas comme un *ensemble*, et la diversité des choses ne reposerait pas sur la limitation de l'être originaire lui-même, mais sur le déploiement complet de ce qui en découle, à quoi appartiendrait donc aussi toute notre sensibilité, avec la réalité comprise dans le phénomène, qui ne peut appartenir comme un ingrédient à l'Idée de l'être suprême.

(A 580/B 608) Si nous nous attachons davantage à cette Idée en l'hypostasiant, nous pourrons déterminer l'être originaire, par le seul concept de la suprême réalité, comme un être unique, simple, autosuffisant, éternel, etc., bref : nous pourrons le déterminer dans sa complétude inconditionnée par tous les prédicaments. Le concept d'un tel être est celui de *Dieu* entendu au sens transcendantal ; et ainsi l'idéal de la raison pure est-il l'objet d'une *théologie* transcendantale, comme je l'ai indiqué également plus haut.

Toutefois, cet usage de l'Idée transcendantale dépasserait néanmoins déjà les limites de sa détermination et de sa recevabilité. Car c'était uniquement comme le *concept* de toute réalité que la raison la mettait au fondement de la détermination intégrale des choses en général, sans exiger que toute cette réalité soit donnée objectivement et constitue elle-même une chose. Cette dernière est une simple fiction à travers laquelle nous rassemblons et réalisons dans un idéal, sous la forme d'un être particulier, le divers compris dans notre Idée, sans que nous en ayons le droit, ni même sans que nous ayons celui d'admettre sans plus de détours la possibilité d'une telle hypothèse. La même observation s'applique aussi à toutes les conséquences découlant d'un tel idéal, qui ne concernent en rien la détermination intégrale des choses en général (pour laquelle l'Idée seule était nécessaire) et qui n'ont pas sur elle la moindre influence.

(A 581/B 609) (AK, III, 391) Il ne suffit pas de décrire la démarche de notre raison et sa dialectique : il faut aussi chercher à en découvrir les sources, pour pouvoir expliquer cette apparence elle-même comme un phénomène de l'entendement ; car l'idéal dont nous parlons est fondé sur une Idée naturelle et non pas sur une Idée procédant simplement de l'arbitre. Ce pourquoi je demande comment la raison parvient à considérer toute possibilité des choses comme dérivée d'une unique possibilité qui en constitue le fondement, et à supposer ensuite celle-ci comme contenue dans un être originaire particulier.

La réponse à cette question s'impose par elle-même à partir des développements de l'Analytique transcendantale. La possibilité des objets des sens est un rapport de ces objets à notre pensée où quelque chose (savoir la forme empirique) peut être pensé *a priori*, mais où ce qui constitue la matière, la réalité dans le phénomène (ce qui correspond à la sensation), doit nécessairement être donné – faute de quoi il ne pourrait même pas du tout être pensé et par conséquent sa possibilité ne pourrait pas être représentée. Or, un objet des sens ne peut être intégralement déterminé que s'il est comparé avec tous les prédicats du phénomène et s'il est représenté par l'intermédiaire de ces prédicats de façon affirmative ou négative. Cela étant, puisque ici ce qui constitue la chose elle-même (dans le phénomène), à savoir le réel, doit nécessairement être donné, faute de quoi il ne pourrait même pas du tout être pensé, mais que ce en quoi *(A 582/B 610)* le réel de tous les phénomènes est donné est l'expérience unique qui englobe tout, la matière pour la possibilité de tous les objets des sens ne peut qu'être supposée comme donnée dans un ensemble global sur la limitation duquel seulement peuvent reposer toute possibilité d'objets empiriques, leur différence les uns vis-à-vis des autres et leur détermination intégrale. Or, il n'y a en fait pas d'autres objets qui puissent nous être donnés que les objets des sens, et d'aucune autre manière que dans le contexte d'une expérience possible : par conséquent, rien n'est *pour nous* un objet s'il ne présuppose pas le concept global de toute réalité empirique comme condition de sa possibilité. Selon une illusion naturelle, nous voyons alors en cela un principe qui devrait valoir pour toutes les choses en général, alors qu'il ne vaut à proprement parler que pour celles qui sont données comme objets de nos sens. Par voie de conséquence, le principe empirique de nos concepts de la possibilité des choses en tant que phénomènes

devient, à travers la mise entre parenthèses de cette restriction, un principe transcendantal de la possibilité des choses en général.

(AK, III, 392) Reste que la manière dont nous hypostasions en outre cette Idée de l'ensemble de toute réalité procède de ce que nous transformons dialectiquement l'unité *distributive* de l'usage expérimental de l'entendement en l'unité *collective* d'un tout constitué par l'expérience, et qu'à travers ce tout du phénomène nous nous forgeons la pensée d'une chose singulière qui contient en soi toute réalité empirique et qui alors, par l'intermédiaire de *(A 583/B 611)* la subreption transcendantale déjà évoquée, est confondue avec le concept d'une chose qui se situe au sommet de la possibilité de toutes les choses, pour la détermination complète desquelles c'est cette chose unique qui fournit les conditions réelles*.

Troisième section
Des preuves de la raison spéculative qui conduisent à conclure à l'existence d'un Être suprême

En dépit de ce besoin pressant qu'éprouve la raison de supposer quelque chose qui puisse servir complètement de fondement à l'entendement pour la détermination intégrale de ses concepts, elle remarque pourtant beaucoup trop facilement ce qu'a d'idéal et de purement fictif une telle supposition pour pouvoir être persuadée par cela seul d'admettre d'emblée comme un être effectivement réel une simple *(A 584/B 612)* créature engendrée spontanément par sa pensée, si elle n'était pas poussée par un autre biais à rechercher quelque part un point où se reposer dans la régression allant du conditionné, qui est donné, vers l'inconditionné, lequel, certes, n'est pas en soi et d'après son simple concept donné comme effectivement réel, mais peut seul achever la série des conditions rapportées à leurs fondements. Or, c'est là le cours naturel que suit toute raison humaine, même la plus commune, bien que toute raison (AK, III, 393) ne s'y tienne pas. Elle ne part pas des concepts, mais de l'expérience commune, et elle prend donc pour fondement quelque chose d'existant. Mais le sol qu'elle s'est ainsi donné s'effondre s'il ne repose pas sur le roc immuable de l'absolument

nécessaire. Mais celui-ci, à son tour, flotte sans point d'appui s'il y a encore un espace vide en dehors et au-dessous de lui, s'il ne remplit pas lui-même tout et ne laisse ainsi aucune place disponible pour le *pourquoi*, c'est-à-dire s'il n'est pas infini quant à sa réalité.

S'il existe quelque chose, de quoi qu'il puisse s'agir, il faut accorder aussi que quelque chose existe *nécessairement*. Car le contigent n'existe que sous la condition d'autre chose qui constitue sa cause, et à partir de celle-ci le raisonnement continue de s'appliquer avec la même validité jusqu'à une cause qui n'existe plus de façon contingente et qui par conséquent existe sans condition et avec nécessité. Tel est l'argument sur lequel la raison fonde sa progression vers l'être originaire.

(A 585/B 613) Or, quand la raison s'enquiert du concept d'un être qui corresponde à un privilège, quant à l'existence, tel que la nécessité inconditionnée, ce n'est pas pour conclure dès lors *a priori* du concept de cet être à son existence (car si elle avait cette audace, elle n'aurait qu'à mener sa recherche purement et simplement parmi de simples concepts et il ne lui serait pas nécessaire de prendre pour fondement une existence qui lui soit donnée), mais c'est seulement pour trouver, parmi tous les concepts de choses possibles, celui qui ne contient en lui rien qui entre en conflit avec la nécessité absolue. Car, qu'il doive exister quelque chose d'absolument nécessaire, elle le tient déjà pour établi d'après le premier raisonnement. Si dès lors elle peut mettre de côté tout ce qui ne s'accorde pas avec cette nécessité, à l'exception d'une chose, cette chose est l'être absolument nécessaire, que l'on puisse ou non alors en concevoir la nécessité, c'est-à-dire la dériver de son seul concept.

Or, ce dont le concept contient en soi la solution de tous les *pourquoi*, une raison d'être qui n'est en défaut dans aucun domaine et d'aucun point de vue, qui apporte une condition suffisante en tout registre, semble constituer par là même l'être qui correspond à l'absolue nécessité, puisque, par la manière dont il possède en lui-même toutes les conditions pour tout le possible, il n'a besoin lui-même d'aucune condition, n'est pas même susceptible d'en avoir besoin, et par conséquent satisfait au moins dans une certaine mesure au concept de la nécessité inconditionnée – ce que ne peut *(A 586/B 614)* faire aussi bien que lui nul autre concept, lequel, parce qu'il contient des manques et a besoin d'être complété, ne témoigne pas en soi d'un tel caractère d'indépendance vis-à-vis de toutes les conditions ultérieures. Il est vrai que, de là, on ne peut encore (AK, III, 394) conclure

avec sûreté que ce qui ne contient pas en soi la condition suprême et à tous égards complète doive lui-même nécessairement, de ce fait, être conditionné quant à son existence ; mais en tout cas il ne possède pas en lui la caractéristique unique qui est celle de l'existence inconditionnée, et grâce à laquelle la raison est en mesure de reconnaître, à l'aide d'un concept *a priori*, un être quelconque comme inconditionné.

Le concept d'un être doté de la suprême réalité serait donc celui qui, parmi tous les concepts de choses possibles, correspondrait le mieux au concept d'un être inconditionnellement nécessaire, et même s'il n'y satisfait pas complètement, nous n'avons en tout cas pas le choix, mais au contraire nous nous voyons contraints de nous en tenir à lui, parce que nous ne pouvons pas laisser se dissiper au gré du vent l'existence d'un être nécessaire : reste que, tout en accordant cette existence, nous ne pouvons cependant rien trouver dans tout le champ de la possibilité qui pût légitimement prétendre à un tel privilège dans l'existence.

Ainsi en est-il donc du cours naturel de la raison humaine. D'abord, elle se persuade de l'existence de *quelque* être nécessaire. En celui-ci, elle reconnaît une existence inconditionnée. Or, elle cherche le concept de ce qui est indépendant de toute condition et le trouve *(A 587/B 615)* dans ce qui contient soi-même la condition suffisante de toute autre chose, c'est-à-dire dans ce qui contient toute réalité. Mais le tout que rien ne vient limiter est unité absolue et implique le concept d'un être unique, à savoir le concept de l'être suprême ; et ainsi la raison conclut-elle que l'être suprême, en tant que fondement originaire de toutes choses, existe d'une façon absolument nécessaire.

À ce concept ne saurait être contestée une certaine consistance quand il est question de *décisions*, c'est-à-dire quand on a accordé l'existence de quelque être nécessaire et que l'on convient qu'il faudrait s'y rallier, où que l'on veuille situer cet être ; car alors on ne peut faire un choix qui soit plus pertinent, ou plutôt on n'a pas le choix, mais on se trouve contraint de donner son adhésion à l'unité absolue qui définirait la réalité complète, comme constituant la source originaire de la possibilité. Mais si rien ne nous pousse à nous décider, et que nous préférions laisser toute cette affaire en suspens jusqu'à ce nous soyons contraints à donner notre adhésion par le seul poids des arguments, c'est-à-dire s'il s'agit uniquement de porter une *appréciation* sur ce que nous savons à propos de ce problème et sur ce que nous nous flattons seulement de savoir, le raisonnement précédent

n'apparaît plus alors, tant s'en faut, dans une perspective si avantageuse et il a besoin que la faveur vienne remplacer les titres de légitimité qui lui manquent.

(AK, III, 395) Car si nous accordons tout, tel qu'il se présente ici à nous, c'est-à-dire si nous acceptons, premièrement, que, d'une quelconque *(A 588/B 616)* existence donnée (ne s'agit-il au demeurant que de la mienne propre), on ait le droit de conclure à l'existence d'un être absolument inconditionné, et que, deuxièmement, il faille considérer comme absolument inconditionné un être qui contient toute réalité, donc aussi toute condition, par conséquent que le concept d'une chose correspondant à l'absolue nécessité soit ainsi trouvé, il ne peut pourtant aucunement en être tiré la conclusion que le concept d'un être limité ne possédant pas la réalité suprême entre pour cela en contradiction avec la nécessité absolue. Car, bien que, dans son concept, je ne rencontre pas l'inconditionné, lequel implique déjà la totalité des conditions, on ne peut toutefois nullement en conclure que son existence doive pour cette raison même être conditionnée, tout comme, dans un syllogisme hypothétique, je ne peux pas dire : là où ne se trouve pas une certaine condition (savoir, ici, celle de la complétude d'après des concepts), là ne se trouve pas non plus le conditionné. Nous resterons bien plutôt libres de donner tout aussi bien à tous les autres êtres limités la valeur d'êtres inconditionnellement nécessaires, quand bien même nous ne pouvons conclure leur nécessité à partir du concept général que nous avons d'eux. Sur ce mode, cet argument ne nous procurerait cependant pas le moindre concept des propriétés d'un être nécessaire, et il ne parviendrait jamais à rien.

Néanmoins, cet argument garde une certaine importance et un prestige qui ne peut, malgré cette insuffisance *(A 589/B 617)* objective, lui être retiré d'un coup. Supposons en effet qu'il y ait des obligations tout à fait strictement inscrites dans l'Idée de la raison, mais qui seraient dépourvues de toute réalité dans leur application à nous-mêmes, c'est-à-dire sans mobiles, si nous ne supposions pas un être suprême capable de donner leur efficience et leur influence aux lois pratiques : dans cette hypothèse, nous aurions aussi l'obligation de suivre les concepts qui, bien qu'ils ne puissent être objectivement suffisants, sont pourtant prépondérants d'après la mesure de notre raison, et en comparaison desquels nous ne connaissons en tout cas rien de meilleur ni de plus convaincant. Le devoir de choisir ferait ici pencher la balance en mettant un terme à l'irrésolution de la spéculation par

un ajout pratique : bien plus, la raison ne trouverait en elle-même, malgré toute la vigilance avec laquelle elle exerce ses fonctions de juge, aucune justification si, sous l'influence de mobiles pressants, elle ne suivait, en dépit de la manière seulement incomplète dont elle éclaire le débat, ces principes de son jugement au-delà desquels nous n'en connaissons du moins pas qui fussent meilleurs.

(AK, III, 396) Cet argument, bien qu'en fait il soit transcendantal (puisqu'il repose sur l'insuffisance intrinsèque du contingent), est cependant si simple et si naturel qu'il est approprié au sens commun le plus répandu, aussitôt qu'il lui est exposé. On voit des choses se transformer, naître et périr ; il faut donc que ces choses, ou du moins leur état, aient une cause. Mais pour toute cause qui peut jamais être *(A 590/B 618)* donnée dans l'expérience se peut reposer à nouveau la même question. Or, quelle place peut mieux convenir, pour y situer la *suprême* causalité, que celle où est aussi la *suprême* causalité, c'est-à-dire dans l'être qui, pour tout effet possible, contient en lui-même, originairement, la raison suffisante, et dont le concept s'établit aussi très aisément par cette unique caractéristique : une perfection qui comprend tout en elle ? Cette cause suprême, nous la tenons en effet pour absolument nécessaire parce que nous trouvons absolument nécessaire de nous élever jusqu'à elle et n'avons aucune raison d'aller encore plus loin au-delà d'elle. Ce pourquoi nous voyons chez tous les peuples, à travers leur polythéisme le plus aveugle, briller pourtant quelques étincelles du monothéisme auquel les a conduits, non une réflexion ou une profonde spéculation, mais simplement un parcours naturel de l'entendement commun acquérant peu à peu l'intelligence des choses.

Il n'y a, procédant de la raison spéculative, que trois types de preuves possibles de l'existence de Dieu.

Toutes les voies que l'on peut tenter de suivre dans ce but partent ou bien de l'expérience déterminée et de la nature particulière de notre monde sensible, telle que cette expérience nous la fait connaître, et elles s'élèvent à partir de celle-ci, en suivant les lois de la causalité, jusqu'à la cause suprême située en dehors du monde ; ou bien elles ne prennent empiriquement pour fondement qu'une expérience indéterminée, c'est-à-dire une existence quelconque ; ou bien enfin elles font abstraction de toute expérience et concluent entièrement *a priori*, à partir de simples concepts, à l'existence d'une cause *(A 591/B 619)* suprême. La première preuve est la preuve *physico-théologique*, la deuxième la preuve *cosmologique*, la troisième la

preuve *ontologique*. Il n'y en a pas davantage, et il ne peut pas non plus y en avoir davantage.

Je démontrerai que la raison parvient à tout aussi peu de résultats sur l'une de ces voies (la voie empirique) que sur l'autre (la voie transcendantale), et que c'est en vain qu'elle déploie ses ailes pour s'élever au-delà du monde sensible par la seule force de la spéculation. En ce qui concerne, cela dit, l'ordre dans lequel ces types de preuves doivent être soumis à l'examen, il sera directement l'inverse de celui (AK, III, 397) qu'adopte la raison en se développant peu à peu et dans lequel nous les avons nous-mêmes d'abord présentés. Il se révélera en effet que, bien que l'expérience en procure la première occasion, c'est néanmoins le simple *concept transcendantal* qui guide la raison dans l'effort qu'elle accomplit ainsi et qui établit, dans toutes les tentatives de ce genre qu'elle mène, le but qu'elle s'est proposé. Je commencerai donc par examiner la preuve transcendantale et verrai ensuite ce que l'ajout de la dimension empirique peut apporter pour accroître sa force démonstrative.

(A 592/B 620) *Quatrième section*
De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de dieu

On voit à partir de ce qui précède que le concept d'un être absolument nécessaire est un concept pur de la raison, c'est-à-dire une simple Idée dont la réalité objective est encore loin de se trouver démontrée par le fait que la raison en a besoin : une Idée qui ne fait au demeurant que nous indiquer une certaine perfection, pourtant inaccessible, et sert proprement plutôt à limiter notre entendement qu'à l'élargir à de nouveaux objets. Or il y a là ceci d'étrange et de paradoxal que le raisonnement qui conduit d'une existence donnée en général à quelque existence absolument nécessaire semble être contraignant et rigoureux, et que nous avons pourtant entièrement contre nous toutes les conditions qu'impose l'entendement pour se forger un concept d'une telle nécessité.

On a de tout temps parlé de l'être *absolument nécessaire* et l'on ne s'est pas donné autant de peine pour comprendre si et comment on peut même simplement penser une chose de ce type que pour en prouver l'existence. Or, il est certes tout à fait facile de fournir de ce concept une définition nominale, savoir que c'est quelque chose de tel que sa non-existence est impossible ; mais par là on n'est en rien devenu plus au fait *(A 593/B 621)* des conditions qui rendent impossible de considérer le non-être d'une chose comme absolument impensable, et qui sont proprement ce que l'on veut savoir, c'est-à-dire si par l'intermédiaire de ce concept nous nous forgeons ou non, en général, la pensée de quelque chose. Car rejeter, en recourant au mot : *inconditionné*, toutes les conditions dont l'entendement a toujours besoin pour considérer quelque chose comme (AK, III, 398) nécessaire ne me fait pas encore comprendre, tant s'en faut, si dès lors, par ce concept d'un être inconditionnellement nécessaire, je pense encore quelque chose ou si, peut-être, je ne pense absolument rien.

Bien plus : ce concept qui avait été risqué à tout hasard et qui est finalement devenu tout à fait courant, on a cru l'expliquer, de surcroît, en recourant à une foule d'exemples, en sorte que toute interrogation ultérieure sur sa compréhensibilité parût totalement inutile. Toute proposition de la géométrie, par exemple qu'un triangle possède trois angles, est absolument nécessaire ; et c'est dans ces termes que l'on se mit à parler d'un objet situé tout à fait en dehors de la sphère de notre entendement, comme si l'on comprenait parfaitement bien ce que l'on veut dire avec le concept que l'on se faisait de lui.

Tous les exemples avancés sont, sans exception, tirés uniquement de *jugements*, et non pas de *choses* et de leur existence. Mais la nécessité inconditionnée des jugements n'est pas une nécessité absolue des choses. Car la nécessité absolue du jugement est seulement une nécessité conditionnée de la chose ou du *(A 594/B 622)* prédicat présent dans le jugement. La proposition précédemment mentionnée ne disait pas que trois angles sont absolument nécessaires, mais que, sous la condition qu'un triangle existe (soit donné), il existe aussi en lui (de façon nécessaire) trois angles. Cependant, cette nécessité logique a montré une si grande puissance d'illusion que, après s'être forgé d'une chose un concept *a priori* tel que, selon l'opinion commune que l'on en a, il englobe dans sa compréhension l'existence, on crut pouvoir en conclure avec sûreté que, parce que l'existence appartient nécessairement à l'objet de ce concept, c'est-à-dire à la

condition que je pose cette chose comme donnée (comme existante), son existence était elle aussi nécessairement posée (d'après la règle de l'identité), et donc que cet être était lui-même absolument nécessaire parce que son existence se trouvait comprise par la pensée dans un concept arbitrairement admis et sous la condition que je pose l'objet de ce concept.

Si, dans un jugement d'identité, je supprime le prédicat et conserve le sujet, une contradiction surgit, et c'est la raison pour laquelle je dis que le prédicat appartient de manière nécessaire au sujet. Mais si je supprime le sujet en même temps que le prédicat, il ne surgit aucune contradiction ; car *il n'y a plus rien* avec quoi puisse intervenir une contradiction. Poser un triangle et cependant en supprimer les trois angles, c'est contradictoire ; mais supprimer le triangle en même temps que ses trois angles, ce n'est pas une contradiction. (AK, III, 399) Exactement de même en va-t-il avec le concept d'un être *(A 595/B 623)* absolument nécessaire. Si vous supprimez son existence, vous supprimez la chose elle-même avec tous ses prédicats ; d'où peut provenir alors la contradiction ? Extérieurement, il n'y a rien avec quoi il pût y avoir contradiction, étant donné que la chose ne doit pas être extérieurement nécessaire ; intérieurement, il n'y a non plus rien de tel, puisque, par la suppression de la chose elle-même, vous avez en même temps supprimé toutes ses déterminations intérieures. Dieu est tout-puissant : c'est là un jugement nécessaire. La toute-puissance ne peut être supprimée dès lors que vous posez une divinité, c'est-à-dire un être infini, au concept duquel celui de toute-puissance est identique. Mais si vous dites : *Dieu n'est pas*, alors ni la toute-puissance, ni nul autre de ses prédicats n'est donné ; car ils sont tous supprimés en même temps que le sujet, et il ne se manifeste dans cette pensée pas la moindre contradiction.

Vous avez donc vu que, si je supprime le prédicat d'un jugement en même temps que le sujet, une contradiction interne ne peut jamais s'ensuivre, quel que soit le prédicat. Il ne vous reste alors pas d'autre issue que de devoir dire : il y a des sujets qui ne peuvent absolument pas être supprimés, qui donc doivent demeurer en place. Cela équivaudrait toutefois à dire qu'il y a des sujets absolument nécessaires – présupposition dont j'ai précisément mis en doute la légitimité et dont vous vouliez me montrer la possibilité. Car je ne peux me faire le moindre concept d'une chose qui, si elle était supprimée avec tous ses prédicats, *(A 596/B 624)* laisserait derrière elle une contradiction ; et sans la contradiction je n'ai, par de simples concepts purs *a priori*, aucun critère de l'impossibilité.

Contre tous ces raisonnements généraux (auxquels nul être humain ne peut se dérober), vous revendiquez, à travers un cas que vous faites valoir comme une preuve par le fait, qu'il y ait pourtant un concept, et à vrai dire celui-là et lui seul, pour lequel le non-être, autrement dit la suppression de son objet, serait contradictoire en soi ; et ce concept est celui de l'être le plus réel de tous. Il a, dites-vous, toute réalité, et vous êtes légitimés à admettre un tel être comme possible (ce que j'accepte pour l'instant, bien que le fait qu'un concept ne soit pas contradictoire ne prouve pas encore, tant s'en faut, la possibilité de son objet)*. Or, quand on dit : toute réalité, l'existence s'y trouve aussi (AK, III, 400) comprise : donc, l'existence est inscrite dans le concept d'un possible. Si cette chose se trouve alors supprimée, *(A 597/B 625)* c'est la possibilité intrinsèque de la chose qui est supprimée, ce qui est contradictoire.

Voici ma réponse : vous avez d'emblée commis une contradiction quand, dans le concept d'une chose que vous vouliez uniquement penser quant à sa possibilité, vous avez déjà introduit le concept de son existence, quel que soit le nom sous lequel elle se cache. Si l'on vous accorde cela, vous avez en apparence gagné la partie, mais en fait vous n'avez rien dit ; car vous avez commis une simple tautologie. Je vous le demande : cette proposition : *telle ou telle chose* (dont je vous accorde la possibilité, de quoi qu'il puisse s'agir) existe, cette proposition, dis-je, est-elle une proposition analytique ou une proposition synthétique ? Si la première éventualité est la bonne, vous n'ajoutez rien, par l'existence de la chose, à votre pensée de cette chose ; mais dans ce cas, ou bien la pensée qui est en vous devrait être la chose elle-même, ou bien vous avez présupposé une existence comme appartenant à la possibilité, et dès lors l'existence est prétendument conclue de la possibilité interne, ce qui n'est rien qu'une misérable tautologie. Le terme de *réalité*, qui dans le concept de la chose a une tout autre tonalité que celui d'*existence* dans le concept du prédicat, ne résout rien. Car si vous appelez aussi réalité toute position (sans que soit déterminé ce que vous posez), vous avez déjà posé la chose, avec tous ses prédicats, et vous l'avez admise comme effectivement réelle dans le concept du sujet, et vous vous bornez à le *(A 598/B 626)* répéter dans le prédicat. Si vous convenez au contraire, comme doit le faire raisonnablement tout être raisonnable, que toute proposition d'existence est synthétique, comment voulez-vous affirmer dès lors que le prédicat de l'existence ne peut se supprimer sans contradiction,

puisque ce privilège n'appartient en propre qu'aux propositions analytiques, en tant que ce qui les caractérise repose précisément là-dessus ?

Je pourrais certes espérer avoir anéanti sans détour cette vaine argutie grâce à une détermination précise du concept de l'existence, si je n'avais observé que l'illusion consistant dans la confusion d'un *prédicat logique* avec un prédicat réel (c'est-à-dire avec la détermination (AK, III, 401) d'une chose) est bien près de refuser d'entendre raison. Tout ce que l'on veut peut servir de prédicat logique, et même le sujet peut être prédiqué de lui-même ; car la logique fait abstraction de tout contenu. Mais la *détermination* est un prédicat qui s'ajoute au concept du sujet et l'accroît. Il faut donc qu'elle ne s'y trouve point déjà contenue.

Être n'est à l'évidence pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi. Dans l'usage logique, c'est purement et simplement la copule d'un jugement. La proposition : *Dieu est tout-puissant* contient deux concepts qui possèdent leurs objets : Dieu et toute-puissance ; le petit mot : *est* n'est pas un prédicat de plus, mais *(A 599/B 627)* c'est seulement ce qui pose le prédicat *en relation* avec le sujet. Or, si je prends le sujet (Dieu) avec tous ses prédicats (auxquels appartient aussi la toute-puissance), et que je dis : *Dieu est*, ou : *il est un Dieu*, je ne pose pas un nouveau prédicat venant s'ajouter au concept de Dieu, mais seulement le sujet en lui-même avec tous ses prédicats, et du même coup, certes, l'*objet* se rapportant à mon *concept*. Tous deux ne peuvent qu'avoir exactement le même contenu, et au concept, qui exprime simplement la possibilité, rien de plus, du fait que (à travers l'expression : il est) je pense son objet comme absolument donné, ne peut venir s'ajouter. Et ainsi l'effectivement réel ne contient-il rien de plus que le simplement possible. Cent thalers réels ne contiennent pas le moindre élément de plus que cent thalers possibles. Car dans la mesure où ces derniers signifient le concept, tandis que les premiers signifient l'objet et sa position en lui-même, mon concept, au cas où cent thalers réels contiendraient plus que cent thalers possibles, n'exprimerait pas l'objet tout entier, et par conséquent il n'en serait pas non plus le concept adéquat. Mais quand il s'agit de l'état de ma fortune, il y a plus avec cent thalers réels qu'avec leur simple concept (c'est-à-dire leur possibilité). Car s'il appartient à la réalité effective, l'objet n'est pas simplement contenu de manière analytique dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination

de mon état), sans qu'à la faveur de cette existence en dehors de mon concept, ces cent thalers dont j'avais la pensée soient le moins du monde augmentés.

(A 600/B 628) Quand je pense donc une chose, quels que soient les prédicats au moyen desquels je la pense et si nombreux qu'ils soient (même dans la détermination complète), du fait que j'ajoute encore que cette chose existe, je n'ajoute pas le moindre élément à la chose (AK, III, 402). Car, si tel était le cas, ce ne serait plus *juste la même chose* qui existerait, mais *plus* que ce dont je m'étais forgé la pensée dans mon concept, et je ne pourrais plus dire que c'est exactement l'objet de mon concept qui existe. Si en outre, dans une chose, je pense même toute réalité, à l'exception d'une seule, la réalité manquante ne vient pas s'y ajouter du fait que je dise qu'une telle chose incluant un manque existe ; au contraire existe-t-elle précisément affectée du même manque que lorsque je l'avais pensée, étant donné que, sinon, ce serait quelque chose d'autre que ce que j'ai pensé qui existerait. Si je me forge donc la pensée d'un être que je considère comme la suprême réalité (exempt de tout manque), la question demeure toujours de savoir s'il existe ou non. Car, bien que, dans mon concept, rien ne manque du contenu réel possible d'une chose en général, il manque pourtant encore quelque chose au rapport à l'ensemble de tout mon état de pensée, savoir que la connaissance de cet objet soit aussi possible *a posteriori*. Et c'est ici que se manifeste aussi la cause de la difficulté qui règne à cet égard. S'il s'agissait d'un objet des sens, je ne pourrais confondre l'existence de la chose avec le simple concept de la chose. Par le concept, en effet, l'objet n'est pensé que comme s'accordant avec les conditions universelles d'une connaissance empirique possible en général, alors qu'à travers l'existence il se trouve pensé comme faisant partie du contexte de l'expérience *(A 601/B 629)* dans sa totalité ; auquel cas, par sa liaison avec le contenu de toute l'expérience, le concept de l'objet n'est certes pas le moins du monde augmenté, mais notre pensée en reçoit en plus une perception possible. Si nous voulons au contraire penser l'existence uniquement à travers la catégorie pure, il n'est pas étonnant que nous ne puissions fournir aucun critère pour la distinguer de la simple possibilité.

Quel que soit ce que notre concept d'un objet puisse bien contenir, et de quelque ampleur que soit ce contenu, il nous faut pourtant sortir du concept pour attribuer à ce qu'il contient l'existence. Pour ce qui est des objets des sens, cela s'opère en articulant ce contenu à quelqu'une de mes perceptions

conformément à des lois empiriques ; mais pour des objets de la pensée pure, il n'y a absolument aucun moyen de connaître leur existence, puisqu'il faudrait la connaître totalement *a priori*. En fait, notre conscience de toute existence (que ce soit de manière immédiate, par la perception, ou à travers des raisonnements qui relient quelque chose à la perception) appartient intégralement à l'unité de l'expérience, et si une existence extérieure à ce champ ne peut certes pas être déclarée absolument impossible, du moins est-ce une supposition que rien ne nous autorise à justifier.

(AK, III, 403) Le concept d'un être suprême est une Idée qui, à maints égards, est très utile ; mais, précisément parce qu'elle est simplement une Idée, elle est totalement incapable d'étendre à elle seule notre connaissance *(A 602/B 630)* par rapport à ce qui existe. Elle ne nous permet pas même de nous instruire davantage relativement à la possibilité. Le critère analytique de la possibilité, consistant en ce que de simples positions (des réalités) n'engendrent pas de contradiction, ne peut assurément pas lui être contesté ; dans la mesure, toutefois, où la liaison de toutes les propriétés réelles en une chose est une synthèse sur la possibilité de laquelle nous ne pouvons juger *a priori*, puisque les réalités ne nous sont pas données spécifiquement et que, même si c'était le cas, le critère de la possibilité de connaissances synthétiques ne peut jamais être cherché que dans l'expérience, à laquelle cependant l'objet d'une Idée ne peut appartenir, le célèbre Leibniz est loin d'être parvenu à faire ce dont il se vantait quand il prétendait connaître *a priori* la possibilité d'un être idéal aussi sublime.

En ce sens, on perdrait toute sa peine et tout son travail en se consacrant à cette preuve ontologique (cartésienne) si célèbre qui entend démontrer par des concepts l'existence d'un être suprême, et nul être humain ne saurait davantage devenir plus riche de connaissances à partir de simples Idées qu'un marchand ne le deviendrait en argent si, pour améliorer l'état de sa fortune, il voulait ajouter quelques zéros à son relevé de caisse.

(A 603/B 631) *Cinquième section*
De l'impossibilité d'une preuve cosmologique de l'existence de Dieu

C'était une démarche totalement contre nature, et qui constituait un simple renouvellement de l'esprit scolastique, que de vouloir tirer d'une idée forgée de façon entièrement arbitraire l'existence de l'objet correspondant à cette idée. En fait, on n'aurait jamais tenté d'emprunter cette voie si n'avait surgi auparavant en la raison le besoin d'admettre, pour l'existence en général, quelque chose de nécessaire (où l'on pût s'arrêter dans la régression) (AK, III, 404), et si la raison n'avait été contrainte, puisque cette nécessité doit être inconditionnée et certaine *a priori*, de chercher un concept qui pût satisfaire dans la mesure du possible à une telle exigence et donnât à connaître une existence complètement *a priori*. Or, ce concept, on crut le trouver dans l'Idée d'un être qui fût le plus réel de tous, et ainsi cette Idée se vit-elle utiliser pour procurer une connaissance plus déterminée d'une chose dont on était déjà par ailleurs persuadé ou convaincu qu'elle ne pouvait qu'exister – à savoir de l'être nécessaire. Cependant, on dissimula ce fonctionnement naturel de la raison, et au lieu d'aboutir à ce concept, on essaya de commencer par lui pour en déduire la nécessité de l'existence qu'il n'était pourtant destiné *(A 604/B 632)* qu'à compléter. De là procéda la malheureuse preuve ontologique, qui ne véhicule avec elle rien qui pût satisfaire ni l'entendement naturel et sain ni l'examen méthodique.

La*preuve cosmologique*, que nous voulons examiner maintenant, conserve l'union de la nécessité absolue avec la réalité suprême, mais au lieu de conclure, comme la précédente, de la réalité suprême à la nécessité dans l'existence, elle conclut bien plutôt de la nécessité inconditionnée, préalablement donnée, de quelque être à la réalité illimitée de celui-ci, et ainsi du moins replace-t-elle tout sur la voie d'un type de raisonnement dont j'ignore s'il est rationnel ou sophistique, mais qui en tout cas a quelque chose de naturel et qui apporte avec lui, non seulement pour l'entendement commun, mais aussi pour l'entendement spéculatif, la plus grande persuasion ; au demeurant est-ce un tel raisonnement qui a visiblement tracé, pour toutes les preuves de la théologie naturelle, les premières lignes directrices que l'on a toujours suivies et que l'on suivra toujours, à l'aide de quelques ornementations et enjolivures, que l'on veuille les décorer ou les dissimuler. Cette preuve, que *Leibniz* appelait aussi la preuve *a contingentia mundi*, nous allons maintenant l'exposer et la soumettre à examen.

Elle s'énonce ainsi : Si quelque chose existe, il faut aussi qu'existe un être absolument nécessaire. Or, j'existe au moins moi-même ; donc, existe un être absolument nécessaire. La mineure contient *(A 605/B 633)* une

expérience, la majeure conclut d'une expérience en général à l'existence du nécessaire*. Donc, la preuve prend proprement pour point de départ *(AK, III, 405)* l'expérience, et par conséquent elle n'est pas totalement établie *a priori* ou ontologiquement ; et puisque l'objet de toute expérience possible se nomme monde, elle est désignée pour cette raison comme la preuve *cosmologique*. Dans la mesure où, pour le reste, elle fait abstraction de toute propriété particulière des objets de l'expérience, par quoi ce monde se puisse distinguer de tout monde possible, elle est différente aussi, ne serait-ce déjà que dans sa dénomination, de la preuve physico-théologique, laquelle utilise, pour fonder sa démonstration, des observations portant sur la nature particulière de ce monde sensible qui est le nôtre.

Cela dit, la preuve dégage d'autres conclusions : l'être nécessaire ne peut être déterminé que d'une manière unique, c'est-à-dire que, au regard de tous les prédicats susceptibles de lui être opposés, il ne peut être déterminé que par un seul de ceux-ci et par conséquent il faut qu'il soit *exhaustivement* déterminé par son concept. Or, il n'y a qu'un seul concept possible d'une chose qui détermine celle-ci exhaustivement *a priori*, à savoir le concept de l'*ens realissimum*. Donc, le concept de l'être le plus réel de tous est le *(A 606/B 634)* seul à travers lequel un être nécessaire peut être pensé, c'est-à-dire qu'il existe nécessairement un être suprême.

Dans cet argument cosmologique se réunissent tant de principes sophistiques que la raison spéculative semble ici avoir employé tout son art dialectique pour mettre en œuvre la plus grande apparence transcendantale possible. Nous entendons toutefois en laisser de côté pour un moment l'examen, afin de simplement rendre visible une ruse de la raison spéculative [135] par laquelle elle fait apparaître comme nouveau un vieil argument sous une forme déguisée et en appelle à l'accord de deux témoins, à savoir le témoin que constitue la raison pure et un autre dont le témoignage est de source empirique, alors que c'est en fait uniquement le premier qui change simplement son costume et sa voix afin d'être considéré comme un second témoin. Pour étayer tout à fait solidement son fondement, cette preuve s'appuie sur l'expérience et se donne ainsi l'apparence d'être distincte de l'argument ontologique, lequel place toute sa confiance dans de simples concepts purs *a priori*. Mais de cette expérience la preuve cosmologique se sert seulement pour faire un unique pas, c'est-à-dire pour accéder à l'existence d'un être nécessaire en général. Quant aux propriétés de cet être, le (AK, III, 406) fondement empirique de cette preuve ne peut

rien nous en apprendre, mais en ce point la raison s'en sépare totalement et cherche, parmi [136] de simples concepts, quelles propriétés doit avoir *(A 607/B 635)* un être absolument nécessaire en général, c'est-à-dire un être qui, entre toutes les choses possibles, contient en lui les conditions requises (*requisita*) pour une absolue nécessité. Or, elle croit trouver ces réquisits uniquement dans le concept d'un être qui soit le plus réel de tous, et elle conclut dès lors que c'est là l'être absolument nécessaire. Mais il est clair que l'on suppose, ce faisant, que le concept d'un être détenteur de la suprême réalité satisfait pleinement au concept de l'absolue nécessité dans l'existence, c'est-à-dire qu'il est possible de conclure de cette réalité à cette nécessité – selon une proposition que soutenait l'argument ontologique, que l'on intègre donc dans la preuve cosmologique en le prenant pour fondement, alors qu'on avait pourtant voulu l'éviter. Car la nécessité absolue est une existence tirée de simples concepts. Or, si je dis que le concept de l'*ens realissimum* est un concept de ce type et qu'il est à vrai dire le seul à être conforme à l'existence nécessaire et à lui être adéquat, force m'est d'accorder aussi qu'à partir de lui cette dernière peut être conclue. C'est donc à proprement parler seulement la preuve ontologique procédant à partir de simples concepts qui contient toute la force démonstrative de la prétendue preuve cosmologique ; et l'expérience que l'on met en avant ne sert rigoureusement à rien, si ce n'est peut-être à nous conduire au concept de la nécessité absolue, mais non pas à la démontrer dans une chose déterminée. Car, dès que nous visons un tel objectif, il nous faut abandonner aussitôt toute expérience et chercher parmi les concepts purs lequel d'entre eux peut bien contenir les conditions *(A 608/B 636)* de possibilité d'un être absolument nécessaire. Mais pourvu simplement que, de cette manière, soit aperçue la possibilité d'un tel être, son existence se trouve aussi démontrée ; car cela équivaut à dire que, parmi tout ce qui est possible, il n'y a qu'un seul être qui implique la nécessité absolue, ce qui signifie que cet être existe de façon absolument nécessaire.

Toute la supercherie comprise dans le raisonnement se découvre très facilement si l'on expose les choses en bonne et due forme. Voici une telle présentation.

Si est juste la proposition : tout être absolument nécessaire est en même temps l'être suprêmement réel (ce qui constitue le *nervus probandi* de la preuve cosmologique), elle doit, comme tous les jugements affirmatifs, pouvoir se convertir au moins *per accidens* ; soit : quelques êtres

suprêmement réels sont en même temps des êtres absolument nécessaires. Or, un *ens realissimum* (AK, III, 407) n'est à aucun égard distinct d'un autre, et donc ce qui vaut pour *quelques* êtres subsumés sous ce concept vaut aussi pour *tous*. Par conséquent, je pourrai dans ce cas convertir aussi la proposition absolument, ce qui donne : tout être suprêmement réel est un être nécessaire. Or, puisque cette proposition est déterminée *a priori* uniquement à partir de ses concepts, le simple concept de l'être suprêmement réel doit impliquer aussi l'absolue nécessité de cet être ; ce qu'affirmait précisément la preuve ontologique et que la preuve cosmologique ne voulait pas *(A 609/B 637)* reconnaître, tout en fondant là-dessus ses raisonnements, mais de manière subreptice.

Ainsi, la deuxième démarche qu'adopte la raison spéculative pour démontrer l'existence de l'être suprême est non seulement tout aussi trompeuse que la première, mais elle a en outre ceci de défectueux qu'elle commet une *ignoratio elenchi* en nous promettant d'ouvrir une nouvelle voie, alors qu'elle nous ramène en réalité, après un bref détour, sur l'ancienne, que nous avions abandonnée pour elle.

J'ai dit brièvement plus haut que, dans cet argument cosmologique, se tenait dissimulée toute une nichée de prétentions dialectiques que la critique transcendantale peut découvrir et détruire. Je vais pour le moment simplement les indiquer et je laisserai au lecteur déjà exercé la charge d'explorer plus avant ce que sont ici les principes fallacieux et de les réduire à néant.

Se trouvent donc ici, par exemple : 1. Le principe transcendantal qui consiste à conclure du contingent à une cause, lequel principe n'a de signification que dans le monde sensible, mais en dehors de lui n'a plus du tout de sens. Car le concept purement intellectuel du contingent ne peut produire aucune proposition synthétique telle que celle de causalité, et le principe de cette dernière n'a aucune signification ni aucun critère réglant son usage, si ce n'est uniquement dans le monde sensible ; or, ici, il devrait servir précisément à sortir du monde sensible et à le dépasser. 2. Le principe *(A 610/B 638)* qui conduit à conclure de l'impossibilité d'une série infinie de causes données s'étageant les unes au-dessus des autres dans le monde sensible à une cause première – conclusion à laquelle les principes de l'usage de la raison, même dans l'expérience, ne nous autorisent pas, bien loin donc qu'ils nous donnent la capacité d'étendre ce principe au-delà de l'expérience (où cette chaîne ne peut pas du tout être prolongée). 3. La

fausse autosatisfaction qu'éprouve la raison relativement à l'achèvement de cette série, du fait que l'on écarte enfin toute condition, sans laquelle pourtant nul concept d'une nécessité ne peut se présenter, et que, dans la mesure où l'on ne peut alors rien comprendre de plus, on tient cela pour un achèvement de son concept. 4. La (AK, III, 408) confusion entre la possibilité logique d'un concept de la réunion de toute réalité (qui ne donne lieu à nulle contradiction interne) et la possibilité transcendantale, laquelle requiert un principe de l'effectuabilité d'une telle synthèse, mais un principe qui à son tour ne peut concerner que le champ des expériences possibles, etc.

Ce qu'il y a d'artificiel dans la preuve cosmologique vise uniquement à éviter le recours à la preuve qui consiste à démontrer *a priori*, à partir de simples concepts, l'existence d'un être nécessaire : de cette preuve, qui devrait être administrée ontologiquement, nous nous sentons en fait totalement incapables. Ce pourquoi, à partir d'une existence effective prise pour fondement (à partir d'une expérience en général), nous concluons, autant que cela se puisse faire, à quelque condition absolument nécessaire de cette existence. Nous n'avons alors nullement besoin d'en expliquer la possibilité. Car s'il *(A 611/B 639)* est prouvé qu'elle existe, la question de sa possibilité devient totalement inutile. Si nous voulons maintenant déterminer avec plus de précision quant à sa nature propre cet être nécessaire, nous ne cherchons pas ce qui suffit pour, à partir de son concept, comprendre la nécessité de son existence, étant donné que, si nous pouvions le faire, nous n'aurions besoin de rien supposer qui soit d'ordre empirique : non, nous cherchons uniquement la condition négative (*conditio sine qua non*) sans laquelle un être ne serait pas absolument nécessaire. Or les choses se passeraient bien dans n'importe quelle autre sorte de raisonnement concluant d'une conséquence donnée à son fondement ; mais il se trouve ici malheureusement que la condition exigée pour la nécessité absolue ne peut se rencontrer que dans un être unique qui devrait donc contenir dans son concept tout ce qui est requis pour la nécessité absolue et ainsi rend possible un raisonnement concluant *a priori* à cette nécessité ; autrement dit, il me faudrait pouvoir aussi conclure inversement que la chose à laquelle se peut attribuer ce concept (de la suprême réalité) est absolument nécessaire, et, si je ne peux procéder à cette conclusion (ce que je dois bien accorder, si je veux éviter la preuve ontologique), je suis tout aussi malheureux dans ma nouvelle voie et je me retrouve à nouveau à ce qui avait été mon point de

départ. Le concept de l'être suprême satisfait bien *a priori* à toutes les questions susceptibles d'être soulevées concernant les déterminations internes d'une chose, et c'est aussi pourquoi il constitue un idéal sans *(A 612/B 640)* équivalent, puisque le concept universel le désigne en même temps comme un individu parmi toutes les choses possibles. Il ne satisfait pas du tout, en revanche, à la question portant sur sa propre existence, alors que c'était pourtant de cela seul qu'il s'agissait véritablement, et à la demande formulée par quelqu'un qui admettrait l'existence d'un être nécessaire et voudrait seulement savoir (AK, III, 409) quelle chose, parmi toutes, doit être considérée comme telle, l'on ne serait pas à même de répondre : voici l'être nécessaire.

Sans doute peut-il être permis d'*admettre* l'existence d'un être suprêmement suffisant comme cause par rapport à tous les effets possibles, pour faciliter à la raison l'unité des principes d'explication qu'elle recherche. Toutefois, prendre la liberté d'aller jusqu'à dire qu'*un tel être existe nécessairement*, ce n'est plus la modeste expression d'une hypothèse qui était permise, mais c'est au contraire la prétention la plus orgueilleuse à une certitude apodictique ; car, quand il s'agit de ce que l'on se vante de connaître comme absolument nécessaire, il faut que la connaissance elle-même en contienne aussi en elle une absolue nécessité.

Tout le problème de l'idéal transcendantal se réduit donc soit à trouver pour l'absolue nécessité un concept, soit pour le concept d'une chose l'absolue nécessité de cette chose. Si l'on peut faire l'un, il faut aussi que l'on puisse faire l'autre ; car la raison ne reconnaît comme absolument nécessaire que ce qui d'après son concept est nécessaire. Or, l'un comme l'autre *(A 613/B 641)* dépassent entièrement tous les efforts extrêmes que nous pouvons entreprendre pour apporter sur ce point satisfaction à notre entendement, mais aussi toutes nos tentatives pour le tranquilliser vis-à-vis de cette incapacité qui est sienne.

La nécessité inconditionnée dont nous avons besoin de manière si indispensable comme de l'ultime support de toutes choses est le véritable abîme de la raison humaine. Même l'éternité, si effrayant que fût le sublime avec laquelle un Haller pouvait la dépeindre [137], est loin de produire sur l'esprit la même impression de vertige ; car elle se borne à *mesurer* la durée des choses, mais elle n'en constitue pas le *support*. On ne peut ni écarter de soi ni supporter la pensée qu'un être, quand bien même nous nous le représentons comme le plus élevé de tous les êtres possibles, se dise pour

ainsi dire à lui-même : je suis éternel pour l'éternité, et en dehors de moi il n'y a rien d'autre que ce qui existe simplement par ma volonté ; *mais d'où vient-il donc que je sois* ? Ici tout s'effondre au-dessous de nous, et la plus grande perfection, comme la plus petite, flotte, sans rien qui la soutienne, simplement devant la raison spéculative, à laquelle il ne coûte rien de faire disparaître l'une aussi bien que l'autre sans rencontrer le moindre obstacle.

Nombreuses sont les forces de la nature qui, exprimant leur existence à travers certains effets, demeurent pour nous inaccessibles ; car nous ne pouvons en poursuivre assez loin la recherche par l'intermédiaire de l'observation. L'objet transcendantal qui réside au fondement des phénomènes, et avec lui ce qui fait que notre sensibilité est soumise à ces conditions ultimes plutôt qu'à d'autres (AK, III, 410) *(A 614/B 642)*, sont et restent pour nous inaccessibles, bien que la chose elle-même soit au demeurant donnée, sans toutefois être aperçue. Un idéal de la raison pure ne peut toutefois être dit *inaccessible*, puisqu'il ne peut fournir d'autre assurance de sa réalité que le besoin qu'éprouve la raison d'achever par son intermédiaire toute unité synthétique. Dans la mesure où, comme objet susceptible d'être pensé, il n'est jamais donné, il n'est pas non plus, comme tel, inaccessible ; bien davantage, comme simple Idée, doit-il trouver son siège et sa solution dans la nature de la raison, et en ce sens il peut être atteint ; car la raison consiste précisément en ce que nous sommes capables de rendre compte de tous nos concepts, de toutes nos opinions et affirmations, que ce soit par des principes objectifs ou, quand il s'agit d'une simple apparence, par des principes subjectifs.

Découverte et explication de l'apparence dialectique dans toutes les preuves transcendantales de l'existence d'un être nécessaire

Les deux preuves produites jusqu'ici étaient transcendantales, c'est-à-dire indépendantes de principes empiriques. Car, bien qu'une expérience en général soit au fondement de la preuve cosmologique, celle-ci n'est pourtant pas produite à partir de quelque propriété particulière de l'expérience, mais à partir de principes purs de la raison, relativement à une existence donnée par la conscience empirique en général, *(A 615/B 643)* et elle laisse même de côté ce point de départ pour s'appuyer sur de simples concepts purs. Quelle est dès lors, dans ces preuves transcendantales, la cause de l'apparence dialectique, mais naturelle, qui réunit les concepts de la

nécessité et de la suprême réalité, et qui réalise et hypostasie ce qui ne peut être pourtant qu'une Idée ? Quelle est la cause qui rend inévitable d'admettre parmi les choses existantes quelque chose comme étant en soi nécessaire, et pourtant nous fait en même temps reculer d'effroi devant l'existence d'un tel être comme devant un abîme ; et comment se peut-il que la raison arrive à se comprendre elle-même en cette matière et à échapper au balancement qui est la marque d'un assentiment timide et toujours repris, pour atteindre à une clarté où elle trouve le repos ?

Il est extrêmement remarquable que, si l'on suppose que quelque chose existe, on ne puisse éviter cette conséquence que quelque chose aussi existe de manière nécessaire. C'est sur cette conclusion tout à fait naturelle (bien que n'étant pas encore pour autant certaine) que reposait l'argument cosmologique. (AK, III, 411) En revanche, je peux bien admettre d'une chose le concept que je veux : je trouve que je ne peux jamais me représenter son existence comme absolument nécessaire, et que rien ne m'empêche, de quelque existence qu'il puisse s'agir, d'en penser le non-être ; par conséquent, j'aperçois qu'il me faut certes admettre, vis-à-vis de ce qui existe en général, quelque chose de nécessaire, mais que je ne peux penser une chose unique, par elle-même, comme nécessaire en soi. Cela équivaut à dire *(A 616/B 644)* que je ne peux jamais *achever* la régression vers les conditions de l'existence sans admettre un être nécessaire, mais que je ne peux jamais *commencer* par lui.

Si, vis-à-vis des choses existantes en général, il me faut penser quelque chose de nécessaire, mais que je ne me trouve autorisé à penser aucune chose, en elle-même, comme nécessaire, il en résulte inévitablement que la nécessité et la contingence ne doivent pas concerner et toucher les choses elles-mêmes, puisque, sinon, surgirait une contradiction ; donc, qu'aucun de ces deux principes n'est objectif, mais qu'ils ne peuvent jamais être que des principes subjectifs de la raison, lui imposant d'une part de rechercher, pour tout ce qui est donné comme existant, quelque chose qui soit nécessaire, c'est-à-dire de ne s'arrêter jamais ailleurs que là où elle rencontre une explication achevée *a priori*, mais aussi d'autre part de ne jamais espérer cet achèvement, c'est-à-dire de ne jamais admettre comme inconditionné rien d'empirique en se dispensant par là d'en produire une déduction plus poussée. En ce sens, les deux principes peuvent parfaitement bien coexister comme des principes simplement heuristiques et *régulateurs*, qui ne touchent qu'à l'intérêt formel de la raison. Car l'un de ces principes dit :

vous devez philosopher sur la nature *comme si*, pour tout ce qui appartient à l'existence, il y avait un premier fondement nécessaire, cela uniquement pour introduire de l'unité systématique dans votre connaissance par la manière dont vous poursuivez une telle Idée, c'est-à-dire ce fondement ultime dont vous vous forgez l'image. Mais l'autre principe vous avertit qu'il ne faut admettre pour un tel fondement ultime, c'est-à-dire comme absolument nécessaire, aucune détermination *(A 617/B 645)* particulière qui concerne l'existence des choses, mais qu'il vous faut au contraire toujours maintenir ouverte la voie d'une déduction plus poussée, et donc ne jamais traiter la détermination considérée que comme encore conditionnée. Mais si tout ce que nous percevons dans les choses doit être envisagé par nous comme conditionnellement nécessaire, aucune chose (qui puisse être empiriquement donnée) ne peut non plus être regardée comme absolument nécessaire.

Cela étant, il en résulte qu'il vous faut admettre l'absolument nécessaire comme *se situant en dehors du monde*, puisqu'il doit uniquement servir de principe à la plus grande unité possible des phénomènes, en tant qu'il en constitue le fondement ultime, (AK, III, 412) et que vous ne pouvez jamais atteindre à cette unité *dans le monde*, parce que la seconde règle vous prescrit de considérer toujours comme déduites toutes les causes empiriques de l'unité.

Les philosophes de l'Antiquité regardaient toute forme de la nature comme contingente, tandis que, suivant le jugement de la raison commune, ils voyaient la matière comme originaire et nécessaire. Mais si, plutôt que de considérer la matière relativement aux phénomènes, comme constituant leur substrat, ils l'avaient envisagée *en elle-même*, dans son existence, l'Idée de l'absolue nécessité se serait aussitôt éteinte. Car il n'y a rien qui lie absolument la raison à cette existence, mais bien au contraire peut-elle toujours et sans contradiction la supprimer en pensée ; au reste était-ce dans la pensée que résidait aussi pour eux l'absolue nécessité. *(A 618/B 646)* Il fallait donc, par rapport à cette conviction, qu'un certain principe régulateur jouât le rôle de fondement. De fait, l'étendue et l'impénétrabilité (telles qu'elles forment ensemble le concept de matière) correspondent aussi au principe empirique suprême de l'unité des phénomènes, et ce principe, en tant qu'il est empiriquement inconditionné, possède en soi une propriété du principe régulateur. Cependant, puisque toute détermination de la matière qui en constitue la dimension de réalité, par conséquent aussi

l'impénétrabilité, est un effet (un acte) qui doit avoir sa cause et qui par conséquent n'est jamais encore que dérivé, la matière ne s'adapte pas, en tout cas, à l'Idée d'un être nécessaire comme principe de l'unité dérivée : chacune de ses propriétés réelles n'est en effet, puisque dérivée, que conditionnellement nécessaire, et elle peut donc être en soi supprimée, mais avec elle c'est toute l'existence de la matière qui serait supprimée, alors que, si ce n'était pas le cas, nous aurions atteint empiriquement le fondement suprême de l'unité – ce qui nous est interdit par le second principe régulateur. Ainsi s'ensuit-il que la matière, et en général ce qui appartient au monde, ne peut s'appliquer à l'Idée d'un être originaire et nécessaire, comme simple principe de la plus grande unité empirique, mais qu'il faut placer au contraire cet être en dehors du monde, puisque nous pouvons dès lors toujours dériver avec confiance les phénomènes du monde et leur existence à partir d'autres phénomènes, comme s'il n'y avait pas d'être nécessaire, mais que nous pouvons cependant tendre sans cesse vers une dérivation complète *(A 619/B 647)*, comme si un tel être était présupposé en tant que fondement ultime.

L'idéal de l'être suprême, d'après ces considérations, n'est rien d'autre qu'un *principe régulateur* de la raison, consistant à regarder toute corrélation dans le monde *comme si* elle procédait d'une cause nécessaire intégralement suffisante, (AK, III, 413) pour trouver là de quoi fonder la règle d'une unité systématique et nécessaire, suivant des lois universelles, dans l'explication de cette corrélation : ainsi ne s'agit-il pas d'affirmer une existence qui serait nécessaire en soi. Mais il est en même temps inévitable de se représenter, au moyen d'une subreption transcendantale, ce principe formel comme constitutif et de penser cette unité sous une forme hypostasiée. De même, en effet, que l'espace, puisqu'il rend originairement possible toutes les figures, qui n'en sont que des limitations diverses, bien qu'il soit seulement un principe de la sensibilité, est néanmoins tenu, précisément de ce fait, pour quelque chose d'absolument nécessaire et qui subsiste par soi-même, et pour un objet donné en soi *a priori*, de même, puisque l'unité systématique de la nature ne peut d'aucune manière être érigée en principe de l'usage empirique de notre raison si nous ne prenons pas pour fondement l'Idée d'un être souverainement réel considéré comme suprême cause, il se produit aussi, tout à fait naturellement, que cette Idée soit représentée ainsi comme un objet effectivement réel et celui-ci, à son tour, comme nécessaire, parce qu'il est la condition ultime, et que par

conséquent un principe *régulateur (A 620/B 648)* soit transformé en un principe *constitutif*. Déplacement qui se manifeste par ceci que, quand je considère cet être suprême, qui était absolument (inconditionnellement) nécessaire relativement au monde, comme une chose en soi, cette nécessité n'est susceptible d'aucun concept et ne saurait donc se trouver dans ma raison que comme condition formelle de la pensée, mais non point comme condition matérielle et hypostasiée de l'existence.

Sixième section
De l'impossibilité de la preuve physico-théologique

Si donc ni le concept de choses en général ni l'expérience d'une quelconque *existence en général* ne peuvent fournir ce qui est requis, un seul moyen demeure disponible : chercher si une *expérience déterminée*, par conséquent celle des choses appartenant au monde présent autour de nous, si la façon dont elle est constituée et structurée ne fournissent pas un argument probant qui pût nous procurer avec sûreté la conviction de l'existence d'un être suprême. Une telle preuve, nous l'appellerions *physico-théologique* (AK, III, 414). Si elle devait elle aussi être impossible, il n'y aurait jamais aucune preuve suffisante qui fût possible, à partir de la raison simplement spéculative, pour démontrer l'existence d'un être correspondant à notre Idée transcendantale.

(A 621/B 649) On s'apercevra bien vite, après toutes les remarques présentées ci-dessus, que l'on peut s'attendre à voir trancher cette question de façon tout à fait aisée et franche. Car comment une expérience peut-elle jamais être donnée qui soit adéquate à une Idée ? C'est justement le propre des Idées que nulle expérience ne puisse jamais leur correspondre. L'Idée transcendantale d'un être originaire qui soit nécessaire et totalement suffisant est si démesurément grande, elle dépasse de si haut tout ce qui est empirique et se trouve toujours conditionné, que d'une part on ne peut jamais dégager de l'expérience assez de matière pour remplir un tel concept, et que d'autre part on tâtonne toujours au milieu du conditionné en ne cessant de chercher en vain l'inconditionné, dont aucune loi de quelque

synthèse empirique que ce soit ne nous fournit un exemple ou ne procure le moindre indice.

Si l'être suprême était inscrit dans cette chaîne des conditions, il serait lui-même un membre de la série de telles conditions, et tout comme les membres inférieurs qu'il précède, il exigerait encore une recherche ultérieure en vue d'atteindre, en remontant encore plus haut, son principe. Si l'on veut au contraire le séparer de cette chaîne et, en tant qu'il est un être simplement intelligible, ne pas l'inclure dans la série des causes naturelles, quel pont la raison peut-elle bien établir, dans ces conditions, pour parvenir jusqu'à lui, étant donné que toutes les lois du passage des effets aux causes, toute synthèse et toute extension même de notre connaissance en général ne s'appliquent à rien d'autre qu'à l'expérience possible, par conséquent simplement *(A 622/B 650)* sur des objets du monde sensible, et qu'elles ne peuvent avoir de signification que relativement à ces objets ?

Le monde présent, qu'on l'explore dans l'infinité de l'espace ou dans la division illimitée à laquelle il peut donner lieu, nous propose un théâtre si incommensurable de diversité, d'ordre, de finalité et de beauté que, même à travers les connaissances que notre faible entendement a pu en acquérir, tout langage, confronté à des merveilles si nombreuses et si infiniment grandes, se sent privé de ses capacités d'expression, tous les nombres perdent leur puissance de mesure et même nos pensées ne parviennent plus à tracer aucune limite, si bien que notre jugement porté sur le tout ne peut que se dissoudre en étonnement muet, mais d'autant plus éloquent. De tous les côtés, nous voyons un enchaînement d'effets et de causes, de fins et de moyens, une régularité dans la génération ou dans la corruption des choses ; et puisque rien n'est parvenu de lui-même jusqu'à l'état (AK, III, 415) où il se trouve, il renvoie encore et toujours à une autre chose comme constituant sa cause, laquelle rend nécessaire, à nouveau, exactement la même question, en sorte que, à supposer que l'on continuât ainsi, le tout dans son intégralité sombrerait inévitablement dans l'abîme du néant, si l'on n'admettait quelque chose qui, extérieurement à cette infinité de choses contingentes, trouvant par soi-même originairement et en toute indépendance sa consistance, servît de support au contingent et lui assurât, comme cause de son origine, également sa durée. Cette cause suprême (relativement à toutes les choses du monde), comment en penser la grandeur ? Nous ne connaissons pas le monde dans son *(A 623/B 651)* contenu intégral ; encore moins savons-nous apprécier sa grandeur par

comparaison avec tout ce qui est possible. Qu'est-ce qui nous interdit toutefois, puisque nous avons besoin, du point de vue de la causalité, d'un être suprême et ultime, de le situer en même temps, quant à son degré de perfection, *au-delà de tout autre possible* ? Démarche aisée, bien que nous ne puissions certes songer à le faire qu'en nous bornant à l'esquisse fragile d'un concept abstrait, par la manière dont nous nous représentons réunie en lui comme dans une substance unique toute la perfection possible : ce concept, qui favorise l'exigence de notre raison quant à l'économie des principes, n'est alors en lui-même soumis à aucune contradiction, et il est même profitable pour étendre l'usage de la raison au sein de l'expérience, grâce à la façon dont une telle Idée peut nous conduire vers l'ordre et la finalité, et cela sans qu'il entre jamais décisivement en contradiction avec une expérience.

Cette preuve mérite d'être mentionnée toujours avec respect. Elle est la plus ancienne, la plus claire et la mieux appropriée à la raison humaine commune. Elle anime l'étude de la nature, tout comme elle tire elle-même de cette étude son existence et en reçoit toujours une force nouvelle. Elle nous place devant des fins et des intentions là où notre observation n'en avait pas découvert d'elle-même, et elle élargit notre connaissance de la nature grâce au fil conducteur que constitue une unité particulière dont le principe est extérieur à la nature. Mais ces connaissances agissent à nouveau, en retour, sur leur cause, c'est-à-dire sur l'Idée *(A 624/B 652)* qui les fait naître, et elles accentuent notre croyance en un auteur suprême, au point d'en faire une irrésistible conviction.

Ce serait par conséquent, non seulement une perte inconsolable, mais aussi un geste totalement inutile, que de vouloir retirer à cette preuve une dimension de son autorité. La raison, sans cesse rehaussée par des arguments si puissants et qui se multiplient toujours en sous-main, bien qu'ils soient simplement empiriques, ne peut pas être à ce point rabaissée par un doute né d'une spéculation subtile et abstraite qu'(AK, III, 416) il ne lui faille pas être arrachée à toute irrésolution morose, en quelque sorte comme à un songe, par un regard jeté sur les merveilles de la nature et sur l'agencement majestueux du monde, pour s'élever de grandeur en grandeur jusqu'à la grandeur suprême, du conditionné à sa condition, jusqu'à l'auteur ultime et inconditionné.

Bien que nous n'ayons aucune objection à présenter contre ce que peut avoir de raisonnable et d'utile ce procédé, mais que nous ayons plutôt à le

recommander et à l'encourager, nous ne pouvons toutefois approuver pour autant les prétentions que ce mode d'argumentation pourrait faire valoir à une certitude apodictique et à une approbation qui n'aurait besoin d'aucune faveur ni d'aucun appui extérieur ; et l'on ne risque pas de nuire à la bonne cause quand on rabaisse le discours dogmatique d'un raisonneur arrogant au ton modéré et modeste convenant à une croyance qui suffit à apaiser les inquiétudes, mais se garde d'ordonner une soumission *(A 625/B 653)* sans condition. Je soutiens donc que la preuve physico-théologique ne saurait jamais à elle seule démontrer l'existence d'un être suprême, mais qu'il lui faut toujours abandonner à la preuve ontologique (à laquelle elle sert simplement d'introduction) la charge de combler ce manque, et que par conséquent c'est toujours et encore cette dernière qui contient l'*unique principe de preuve possible* (pour autant qu'il puisse y avoir une quelconque preuve spéculative), que nulle raison humaine ne peut négliger.

Les principaux moments de la preuve physico-théologique que l'on a évoquée sont les suivants : 1. Dans le monde se découvrent partout des signes transparents d'une mise en ordre conforme à une intention déterminée, opérée avec une grande sagesse et constituant un tout aussi indescriptible dans la diversité de son contenu qu'il peut être illimité quant à la grandeur de son étendue. 2. Cette mise en ordre finalisée est totalement étrangère aux choses du monde, et elle ne leur est attachée que de façon contingente – autrement dit : la nature de cette diversité de choses n'aurait pas pu d'elle-même, par des moyens convergents de tant de sortes, s'accorder à des intentions finales, si ces moyens n'avaient été choisis tout exprès pour cela et disposés à cette fin par un principe organisateur doué de raison prenant pour fondement des Idées et intervenant d'après elles. 3. Il existe donc une (ou plusieurs) cause sublime et sage qui doit être la cause du monde, non pas simplement par *fécondité*, comme une nature toute-puissante agissant de manière aveugle, mais par *liberté*, comme une intelligence. 4. On peut conclure à l'unité de cette cause à partir de l'unité de la relation réciproque des parties du monde considérées comme les éléments d'une *(A 626/B 654)* construction, cela avec certitude pour ce que notre observation (AK, III, 417) atteint, mais pour le reste avec vraisemblance, en suivant tous les principes de l'analogie.

Inutile, ici, de chicaner la raison naturelle sur son raisonnement, par lequel, à partir de l'analogie entre quelques productions de la nature et ce que produit l'art humain quand il fait violence à la nature et la force à ne pas

procéder selon ses fins, mais à se plier aux nôtres (à partir de la ressemblance entre ces productions et des maisons, des bateaux, des horloges), elle conclut que c'est précisément une telle causalité, à savoir un entendement et une volonté, qui doivent se trouver au fondement de la nature, alors que cette même raison naturelle dérive la possibilité interne des actions spontanées de la nature (qui intervient la première pour rendre possible tout art et peut-être même la raison) d'un autre art encore, à savoir, cette fois, un art surhumain : peut-être ce type d'argumentation serait-il incapable de résister à la critique transcendantale la plus rigoureuse, mais il faut bien avouer pourtant que, dès lors que nous devons désigner une cause, nous ne pouvons pas procéder plus sûrement ici que d'après l'analogie avec des œuvres finalisées de ce genre, qui sont les seules dont les causes et le mode d'action nous soient complètement connus. La raison ne pourrait comparaître devant son propre tribunal si elle voulait passer de la causalité qu'elle connaît à des principes d'explication obscurs et indémontrables qu'elle ne connaît pas.

Selon ce raisonnement, la finalité et l'organisation harmonieuse de tant de dispositions de la nature devraient prouver simplement la contingence *(A 627/B 655)* de la forme, mais non point celle de la matière, c'est-à-dire de la substance présente dans le monde ; car, pour prouver ce dernier point, il serait requis en outre de pouvoir démontrer que les choses du monde seraient en elles-mêmes incapables de parvenir à un tel ordre et à un tel accord suivant des lois universelles si elles n'étaient pas, même *dans leur substance*, le produit d'une suprême sagesse – ce qui exigerait toutefois que l'on donnât de tout autres principes de preuve que ceux de l'analogie avec l'art humain. La preuve pourrait donc au plus démontrer qu'il existe un *architecte du monde*, lequel serait toujours très limité par les aptitudes de la matière qu'il élaborerait, mais non pas un *créateur du monde*, à l'Idée duquel tout se trouve soumis : ce qui ne suffit pas, tant s'en faut, pour le grand dessein que l'on se propose, savoir : prouver qu'il existe un être originaire suffisant à tout. Si nous voulions démontrer la contingence de la matière elle-même, il nous faudrait recourir à un argument transcendantal, alors que c'est là ce que précisément on a dû éviter.

Le raisonnement va donc de l'ordre et de la finalité s'observant partout dans le monde comme disposition intégralement contingente (AK, III, 418) à l'existence d'une cause *qui leur soit proportionnée*. Le concept de cette cause doit toutefois nous en donner à connaître quelque chose d'entièrement

déterminé, et il ne peut donc être autre que celui d'un être qui possède toute puissance, toute sagesse, etc., en un mot : toute perfection, en tant qu'être *(A 628/B 656)* suffisant à tout. Car les prédicats de *très grandes* puissance et excellence, de puissance et excellence étonnantes, incommensurables, ne fournissent aucun concept déterminé et ne disent pas proprement ce que la chose est en elle-même, mais ce ne sont que des représentations relatives de la grandeur de l'objet, que l'observateur (du monde) compare à lui-même et à sa force d'appréhension et qui expriment toujours la même évaluation, que l'on grandisse l'objet ou que l'on rapetisse, par rapport à lui, le sujet qui l'observe. Quand il s'agit de la grandeur (de la perfection) d'une chose en général, il n'y a pas d'autre concept déterminé que celui qui comprend toute la perfection possible, et seul le tout (*omnitudo*) de la réalité est conceptuellement déterminé dans son intégralité.

Or, je ne veux pas penser que quelqu'un pût avoir la prétention d'apercevoir le rapport de la grandeur du monde qu'il observe (aussi bien dans son étendue que dans son contenu) à la toute-puissance, de l'organisation du monde à la suprême sagesse, de l'unité du monde à l'absolue unité de son auteur, etc. En ce sens, la théologie physique ne peut pas donner de concept déterminé de la cause ultime du monde, et par conséquent elle ne peut suffire pour constituer un principe de la théologie qui puisse former à son tour le fondement de la religion.

Le pas qui achemine vers l'absolue totalité est entièrement impossible par la voie empirique. Or, c'est pourtant ce pas que l'on fait dans la preuve physico-théologique. Quel *(A 629/B 657)* est donc le moyen dont on peut bien se servir pour franchir un si large abîme ?

Une fois que l'on en est venu à admirer la grandeur de la sagesse, de la puissance, etc., de l'auteur du monde, et que l'on ne peut aller plus loin, on abandonne soudain cet argument qui était mené à l'aide de principes de preuve empiriques, et l'on passe à la contingence du monde, que l'on avait également tirée dès le départ de l'ordre et de la finalité présents en celui-ci. À partir simplement de cette contingence, on passe maintenant, uniquement par l'intermédiaire de concepts transcendantaux, à l'existence d'un être absolument nécessaire, et du concept de l'absolue nécessité de la cause première, on passe au concept entièrement déterminé ou déterminant de cet être, à savoir d'une réalité qui englobe tout. Donc, la preuve physico-théologique s'est trouvée arrêtée dans son entreprise, et dans cet embarras elle a soudain fait le saut vers la preuve cosmologique ; (AK, III, 419) et

puisque cette dernière n'est qu'une preuve ontologique déguisée, elle n'a atteint pleinement son objectif, en fait, que par l'intermédiaire de la raison pure, bien qu'elle eût initialement renié toute parenté avec elle et remis toute la démonstration à des preuves manifestes issues de l'expérience.

Les adeptes de la théologie physique n'ont donc pas de motif de témoigner un tel dédain à la preuve transcendantale et de la regarder de haut, avec le mépris de naturalistes qui y verraient clair, comme s'il s'agissait d'une toile d'araignée tissée par des songe-creux à l'esprit ténébreux. Car si simplement ils voulaient s'examiner eux-mêmes, ils trouveraient qu'après avoir accompli un vaste parcours sur le *(A 630/B 658)* sol de la nature et de l'expérience, et parce qu'ils se voient pourtant encore et toujours si loin de l'objet qui apparaît en face de leur raison, ils abandonnent soudain ce terrain et passent dans le domaine de simples possibilités, où ils espèrent, sur les ailes des Idées, s'approcher de ce qui s'était soustrait à toute leur recherche empirique. Une fois qu'ils se sont imaginés, après un si grand saut, avoir enfin pris pied sur un sol ferme, ils étendent sur le champ entier de la création le concept qui vient d'être déterminé (en possession duquel ils sont parvenus, sans savoir comment ils ont fait), et ils expliquent cet idéal, qui était un simple produit de la raison pure, d'une façon certes assez misérable et largement indigne de son objet, par l'expérience, sans pourtant vouloir avouer qu'ils sont arrivés à cette connaissance ou à cette hypothèse en suivant un autre sentier que celui de l'expérience.

Ainsi la preuve physico-théologique a-t-elle pour fondement la preuve cosmologique, mais celle-ci a elle-même pour fondement la preuve ontologique de l'existence d'un être originaire unique comme être suprême ; et puisqu'en dehors de ces trois il n'y en a plus une seule qui soit ouverte à la raison spéculative, la preuve ontologique tirée de simples concepts purs de la raison est l'unique preuve possible, si du moins une preuve est possible quand il s'agit d'une proposition qui dépasse à ce point tout usage empirique de l'entendement.

(AK, III, 420)(A 631/B 659) *Septième section*
Critique de toute théologie issue de principes spéculatifs

de la raison

Si j'entends par théologie la connaissance de l'être originaire, elle est issue ou bien de la simple raison (*theologia rationalis*) ou bien de la révélation (*revelata*). Or, la première, ou bien conçoit simplement son objet par la raison pure, par l'intermédiaire de concepts purement transcendantaux (*ens originarium, realissimum, ens entium*), et elle s'appelle la théologie *transcendantale*, ou bien elle le conçoit à l'aide d'un concept qu'elle tire de la nature (de notre âme), en y voyant la suprême intelligence, et elle devrait alors s'appeler la théologie *naturelle*. Celui qui n'admet qu'une théologie transcendantale se nomme *déiste*, celui qui admet en outre une théologie naturelle se nomme *théiste*. Le premier admet qu'en tout cas nous pouvons connaître l'existence d'un être originaire par la simple raison, mais considère que le concept que nous en possédons est simplement transcendantal, c'est-à-dire qu'il s'agit du concept d'un être qui a toute réalité, mais dont on ne peut pas déterminer plus précisément cette réalité. Le second affirme que la raison est en mesure de déterminer avec plus de précision l'objet en suivant l'analogie avec la nature, à savoir comme un être qui contient en soi, à travers son entendement et sa volonté, le fondement originaire de toutes les autres choses. Celui-là se représente donc, sous le nom de Dieu, simplement une *cause du monde* (en laissant non décidée la question de savoir si c'est par la *(A 632/B 660)* nécessité de sa nature ou par liberté qu'il en est la cause), celui-ci se représente ainsi un *auteur du monde*.

La théologie transcendantale, ou bien pense dériver l'existence de l'être originaire à partir d'une expérience en général (sans déterminer quoi que ce soit de plus précis sur le monde auquel elle appartient), et elle s'appelle *cosmothéologie* ; ou bien elle croit connaître son existence par simples concepts, sans l'aide complémentaire de la moindre expérience, et elle s'appelle *ontothéologie*.

La *théologie naturelle* conclut aux attributs et à l'existence d'un auteur du monde à partir de la constitution, de l'ordre et de l'unité qui se rencontrent dans ce monde, où doivent être admises deux sortes de causalité et leurs règles respectives, à savoir la nature et la liberté (AK, III, 421) Par conséquent, elle s'élève de ce monde à la suprême intelligence considérée soit comme le principe de tout ordre et de toute perfection, soit dans le

registre naturel, soit dans le registre moral. Dans le premier cas, elle s'appelle *théologie physique* ; dans le second, *théologie morale**.

Puisqu'on a coutume d'entendre, sous le concept de Dieu, non pas simplement, en quelque sorte, une nature éternelle agissant de façon aveugle en tant que racine des choses, mais un être suprême qui doit être par entendement *(A 633/B 661)* et par liberté l'auteur des choses, et qu'en outre c'est ce dernier concept qui seul nous intéresse, on pourrait en toute rigueur dénier au *déiste* toute croyance en Dieu et lui laisser exclusivement l'affirmation d'un être originaire ou d'une cause suprême. Cependant, puisqu'il ne faut accuser personne de vouloir proprement nier quelque chose du simple fait qu'il n'ose pas l'affirmer, il est plus modéré et plus juste de dire que le *déiste* croit en un *Dieu*, mais que le *théiste* croit en un Dieu vivant (*summam intelligentiam*). Cherchons maintenant les sources possibles de toutes ces tentatives de la raison.

Je me contente ici de définir la connaissance théorique comme une connaissance par laquelle je connais ce *qui est*, et la connaissance pratique comme une connaissance par laquelle je me représente ce *qui doit être*. En vertu de quoi l'usage théorique de la raison est celui par lequel je connais *a priori* (comme nécessaire) que quelque chose est ; tandis que l'usage pratique est celui par lequel est connu *a priori* ce qui doit arriver. Or, s'il est indubitablement certain que quelque chose est ou doit arriver, mais que cela reste pourtant soumis à une condition, ou bien du moins une certaine condition déterminée peut être à cette fin absolument nécessaire, ou bien elle peut simplement être présupposée comme éventuelle et contingente. Dans le premier cas, la condition est postulée (*per thesin*) ; dans le second, elle est supposée (*per hypothesin*). Étant donné qu'il y a des lois pratiques qui sont absolument nécessaires (les lois morales), *(A 634/ B 662)* il faut, si ces lois présupposent nécessairement quelque existence comme la condition de possibilité de leur force *obligatoire*, que cette existence soit *postulée*, puisque le conditionné d'où part le raisonnement pour arriver à cette condition déterminée est lui-même (AK, III, 422) connu *a priori* comme absolument nécessaire. Nous montrerons ultérieurement, concernant les lois morales, qu'elles ne présupposent pas simplement l'existence d'un être suprême, mais aussi que, puisqu'elles sont absolument nécessaires sous un autre rapport, c'est à juste titre qu'elles postulent cette existence, même si c'est uniquement, il est vrai, d'un point de vue pratique ; pour l'instant, nous laissons encore de côté ce type de raisonnement.

Dans la mesure où, quand il s'agit simplement de ce qui est (et non pas de ce qui doit être), le conditionné qui nous est donné dans l'expérience est toujours pensé aussi comme contingent, la condition qui lui correspond ne peut être connue par là comme absolument nécessaire, mais elle ne sert bien plutôt que comme une présupposition relativement nécessaire, ou plutôt comme une présupposition *dont on ne peut se dispenser* pour connaître rationnellement le particulier, mais qui en elle-même et *a priori* est arbitraire. Si la nécessité absolue d'une chose doit donc être connue dans la connaissance théorique, cela ne pourrait s'accomplir qu'à partir de concepts *a priori*, mais jamais comme s'il s'agissait de la nécessité d'une cause par rapport à une existence donnée par l'expérience.

Une connaissance théorique est *spéculative* quand elle porte sur un objet ou sur des concepts d'un objet que l'on ne peut atteindre dans aucune *(A 635/B 663)* expérience. Elle s'oppose à la *connaissance de la nature*, qui ne porte pas sur d'autres objets ou d'autres prédicats de ces objets que ceux qui peuvent être donnés dans une expérience possible.

Le principe qui consiste à conclure de ce qui arrive (de ce qui est empiriquement contingent), en tant qu'effet, à une cause est un principe de la connaissance de la nature, mais non pas de la connaissance spéculative. Car si l'on fait abstraction de ce qu'il est comme principe contenant la condition de l'expérience possible en général et que, laissant de côté toute dimension d'empiricité, on veut énoncer ce principe à propos du contingent en général, il ne subsiste plus aucun moyen de justifier une telle proposition synthétique, de manière à faire apparaître par là comment je peux passer de ce qui est à quelque chose de tout à fait différent (que l'on appelle cause) ; le concept d'une cause, tout comme celui du contingent, perd même, dans un tel usage simplement spéculatif, toute signification dont la réalité objective se puisse rendre compréhensible *in concreto*.

Or, quand on conclut de l'existence des choses dans le monde à leur cause, le raisonnement relève non de l'usage *naturel*, mais de l'usage *spéculatif* de la raison, puisque l'usage naturel ne rapporte pas à quelque cause les choses elles-mêmes (substances), mais uniquement ce qui *arrive*, donc leurs *états* considérés comme empiriquement contingents : établir que la substance elle-même (la matière) soit contingente quant à son existence, cela *(A 636/B 664)* ne pourrait être qu'une connaissance purement spéculative (AK, III, 423) de la raison. Mais quand bien même il ne serait question que de la *forme* du monde, du type de liaison et du changement qui

s'y rencontrent, si je voulais en conclure à une cause qui soit totalement distincte de ce monde, ce ne serait à nouveau qu'un jugement de la raison purement spéculative, puisque l'objet n'est nullement ici un objet d'une expérience possible. Mais, dans ces conditions, le principe de causalité, qui n'a de validité que dans le champ de l'expérience et qui, en dehors de ce champ, est sans usage et même sans signification, serait totalement détourné de sa destination.

Je soutiens dès lors que toutes les tentatives d'un usage purement spéculatif de la raison en rapport à la théologie sont entièrement stériles, et que, du fait de leur nature intrinsèque, ils sont nuls et non avenus, mais que les principes de son usage naturel ne conduisent rigoureusement à aucune théologie ; que, par voie de conséquence, si l'on ne prend pas pour fondement ou n'utilise pas comme fil conducteur les lois morales, il ne saurait y avoir aucune théologie de la raison. Car tous les principes synthétiques de l'entendement sont d'usage immanent, alors que, pour la connaissance d'un être suprême, se trouve requis un usage transcendant de ces principes, à quoi notre entendement n'est nullement préparé. Si la loi de la causalité, dotée d'une validité empirique, devait conduire à l'être originaire, il faudrait que celui-ci appartînt à la chaîne des objets de l'expérience ; auquel cas toutefois il serait lui-même, comme tous les phénomènes, à son tour conditionné. Mais, quand bien même il serait permis *(A 637/B 665)* de faire le saut au-delà des limites de l'expérience par l'intermédiaire de la loi dynamique du rapport entre les effets et leurs causes, quel concept cette démarche pourrait-elle nous fournir ? Assurément pas, tant s'en faut, le concept d'un être suprême, puisque l'expérience ne nous donne jamais le plus grand de tous les effets possibles (tel qu'il devrait offrir un témoignage de sa cause). S'il nous est néanmoins permis, simplement pour ne pas laisser subsister un vide dans notre raison, de combler cette lacune en matière de détermination complète par une simple Idée de la perfection suprême et de la nécessité originaire, cela peut certes être accordé par faveur, mais il n'y a là rien qui puisse être exigé en vertu du droit que procurerait une preuve irrésistible. En ce sens, la preuve physico-théologique pourrait peut-être bien donner de la force à d'autres preuves (s'il peut y en avoir), dans la mesure où elle réunit la spéculation à l'intuition ; par elle-même, elle prépare toutefois l'entendement à la connaissance théologique et lui indique à cette fin une direction droite et

naturelle, plutôt qu'elle n'est capable à elle seule de mener à bien l'entreprise.

(AK, III, 424) On voit donc parfaitement à partir de là que les questions transcendantales n'autorisent que des réponses transcendantales, c'est-à-dire des réponses qui soient tirées de simples concepts *a priori*, sans le moindre ajout empirique. Mais la question est ici, manifestement, synthétique, et elle exige un élargissement de notre connaissance au-delà de toutes les limites de l'expérience, à savoir jusqu'à l'*existence d'un être* qui doit correspondre *(A 638/ B 666)* à notre simple Idée, à laquelle jamais une quelconque expérience ne peut se rendre équivalente. Or, d'après les preuves que nous avons données précédemment, toute connaissance synthétique *a priori* n'est possible que dans la mesure où elle exprime les conditions formelles d'une expérience possible, et tous les principes n'ont donc de validité qu'immanente, c'est-à-dire qu'ils se rapportent uniquement à des objets de connaissance empirique, autrement dit à des phénomènes. Ainsi n'y a-t-il non plus aucun résultat à attendre de la méthode transcendantale par rapport à ce que visait la théologie d'une raison purement spéculative.

Si pourtant on préférait mettre en doute toutes les preuves précédemment fournies dans l'Analytique, plutôt que se laisser priver de la confiance que l'on plaçait dans la pertinence des arguments si longtemps utilisés, du moins ne pourrait-on refuser de satisfaire à la réclamation que je présente, quand je demande que l'on soit tenu tout de même de se justifier sur la manière dont on procède et sur l'inspiration à laquelle on se fie quand on s'envole au-delà de toute expérience possible par la puissance de simples Idées. Je prierais que l'on m'épargne de nouvelles preuves ou toute réélaboration visant à améliorer les anciennes. Assurément n'y a-t-il ici guère matière à choisir, puisqu'en fin de compte toutes les preuves purement spéculatives aboutissent en tout cas à une preuve unique, à savoir la preuve ontologique, et que je n'ai donc pas à craindre de me trouver spécialement accablé par la fécondité des avocats dogmatiques de cette raison délivrée des sens ; j'ajoute que, sans me sentir pour autant d'un esprit particulièrement chicaneur, je n'entends pas ici refuser *(A 639/B 667)* le défi de découvrir la faute de raisonnement présente dans toute tentative de ce type et d'en démonter ainsi la prétention : pourtant, l'espérance placée dans un meilleur succès n'est jamais entièrement abolie chez ceux qui, une fois, ont pris l'habitude des convictions dogmatiques – et c'est bien pourquoi je m'en tiens à cette unique et légitime exigence : que l'on justifie universellement, et à

partir de la nature de l'entendement humain, ainsi que de toutes les autres sources de connaissance, la manière dont on entend s'y prendre pour élargir sa connaissance totalement *a priori* et l'étendre jusqu'au point où aucune expérience possible, et par conséquent aucun moyen, ne suffit à garantir à un quelconque (AK, III, 425) concept forgé par nous-mêmes sa réalité objective. De quelque manière que l'entendement soit parvenu à ce concept, l'existence de son objet ne peut en tout cas y être analytiquement trouvée, précisément parce que la connaissance de l'*existence* de l'objet consiste en ce que cet objet est posé en soi en *dehors de la pensée*. Or il est totalement impossible de sortir d'un concept par soi-même et, sans suivre la liaison empirique (par laquelle toutefois ne nous sont jamais donnés que des phénomènes), d'arriver à la découverte de nouveaux objets et d'êtres transcendants.

Bien que la raison, dans son usage simplement spéculatif, ne suffise pas, et de loin, pour cet objectif si grandiose, j'entends : atteindre l'existence d'un être suprême, elle a néanmoins cette très grande *(A 640/B 668)* utilité qu'elle permet d'en *rectifier* la connaissance, au cas où cette connaissance pourrait être puisée ailleurs, de la faire s'accorder avec elle-même et avec tout objectif intelligible, ainsi que de l'épurer de tout ce qui pourrait être incompatible avec le concept d'un être originaire et de tout ce qui viendrait y mêler des limitations empiriques.

La théologie transcendantale demeure donc, en dépit de tout ce qu'elle a d'insuffisant, susceptible d'un important usage négatif et elle est une constante censure de notre raison, quand cette dernière n'a affaire qu'à des Idées pures qui, justement pour cela, n'admettent nul autre critère d'appréciation qu'un critère transcendantal. Car si jamais, sous un autre rapport, peut-être sous l'angle pratique, la *supposition* d'un être suprême et intégralement suffisant comme consistant en une intelligence suprême affirmait sa validité sans rencontrer de contradiction, il serait de la plus grande importance de déterminer avec exactitude ce concept, dans sa dimension transcendantale, comme le concept d'un être nécessaire et suprêmement réel, ainsi que d'en écarter ce qui est incompatible avec la suprême réalité, ce qui relève du simple phénomène (de l'anthropomorphisme au sens le plus large), et en même temps de déblayer le terrain de toutes les assertions contraires, qu'elles soient *athées, déistes* ou *anthropomorphiques* : opération qui est très aisée dans le cadre d'un tel examen critique, dans la mesure où les mêmes raisons qui découvrent

l'impuissance de la raison humaine relativement à l'*affirmation* de l'existence d'un tel *(A 641/B 669)* être suffisent nécessairement aussi pour démontrer l'inefficacité de toute *assertion contraire*. Car où veut-on, par pure spéculation de la raison, aller chercher la vision claire qu'il n'y a pas d'être suprême qui soit le fondement originaire de toutes choses (AK, III, 426), ou que ne lui convient aucun des attributs que nous nous représentons, à travers leurs effets, comme analogues aux réalités dynamiques d'un être pensant, ou encore que, s'ils lui conviennent, il leur faudrait aussi être soumis à toutes les limitations que la sensibilité impose inévitablement aux intelligences que nous connaissons par expérience ?

L'être suprême reste donc, pour l'usage purement spéculatif de la raison, un simple idéal, mais cependant un *idéal dépourvu de défauts*, un concept qui clôt et couronne toute la connaissance humaine, et dont la réalité objective ne peut certes, en suivant cette voie, être démontrée, mais ne peut pas non plus être réfutée ; et s'il doit y avoir une théologie morale capable de combler cette lacune, la théologie transcendantale, jusqu'ici simplement problématique, montre alors ce qu'elle a d'indispensable à travers la détermination qu'elle procure à son concept et la manière dont elle soumet à une censure incessante la raison, qui se laisse assez souvent abuser par la sensibilité et n'est pas toujours d'accord avec ses propres Idées. La nécessité, l'infinité, l'unité, l'existence en dehors du monde (non pas comme âme du monde), l'éternité sans les conditions du temps, l'omniprésence sans les conditions *(A 642/B 670)* de l'espace, la toute-puissance, etc., constituent des prédicats purement transcendantaux, et par conséquent, une fois épuré, leur concept, dont toute théologie a tellement besoin, ne peut être tiré que de la théologie transcendantale.

Appendice à la dialectique transcendantale

De l'usage régulateur des idées de la raison pure

L'issue de toutes les tentatives dialectiques de la raison pure ne confirme pas seulement ce dont nous faisions déjà la démonstration dans l'Analytique transcendantale, savoir que tous nos raisonnements qui entendent nous conduire au-delà du champ de l'expérience possible sont trompeurs et sans fondement ; mais cette issue nous apprend en même temps ceci de particulier que la raison humaine a en l'occurrence un penchant naturel à

outrepasser ces limites, et que des Idées transcendantales lui sont tout aussi naturelles que les catégories peuvent l'être à l'entendement, avec cette différence néanmoins que, là où ces dernières conduisent à la vérité, c'est-à-dire à l'accord de nos concepts avec l'objet, (AK, III, 427) les premières produisent simplement une apparence, mais une apparence irrésistible, dont la puissance d'illusion se peut à peine conjurer par la critique la plus rigoureuse.

Tout ce qui est fondé dans la nature de nos facultés doit nécessairement être conforme à une fin et en accord avec leur usage légitime, dès lors que nous sommes à même d'éviter un certain *(A 643/ B 671)* malentendu et parvenons à découvrir l'orientation authentique de ces facultés. En ce sens, les Idées transcendantales auront selon toute vraisemblance leur bon usage et, par conséquent, leur usage *immanent*, bien que, si leur signification est méconnue et qu'elles sont prises pour des concepts de choses effectives, elles puissent être transcendantes dans l'application et par là même trompeuses. Car ce n'est pas l'Idée en elle-même, mais simplement son usage qui peut, par rapport à l'ensemble de l'expérience possible, ou bien prétendre le *surplomber* (être transcendant), ou bien s'y *intégrer* (être immanent), selon que l'on oriente cette Idée, soit directement vers un objet supposé lui correspondre, soit uniquement vers l'usage de l'entendement en général relativement aux objets auxquels il a affaire ; et tous les vices relevant de la subreption doivent toujours être mis au compte d'une défaillance de la faculté de juger, mais jamais à celui de l'entendement ou de la raison.

La raison ne se rapporte jamais directement à un objet, mais uniquement à l'entendement et, par l'intermédiaire de celui-ci, à son propre usage empirique : elle ne *crée* donc pas de concepts (pas de concepts d'objets), mais simplement elle les *ordonne* et leur confère l'unité qu'ils peuvent avoir dans leur plus grande extension possible, c'est-à-dire par rapport à la totalité des séries, que pour sa part l'entendement n'a pas du tout en vue, puisqu'il vise seulement la liaison *à la faveur de laquelle* des *séries* de conditions sont partout *établies* d'après des concepts. La raison n'a *(A 644/B 672)* donc proprement pour objet que l'entendement et son fonctionnement finalisé ; et tout comme l'entendement unifie le divers, dans l'objet, par l'intermédiaire de concepts, la raison unifie pour sa part le divers des concepts par l'intermédiaire d'Idées, en donnant pour but aux actes de l'entendement une

certaine unité collective, faute de laquelle ils ne se préoccuperaient que de l'unité distributive.

Je soutiens donc que les Idées transcendantales ne sont jamais d'un usage constitutif, qui ferait que par là les concepts de certains objets seraient donnés, et que, si on les comprend ainsi, elles sont simplement (AK, III, 428) des concepts ratiocinants (dialectiques). Mais elles ont en revanche un usage régulateur qui est excellent et indispensablement nécessaire, à savoir celui d'orienter l'entendement vers un certain but en vue duquel les lignes directrices de toutes ses règles convergent en un point qui, bien qu'il soit certes simplement une Idée (*focus imaginarius*), c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas effectivement, dans la mesure où il est situé totalement en dehors des limites de l'expérience possible, sert pourtant à leur procurer, outre la plus grande extension, la plus grande unité. Assurément en procède-t-il pour nous une illusion, comme si ces lignes directrices étaient tracées à partir d'un objet même qui se trouverait hors du champ de la connaissance empiriquement possible (tout comme les objets sont vus derrière la surface du miroir) ; reste que cette illusion (que l'on peut pourtant empêcher de tromper) est cependant *(A 645/B 673)* indispensablement nécessaire si, outre les objets placés devant nos yeux, nous voulons voir aussi en même temps ceux qui se trouvent loin derrière nous, c'est-à-dire si, dans le cas que nous considérons, nous voulons inciter l'entendement à dépasser toute expérience donnée (constituant une partie de l'ensemble de l'expérience possible), et donc lui apprendre aussi à atteindre l'extension la plus grande et la plus extrême qui soit possible.

Si nous parcourons du regard nos connaissances d'entendement dans toute leur étendue, nous trouvons que ce qui s'y trouve à la charge propre de la raison et qu'elle cherche à mener à bien, c'est la *dimension systématique* de la connaissance, c'est-à-dire son articulation à partir d'un principe. Cette unité de la raison présuppose toujours une Idée, à savoir celle de la forme d'un tout de la connaissance précédant la connaissance déterminée des parties et contenant les conditions requises pour déterminer *a priori* à chaque partie sa place et son rapport avec toutes les autres. Cette Idée postule donc une unité complète de la connaissance de l'entendement, à la faveur de laquelle celle-ci ne soit pas seulement un agrégat contingent, mais un système articulé suivant des lois nécessaires. On ne peut pas dire à proprement parler que cette Idée soit un concept de l'objet, mais bien plutôt celui de la complète unité de ces concepts, dans la mesure où une telle unité

sert de règle à l'entendement. De tels concepts de la raison ne sont pas tirés de la nature, mais bien davantage interrogeons-nous la nature d'après ces Idées et tenons-nous notre connaissance pour défectueuse aussi longtemps qu'elle *(A 646/B 674)* ne leur est pas adéquate. On avoue trouver difficilement de la terre *pure*, de l'eau *pure*, de l'air *pur*, etc. Cependant, on a besoin des concepts de ces choses (lesquels concepts ont donc leur origine, en ce qui concerne la pureté intégrale, uniquement dans la raison) (AK, III, 429) pour déterminer comme il faut la part que chacune de ces causes naturelles a dans le phénomène ; et ainsi réduit-on toutes les matières aux terres (en quelque sorte, le simple poids), aux sels et aux substances combustibles (qui constituent comme la force), et finalement à l'eau et à l'air comme à des véhicules (pour ainsi dire, des machines par l'intermédiaire desquelles les éléments précédents agissent), pour expliquer d'après l'Idée d'un mécanisme les actions chimiques des matières entre elles. Car, bien que l'on ne s'exprime pas effectivement ainsi, une telle influence de la raison sur les divisions des physiciens est très aisée à apercevoir.

Si la raison est un pouvoir de dériver le particulier à partir du général, ou bien le général est déjà *en soi certain* et donné, et par suite il ne requiert que la *faculté de juger* pour procéder à la subsomption, et le particulier se trouve par là même nécessairement déterminé. C'est là ce que je nommerai l'usage apodictique de la raison. Ou bien le général n'est admis que *de façon problématique*, et il est une simple Idée ; le particulier est certain, mais l'universalité de la règle conduisant à cette conséquence est encore un problème : ainsi plusieurs cas particuliers, qui, tous, sont certains, sont-ils rapportés à la règle pour savoir s'ils en découlent ; et dans ce cas, s'il apparaît que tous les cas particuliers que l'on peut indiquer *(A 647/B 675)* s'ensuivent de celle-ci, on conclut à l'universalité de la règle, puis de celle-ci à tous les cas, y compris ceux qui ne sont pas en eux-mêmes donnés. C'est là ce que je nommerai l'usage hypothétique de la raison.

L'usage hypothétique de la raison, qui se fonde sur des Idées admises en tant que concepts problématiques, n'est pas, à proprement parler, *constitutif*, ce qui veut dire qu'il n'est pas tel qu'à juger en toute rigueur, en résulte la vérité de la règle générale adoptée comme hypothèse ; car comment veut-on connaître toutes les conséquences possibles qui, en découlant du même principe que l'on a admis, prouvent son universalité ? En fait, cet usage n'intervient que de façon régulatrice, pour introduire ainsi, aussi largement

qu'il est possible, de l'unité dans les connaissances particulières et par là *rapprocher* la règle de l'universalité.

L'usage hypothétique de la raison vise donc l'unité systématique des connaissances de l'entendement, laquelle unité constitue alors la *pierre de touche de la vérité* des règles. Inversement, l'unité systématique (en tant que simple Idée) est purement et simplement une unité *projetée*, que l'on doit considérer en soi, non pas comme donnée, mais seulement comme constituant un problème : cette unité sert alors à trouver un principe pour l'usage divers et particulier de l'entendement (AK, III, 430), et à guider aussi par là cet usage vers les cas qui ne sont pas donnés et à le rendre cohérent.

(A 648/B 676) Cela étant, on aperçoit ainsi simplement que l'unité systématique, autrement dit rationnelle, de la connaissance d'entendement dans sa diversité est un principe *logique* servant, là où l'entendement seul ne suffît pas à produire des règles, à lui apporter de l'aide par l'intermédiaire d'Idées, et en même temps à procurer à la diversité de ses règles une convergence sous un principe (une unité systématique), et par là une cohérence aussi étendue qu'il se peut faire. Quant à indiquer en revanche si la teneur des objets ou si la nature de l'entendement, qui les connaît comme tels, sont en elles-mêmes destinées à l'unité systématique, et si l'on peut, même sans prendre en compte un tel intérêt de la raison, dans une certaine mesure la postuler *a priori*, et dire donc que toutes les connaissances possibles de l'entendement (y compris les connaissances empiriques) possèdent une unité rationnelle et sont soumises à des principes communs d'où elles peuvent, en dépit de leur diversité, être dérivées, cela constituerait un principe *transcendantal* de la raison qui rendrait l'unité systématique, non pas simplement nécessaire subjectivement ou logiquement, comme méthode, mais objectivement nécessaire.

Nous voudrions expliquer cela à travers un cas où la raison se trouve utilisée. Parmi les diverses espèces d'unité produites d'après des concepts de l'entendement, il y a aussi celle de la causalité d'une substance, que l'on appelle force. Les divers phénomènes de la même substance montrent au premier abord tant d'hétérogénéité que l'on est forcé de commencer par admettre presque autant de forces diverses de cette substance qu'il s'y produit d'effets, par exemple, dans *(A 649/B 677)* l'âme humaine, la sensation, la conscience, l'imagination, le souvenir, l'ingéniosité d'esprit [138], la capacité de discernement, le plaisir, le désir, etc. En premier lieu, une

maxime logique impose de restreindre autant que possible cette diversité apparente en faisant en sorte de découvrir par comparaison l'identité dissimulée et de rechercher si l'imagination, associée à la conscience, ne serait pas souvenir, ingéniosité d'esprit, capacité de discernement, peut-être même entendement et raison [139]. L'idée d'une *faculté fondamentale*, dont la logique ne fournit toutefois aucunement le moyen de savoir si elle existe, soulève du moins le problème d'une représentation systématique de la diversité des facultés. Le principe logique de la raison requiert que l'on mette en œuvre cette unité aussi largement que possible, et plus les phénomènes de telle ou telle faculté sont trouvés comme identiques entre eux, plus il devient vraisemblable qu'ils ne soient rien d'autre que des expressions diverses (AK, III, 431) d'une seule et même faculté, laquelle (de façon comparative) peut être appelée leur *faculté fondamentale*. De la même manière procède-t-on pour les autres.

Les forces comparativement fondamentales doivent nécessairement à leur tour être comparées entre elles, pour qu'en découvrant ce par quoi elles s'accordent, on les rapproche d'une unique force radicalement, c'est-à-dire absolument, fondamentale. Cette unité de la raison est toutefois simplement hypothétique. On n'affirme pas qu'une telle force doit effectivement se rencontrer, mais que dans l'intérêt de la raison, c'est-à-dire pour établir certains principes présidant aux règles *(A 650/B 678)* diversifiées que l'expérience peut fournir, il faut rechercher une telle force et, là où cela peut se faire, introduire ainsi dans la connaissance de l'unité systématique.

Il se révèle cependant, si l'on prête attention à l'usage transcendantal de l'entendement, que cette Idée d'une force fondamentale en général n'a pas pour seule détermination de constituer un problème pour l'usage hypothétique, mais qu'elle présente aussi l'avantage d'offrir une réalité objective à travers laquelle l'unité systématique des diverses forces d'une substance se trouve postulée et un principe apodictique de la raison est obtenu. Car, sans que l'on ait cherché encore l'accord des diverses forces et même si l'on a échoué dans toutes les tentatives accomplies pour le découvrir, nous présupposons pourtant qu'il doit se trouver un tel accord, et cela non pas seulement, comme dans le cas évoqué, à cause de l'unité de la substance : en fait, là même où se trouvent plusieurs substances, bien que jusqu'à un certain degré elles soient homogènes, comme dans la matière en général, la raison présuppose une unité systématique de diverses forces, dans la mesure où des lois particulières de la nature sont soumises à des lois

plus générales, et que l'économie des principes n'est pas seulement un principe économique de la raison, mais devient aussi une loi interne de la nature.

De fait ne parvient-on pas non plus à voir comment un principe logique de l'unité rationnelle des règles pourrait intervenir, si n'était présupposé un principe transcendantal par lequel une telle unité systématique, en tant qu'attachée aux objets mêmes, se trouve admise *a priori (A 651/B 679)* comme nécessaire. Car de quoi pourrait s'autoriser la raison pour réclamer le droit, dans son usage logique, de traiter la diversité des forces que la nature nous donne à connaître comme une unité simplement cachée, et de les dériver, autant qu'elle le puisse, de quelque force fondamentale, s'il lui était permis de convenir qu'il est tout autant possible que toutes les forces soient hétérogènes et que l'unité systématique de leur dérivation n'est pas conforme à la nature ? Car, dans ce cas, elle procéderait directement à l'opposé de sa destination (AK, III, 432) en s'assignant pour but une Idée qui contredirait entièrement la façon dont la nature est disposée. De même ne peut-on pas dire qu'elle a commencé par dégager de la constitution contingente de la nature cette unité structurée selon des principes rationnels. Car la loi de la raison qui prescrit de rechercher cette unité est nécessaire parce que, sans cela, il n'y aurait plus du tout de raison, tandis que, sans raison, il n'y aurait pas d'usage cohérent de l'entendement et, en l'absence d'un tel usage, pas de critère suffisant de la vérité empirique, et qu'il nous faut donc absolument, par souci d'un tel critère, présupposer l'unité systématique de la nature comme possédant une validité et une nécessité objectives.

Nous trouvons aussi cette présupposition transcendantale cachée, d'une manière étonnante, dans les principes des philosophes, bien qu'ils ne l'y eussent pas toujours reconnue ou qu'ils ne se la fussent pas avouée à eux-mêmes. Que tout ce qu'il y a de divers dans les choses individuelles ne soit pas exclusif de l'identité de l'espèce, que les différentes espèces doivent être traitées simplement comme *(A 652/B 680)* des déterminations diversifiées d'un petit nombre de *genres*, et ceux-ci comme procédant de *règnes* plus élevés encore, qu'il faille donc chercher une certaine unité systématique de tous les concepts empiriques possibles, en tant qu'ils peuvent être dérivés de concepts supérieurs et plus généraux, c'est une règle que l'on apprend dans les écoles, autrement dit un principe logique sans lequel il n'y aurait pas d'usage de la raison, parce que nous ne pouvons conclure du général au

particulier que dans la mesure où nous prenons pour fondement des propriétés générales des choses sous lesquelles se laissent ranger les propriétés particulières.

Mais que dans la nature aussi se trouve une telle concorde, c'est ce que présupposent les philosophes dans la règle d'école bien connue, selon laquelle il ne faut pas multiplier les principes sans nécessité (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Ce que l'on dit par là, c'est que la nature des choses elles-mêmes offre matière à l'unité de la raison, et que la diversité apparemment infinie ne doit nous retenir de présumer derrière elle une unité des propriétés fondamentales d'où la diversité ne peut être dérivée que par l'intermédiaire d'une pluralité de déterminations. À la recherche de cette unité, bien qu'elle soit une simple Idée, on s'est consacré de tout temps avec une telle ardeur que l'on a trouvé plutôt des raisons de modérer le désir d'y parvenir que de l'encourager. C'était déjà beaucoup, pour les chimistes, d'avoir pu ramener tous les sels à deux genres principaux, les acides et les alcalins : ils cherchent même à ne voir également dans cette différence qu'une variété *(A 653/B 681)* ou qu'une expression diversifiée d'une seule et même matière fondamentale. Les différentes espèces de terres (qui constituent la matière des (AK, III, 433) pierres et même des métaux), on a peu à peu cherché à les ramener à trois, et finalement à deux ; non encore satisfait toutefois de ce résultat, on ne peut se déprendre de l'idée qu'il faille présumer pourtant encore derrière ces variétés l'existence d'un genre unique, voire d'un principe commun aux terres et aux sels. Peut-être serait-on enclin à croire que c'est là un procédé simplement économique de la raison pour s'épargner de la peine autant qu'il est possible, et une tentative hypothétique qui, si elle réussit, donne de la crédibilité, précisément par cette unité, au principe d'explication que l'on a supposé. Néanmoins, il est très facile de distinguer un tel objectif adopté par intérêt et l'idée selon laquelle chacun présuppose que cette unité rationnelle est conforme à la nature elle-même, et que la raison ici ne prie pas, mais ordonne, quand bien même elle ne peut déterminer les limites de cette unité.

S'il y avait parmi les phénomènes qui s'offrent à nous une variété si grande, je ne veux pas dire quant à la forme (car à cet égard ils peuvent fort bien se ressembler), mais quant au contenu, c'est-à-dire quant à la diversité des êtres existants, que même l'entendement humain le plus pénétrant ne pût découvrir, en comparant les uns avec les autres, la moindre ressemblance (ce qui est une éventualité qui se peut parfaitement envisager), il n'y aurait

alors aucune place pour la loi logique des genres ; et même *(A 654/B 682)* aucun concept de genre ou aucun concept général n'auraient lieu d'être, aucun entendement non plus, puisque l'entendement n'a affaire purement et simplement qu'à de tels concepts. Le principe logique des genres suppose donc un principe transcendantal, s'il doit être appliqué à la nature (par quoi j'entends ici uniquement les objets qui nous sont donnés). D'après ce principe, dans le divers d'une expérience possible, une dimension d'homogénéité est nécessairement présupposée (bien que nous n'en puissions déterminer *a priori* le degré), parce que, sans elle, il n'y aurait pas de concepts empiriques et par conséquent pas d'expérience qui fût possible.

Au principe logique des genres, qui postule l'identité, s'oppose un autre principe, celui des *espèces*, qui réclame, en dépit de l'accord des choses sous un même genre, leur diversité et l'existence de variétés, et qui prescrit à l'entendement de ne pas être moins attentif aux espèces qu'aux genres. Ce principe (celui de la pénétration ou du pouvoir de discernement) vient limiter fortement la dimension de légèreté comprise dans le premier (dans le principe de l'ingéniosité [140]), et la raison manifeste ici deux intérêts qui s'opposent l'un à l'autre : (AK, III, 434) d'un côté, l'intérêt pour l'*extension* (pour la généralité), relativement aux genres ; de l'autre, l'intérêt pour le *contenu* (pour la déterminité [141]), relativement à la diversité des espèces, puisque l'entendement, dans le premier cas, pense certes beaucoup de choses *sous* ses concepts, mais que, dans le deuxième, il pense d'autant plus *en* eux. Dédoublement d'intérêt qui s'exprime aussi *(A 655/B 683)* dans la manière de penser très diversifiée des physiciens : les uns (qui sont avant tout spéculatifs), en quelque sorte ennemis de l'hétérogénéité, considèrent toujours l'unité du genre, les autres (esprits surtout empiriques) cherchent sans cesse à diviser la nature en tant de variétés que force en serait presque de perdre tout espoir de juger les phénomènes d'après des principes généraux.

Cette dernière manière de penser repose manifestement aussi sur un principe logique qui a pour objectif l'intégralité systématique de toutes les connaissances : ainsi en va-t-il quand, partant du genre, je descends vers le divers qui peut s'y trouver contenu, et que je cherche ainsi à procurer au système de l'étendue, comme, dans le premier cas, remontant au genre, je cherche à lui procurer de la simplicité. Car à partir de la sphère du concept, qui désigne un genre, il est tout aussi peu aisé d'apercevoir jusqu'où la division en peut aller que ce n'est le cas à partir de l'espace qu'une matière

peut occuper. Ce pourquoi tout genre exige diverses *espèces*, lesquelles exigent pour leur part diverses *sous-espèces*, et, dans la mesure où aucune de ces dernières ne peut intervenir sans avoir toujours à son tour une sphère qui lui corresponde (une extension, en tant que *conceptus communis*), la raison exige, dans toute son étendue, que nulle espèce ne soit considérée en elle-même comme la dernière, puisque, comme elle est en tout cas toujours un concept ne contenant en lui que ce qui est commun à des choses diverses, ce concept ne saurait être intégralement déterminé et donc pas non plus rapporté *(A 656/B 684)* immédiatement à un individu – ce pourquoi il lui faut toujours contenir en lui d'autres concepts, c'est-à-dire des sous-espèces. Cette loi de la spécification pourrait s'exprimer ainsi : *entium varietates non temere esse minuendas* [142].

On voit aisément, cela dit, que cette loi logique n'aurait pas non plus de sens et ne saurait trouver d'application si elle ne reposait sur une loi transcendantale de la *spécification*. Des choses qui peuvent devenir nos objets, cette dernière n'exige assurément pas une *infinité* effective quant aux variétés, puisque, de fait, le principe logique, en tant qu'il affirme simplement l'*indéterminité* de la sphère logique par rapport à la division possible, n'y invite aucunement ; mais (AK, III, 435) elle impose pourtant à l'entendement de rechercher, sous chaque espèce, se présentant à nous, des sous-espèces, et pour chaque variété, des variétés plus restreintes. Car s'il n'y avait pas de concepts inférieurs, il n'y en aurait pas non plus de supérieurs. Or, tout ce que l'entendement connaît, il le connaît par l'intermédiaire de concepts : par conséquent, si loin qu'il s'avance dans la division, jamais il n'a de connaissance par simple intuition, mais toujours à nouveau par des concepts *inférieurs*. La connaissance des phénomènes dans leur détermination complète (laquelle n'est possible que par l'entendement) requiert une spécification sans cesse poursuivie de ses concepts et une progression vers des variétés qui demeurent encore et toujours présentes, mais dont il a été fait abstraction dans le concept de l'espèce, et plus encore dans celui du genre.

(A 657/B 685) Cette loi de la spécification ne peut pas elle non plus être tirée de l'expérience ; car celle-ci ne peut ouvrir des perspectives aussi vastes. La spécification empirique s'arrête bien vite, dans la différenciation du divers, si elle n'est pas incitée, par la loi transcendantale de la spécification qui la précède en tant que principe de la raison, à rechercher toujours une telle diversification et à ne jamais cesser d'en présumer la

présence, bien qu'elle ne se manifeste pas aux sens. Qu'il y ait des terres absorbantes de diverses espèces (les terres calcaires et les terres muriatiques), on a eu besoin, pour le découvrir, d'une règle antérieure de la raison qui imposait à l'entendement la tâche de rechercher la diversité, parce qu'elle présupposait la nature assez riche pour que l'on pût y présumer cette diversité. Nous ne disposons en effet d'un entendement que dans la mesure où nous présupposons des différences dans la nature, de même que cet entendement n'est possible pour nous que sous la condition que les objets de la nature aient en eux une dimension d'homogénéité, puisque c'est précisément la diversité de ce qui peut être compris sous un concept qui définit l'usage que l'on peut en faire et l'activité que l'entendement peut y employer.

La raison prépare donc à l'entendement son champ : 1. par un principe de l'*homogénéité* du divers sous des genres supérieurs ; 2. par un principe de la *variété* de l'homogène sous des espèces inférieures ; et, pour achever l'unité systématique, elle ajoute encore 3. une loi de l'*affinité* de tous les concepts, qui prescrit de procéder à un passage continu de chaque *(A 658/B 686)* espèce à chaque autre par un accroissement graduel de la diversité. Nous pouvons les appeler les principes de l'*homogénéité*, de la *spécification* et de la *continuité* des formes. Le dernier provient de la manière dont on réunit les deux premiers une fois que, aussi bien en s'élevant à des genres supérieurs qu'en descendant vers des espèces inférieures, on a achevé en Idée l'agencement systématique de l'ensemble (AK, III, 436) ; car dès lors toutes les variétés sont apparentées entre elles, puisqu'elles proviennent toutes d'un genre suprême à travers tous les degrés d'une détermination qui va s'élargissant.

On peut se rendre sensible de la manière suivante l'unité systématique obtenue sous ces trois principes logiques. Il est possible de considérer chaque concept comme un point qui, comme le point de vue d'un spectateur, a son horizon, c'est-à-dire une foule de choses qui, à partir de ce point, peuvent être représentées et pour ainsi dire parcourues du regard. À l'intérieur de cet horizon, une foule de points, allant jusqu'à l'infini, doit pouvoir être indiquée, dont chacun possède à son tour son horizon plus étroit, ce qui signifie que chaque espèce contient des sous-espèces, conformément au principe de spécification, et que l'horizon logique ne se constitue que d'horizons plus petits (sous-espèces), mais non pas de points qui n'ont pas d'extension (individus). Mais de divers horizons, c'est-à-dire

de genres qui sont déterminés par autant de concepts, on peut encore penser dégager un horizon plus commun, à partir duquel on les parcourt tous du regard comme à partir d'un centre, *(A 659/B 687)* et qui forme le genre supérieur, jusqu'à ce que le genre suprême fournisse l'horizon universel et vrai, qui est déterminé à partir du point de vue correspondant au concept suprême et embrasse sous lui toute la diversité sous la forme des genres, des espèces et des sous-espèces.

C'est à ce point de vue suprême que me conduit la loi de l'homogénéité, tandis que c'est aux points de vue inférieurs et à leur plus grande variété que me conduit la loi de la spécification. Mais comme, en procédant ainsi, il n'y a rien, dans toute la sphère des concepts possibles, qui reste vide, et qu'en dehors de cette sphère rien ne se peut rencontrer, la présupposition de cet horizon universel et de sa division intégrale fait surgir ce principe : *non datur vacuum formarum* [143], c'est-à-dire qu'il n'y a pas divers genres originaires et premiers qui soient pour ainsi dire isolés et séparés les uns des autres (par un espace vide intermédiaire), et que tous les genres divers sont seulement des divisions d'un genre unique, suprême et universel. Principe dont découle cette conséquence immédiate : *datur continuum formarum* [144], c'est-à-dire que toutes les différences correspondant aux espèces se limitent réciproquement et n'autorisent, pour passer de l'une à l'autre, aucun saut, mais imposent que ce soit en traversant tous les degrés inférieurs de la différence que l'on réussisse à aller de l'une à l'autre ; en un mot, il n'y a pas d'espèces et de sous-espèces qui (dans le concept de la raison) soient les plus proches les unes des autres, mais des espèces intermédiaires sont encore et toujours (AK, III, 437) possibles dont la différence *(A 660/B 688)* avec les précédentes soit plus restreinte que ne l'était entre celles-ci leur propre différence.

La première loi évite donc que l'on n'aille se perdre dans la variété de genres originaires qui seraient divers et recommande l'homogénéité ; la deuxième impose au contraire une limite à ce penchant pour l'intégration et ordonne de différencier les sous-espèces avant de se tourner, avec son concept général, vers les individus. La troisième réunit les deux premières en prescrivant de rechercher jusque dans la plus extrême diversité néanmoins de l'homogénéité à travers le passage graduel d'une espèce à l'autre, ce qui indique une sorte de parenté entre les diverses ramifications, dans la mesure où elles sont toutes ensemble issues d'un même tronc.

Cette loi logique du *continuum specierum (formarum logicarum)* présuppose cependant une loi transcendantale *(lex continui in natura)* sans laquelle l'usage de l'entendement ne pourrait être qu'égaré par ce précepte, dans la mesure où il risquerait de prendre une voie directement opposée à celle de la nature. Il faut donc que cette loi repose sur des fondements transcendantaux et non pas sur des fondements empiriques. Car, dans le second cas, elle arriverait toujours après les systèmes, alors que c'est elle qui a produit proprement la dimension systématique présente dans la connaissance de la nature. Derrière ces lois ne se dissimulent donc pas de quelconques intentions d'en organiser la mise à l'épreuve, comme s'il s'agissait de simples tâtonnements : certes, cet *(A 661/B 689)* ensemble articulé, lorsqu'il se rencontre, fournit un puissant motif de tenir pour fondée l'unité dont la pensée s'est forgé l'hypothèse, et ces lois ont donc aussi, à cet égard, leur utilité ; mais on perçoit clairement qu'elles jugent comme étant en soi rationnelles et conformes à la nature l'économie des causes premières, la diversité des effets, ainsi que, reposant sur ces deux premiers principes, l'affinité entre les éléments de la nature, et qu'en ce sens ces principes se recommandent directement et non pas seulement comme des procédés méthodiques.

Cela dit, on voit aisément que cette continuité des formes est une simple Idée, à laquelle on ne peut nullement désigner dans l'expérience un objet qui lui corresponde : *non seulement* en effet, dans la nature, les espèces sont réellement divisées et doivent donc nécessairement constituer en soi un *quantum discretum*, au point que, si le progrès graduel dans l'affinité de ces espèces était continu, ce serait aussi une véritable infinité de termes intermédiaires que l'on trouverait contenue entre deux espèces données (AK, III, 438), ce qui est impossible ; *mais en outre* nous ne pouvons de cette loi faire aucun usage empirique déterminé, puisqu'elle ne nous indique pas le moindre critère de l'affinité, d'après lequel nous pourrions rechercher, en sachant jusqu'à quel point, la suite graduelle de leur diversité, mais qu'elle se contente de nous donner l'indication générale d'avoir à la chercher.

(A 662/B 690) Si nous renversons maintenant l'ordre des principes que nous venons de mentionner, pour les disposer *conformément à l'usage de l'expérience*, les principes de l'unité systématique se présenteraient de la façon suivante : *diversité*, *affinité* et *unité*, chacune se trouvant prise alors, en tant qu'Idée, au plus haut degré de sa perfection. La raison présuppose

les connaissances de l'entendement, qui sont immédiatement appliquées à l'expérience, et elle en recherche d'après des Idées une unité pouvant aller beaucoup plus loin que l'expérience. L'affinité du divers, quelle que soit sa diversité, sous un principe d'unité concerne, non pas seulement les choses, mais bien plus encore les simples propriétés et forces des choses. De là vient que, quand par exemple le cours des planètes nous est donné comme circulaire à travers une expérience (qui n'est pas encore entièrement rectifiée) et que nous trouvons des éléments de diversité, nous présumons que celles-ci s'enracinent dans ce qui peut transformer la circularité, selon une loi constante, en une de ces trajectoires à caractère excentré, en passant par l'infinité de tous les degrés intermédiaires, c'est-à-dire que les mouvements des planètes, qui ne sont pas circulaires, pourront s'approcher plus ou moins des propriétés du cercle et tomber dans l'ellipse. Les comètes montrent une diversité encore plus grande dans les orbites qu'elles décrivent, dans la mesure où (pour autant que l'observation suffit à le dire) elles ne parcourent pas un trajet circulaire : en fait, nous devinons un cours parabolique qui est pourtant voisin de l'ellipse et, quand le grand axe de celle-ci est très étendu, ne peut en être distingué dans toutes nos *(A 663/B 691)* observations. Ainsi parvenons-nous, en suivant les directives de ces principes, à l'unité générique de ces orbites quant à leur forme, mais aussi, par là, à l'unité des causes de toutes les lois régissant leur mouvement (la gravitation) ; dès lors, nous élargissons nos conquêtes et cherchons aussi à expliquer à partir du même principe toutes les variétés et tous les écarts apparents par rapport à ces règles, en ajoutant finalement davantage que ce que l'expérience peut jamais confirmer, comme c'est le cas quand nous concevons d'après les règles de l'affinité jusqu'à une trajectoire hyperbolique des comètes, à la faveur de laquelle ces corps abandonnent entièrement notre système solaire et, en allant de soleil en soleil, (AK, III, 439) réunissent dans leur parcours les parties plus lointaines d'un système cosmique pour nous illimité que vient assembler une seule et unique force motrice.

Ce qu'il y a de remarquable dans ces principes et qui seul, au demeurant, retient notre attention, c'est qu'ils semblent être transcendantaux et que, bien qu'ils contiennent simplement, pour la mise en œuvre de l'usage empirique de la raison, des Idées que cet usage peut suivre pour ainsi dire uniquement de façon asymptotique, sans jamais les atteindre, ils possèdent cependant, comme principes synthétiques *a priori*, une validité objective, mais

indéterminée, et servent de règle pour l'expérience possible, tout en étant aussi effectivement utilisés avec bonheur dans l'élaboration de cette expérience, comme principes heuristiques, sans que l'on puisse pour autant en mener à bien une *(A 664/B 692)* déduction transcendantale – ce qui, comme on l'a démontré plus haut, est toujours impossible relativement aux Idées.

Nous avons dans l'Analytique transcendantale distingué parmi les principes de l'entendement les principes *dynamiques*, en tant que principes simplement régulateurs de l'*intuition*, et les principes *mathématiques*, qui par rapport à celle-ci sont constitutifs. En dépit de cette distinction, les lois considérées comme dynamiques sont assurément constitutives relativement à l'*expérience*, dans la mesure où elles rendent possibles *a priori* les *concepts* sans lesquels aucune expérience n'a lieu. Des principes de la raison pure ne peuvent au contraire jamais être constitutifs relativement aux *concepts* empiriques, parce que nul schème de la sensibilité qui leur corresponde ne peut être fourni, et qu'ils ne peuvent donc avoir aucun objet *in concreto*. Cela dit, si je renonce à un tel usage empirique de ces principes comme principes constitutifs, comment vais-je leur assurer pourtant un usage régulateur et, avec lui, quelque validité objective, et quelle signification un tel usage peut-il avoir ?

L'entendement constitue pour la raison un objet, exactement au même sens où la sensibilité en constitue un pour l'entendement. Produire systématiquement l'unité de tous les actes empiriques possibles de l'entendement, c'est là une opération de la raison, de même que l'entendement relie par des concepts le divers des phénomènes et le soumet à des lois empiriques. Cela dit, les actes de l'entendement, sans schèmes de la sensibilité, sont *indéterminés* ; de la même façon, l'*unité (A 665/B 693) de la raison*, relativement aux conditions sous lesquelles l'entendement doit relier systématiquement ses concepts et au degré jusqu'auquel il doit le faire, est elle aussi par elle-même *indéterminée*. Néanmoins, bien que (AK, III, 440) l'on ne puisse découvrir *dans l'intuition*, pour l'unité systématique intégrale de tous les concepts de l'entendement, aucun schème, un *analogon* d'un tel schème peut et doit cependant être fourni, qui consiste dans l'Idée du *maximum* de la division et de la liaison de la connaissance d'entendement dans un seul et même principe. Car le plus grand et l'absolument intégral se peuvent penser de façon déterminée, puisque toutes les conditions restrictives donnant une diversité indéterminée se trouvent

écartées. Donc, l'Idée de la raison est un *analogon* d'un schème de la sensibilité, mais avec cette différence que l'application des concepts de l'entendement au schème de la raison n'est pas une connaissance de l'objet lui-même (comme c'est le cas pour l'application des catégories à leurs schèmes sensibles), mais seulement une règle ou un principe de l'unité systématique de tout usage de l'entendement. Or, dans la mesure où tout principe qui garantit *a priori* à l'entendement l'unité intégrale de son usage vaut également, bien que ce soit seulement de manière indirecte, pour l'objet de l'expérience, les principes de la raison pure posséderont une réalité objective, même relativement à ce dernier : non pas certes pour y *déterminer* quelque chose, mais simplement pour indiquer la démarche selon laquelle l'usage empirique et déterminé de l'entendement peut être mis *(A 666/B 694)* intégralement en accord avec lui-même, à travers la manière dont il se trouve articulé, *autant qu'il est possible*, au principe de l'unité intégrale et dérivé de lui.

J'appelle *maximes* de la raison tous les principes subjectifs qui ne sont pas tirés de la nature de l'objet, mais de l'intérêt de la raison pour une certaine perfection possible de la connaissance de cet objet. Ainsi y a-t-il des maximes de la raison spéculative, qui reposent uniquement sur l'intérêt spéculatif de cette raison, quand bien même elles ont l'apparence d'être des principes objectifs.

Si des principes simplement régulateurs sont considérés comme constitutifs, ils peuvent comme principes objectifs entrer en conflit ; en revanche, si on les considère simplement comme des *maximes*, il n'y a pas véritablement conflit, mais c'est seulement un intérêt diversifié de la raison qui provoque la divergence dans la manière de penser [145]. Car la raison n'a qu'un intérêt unique, et le conflit de ses maximes se réduit à une différence et à une limitation réciproque dans les méthodes permettant de satisfaire cet intérêt.

C'est ainsi que, chez *tel* esprit raisonneur, l'intérêt (AK, III, 441) de la *diversité* (selon le principe de la spécification) peut avoir le dessus, tandis que, chez *tel* autre, ce sera l'intérêt de l'unité (selon le principe de l'agrégation). Chacun *(A 667/B 695)* d'eux croit tenir son jugement de la considération de l'objet, et le fonde en fait uniquement sur l'attachement plus ou moins grand qui est le sien pour l'un des deux principes, dont aucun ne repose sur des fondements objectifs, mais seulement sur l'intérêt de la raison, et qui pourraient donc être nommés plus justement maximes que

principes. Quand je vois des esprits pénétrants en conflit sur la propriété caractéristique des hommes, des animaux ou des plantes, voire des corps du règne minéral, les uns admettant par exemple des caractères nationaux particuliers, fondés dans la provenance originaire, tandis que d'autres considèrent au contraire que la nature, en cette affaire, a pris partout intégralement les mêmes dispositions et que toute différence repose uniquement sur des contingences extérieures, il me suffit alors de prendre en considération la teneur propre de l'objet pour comprendre qu'elle est si profondément cachée à l'un comme à l'autre qu'ils ne sauraient en parler à partir d'une vision claire de la nature de cet objet. Rien d'autre n'intervient ici que le double intérêt de la raison, dont chacune des parties prend à cœur l'un des versants, ou encore affecte de le faire : rien d'autre, par conséquent, que ce qui différencie les maximes de la diversité ou de l'unité de la nature, lesquelles peuvent fort bien s'unir, mais qui, aussi longtemps qu'elles se trouvent tenues pour des appréhensions objectives, provoquent non seulement un conflit, mais créent même des obstacles retardant durablement la vérité, jusqu'à ce que soit découvert un moyen de réconcilier *(A 668/B 696)* les intérêts en litige et d'apaiser la raison sur cette question [146].

De même en est-il quand on soutient ou quand on conteste la si fameuse loi de l'*échelle continue* des créatures qui a été introduite par Leibniz et que Bonnet a étayée de façon excellente [147]. Elle n'est rien qu'une application du principe de l'affinité, tel qu'il repose sur l'intérêt de la raison ; car l'observation et la pénétration de la façon dont la nature est disposée ne sauraient nullement la faire surgir comme affirmation objective. Les degrés d'une telle échelle, autant que l'expérience puisse nous les indiquer, sont beaucoup trop écartés les uns des autres, et nos prétendues petites différences constituent en général, dans la nature elle-même, de si vastes abîmes qu'il n'y a absolument rien à attendre de telles observations pour repérer des desseins de la nature (notamment quand il s'agit d'une si grande diversité de choses, dans la mesure où il doit toujours être facile de trouver certaines analogies et certains rapprochements). (AK, III, 442) En revanche, la méthode consistant à rechercher selon un tel principe de l'ordre dans la nature et la maxime imposant de considérer un tel ordre comme fondé dans une nature en général, bien que l'on ne puisse déterminer ni où ni jusqu'à quel point il règne, fournissent un principe régulateur légitime et excellent de la raison, lequel, en tant que tel, va certes beaucoup trop loin pour que

l'expérience et l'observation puissent le rejoindre, mais qui, sans déterminer quoi que ce soit, leur trace cependant à l'avance simplement le chemin de l'unité systématique.

(A 669/b 697) Du but ultime de la dialectique naturelle de la raison humaine

Les Idées de la raison pure ne peuvent jamais être par elles-mêmes dialectiques, mais seul leur usage abusif peut faire qu'il en résulte pour nous une trompeuse apparence ; car elles nous sont par la nature même de notre raison transmises comme une tâche, et il est impossible que ce tribunal suprême, juge de tous les droits et de toutes les prétentions de notre spéculation, puisse receler lui-même des illusions et des aveuglements originaires. Selon toute vraisemblance, ces Idées doivent avoir dans la constitution naturelle de notre raison une destination qui soit positive et corresponde à quelque fin. Néanmoins, la masse des raisonneurs crie, comme elle a l'habitude, à l'absurdité et aux contradictions, dénigrant le gouvernement dans les plans intimes duquel elle ne saurait pénétrer, mais aux influences bienfaisantes de qui elle devrait se sentir redevable de son salut, voire de la culture qui la met en état de le blâmer et de le condamner.

On ne peut se servir avec sûreté d'un concept *a priori* sans avoir mis en œuvre sa déduction transcendantale. Les Idées de la raison pure n'autorisent, il est vrai, nulle déduction du type de celle des catégories ; si elles doivent toutefois avoir au moins quelque validité objective, même de caractère indéterminé, et ne pas représenter simplement de vains êtres de raison (*entia rationis ratiocinantis*), *(A 670/B 698)* une déduction doit absolument en être possible, dût-elle même s'écarter franchement de celle que l'on peut pratiquer avec les catégories. C'est là ce qui conduit à son complet achèvement l'ouvrage critique de la raison pure, et tel est ce que nous entendons maintenant entreprendre.

Il y a une grande différence entre le fait que quelque chose soit donné à ma raison comme un *objet absolument parlant*, ou simplement comme un *objet dans l'Idée*. Dans le premier cas, mes concepts visent à (AK, III, 443) déterminer l'objet ; dans le second, il n'y a en réalité qu'un schème auquel aucun objet n'est assigné directement, ni même hypothétiquement, mais qui sert uniquement à nous représenter d'autres objets, par l'intermédiaire de la relation à cette Idée, dans leur unité systématique, par conséquent de façon indirecte. Ainsi dis-je que le concept d'une suprême intelligence est une

simple Idée, c'est-à-dire que sa réalité objective ne doit pas consister en ce qu'il se rapporte directement à un objet (car, pris dans ce sens, nous ne saurions en justifier la validité objective) : il n'est en fait qu'un schème du concept d'une chose en général, structuré d'après les conditions de la plus grande unité rationnelle, et qui ne sert qu'à maintenir la plus grande unité systématique dans l'usage empirique de la raison, en faisant que l'on dérive l'objet de l'expérience pour ainsi dire de l'objet imaginaire de cette Idée comme de son fondement ou de sa cause. Cela équivaut à dire par exemple que les choses du monde *(A 671/B 699)* doivent être considérées *comme si* elles tenaient leur existence d'une suprême intelligence. Sur ce mode, l'Idée n'est à proprement parler qu'un concept heuristique et non pas ostensif, et elle indique, non pas comment un objet est constitué, mais de quelle manière, sous la direction de ce concept, nous devons *chercher* la constitution et la liaison des objets de l'expérience en général. Or, si l'on peut montrer que, quoique les trois formes d'Idées transcendantales (*psychologiques, cosmologiques* et *théologiques*) ne se rapportent directement à aucun objet susceptible de leur correspondre ni à sa *détermination*, toutes les règles de l'usage empirique de la raison conduisent néanmoins, sous la supposition d'un tel *objet dans l'idée*, à une unité systématique et étendent toujours la connaissance de l'expérience, sans jamais pouvoir aller à son encontre, c'est dès lors une *maxime* nécessaire de la raison que de procéder d'après de telles Idées. Et c'est là la déduction transcendantale de toutes les Idées de la raison spéculative, non pas comme principes *constitutifs* de l'élargissement de notre connaissance à davantage d'objets que l'expérience n'en peut fournir, mais comme principes *régulateurs* de l'unité systématique du divers de la connaissance empirique en général, laquelle se trouve par là mieux établie et mieux justifiée dans ses propres limites que cela ne pourrait se produire sans de telles Idées, à travers le simple usage des principes de l'entendement.

(AK, III, 444) *(A 672/B 700)* C'est là un point que je souhaite clarifier. À partir de ce qu'on appelle les Idées prises pour principes, nous rattacherons *en premier lieu* au fil conducteur de l'expérience interne tous les phénomènes, tous les actes et toute la réceptivité de notre esprit [148], *comme si* celui-ci était une substance simple existant de manière permanente (au moins dans la vie) avec son identité personnelle, tandis que ses états, dont ceux du corps font partie uniquement comme conditions extérieures, ne cessent de changer. Il nous faut, *en deuxième lieu*, nous attacher à découvrir

les conditions des phénomènes naturels tant internes qu'externes, en une recherche à jamais inachevable, *comme si* cette recherche était infinie en soi et n'avait de terme ni premier ni dernier, sans nier pour autant qu'en dehors des phénomènes il y ait des fondements premiers, purement intelligibles, de ces phénomènes, mais cependant sans jamais nous autoriser à leur ménager une place dans l'ensemble des explications de la nature, puisque nous ne les connaissons aucunement. *En troisième lieu* et enfin, nous devons (par rapport à la théologie) considérer tout ce qui ne peut jamais appartenir qu'à l'ensemble de l'expérience possible *comme si* cette dernière constituait une unité absolue, mais intégralement dépendante et demeurant toujours conditionnée à l'intérieur des limites du monde sensible, et pourtant en même temps *comme si* l'ensemble global de tous les phénomènes (le monde sensible lui-même) avait en dehors de sa sphère un unique et suprême fondement, suffisant à tout, c'est-à-dire une raison subsistant pour ainsi dire par elle-même, originaire et créatrice, par référence à laquelle nous dirigeons tout *(A 673/B 701)* usage empirique de *notre* raison dans sa plus grande extension *comme si* les objets eux-mêmes avaient tiré leur origine de cet archétype de toute raison. Cela signifie : non pas dériver les phénomènes intérieurs de l'âme d'une substance pensante simple, mais les dériver les uns des autres d'après l'Idée d'un être simple ; non pas dériver l'ordre du monde et son unité systématique d'une suprême intelligence, mais tirer de l'Idée d'une cause suprêmement sage la règle d'après laquelle la raison, dans la liaison des causes et des effets au sein du monde, se doit utiliser pour obtenir sa plus grande satisfaction.

Or, il n'y a pas le moindre obstacle qui nous empêche d'*admettre* aussi ces Idées comme objectives et hypostasiées, sauf pour l'idée cosmologique, où la raison se heurte à une antinomie quand elle veut la mettre en œuvre (l'Idée psychologique et l'Idée théologique ne contiennent rien de tel). Car dans ces dernières il n'y a pas de contradiction : comment quelqu'un pourrait-il dès lors nous en contester la réalité objective, dans la mesure où, concernant leur possibilité, (AK, III, 445) il en sait tout aussi peu pour la nier que nous pour l'affirmer ? Cependant, pour admettre quelque chose, il n'est pas encore suffisant qu'il ne se trouve aucun obstacle positif allant contre, et il ne peut pas nous être permis, sur le simple crédit de la raison spéculative désireuse d'achever son œuvre, d'introduire comme des objets effectivement réels et déterminés des êtres de raison qui, même sans contredire aucun de nos concepts, les dépassent tous. *(A 674/B 702)* Aussi

ne doivent-ils pas être admis en eux-mêmes, mais leur réalité doit avoir seulement la valeur d'un schème du principe régulateur de l'unité systématique de toute connaissance naturelle : par conséquent, c'est uniquement comme des analogues de choses réelles, et non pas comme de telles choses réelles en soi, qu'ils doivent être pris pour fondement. Nous supprimons de l'objet de l'Idée les conditions qui limitent le concept de notre entendement, mais qui aussi rendent seules possibles que nous soyons à même d'avoir d'une chose quelconque un concept déterminé. Et nous nous forgeons alors la pensée d'un quelque chose dont nous n'avons, concernant ce qu'il est en soi, aucun concept, mais dont nous pensons pourtant qu'il entretient à l'ensemble des phénomènes un rapport analogue à celui que les phénomènes ont entre eux.

Quand nous admettons donc de tels êtres idéaux, nous n'étendons pas à proprement parler notre connaissance au-delà des objets de l'expérience possible, mais seulement l'unité empirique de cette dernière à travers l'unité systématique dont l'Idée nous procure le schème – laquelle Idée, par conséquent, a la valeur, non pas d'un principe constitutif, mais uniquement d'un principe régulateur. Car si nous posons une chose qui corresponde à l'Idée, un quelque chose ou un être effectif, il n'est pas dit par là que nous voulions élargir notre connaissance des choses en recourant à des concepts transcendants ; cet être n'est en effet pris comme fondement que dans l'Idée et non pas en soi, par conséquent seulement pour exprimer *(A 675/ B 703)* l'unité systématique qui doit nous servir de norme dans l'usage empirique de la raison, sans que cependant nous décidions quoi que ce soit sur le fondement de cette unité ou sur les caractères intrinsèques d'un tel être, sur lequel repose cette unité dont il est la cause.

Ainsi le concept transcendantal, le seul qui soit déterminé, que la raison simplement spéculative nous donne de Dieu est-il, au sens le plus précis du terme, un concept *déiste*. Autrement dit : la raison ne nous procure jamais la validité objective d'un tel concept, mais seulement l'Idée de quelque chose sur quoi toute réalité empirique fonde sa suprême et nécessaire unité, et que nous ne pouvons penser autrement que selon l'analogie avec une substance effectivement réelle qui serait, selon des lois rationnelles, la cause de toutes choses (AK, III, 446), pour autant que nous entreprenions de le penser sans réserve comme un objet particulier et que nous ne préférions pas, en nous contentant de la simple Idée du principe régulateur de la raison, laisser de côté, comme dépassant l'entendement humain, l'achèvement de toutes les

conditions de la pensée – ce qui, au demeurant, ne peut coexister avec le projet d'atteindre dans notre connaissance à une unité systématique parfaite, à laquelle du moins la raison ne fixe aucune limite.

De là vient dès lors que, si j'admets un être divin, je ne possède certes pas le moindre concept de la possibilité interne de sa suprême perfection ni de la nécessité de son existence, *(A 676/B 704)* mais que cependant, dans ces conditions, je peux satisfaire à toutes les autres questions qui concernent le contingent et procurer à la raison la plus parfaite satisfaction concernant la plus grande unité qu'elle puisse rechercher dans son usage empirique, mais non pas relativement à cette supposition elle-même ; ce qui prouve que c'est son intérêt spéculatif, et non pas sa capacité de pénétration, qui l'autorise à partir d'un point échappant si largement à sa sphère, pour considérer de là ses objets comme appartenant à un tout intégral.

Ici se manifeste dans la manière de penser, par rapport à une seule et même supposition, une différence qui est assez subtile, mais qui est cependant d'une grande importance dans la philosophie transcendantale. Je peux avoir une raison suffisante d'admettre quelque chose de façon relative (*suppositio relativa*), sans pour autant être autorisé à l'admettre absolument (*suppositio absoluta*). Cette distinction est pertinente quand nous avons affaire simplement à un principe régulateur, dont nous connaissons assurément la nécessité en soi, mais non pas la source de cette nécessité, et que nous admettons pour cela un fondement suprême, simplement dans l'intention de penser d'une manière d'autant plus déterminée l'universalité du principe, comme c'est le cas par exemple quand je pense comme existant un être qui corresponde à une simple Idée, et plus précisément à une Idée transcendantale. Dans la mesure en effet où je ne peux jamais admettre en soi l'existence de cette chose, puisque aucun des concepts par lesquels je peux me forger la pensée d'un quelconque *(A 677/B 705)* objet comme déterminé ne me permet d'y parvenir, et que les conditions de la validité objective de mes concepts sont exclues par l'Idée elle-même. Les concepts de la réalité, de la substance, de la causalité, même ceux de la nécessité dans l'existence, n'ont, en dehors de l'usage où ils rendent possible la connaissance empirique d'un objet, absolument aucune signification qui pût déterminer un quelconque objet. Ils peuvent donc certes être utilisés pour expliquer la possibilité (AK, III, 447) des choses dans le monde sensible, mais non pas la possibilité d'un *tout cosmologique lui-même*, puisque ce principe d'explication devrait se situer en dehors du monde et n'être

nullement, par conséquent, l'objet d'une expérience possible. Cela dit, je peux néanmoins admettre un tel être incompréhensible, non pas certes en soi, mais comme l'objet d'une simple Idée, relativement au monde sensible. Car si ce qui est au fondement du plus grand usage empirique possible de ma raison, c'est une Idée (celle de l'unité systématique intégrale, dont je parlerai bientôt avec plus de précision) qui ne peut jamais en elle-même être présentée adéquatement dans l'expérience, bien qu'elle soit, pour rapprocher l'unité empirique du plus haut degré possible, incontournablement nécessaire, non seulement alors je suis autorisé, mais même je suis contraint de réifier cette Idée, c'est-à-dire de poser pour elle un objet effectivement réel, encore que ce ne soit que comme un quelque chose en général que je ne connais pas du tout en soi et auquel je ne donne des propriétés analogues *(A 678/B 706)* aux concepts de l'entendement dans son usage empirique que dans la mesure où il apparaît comme fondement de cette unité systématique, et relativement à celle-ci. Je me forgerai donc, d'après l'analogie avec les réalités présentes dans le monde, avec les substances, la causalité et la nécessité, la pensée d'un être qui possède tout cela au degré le plus extrême de perfection, et comme cette Idée repose uniquement sur ma raison, je pourrai penser cet être comme une *raison indépendante*, cause de l'univers au moyen des Idées de la plus grande harmonie et de la plus grande unité possibles : ainsi suis-je conduit à laisser de côté toutes les conditions qui limiteraient l'Idée, simplement pour rendre possible, grâce à la garantie apportée par un tel fondement originaire, l'unité systématique du divers dans l'univers et, par l'intermédiaire de cette unité, le plus grand usage empirique possible de la raison, en tant que je suis amené à considérer toutes les liaisons *comme si* elles étaient les dispositions d'une suprême raison dont la nôtre est une reproduction affaiblie. Je pense alors cet être suprême au moyen de purs concepts qui n'ont proprement que dans le monde sensible leur application ; mais puisque je ne pratique cette supposition transcendantale que pour un usage relatif, à savoir pour qu'elle me fournisse le substrat de la plus grande unité possible de l'expérience, je peux parfaitement penser au moyen d'attributs qui appartiennent exclusivement au monde sensible un être que je distingue du monde. Car je ne prétends aucunement et je ne suis pas autorisé à prétendre connaître cet objet de mon Idée conformément à ce qu'il peut bien être en soi ; de fait n'ai-je pas pour cela de concepts *(A 679/B 707)*, et même les concepts de réalité, de substance, de causalité, voire celui de la nécessité (AK, III, 448)

dans l'existence perdent toute signification et sont des intitulés vides pour des concepts dépourvus de tout contenu quand je m'aventure avec eux à sortir du champ qui correspond aux sens. Je ne pense la relation d'un être pour moi totalement inconnu en soi avec la plus grande unité systématique possible de l'univers que pour en faire le schème du principe régulateur du plus grand usage empirique possible de ma raison.

Si nous portons maintenant notre regard sur l'objet transcendantal de notre Idée, nous voyons que nous ne pouvons pas supposer son existence *en soi* d'après les concepts de réalité, substance, causalité, etc., parce que ces concepts n'ont pas la moindre application à quelque chose de tout à fait distinct du monde sensible. En ce sens, la supposition que fait la raison d'un être suprême conçu comme cause première est pensée de façon simplement relative, forgée qu'elle est en vue de l'unité systématique du monde sensible, et elle correspond à un simple quelque chose dans l'Idée, dont nous n'avons aucune notion de ce qu'il est *en soi*. Par où s'éclaire aussi pourquoi nous avons certes besoin, relativement à ce qui est donné aux sens comme existant, de l'idée d'un être originaire en soi *nécessaire*, mais ne pouvons jamais avoir le moindre concept de cet être et de sa *nécessité* absolue.

Désormais, nous pouvons mettre clairement devant les yeux le résultat de toute la Dialectique transcendantale, et déterminer avec précision *(A 680/B 708)* le but ultime des Idées de la raison pure, lesquelles ne deviennent dialectiques que par malentendu et inattention. La raison pure n'est en fait occupée que d'elle-même et ne peut même avoir d'autre fonction, puisque ce ne sont pas les objets qui lui sont donnés en vue d'atteindre l'unité du concept issu de l'expérience, mais les connaissances de l'entendement en vue d'atteindre l'unité du concept issu de la raison, c'est-à-dire le rassemblement en un seul principe. L'unité rationnelle est l'unité du système, et cette unité systématique ne sert pas objectivement à la raison de principe lui permettant de s'étendre à des objets, mais elle lui sert subjectivement de maxime lui permettant de s'étendre à toute connaissance empirique possible des objets. Cependant, l'assemblage systématique que la raison peut procurer à l'usage empirique de l'entendement ne se borne pas à en favoriser l'extension, mais il en garantit aussi la justesse ; et le principe d'une telle unité systématique est aussi objectif, mais d'une manière indéterminée *(principium vagum)* : non pas comme principe constitutif, pour déterminer quelque chose par rapport à son objet direct, mais comme principe seulement régulateur et comme maxime prescrivant de favoriser et

de consolider à l'infini (de façon indéterminée) l'usage empirique de la raison (AK, III, 449) par l'ouverture de nouvelles voies que l'entendement ne connaît pas, sans jamais aller pour autant le moins du monde à l'encontre des lois de l'usage empirique.

(A 681/B 709) La raison ne peut toutefois penser cette unité systématique autrement qu'en donnant en même temps à son Idée un objet, tel toutefois qu'il ne puisse être procuré par aucune expérience ; car l'expérience ne donne jamais un exemple d'une unité systématique parfaite [149]. Or, cet être de raison *(ens rationis ratiocinatae)* n'est assurément qu'une simple Idée et il n'est donc pas admis absolument et *en soi* comme quelque chose d'effectivement réel, mais c'est uniquement de façon problématique qu'il est pris pour fondement (puisque nous ne pouvons l'atteindre par aucun concept de l'entendement), afin d'envisager toute liaison entre les choses du monde sensible *comme si* elles avaient leur fondement dans cet être de raison, simplement dans le but d'y fonder l'unité systématique qui est indispensable à la raison, mais qui est de toute façon avantageuse à la connaissance empirique de l'entendement et ne peut en tout état de cause jamais venir l'entraver.

On méconnaît la signification de cette Idée dès lors qu'on la tient pour l'affirmation ou même simplement pour la supposition d'une chose effectivement réelle à laquelle on voudrait assigner la fondation de la constitution systématique du monde ; bien plutôt laisse-t-on entièrement non décidée, en fait, la question de savoir quelle est en soi la nature de ce fondement qui se dérobe à nos concepts, et une Idée se trouve simplement posée à titre de point de vue à partir duquel l'on peut élargir cette unité si essentielle à la raison et si salutaire à l'entendement. Bref, *(A 682/B 710)* cette chose transcendantale est seulement le schème de ce principe régulateur par lequel la raison, autant qu'elle le peut, étend l'unité systématique à toute expérience.

Je suis moi-même, considéré simplement comme nature pensante (âme), le premier objet d'une telle Idée. Si je veux chercher les attributs avec lesquels un être pensant existe en soi, il me faut interroger l'expérience, et je ne peux même pas appliquer à cet objet une quelconque des catégories si le schème ne m'en est pas donné dans l'intuition sensible. Reste que par là je ne parviens jamais à une unité systématique de tous les phénomènes du sens interne. À la place, par conséquent, du concept issu de l'expérience (à la place du concept de ce que l'âme est effectivement), qui ne peut nous mener

bien loin, la raison utilise le concept de l'unité empirique de tout penser, et en concevant cette unité comme inconditionnée et (AK, III, 450) comme originaire, elle fait de ce concept un concept rationnel (Idée) d'une substance simple qui, en soi immuable (personnellement identique), se trouve en relation de communauté avec d'autres choses réelles extérieures à elle ; en un mot : elle en fait l'Idée d'une intelligence simple subsistant par elle-même. Mais, ce faisant, elle ne vise rien d'autre que des principes de l'unité systématique dans l'explication des phénomènes de l'âme, permettant de considérer toutes les déterminations comme inscrites dans un sujet unique, toutes les facultés, autant que possible, comme dérivées d'une unique faculté fondamentale, tout changement comme appartenant aux états *(A 683/B 711)* par lesquels passe un seul et même être permanent, et de représenter tous les *phénomènes* se produisant dans l'espace comme entièrement distincts des opérations de la *pensée*. Cette simplicité de la substance, etc., ne devrait être que le schème de ce principe régulateur, et il n'est nullement supposé qu'elle constitue le fondement effectif des attributs de l'âme. Car ceux-ci peuvent aussi reposer sur des fondements tout autres, que nous ne connaissons nullement, dans la mesure où, de fait, nous ne saurions connaître proprement l'âme en elle-même au moyen des prédicats que nous avons ainsi admis, quand bien même nous voudrions les lui appliquer absolument, dans la mesure où ils constituent une simple Idée qui ne peut nullement être représentée *in concreto*. D'une telle Idée psychologique ne peuvent donc découler que des conséquences avantageuses, pourvu que l'on se garde de lui donner plus de valeur qu'il n'en revient à une simple Idée, c'est-à-dire si on lui donne une valeur simplement relative en l'appliquant à l'usage systématique de la raison relativement aux phénomènes de notre âme. Car dès lors aucune des lois empiriques régissant les phénomènes corporels, qui sont d'une tout autre espèce, ne viennent se mêler aux explications de ce qui appartient seulement au *sens interne* ; on n'accorde plus de crédit à aucune des vaines hypothèses portant sur la génération, la corruption et la palingénésie des âmes, etc. ; la considération de cet objet du sens interne est donc entièrement pure et sans aucun mélange d'attributs hétérogènes ; la recherche accomplie par la raison est dirigée en outre de façon *(A 684/B 712)* à rapporter, autant qu'il est possible, les principes d'explication, dans ce sujet, à un unique principe – toutes opérations qui sont effectuées de la meilleure manière, et même exclusivement, par un tel schème, *comme si*

c'était là un être effectivement réel. Aussi l'Idée psychologique ne peut-elle signifier rien d'autre que le schème d'un concept régulateur. À supposer en effet que je veuille aussi demander simplement si l'âme n'est pas en soi de nature spirituelle, cette question n'aurait absolument aucun sens. Car, à travers un tel concept, je ne (AK, III, 451) mets pas simplement de côté la nature corporelle, mais toute nature en général, c'est-à-dire tous les prédicats d'une quelconque expérience possible, par conséquent toutes les conditions permettant de penser un objet pour un tel concept, soit : ce qui seul pourtant autorise à dire que ce concept a un sens.

La seconde Idée régulatrice de la raison purement spéculative est le concept du monde en général. Car la nature n'est à proprement parler que le seul objet qui soit donné, par rapport auquel la raison a besoin de principes régulateurs. Cette nature est double : soit pensante, soit corporelle. Cependant, pour ce qui est de la dernière, si l'on veut la penser dans sa possibilité intrinsèque, c'est-à-dire déterminer comment les catégories s'appliquent à elle, nous n'avons besoin d'aucune Idée, c'est-à-dire d'aucune représentation qui dépasse l'expérience ; au demeurant n'y en a-t-il aucune qui soit possible en ce qui la concerne, puisque nous sommes guidés ici uniquement par l'intuition sensible et non pas comme dans le concept psychologique fondamental (Moi), lequel contient *a priori* une certaine forme de la pensée, à savoir l'unité de celle-ci. En ce sens, il ne nous reste rien d'autre pour la *(A 685/B 713)* raison pure que la nature en général et l'intégralité des conditions qui s'y déploient d'après quelque principe. L'absolue totalité des séries de ces conditions, dans la dérivation de leurs membres, est une Idée qui ne peut à vrai dire jamais être complètement mise en œuvre dans l'usage empirique de la raison, mais qui nous sert pourtant de règle selon laquelle nous devons procéder à cet égard, savoir que, dans l'explication de phénomènes donnés, il nous faut (en rétrogradant, ou en remontant) faire *comme si* la série était en soi infinie (c'est-à-dire *in indefinitum*) ; mais que, là où la raison elle-même est considérée comme cause déterminante (dans la liberté), donc lorsqu'il s'agit des principes pratiques, nous devons procéder comme si nous avions devant nous, non pas un objet des sens, mais un objet de l'entendement pur, où les conditions ne peuvent plus être posées dans la série des phénomènes, mais hors d'elle, et où la série des états peut être considérée *comme si* elle connaissait un commencement absolu (par l'intervention d'une cause intelligible) : tous éléments qui prouvent que les Idées cosmologiques ne sont rien que des

principes régulateurs et sont loin de poser, pour ainsi dire de façon constitutive, une totalité effectivement réelle de telles séries. On peut chercher le reste de ces analyses, en ses lieu et place, dans l'antinomie de la raison pure.

La troisième Idée de la raison pure, qui contient une supposition simplement relative d'un être conçu comme la cause unique et totalement suffisante de toutes les séries cosmologiques, est le concept rationnel de Dieu. (AK, III, 452) L'objet *(A 686/B 714)* de cette Idée, nous n'avons pas la moindre raison de l'admettre de façon absolue (de le *supposer en soi*) ; qu'est-ce donc qui pourrait nous donner le pouvoir, ou même simplement nous fournir le droit, de croire ou d'affirmer, simplement à partir du concept que nous en avons, l'existence en soi d'un être possédant une perfection suprême et absolument nécessaire dans sa nature, s'il n'y avait le monde par rapport auquel seulement cette supposition peut être nécessaire ? Et l'on voit clairement ainsi que l'Idée de cet être, comme toutes les Idées spéculatives, ne veut rien dire de plus, si ce n'est que la raison ordonne de considérer toute liaison dans le monde d'après des principes d'unité systématique, par conséquent *comme si* tous pris globalement provenaient d'un être unique comprenant tout en lui, comme d'une cause suprême et totalement suffisante. Ainsi est-il clair que la raison ne peut en l'occurrence avoir pour but que sa propre règle formelle dans l'élargissement de son usage empirique, mais jamais une extension *au-delà de toutes les limites de l'usage empirique*, et que par conséquent sous cette Idée ne se dissimule aucun principe constitutif de son usage, tel qu'il est dirigé vers une expérience possible.

La suprême unité formelle, qui repose simplement sur des concepts de la raison, est l'unité *finalisée* des choses, et l'intérêt *spéculatif* de la raison rend nécessaire de considérer toute organisation dans le monde *comme si* elle était issue de l'intention d'une raison suprême. Un tel principe, de fait, ouvre à notre raison *(A 687/B 715)*, quand elle s'applique au champ des expériences, des perspectives tout à fait nouvelles en vue de relier les choses du monde selon des lois téléologiques et de parvenir ainsi à leur plus grande unité systématique. La supposition d'une intelligence suprême conçue comme la cause unique de l'univers, mais ne se trouvant en vérité que dans l'Idée, peut donc toujours être utile à la raison et ne saurait en tout cas jamais lui nuire. Car si, à propos de la configuration de la Terre (ronde, mais cependant légèrement aplatie*), des montagnes et des mers, etc., nous

admettons par avance l'existence d'intentions parfaitement sages d'un auteur suprême, nous pouvons (AK, III, 453) en suivant cette voie faire une foule de découvertes. Si nous en demeurons à cette *supposition* conçue comme un principe simplement régulateur, même l'erreur ne peut nous être dommageable. La seule conséquence susceptible en effet d'en résulter ne peut consister qu'en ceci que, là où nous attendions une articulation téléologique (*nexus finalis*), nous n'en trouvions qu'une qui fût simplement mécanique ou physique (*nexus effectivus*), *(A 688/B 716)* ce qui, en pareil cas, ne nous fait perdre qu'une unité, mais ne vient pas corrompre l'unité de la raison dans son usage empirique. Au demeurant, même la manière dont notre recherche se trouve ici contrecarrée ne peut absolument pas atteindre la loi elle-même dans l'optique générale et téléologique qui était la sienne. Car, bien qu'assurément un anatomiste puisse être convaincu d'erreur s'il réfère quelque membre du corps d'un animal à une fin dont on peut montrer clairement qu'il n'en résulte pas, il est cependant tout à fait impossible de *prouver* en tout cas qu'une disposition de la nature, quelle qu'elle puisse être, est totalement dépourvue de fin. Ce pourquoi la physiologie (des médecins) élargit aussi sa connaissance empirique très limitée des fins de la structuration d'un corps organique en recourant à un principe que seule la raison pure a fourni – au point que l'on y admet, de façon tout à fait hardie et en même temps avec l'accord de tous les hommes intelligents, que tout, dans l'animal, possède son utilité et correspond à une intention positive : c'est là une supposition qui, si elle devait être constitutive, irait beaucoup plus loin que ce que nous permettent de justifier les observations faites jusqu'ici – par où l'on aperçoit qu'elle ne peut être qu'un principe régulateur de la raison, pour parvenir à l'unité systématique la plus élevée par l'intermédiaire de l'Idée de la causalité finale exercée par la cause suprême du monde, et *comme si* celle-ci, en tant que souveraine intelligence, avait été la cause de tout selon l'intention la plus sage.

(A 689/B 717) Si en revanche nous omettons de restreindre l'Idée à l'usage simplement régulateur, la raison est conduite à s'égarer de multiples manières, dans la mesure où elle abandonne le sol de l'expérience, qui doit pourtant contenir les indications jalonnant son parcours, et s'aventure au-delà de ce sol dans l'incompréhensible et dans l'impénétrable, sur des hauteurs où elle est nécessairement en proie au vertige dès lors qu'elle s'aperçoit, en adoptant ce point de vue, totalement coupée de tout usage susceptible de s'accorder avec l'expérience.

La première défaillance résultant du fait que l'on utilise l'Idée d'un (AK, III, 454) être suprême, non pas de façon simplement régulatrice, mais (ce qui est contraire à la nature d'une Idée) de manière constitutive, correspond à la *raison paresseuse* (*ignava ratio** [150]). On peut appeler ainsi tout principe qui fait que l'on considère son exploration de la nature, en quelque domaine qu'elle se développe, comme *(A 690/B 718)* absolument achevée, et que la raison s'abandonne donc au repos, comme si elle avait complètement accompli son œuvre. C'est pourquoi même l'Idée psychologique, quand elle est utilisée comme un principe constitutif pour l'explication des phénomènes de notre âme, et ensuite pour élargir notre connaissance de ce sujet encore au-delà de toute expérience (quant à son état après la mort), est assurément d'une grande commodité pour la raison, mais en même temps elle corrompt et ruine de fond en comble tout usage naturel de celle-ci selon la directive fournie par les expériences. Ainsi le spiritualiste dogmatique explique-t-il l'unité de la personne, telle qu'elle subsiste inchangée à travers toutes les modifications de ses états, à partir de l'unité de la substance pensante, qu'il croit percevoir immédiatement dans le Moi ; ou l'intérêt que nous portons aux choses qui doivent se produire seulement après notre mort, à partir de la conscience de la nature immatérielle de notre sujet pensant, etc. Et il se dispense de toute recherche naturelle essayant de dégager de principes physiques d'explication les causes de ces phénomènes internes qui nous caractérisent, dans la mesure où il laisse de côté, pour ainsi dire par la décision souveraine d'une raison transcendante, les sources de connaissance immanentes résidant dans l'expérience, cela par commodité, mais au préjudice de toute compréhension. Cette conséquence dommageable se démontre encore plus clairement dans le dogmatisme dont peut s'accompagner notre Idée d'une intelligence suprême et du système théologique de la nature (de la *(A 691/B 719)* physico-théologie) qui y trouve faussement sa fondation. Car alors toutes les fins qui se manifestent dans la nature, souvent forgées uniquement par nous-mêmes, servent à nous mettre fort à l'aise dans l'exploration des causes, en ceci qu'au lieu de les rechercher dans les lois universelles du mécanisme de la matière, nous faisons appel directement au décret insondable de suprême sagesse et nous considérons achevé l'effort de la raison parce que nous nous dispensons de son usage – lequel ne trouve pourtant de fil conducteur que là où c'est (AK, III, 455) l'ordre de la nature et la série de ses changements selon ses lois intrinsèques et universelles qui

nous le fournit. Cette défaillance peut être évitée si nous ne considérons pas du point de vue des fins seulement quelques éléments de la nature, comme par exemple la division du continent, sa structure, la nature et la position des montagnes, ou bien même simplement l'organisation dans le règne végétal et dans le règne animal, mais si nous rendons *tout à fait* universelle cette unité systématique de la nature par rapport à l'Idée d'une intelligence suprême. Car alors nous prenons pour fondement une organisation finalisée d'après des lois universelles de la nature vis-à-vis desquelles aucune disposition particulière n'aurait fait exception, même si elle ne s'est signalée à nous que de façon plus ou moins clairement connaissable, et nous avons un principe régulateur de l'unité systématique d'une liaison téléologique, laquelle toutefois nous ne déterminons pas à l'avance, mais en devant continuer de chercher, dans l'attente de *(A 692/B 720)* trouver cette finalité, la liaison physico-mécanique suivant des lois universelles. Car c'est seulement ainsi que le principe de l'unité finalisée peut toujours étendre l'usage de la raison par rapport à l'expérience, sans lui faire tort en aucun cas.

La deuxième défaillance qui procède de la fausse interprétation du principe de l'unité systématique est celui de la raison renversée (*perversa ratio*, ὕστερον πρότερον *rationis*). L'idée de l'unité systématique ne devrait servir que pour chercher, en tant que principe régulateur, une telle unité dans la liaison des choses selon des lois universelles de la nature et, au fur et à mesure que l'on en a trouvé quelque chose par la voie empirique, pour croire aussi d'autant plus fortement que l'on s'est approché de son usage complet, quand bien même à vrai dire on ne l'atteint jamais. Au lieu de quoi l'on inverse la chose et commence par prendre pour fondement, sous une forme hypostasiée, la réalité effective d'un principe de l'unité finalisée, par déterminer de manière anthropomorphique le concept d'une telle intelligence suprême, puisqu'il est en soi totalement inaccessible, et par imposer ensuite à la nature de manière violente et dictatoriale des fins, plutôt que de les chercher, comme il se doit, par la voie de l'exploration physique : tant et si bien que non seulement la théologie, qui devrait servir simplement à compléter l'unité de la nature selon des lois universelles, tend alors bien davantage à la *(A 693/B 721)* supprimer, mais qu'en outre la raison manque elle-même son but, à savoir prouver à partir de la nature l'existence d'une telle cause suprême intelligente. Car si l'on ne peut présupposer dans la nature *a priori*, c'est-à-dire comme appartenant à son

essence, la suprême conformité à des fins, comment donc veut-on (AK, III, 456) être incité à la chercher et à s'approcher, en passant par les divers degrés de cette finalité, de la suprême perfection d'un auteur originaire comme d'une perfection absolument nécessaire et par conséquent susceptible d'être connue *a priori* ? Le principe régulateur requiert que l'unité systématique soit présupposée de façon absolue, par conséquent comme s'ensuivant de l'essence des choses, en tant qu'*unité de la nature*, laquelle n'est pas connue simplement de manière empirique, mais supposée *a priori*, bien que d'une façon encore indéterminée. Or, si je commence par prendre pour fondement un être suprême ordonnant les choses, l'unité de la nature est alors, de fait, supprimée. Car elle est ainsi totalement étrangère à la nature des choses et contingente, et elle ne peut pas non plus être connue à partir des lois universelles de cette nature. De là procède dans la démonstration un cercle vicieux, puisque l'on présuppose ce qui proprement devrait être démontré.

Prendre le principe régulateur de l'unité systématique de la nature pour un principe constitutif et supposer comme cause *(A 694/B 722)*, de façon hypostasiée, ce qui n'est pris que dans l'Idée pour fondement de l'usage cohérent de la raison, cela signifie purement et simplement égarer la raison. L'exploration de la nature suit son chemin en se bornant à parcourir simplement la chaîne des causes naturelles conformément aux lois universelles de cette nature, certes d'après l'Idée d'un auteur originaire, non pas cependant pour dériver de lui la finalité qu'elle poursuit dans toutes les directions, mais au contraire pour connaître l'existence de celui-ci à partir de cette finalité recherchée dans l'essence des choses naturelles et même, autant qu'il est possible, dans l'essence de toutes les choses en général, par conséquent pour connaître cette existence comme absolument nécessaire. Que cette dernière démarche réussisse ou échoue, l'Idée reste toujours légitime, de même que son usage quand il est restreint aux conditions d'un principe simplement régulateur.

L'unité finalisée complète est la perfection (considérée absolument). Si nous ne la trouvons pas dans l'essence des choses qui constituent tout l'objet de l'expérience, c'est-à-dire de toute notre connaissance pourvue de valeur objective, par conséquent dans les lois universelles et nécessaires de la nature, comment prétendons-nous en conclure directement à l'Idée de la perfection suprême et absolument nécessaire d'un être originaire qui soit l'origine de toute causalité ? La plus grande unité systématique, par

conséquent aussi l'unité finale, est ce qui éduque la raison humaine à son plus grand usage et même fondamentalement la rend possible. L'Idée d'une telle unité est donc inséparablement liée à l'essence *(A 695/B 723)* de notre raison. Cette même Idée est donc pour nous législatrice, et ainsi est-il très naturel d'admettre une raison législatrice qui lui corresponde (*intellectus archetypus*) (AK, III, 457), à partir de laquelle toute unité systématique de la nature doive être dérivée comme de l'objet de notre raison.

Nous avons dit, à l'occasion de l'antinomie de la raison pure, que toutes les questions soulevées par la raison pure doivent absolument pouvoir être résolues, et que l'excuse consistant à se référer aux bornes de notre connaissance qui, dans de nombreuses questions de physique, est aussi inévitable que raisonnable, ne peut être autorisée ici, puisque nous sont proposées 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. Désormais, nous sommes en mesure de confirmer ce que nous affirmions ainsi d'une manière qui, en première apparence, était audacieuse, relativement aux deux questions auxquelles la raison pure attache le plus grand intérêt, et de conduire par là à son complet achèvement notre analyse de la dialectique ainsi suscitée.

Soit donc la question de savoir (par rapport à une théologie transcendantale*), *premièrement*, s'il y a quelque chose de distinct du monde *(A 696/B 724)* qui pût contenir le fondement de l'ordre du monde et de son assemblage selon des lois universelles. La réponse est : *sans nul doute*. Car le monde est une somme de phénomènes : il faut donc qu'il y ait un quelconque fondement transcendantal de ces phénomènes, c'est-à-dire un fondement qui ne soit susceptible d'être pensé que par l'entendement pur. Soit, *deuxièmement*, la question de savoir si cet être est une substance, si elle est dotée de la plus grande réalité, si elle est nécessaire, etc. : je réponds que *cette question n'a pas de sens*. Car toutes les catégories à travers lesquelles je cherche à me faire un concept d'un tel objet n'ont d'autre usage que l'usage empirique, et elles n'ont aucun sens quand elles ne sont pas appliquées à des objets d'expérience possible, c'est-à-dire au monde sensible. En dehors de ce champ, elles ne sont que des intitulés pour des concepts que l'on peut admettre, mais par quoi on ne peut non plus rien comprendre. Soit, *troisièmement* et enfin, la question de savoir si nous ne pouvons pas du moins penser cet être distinct du monde selon une analogie avec les objets de l'expérience. La réponse est : *sans doute*, mais

uniquement comme objet *(A 697/B 725)* dans l'Idée et non pas dans la réalité, c'est-à-dire uniquement en tant qu'il (AK, III, 458) constitue un substrat, pour nous inconnu, de l'unité systématique, de l'ordre et de ce qu'il y a de finalisé dans la constitution du monde, dont la raison doit se faire un principe régulateur pour son exploration de la nature. Bien plus, nous pouvons dans cette Idée admettre, sans hésitation et sans nous attirer de reproches, certains anthropomorphismes qui sont requis pour le principe régulateur dont il est question. Car il n'est jamais qu'une Idée, qui n'est nullement rapportée de façon directe à un être distinct du monde, mais au principe régulateur de l'unité systématique du monde, cela uniquement par l'intermédiaire d'un schème de cette unité, c'est-à-dire d'une suprême intelligence qui en soit la cause originaire d'après de sages desseins. Ce qu'il s'agit de penser par là, ce n'est pas ce qu'est en soi ce fondement originaire de l'unité du monde, mais comment nous devons l'utiliser, ou plutôt utiliser son Idée, relativement à l'usage systématique de la raison en ce qui concerne les choses du monde.

Cela dit, sur ce mode, *pouvons-nous* cependant (continuera-t-on de demander) admettre un auteur du monde qui soit unique, sage et tout-puissant ? *Sans aucun doute*, et non seulement nous pouvons supposer un tel être, mais nous *devons nécessairement* le faire. Mais, dans ce cas, étendons-nous pour autant notre connaissance au-delà du champ de l'expérience possible ? *Nullement*. Car nous avons supposé uniquement un quelque chose dont *(A 698/B 726)* nous n'avons pas le moindre concept concernant ce qu'il est en soi (un objet purement et simplement transcendantal) ; mais, par rapport à l'ordre systématique et finalisé de la construction du monde, qu'il nous faut supposer quand nous étudions la nature, nous n'avons pensé cet être inconnu de nous que *selon l'analogie* avec une intelligence (un concept empirique), c'est-à-dire que, relativement aux fins et à la perfection qui reposent sur lui, nous l'avons justement doté des attributs qui, d'après les conditions de notre raison, peuvent contenir le fondement d'une telle unité systématique. Cette Idée est en ce sens tout à fait fondée *eu égard à l'usage que nous faisons de notre raison dans le monde*. Si nous voulions, cela étant, lui attribuer une validité absolument objective, nous oublierions alors que c'est uniquement un être dans l'Idée qu'ainsi nous pensons ; et dans la mesure où nous partirions dès lors d'un fondement qui ne saurait nullement être déterminé par la considération du

monde, nous serions par là hors d'état d'appliquer de façon appropriée ce principe à l'usage empirique de la raison.

Mais (demandera-t-on en outre), en procédant ainsi, puis-je en tout cas faire usage du concept et de la supposition d'un être suprême dans la considération rationnelle du monde ? Oui, et c'était même proprement pour cela (AK, III, 459) que cette Idée a été érigée en principe par la raison. Néanmoins, puis-je alors considérer comme des intentions des agencements qui évoquent des fins, en les *(A 699/B 727)* dérivant de la volonté divine, bien que ce soit, certes, par l'intermédiaire de dispositions particulières instaurées à cet effet dans le monde ? Oui, vous pouvez aussi faire cela, mais sur un mode tel qu'il vous soit indifférent d'entendre quelqu'un dire que la sagesse divine a tout ordonné ainsi pour ses fins suprêmes, ou que l'Idée de la suprême sagesse est une instance régulatrice dans l'investigation de la nature et un principe de son unité systématique et finalisée d'après des lois universelles de la nature, même là où nous ne remarquons pas cette unité ; en d'autres termes, il doit, là où vous la percevez, être pour vous parfaitement équivalent de dire : Dieu l'a sagement voulu ainsi, ou bien : la nature l'a ainsi sagement ordonné. Car la plus grande unité systématique et finalisée que votre raison exigeait de donner pour fondement, comme principe régulateur, à toute exploration de la nature était précisément ce qui vous autorisait à prendre pour fondement, comme schème du principe régulateur, l'Idée d'une suprême intelligence ; et autant vous rencontrez alors, en suivant ce principe, de conformité à des fins dans le monde, autant vous possédez la confirmation de la légitimité de votre Idée. Mais, dans la mesure où le principe évoqué n'avait pas d'autre but que de chercher l'unité nécessaire de la nature, et la plus grande qui fût possible, assurément sommes-nous redevables de celle-ci, autant que nous y accédons, à l'Idée d'un être suprême ; néanmoins, nous ne pouvons, sans entrer en contradiction avec nous-mêmes, *(A 700/B 728)* laisser de côté les lois universelles de la nature, en tant qu'elles constituent ce en vue de quoi simplement l'Idée s'est trouvée prise pour fondement, ni considérer alors cette dimension finalisée de la nature comme contingente et d'origine hyperphysique – puisque nous n'étions pas autorisés à admettre au-dessus de la nature un être possédant les attributs mentionnés, mais seulement à prendre pour fondement l'Idée de cet être en vue de considérer, selon l'analogie avec une détermination causale, les phénomènes comme systématiquement reliés les uns aux autres.

De même encore sommes-nous légitimés par là, non seulement à penser la cause du monde dans l'Idée selon un anthropomorphisme plus subtil (sans lequel rien ne s'en pourrait laisser penser), c'est-à-dire comme un être possédant un entendement, capable de plaisir et de déplaisir, ainsi que d'un désir et d'une volonté en rapport avec ce plaisir et ce déplaisir, etc., mais à lui attribuer une perfection infinie, dépassant donc largement celle que nous pouvons être autorisés à concevoir par la connaissance empirique de l'ordre du monde. Car la loi régulatrice de l'unité systématique veut que nous entreprenions d'étudier la nature *comme si*, de tous côtés, s'y rencontrait à l'infini une unité systématique et (AK, III, 460) finalisée au sein de la plus grande diversité possible. En effet, bien que nous ne décelions ou n'atteignions qu'une faible dimension de cette perfection du monde, il appartient pourtant à la législation de notre raison de la rechercher et de la présumer partout ; et nécessairement doit-il toujours nous être profitable, sans que jamais cela puisse nous être dommageable, d'orienter d'après ce principe *(A 701/B 729)* l'analyse de la nature. Cela dit, dans cette représentation de l'Idée d'un être suprême, telle que je la prends pour fondement, il est clair aussi que ce n'est pas l'existence et la connaissance d'un tel être, mais seulement son Idée que je pose comme fondement, et donc qu'en procédant d'après une telle Idée je ne dérive à proprement parler rien de cet être, mais seulement de son Idée, c'est-à-dire de la nature des choses du monde. Aussi une certaine conscience, bien que non développée, de ce que doit être l'usage authentique de ce concept de notre raison semble-t-elle avoir suscité le langage réservé et raisonnable des philosophes de tous les temps, lorsqu'ils parlent de la sagesse ou de la prévoyance de la nature et de la sagesse divine comme s'ils utilisaient ainsi des expressions synonymes, en préférant même la première expression, aussi longtemps qu'il n'est question que de la raison spéculative, parce qu'elle retient notre prétention à affirmer davantage que nous ne sommes autorisés à le faire, et qu'en même temps elle reconduit la raison à son domaine propre, la nature.

Ainsi la raison pure, qui initialement semblait ne nous promettre rien de moins que l'élargissement de notre connaissance au-delà de toutes les limites de l'expérience, ne contient-elle, si nous la comprenons correctement, que des principes régulateurs qui prescrivent certes une unité plus grande que celle que l'usage empirique de l'entendement peut atteindre, mais qui, du fait même qu'ils repoussent si loin le but dont celui-ci cherche à s'approcher, portent au plus extrême degré, *(A 702/B 730)* à travers l'unité

systématique, son accord avec lui-même. En revanche, si on comprend mal ces principes et qu'on les prend pour des principes constitutifs de connaissances transcendantes, ils produisent alors, à la faveur d'une apparence brillante, mais trompeuse, une conviction et un savoir imaginaires, lesquels suscitent à leur tour des contradictions et des querelles éternelles.

*

Ainsi toute connaissance humaine commence-t-elle donc par des intuitions, va de là à des concepts et s'achève par des Idées. Bien qu'elle dispose, par rapport à chacun de ces trois éléments, de sources de connaissance *a priori* qui, au premier abord, semblent dédaigner les limites de toute expérience, une critique (AK, III, 461) complètement achevée nous persuade pourtant que toute raison, dans son usage spéculatif, ne saurait jamais avec ces éléments dépasser le champ de l'expérience possible, et que la destination propre de ce suprême pouvoir de connaissance consiste à ne se servir de toutes les méthodes et de leurs principes que pour explorer la nature jusque dans ce qu'elle a de plus intime en suivant tous les principes possibles de l'unité, dont la plus importante est l'unité des fins, mais jamais pour franchir ses limites, hors lesquelles, *pour nous*, il n'est rien que de l'espace vide. À vrai dire, l'examen critique de toutes les propositions qui peuvent étendre notre connaissance *(A 703/B 731)* au-delà de l'expérience effective nous a convaincus suffisamment, dans l'Analytique transcendantale, qu'elles ne peuvent jamais nous conduire à quelque chose de plus qu'à une expérience possible ; et si l'on ne faisait preuve de méfiance même à l'égard des théorèmes abstraits et généraux les plus clairs, si des perspectives attirantes et de belle apparence ne nous incitaient à récuser ce qu'ils ont de contraignant, nous aurions assurément pu nous passer de l'audition pénible de tous les témoins dialectiques qu'une raison transcendante fait comparaître pour appuyer ses prétentions ; car nous savions déjà à l'avance, avec une complète certitude, que tout ce qu'elle allègue pouvait certes fort bien être conçu avec loyauté, mais devait être absolument réduit à néant, parce que cela relevait d'une connaissance qu'aucun homme ne peut jamais obtenir. Simplement, puisque le propos n'atteint pourtant jamais son terme si l'on ne parvient pas à la véritable cause de l'apparence par laquelle même le plus raisonnable peut être

trompé, et que la résolution de toute notre connaissance transcendante en ses éléments possède (comme étude de notre nature intérieure) en soi-même une valeur qui n'est pas négligeable, mais qu'elle constitue même, pour le philosophe, un devoir, il n'était pas seulement nécessaire de chercher à dégager en détail, jusque dans ses premières sources, tout ce travail auquel s'adonne, même vainement, la raison spéculative ; mais en outre, puisque l'apparence dialectique, ici, n'est pas seulement trompeuse quant au jugement, mais qu'elle est aussi *(A 704/B 732)*, quant à l'intérêt qu'on prend au jugement, attirante et toujours naturelle, et qu'elle restera telle dans tout le temps à venir, il était prudent de dresser en quelque sorte les actes de ce procès et de les déposer dans les archives de la raison humaine, pour que l'on pût éviter dans le futur de pareilles errances.

THÉORIE TRANSCENDANTALE DE LA MÉTHODE

(A 707/B 735) (AK, III, 465) Si je considère l'ensemble de toute la connaissance de la raison pure et spéculative comme un édifice dont nous avons au moins l'Idée en nous, je peux dire que nous avons, dans la doctrine transcendantale des éléments, dressé un devis des matériaux de la construction et déterminé pour quel édifice, de quelle hauteur et de quelle solidité, ils sont suffisants. Assurément s'est-il trouvé que, bien que nous eussions en tête le projet d'une tour qui devrait s'élever jusqu'au ciel, notre réserve de matériaux ne put suffire que pour une maison d'habitation qui était juste assez spacieuse pour les activités que nous développions sur la plaine de l'expérience et juste assez haute pour surplomber cette plaine ; mais que cette audacieuse entreprise ne pouvait qu'échouer par manque de matériaux, sans même que cet échec fût imputable à la confusion des langues, laquelle devait inévitablement diviser les travailleurs sur le plan à suivre et les faire se disperser dans le monde entier pour y édifier, chacun pour lui-même et à sa guise, son bâtiment particulier. Désormais, il ne s'agit pas tant, pour nous, des matériaux que du plan ; et dans la mesure où nous sommes avertis des dangers qu'il y aurait à nous aventurer dans un projet arbitraire et aveugle qui pourrait éventuellement dépasser tout notre avoir et que nous ne pouvons pas non plus, pourtant, renoncer à construire une habitation solide, il nous faut établir le devis d'un bâtiment en rapport avec les matériaux qui nous sont donnés et en même temps appropriés à nos besoins.

J'entends donc par théorie transcendantale de la méthode la détermination des conditions formelles d'un *(A 708/B 736)* système complet de la raison pure. Dans ce but, nous aurons à nous préoccuper d'une *discipline*, d'un *canon*, d'une *architectonique* et enfin d'une*histoire* de la raison pure, et nous mettrons en œuvre dans une perspective transcendantale ce que l'on cherche

à faire dans les écoles sous le nom de *logique pratique* relativement à l'usage de l'entendement en général, mais dont on s'acquitte fort mal (AK, III, 466), parce que, comme la logique générale ne se trouve limitée à aucune espèce particulière de la connaissance de l'entendement (par exemple à la connaissance pure), ni non plus à certains objets, elle ne peut rien faire d'autre, sans emprunter des connaissances à d'autres sciences, que proposer des intitulés pour des *méthodes possibles* et des expressions techniques dont on se sert à propos de ce qu'il y a de systématique dans toutes les sortes de sciences, et qui font connaître par avance à l'élève des termes dont il n'apprendra à connaître que plus tard la signification et l'usage.

Chapitre premier
La discipline de la raison pure

Les jugements négatifs qui ne sont pas négatifs uniquement quant à leur forme logique, mais aussi quant à leur contenu, ne bénéficient d'aucune estime particulière de la part de l'appétit de savoir qu'éprouvent les êtres humains ; on les considère tout à fait comme des ennemis jaloux de cette impulsion vers la connaissance qui nous fait sans cesse rechercher l'élargissement de celle-ci, *(A 709/B 737)* et il y a presque besoin d'une apologie pour les faire simplement tolérer, et bien plus encore pour leur obtenir estime et faveur.

On peut certes exprimer *logiquement* toutes les propositions que l'on veut sous une forme négative, mais par rapport au contenu de notre connaissance en général, quant à la question de savoir si elle est élargie ou restreinte par un jugement, les jugements négatifs ont en propre la fonction simplement d'*empêcher l'erreur*. Ce pourquoi même des propositions négatives qui doivent empêcher une connaissance fausse là où pourtant jamais une erreur n'est possible sont assurément très vraies, mais néanmoins vides, c'est-à-dire qu'elles ne sont aucunement adaptées à leur but, et que de ce fait elles sont souvent ridicules – comme c'est le cas de la proposition de ce rhéteur qui disait qu'Alexandre n'aurait pu conquérir aucun territoire sans armée.

Cela dit, là où les bornes de notre connaissance sont très étroites, la propension à juger forte, l'apparence qui se présente très trompeuse et le dommage provoqué par l'erreur de grande ampleur, la dimension *négative* de l'instruction, quand bien même elle ne sert qu'à nous préserver des erreurs, possède encore plus d'importance que bien des enseignements positifs à travers lesquels notre connaissance pourrait se voir accrue. On

appelle *discipline* la *contrainte* par laquelle le penchant constant à s'écarter de certaines règles se trouve limité (AK, III, 467) et finalement extirpé. Elle est distincte de la *culture*, qui doit procurer simplement une *aptitude*, sans en supprimer pour autant une autre déjà existante. Pour la formation d'un talent, *(A 710/B 738)* lequel a déjà par lui-même une tendance à s'exprimer, la discipline ne fournira donc qu'une contribution négative* [151], tandis que la culture et la doctrine en apporteront une qui sera positive.

Que le tempérament de même que les talents qui se permettent volontiers un mouvement libre et sans limites (comme l'imagination et l'ingéniosité d'esprit) exigent à bien des égards une discipline, chacun en conviendra facilement. Mais que la raison, à laquelle il incombe proprement de prescrire leur discipline à toutes les autres propensions, ait elle-même encore besoin d'une telle discipline, cela peut assurément sembler déconcertant ; et de fait a-t-elle même échappé jusqu'ici à une telle humiliation, précisément parce qu'à voir la solennité et la pose majestueuse avec lesquelles elle se présente, nul ne pourrait facilement la soupçonner d'avoir la légèreté de jouer à mettre des images à la place des concepts et des concepts à celle des choses.

Il n'y a nul besoin d'une critique de la raison dans son usage empirique, puisque ses principes, confrontés à la pierre de touche de l'expérience, se trouvent soumis à une épreuve continuelle ; *(A 711/B 739)* de même ce besoin n'existe-t-il pas non plus en mathématique, où les concepts de la raison doivent nécessairement être aussitôt présentés *in concreto* dans l'intuition pure, chaque élément non fondé et arbitraire devenant par là d'emblée manifeste. Mais là où ni l'intuition empirique ni l'intuition pure ne maintiennent la raison sur une voie bien claire, à savoir dans son usage transcendantal d'après de simples concepts, elle a un tel besoin d'une discipline freinant son penchant à s'étendre au-delà des limites étroites de l'expérience possible et lui épargnant les excès et les erreurs que c'est même toute la philosophie de la raison pure qui se consacre uniquement à cette utilité négative. Aux erreurs particulières on peut remédier par la *censure*, (AK, III, 468) et à leurs causes par la critique. Mais là où Ton rencontre, comme dans la raison pure, tout un système d'illusions et de fantasmagories fortement liées entre elles et réunies sous des principes communs, c'est toute une législation spécifique, même si elle est certes négative, qui semble requise pour instituer sous le nom de *discipline*, à partir de la nature de la raison et des objets de son usage pur, une sorte de précaution et d'examen

de soi-même systématiques, face à quoi aucune fausse apparence sophistique ne saurait subsister, mais ne peut que se trahir immédiatement, en dépit de toutes les justifications grâce auxquelles elle peut se maquiller.

(A 712/B 740) Encore faut-il bien remarquer que, dans cette seconde partie de la critique transcendantale, je ne fais pas porter la discipline de la raison pure sur le contenu, mais seulement sur la méthode de la connaissance par la raison pure. Le premier objectif a déjà été atteint dans la théorie des éléments. Mais l'usage de la raison est à ce point semblable à lui-même, quels que soient les objets auxquels il puisse être appliqué, et il est pourtant, en tant qu'il doit être transcendantal, en même temps si essentiellement distinct de tout autre, que, sans les enseignements négatifs par lesquels une discipline établie spécialement pour cela nous prodigue ses avertissements, on ne pourrait éviter les erreurs qui doivent nécessairement procéder du respect inapproprié de méthodes convenant certes à la raison dans d'autres domaines, mais non point, simplement, ici.

Première section
Discipline de la raison pure dans l'usage dogmatique

La mathématique fournit l'exemple le plus brillant d'une raison s'étendant d'elle-même avec bonheur, sans l'aide de l'expérience. Les exemples sont contagieux, tout particulièrement pour ce pouvoir qui se targue naturellement d'avoir dans d'autres cas le même bonheur qui lui est échu dans un cas particulier. Ce pourquoi la raison pure espère pouvoir dans l'usage *(A 713/B 741)* transcendantal s'étendre aussi heureusement et de manière aussi radicale (AK, III, 469) qu'elle a pu le faire dans son usage mathématique, notamment si elle y applique la même méthode que celle qui a été ici d'une aussi évidente utilité. Il nous importe donc fortement de savoir si la méthode utilisée pour parvenir à la certitude apodictique, que dans cette dernière science on appelle *mathématique*, se confond avec celle qui sert à la recherche de la même certitude en philosophie et que dans ce domaine on devrait appeler *dogmatique*.

La connaissance *philosophique* est la connaissance *rationnelle par concepts*, la connaissance *mathématique* est la *connaissance rationnelle par construction des concepts*. Mais *construire* un concept signifie le présenter *a priori* dans l'intuition qui lui correspond. Pour la construction d'un concept est donc requise une intuition *non empirique*, laquelle par conséquent, en tant qu'intuition, est un objet *singulier*, mais n'en doit pas moins, comme construction d'un concept (d'une représentation générale), exprimer dans la représentation une validité universelle pour toutes les intuitions possibles qui appartiennent au même concept. Ainsi vais-je construire un triangle en présentant l'objet correspondant à ce concept soit, par la simple imagination, dans l'intuition pure, soit, d'après celle-ci, également sur le papier, dans l'intuition empirique, mais dans un cas comme dans l'autre entièrement *a priori*, sans en avoir extrait le modèle d'une quelconque expérience. La figure singulière que l'on a dessinée est *(A 714/B 742)* empirique, et elle sert pourtant à exprimer le concept sans qu'atteinte soit portée à son universalité, parce que, dans cette intuition empirique, c'est toujours simplement l'acte de construction du concept que l'on considère, auquel de nombreuses déterminations, comme par exemple celles de la grandeur, des côtés et des angles, sont totalement indifférentes, et parce que l'on fait donc abstraction de ces différences qui ne modifient pas le concept du triangle.

La connaissance philosophique considère donc le particulier uniquement dans le général, la connaissance mathématique le général dans le particulier, et même dans le singulier, mais cependant *a priori* et par l'intermédiaire de la raison, tant et si bien que, comme ce singulier est déterminé sous certaines conditions universelles de la construction, de même l'objet du concept, auquel ce singulier correspond simplement en tant qu'il en est le schème, doit être pensé comme universellement déterminé.

C'est dans cette forme que consiste donc la différence essentielle entre ces deux espèces de la connaissance rationnelle, et elle ne repose pas sur la différence de leur matière ou de leurs objets. Ceux qui ont pensé qu'il fallait distinguer la philosophie de la mathématique en disant que la première (AK, III, 470) a pour objet simplement la *qualité*, alors que la seconde n'aurait pour objet que la *quantité*, ont pris l'effet pour la cause. La forme de la connaissance mathématique est la cause du fait que celle-ci peut porter exclusivement sur des *quanta*. Car seul le concept de grandeur peut se construire, c'est-à-dire se présenter *a priori* dans l'intuition, alors que les

qualités (A 715/B 743) ne se peuvent présenter dans aucune autre intuition que l'intuition empirique. Ce pourquoi une connaissance rationnelle n'en est possible que par l'intermédiaire de concepts. Ainsi personne ne peut-il tirer d'ailleurs que de l'expérience une intuition qui corresponde au concept de la réalité, mais nul ne peut jamais y accéder *a priori* à partir de soi-même et antérieurement à la conscience empirique qu'il peut en avoir. De la forme conique, on pourra faire un objet d'intuition sans aucune aide empirique, uniquement d'après le concept, mais la couleur de ce cône devra d'abord être donnée dans telle ou telle expérience. Le concept d'une cause en général, je ne peux le présenter dans l'intuition autrement que dans un exemple que me fournit l'expérience, etc. Au demeurant, la philosophie traite de grandeurs tout autant que la mathématique, par exemple de la totalité, de l'infinité, etc. La mathématique s'occupe aussi de la différence des lignes et des surfaces en les considérant comme des espaces qualitativement différents, de la continuité de l'étendue en la traitant comme une de ses qualités. Cela, quand bien même, dans de tels cas, philosophie et mathématique ont un objet commun, la façon de le traiter par la raison est cependant tout autre dans la considération philosophique que dans la considération mathématique. La première s'en tient simplement à des concepts généraux, alors que la seconde n'arrive à rien avec le seul concept, mais se hâte immédiatement de recourir à l'intuition, où elle considère le concept *in concreto*, bien que ce ne soit pas de manière empirique, mais simplement dans une *(A 716/B 744)* intuition qu'elle a présentée *a priori*, c'est-à-dire qu'elle a construite, et où ce qui s'ensuit des conditions universelles de la construction doit valoir aussi universellement pour l'objet du concept construit.

Donnons à un philosophe le concept d'un triangle, et laissons-le découvrir à sa façon quel rapport la somme de ses angles peut bien entretenir avec l'angle droit. Il n'a alors à sa disposition rien d'autre que le concept d'une figure qui est comprise entre trois lignes droites, et dans cette figure le concept du même nombre d'angles. Dans ces conditions, il peut bien réfléchir autant qu'il le voudra à ce concept : il n'en dégagera rien de nouveau. Il peut analyser et expliciter le concept de la ligne droite ou celui d'un angle, ou du nombre trois, mais il ne saurait parvenir à d'autres propriétés (AK, III, 471) qui ne soient pas du tout inscrites dans ces concepts. Que dès lors le géomètre prenne en charge cette question. Il commence d'emblée par construire un triangle. Puisqu'il sait que deux

angles droits ont ensemble exactement la même valeur que tous les angles adjacents susceptibles d'être tracés à partir d'un point sur une ligne droite, il prolonge un côté de son triangle et obtient deux angles adjacents qui ensemble sont égaux à deux droits. Il divise alors l'angle externe de ce triangle en tirant une ligne qui soit parallèle au côté opposé du triangle, et il voit qu'il en résulte ici un angle externe adjacent qui est égal à un angle interne, etc. Il parvient de cette façon, en enchaînant *(A 717/B 745)* les raisonnements, toujours guidé par l'intuition, à une solution de la question qui est pleinement évidente et en même temps universelle.

Cela dit, la mathématique ne construit pas simplement des grandeurs *(quanta)*, comme c'est le cas en géométrie, mais construit aussi la pure grandeur *(quantitas)*, comme en algèbre, où elle fait totalement abstraction de la nature de l'objet qui doit être pensé d'après un tel concept de grandeur. Elle se choisit alors une manière d'indiquer toutes les constructions de grandeurs en général (de nombres), comme celles de l'addition, de la soustraction, etc., de l'extraction des racines ; et après avoir aussi indiqué le concept général des grandeurs d'après les divers rapports qu'entretiennent ces grandeurs, elle présente dans l'intuition, selon certaines règles générales, toute opération produisant ou modifiant la quantité [152] ; quand il s'agit de diviser une grandeur par une autre, elle réunit leurs caractères à l'une et à l'autre d'après la forme qui sert à indiquer la division, et ainsi, à l'aide d'une construction symbolique, elle arrive tout aussi bien que la géométrie d'après une construction ostensive ou géométrique (des objets eux-mêmes) là où la connaissance discursive ne pourrait jamais parvenir par l'intermédiaire de simples concepts.

Quelle peut bien être la cause de ces situations si diverses où se trouvent ces deux techniciens de la raison, dont l'un procède selon des concepts, l'autre selon des intuitions qu'il *(A 718/B 746)* présente *a priori* conformément aux concepts ? D'après les doctrines transcendantales exposées plus haut, cette cause est claire. La différence ne dépend pas de propositions analytiques susceptibles d'être engendrées par simple analyse des concepts (auquel cas le philosophe aurait sans doute l'avantage sur son rival), mais à des propositions synthétiques, et plus précisément à des propositions synthétiques qui doivent être connues *a priori* Car je ne dois pas considérer ce que je (AK, III, 472) pense effectivement dans mon concept du triangle (car il n'y a rien de plus que la simple définition), mais bien plutôt dois-je le dépasser pour atteindre des propriétés qui ne sont pas

inscrites dans ce concept, mais pourtant lui appartiennent. Or, cela n'est pas possible autrement qu'en déterminant mon objet d'après les conditions, soit de l'intuition empirique, soit de l'intuition pure. La première démarche fournirait une proposition empirique (par la mesure des angles du triangle) qui ne contiendrait rien d'universel, encore moins quoi que ce soit de nécessaire, et de telles propositions il n'est nullement question ici. La seconde démarche est alors la construction mathématique, et plus précisément ici la construction géométrique, au moyen de laquelle j'ajoute, dans une intuition pure aussi bien que dans l'intuition empirique, le divers qui appartient au schème d'un triangle en général, par conséquent à son concept, à la faveur de quoi bien sûr des propositions synthétiques universelles doivent se trouver construites.

C'est donc en vain que je philosopherais sur le triangle, c'est-à-dire que j'y réfléchirais de façon discursive, sans avancer par là le moins du monde *(A 719/B 747)* au-delà de la simple définition, dont il était pourtant légitime que je dusse partir. Il y a là certes une synthèse transcendantale accomplie à partir de purs concepts, qui pour sa part ne réussit qu'au philosophe, mais qui ne concerne jamais rien de plus qu'une chose en général, sous quelques conditions que la perception de celle-ci pût appartenir à l'expérience possible. Reste que, dans les problèmes mathématiques, ce n'est nullement de cela, ni en général de l'existence, qu'il est question, mais des propriétés des objets en soi, dans la mesure uniquement où elles sont unies au concept de ces objets.

Nous n'avons, dans l'exemple cité, cherché qu'à clarifier quelle vaste différence il y a entre l'usage discursif de la raison d'après des concepts et l'usage intuitif par la construction de ces concepts. Or la question se pose, naturellement, de savoir quelle est la cause qui rend nécessaire un tel usage dédoublé de la raison, et à quelles conditions on peut reconnaître si c'est simplement le premier, ou aussi le second, qui intervient.

Toute notre connaissance se rapporte en définitive pourtant à des intuitions possibles ; car c'est à travers celles-ci seulement qu'un objet est donné. Cela dit, ou bien un concept *a priori* (un concept non empirique) contient déjà en soi une intuition pure, et dans ce cas il peut être construit ; (AK, III, 473) ou bien il ne contient rien que la synthèse d'intuitions possibles qui ne sont pas données *a priori*, et alors on peut sans doute *(A 720/B 748)* grâce à lui juger de manière synthétique et *a priori*, mais

seulement sur le mode discursif, d'après des concepts, et jamais de façon intuitive, à travers la construction du concept.

Or, de toutes les intuitions, il n'en est aucune qui soit donnée *a priori*, si ce n'est la simple forme des phénomènes, l'espace et le temps, et un concept de ceux-ci, en tant que *quanta*, se peut présenter *a priori* dans l'intuition, c'est-à-dire construire, en même temps que leur qualité (leur figure), ou bien encore c'est simplement leur quantité (la simple synthèse du divers dans l'homogène) qui peut être présentée *a priori* dans l'intuition, c'est-à-dire construite, par le nombre. Mais la matière des phénomènes, à travers quoi des *choses* nous sont données dans l'espace et le temps, ne peut être représentée que dans la perception, par conséquent *a posteriori*. Le seul concept qui représente *a priori* ce contenu empirique des phénomènes, c'est le concept de la *chose en général*, et la connaissance synthétique que nous en avons *a priori* ne peut rien fournir de plus *a priori* que la simple règle de la synthèse de ce que la perception peut donner *a posteriori*, mais jamais l'intuition de l'objet réel, puisque celle-ci doit être nécessairement empirique.

Des propositions synthétiques portant sur des *choses* en général, dont l'intuition ne se peut nullement donner *a priori*, sont transcendantales. En conséquence, des propositions transcendantales ne se peuvent jamais fournir *a priori* par construction des concepts, mais seulement d'après des concepts. Elles contiennent simplement la règle d'après laquelle une certaine unité synthétique de ce qui ne peut être représenté intuitivement *a priori (A 721/B 749)* (des perceptions) doit être cherchée empiriquement. Elles ne peuvent en revanche présenter *a priori*, dans un quelconque cas, un seul de leurs concepts, mais ne peuvent le faire qu'a *posteriori*, par l'intermédiaire de l'expérience, laquelle ne devient possible au demeurant que d'après ces principes synthétiques.

Si l'on veut porter sur un concept un jugement synthétique, il faut sortir de ce concept, et plus précisément se reporter à l'intuition dans laquelle il est donné. Car si l'on en restait à ce qui est contenu dans le concept, le jugement serait simplement analytique, et il constituerait seulement une explication de ce que l'on pense d'après ce qui se trouve effectivement contenu dans cette pensée. Cependant, je peux aller du concept à l'intuition, pure ou empirique, qui lui correspond, pour examiner *in concreto* cette intuition et (AK, III, 474) parvenir à connaître, *a priori* ou *a posteriori*, ce qui revient à l'objet de ce concept. Le premier cas correspond à la

connaissance rationnelle et mathématique par la construction du concept, le second à la simple connaissance empirique (mécanique) qui ne peut jamais donner des propositions nécessaires et apodictiques. Ainsi pourrais-je analyser mon concept empirique de l'or sans obtenir par là rien d'autre que de pouvoir énumérer tout ce que je pense effectivement sous ce terme – ce qui produit certes dans ma connaissance une amélioration logique, mais ne me fait acquérir aucune augmentation ou addition de connaissance. Simplement, je prends la matière qui se présente sous ce nom et j'y ajoute des perceptions qui me fournissent diverses propositions synthétiques, *(A 722/B 750)* mais empiriques. Le concept mathématique d'un triangle, je le construirais, c'est-à-dire que je le présenterais *a priori* dans l'intuition, et par cette voie j'obtiendrais une connaissance synthétique, mais rationnelle. Mais quand m'est donné le concept transcendantal d'une réalité, d'une substance, d'une force, etc., il ne désigne ni une intuition empirique ni une intuition pure, mais uniquement la synthèse des intuitions empiriques (qui ne peuvent donc être données *a priori*) ; et puisque la synthèse ne peut accéder *a priori* à l'intuition qui correspond à ce concept, il ne peut en procéder non plus aucune proposition synthétique déterminante, mais seulement un principe de la synthèse* d'intuitions empiriques possibles. Donc, une proposition transcendantale est une connaissance synthétique de la raison d'après de simples concepts, et par conséquent obtenue de façon discursive, dans la mesure où c'est à partir de là seulement que devient possible toute unité synthétique de la connaissance empirique, sans qu'aucune intuition soit par là donnée *a priori*.

(A 723/B 751) Il y a donc deux usages de la raison qui, bien qu'ayant en commun l'universalité de la connaissance et l'engendrement de celle-ci *a priori*, sont pourtant très différents dans leur processus, et cela parce que dans le phénomène, en tant qu'il constitue ce à travers quoi tous les objets nous sont donnés, (AK, III, 475) il y a deux éléments : la forme de l'intuition (espace et temps), qui peut être connue et déterminée complètement *a priori*, et la matière (la dimension physique) ou le contenu, désignant un quelque chose qui se trouve dans l'espace et dans le temps, et qui par conséquent contient une existence et correspond à la sensation. Relativement au dernier élément, qui ne peut jamais être donné d'une autre manière qu'empiriquement, nous ne pouvons avoir *a priori* rien d'autre que des concepts indéterminés de la synthèse de sensations possibles, en tant qu'elles appartiennent à l'unité de l'aperception (dans une expérience

possible). Pour ce qui concerne le premier, nous pouvons déterminer *a priori* nos concepts dans l'intuition, puisque nous nous créons dans l'espace et dans le temps les objets eux-mêmes par une synthèse partout identique à elle-même, en les considérant simplement comme des *quanta*. La première façon de procéder s'appelle l'usage de la raison selon des concepts, où nous ne pouvons rien faire de plus que ramener des phénomènes, quant à leur contenu réel, sous des concepts, lesquels phénomènes ne peuvent être déterminés qu'empiriquement, c'est-à-dire *a posteriori* (même si c'est conformément à ces concepts en tant que règles d'une synthèse empirique). La seconde démarche est l'usage de la raison par construction *(A 724/B 752)* des concepts, où ces concepts, puisqu'ils s'appliquent déjà à une intuition *a priori*, peuvent être aussi, de ce fait même, donnés de manière déterminée *a priori* dans l'intuition pure et sans qu'interviennent des *data* empiriques. Examiner tout ce qui se présente (une chose dans l'espace ou dans le temps) pour savoir si et jusqu'à quel point il s'agit ou non d'un *quantum*, en quoi une existence ou une privation doit y être représentée, dans quelle mesure ce quelque chose (qui remplit de l'espace ou du temps) est un substrat premier ou une simple détermination, si un rapport s'établit entre son existence et quelque chose d'autre comme cause ou comme effet, et enfin s'il est, du point de vue de l'existence, isolé ou en relation de dépendance réciproque avec d'autres choses, examiner la possibilité de cette existence, sa réalité et sa nécessité, ou leurs contraires, tout cela appartient à la *connaissance rationnelle* par concepts qu'on appelle *philosophique*. Mais déterminer *a priori* dans l'espace une intuition (figure), diviser le temps (durée), ou simplement connaître la dimension universelle de la synthèse d'une seule et même chose dans le temps et l'espace, ainsi que la grandeur, qui en résulte, d'une intuition en général (nombre), c'est une *opération rationnelle* procédant par construction des concepts, et on l'appelle *mathématique*.

Le grand succès qu'obtient la raison par l'intermédiaire de la mathématique suscite tout naturellement la présomption selon laquelle (AK, III, 476), même si cette science elle-même n'obtenait pas de réussite en dehors du champ des grandeurs, du moins sa méthode réussirait aussi en ce domaine : elle rapporte en effet tous ses concepts à des intuitions *(A 725/B 753)* qu'elle peut fournir *a priori*, et elle devient par là, pour ainsi dire, maîtresse de la nature, alors qu'en revanche la philosophie pure, avec ses concepts discursifs *a priori*, gâche tout, autour d'elle, dans la nature,

sans pouvoir faire intuitionner *a priori* la réalité de ces concepts et par là leur conférer du crédit. Aussi semble-t-il qu'aux maîtres versés dans cet art n'ait jamais manqué la confiance en eux-mêmes, et que le public n'ait jamais cessé non plus de concevoir de grandes espérances en leur habileté, pourvu qu'ils se missent à la tâche. Dans la mesure, en effet, où ils ont à peine philosophé sur leur mathématique (une difficile entreprise !), la différence spécifique entre un des usages de la raison et l'autre ne leur vient pas le moins du monde à l'esprit. Ce sont des règles couramment répandues et empiriquement employées, empruntées par eux à la raison commune, qui prennent pour eux la valeur d'axiomes. Quelle a pu être la provenance des concepts d'espace et de temps dont ils s'occupent (comme constituant les seuls *quanta* originaires), ils n'y attachent aucune importance, et de même leur apparaît-il inutile d'explorer l'origine des concepts purs de l'entendement et de sonder aussi par là l'extension de leur validité : il leur suffit en fait de s'en servir. Tous points sur lesquels ils font très bien, à condition simplement qu'ils ne dépassent pas les limites qui leur sont assignées, à savoir celles de la nature. Si tel est toutefois le cas, ils se hasardent, sans s'en rendre compte, hors du champ de la sensibilité pour entrer sur le terrain incertain des concepts purs et même transcendantaux, où le fond qu'ils atteignent (*instabilis tellus, innabilis unda*) *(A 726/B 754)* ne leur permet ni de se tenir fermement ni de nager, et où ne se peuvent faire que des pas rapides, dont le temps ne garde pas la moindre trace, alors que leur parcours en mathématique leur ouvre une voie royale que la postérité la plus lointaine peut encore emprunter avec assurance.

Puisque nous nous sommes fait un devoir de déterminer avec précision et certitude les limites de la raison pure dans l'usage transcendantal, mais que ce type d'aspiration possède en soi ceci de particulier qu'en dépit des avertissements les plus pressants et les plus clairs elle ne cesse jamais, avant que l'on renonce entièrement au projet, de se laisser abuser par l'espoir d'accéder, au-delà des limites constituées par les expériences, dans les parages attirants de ce qui est purement intellectuel, il est nécessaire de retirer encore, pour ainsi dire, son ultime point d'ancrage à une espérance fantasmagorique, et de montrer que l'adoption de la méthode mathématique dans cette sorte de connaissance ne pourrait procurer le moindre avantage, sauf celui de (AK, III, 477) découvrir d'autant plus clairement les faiblesses que l'on a : ainsi faut-il montrer que la géométrie et la philosophie sont deux choses tout à fait différentes, quand bien même elles se prêtent

mutuellement la main en physique, et que par conséquent les démarches de l'une ne sauraient jamais être imitées par l'autre.

La solidité des mathématiques repose sur des définitions, des axiomes, des démonstrations. Je me contenterai de montrer qu'aucun de ces éléments ne peut être ni procuré ni imité par la philosophie, au sens où le mathématicien les prend *(A 727/B 755)* ; que le géomètre, en suivant sa méthode, n'édifierait en philosophie que des châteaux de cartes ; que le philosophe, en suivant la sienne dans le secteur de la mathématique, ne pourrait produire que du verbiage – et ce, alors même que la philosophie, sur ce terrain, consiste à en connaître les limites, et que le mathématicien lui-même, quand son talent n'est pas déjà limité par la nature et borné à son domaine, ne puisse écarter les avertissements de la philosophie ni se placer au-dessus d'eux.

1. DES DÉFINITIONS

Définir, comme l'expression même le suggère, ne doit signifier proprement que présenter originairement le concept détaillé d'une chose à l'intérieur de ses limites*. Selon une telle exigence, un concept *empirique* ne peut nullement être défini : il peut seulement être *explicité*. Dans la mesure, en effet, où nous ne possédons avec lui que quelques marques distinctives d'une certaine espèce d'objets des sens, il n'est jamais sûr que, sous le mot qui désigne le même objet, l'on ne pense pas tantôt plus, tantôt moins de caractéristiques de cet objet. *(A 728/B 756)* Ainsi, dans le concept de l'or, tel peut, outre le poids, la couleur, la dureté, penser encore à cette propriété que possède l'or de ne pas se rouiller, alors que tel autre n'en sait peut-être rien. On ne se sert de certaines caractéristiques que pour autant qu'elles soient suffisantes en vue de distinguer l'objet ; de nouvelles observations, toutefois, font en retirer certaines et en ajouter d'autres, tant et si bien que le concept ne s'inscrit ainsi jamais entre des limites assurées. Et à quoi, au reste, pourrait-il servir de définir un tel concept, puisque, quand par exemple il est question de l'eau et de ses propriétés, on ne va pas s'arrêter à ce que (AK, III, 478) l'on pense par le terme d'eau, mais que l'on procède à des expériences, et que le mot, avec les quelques caractéristiques qui lui sont attachées, doit seulement constituer une *désignation* et non pas un concept de la chose – la prétendue définition n'étant donc autre chose

qu'une détermination verbale. En deuxième lieu, on ne peut même, pour parler avec précision, définir aucun concept donné *a priori*, par exemple : substance, cause, droit, équité, etc. Car je ne puis jamais être sûr que la représentation claire d'un concept donné (encore confus) a été développée de façon assez détaillée que si je sais qu'elle est adéquate à l'objet. Comme, toutefois, le concept de cet objet, tel qu'il est donné, peut contenir beaucoup de représentations obscures que nous laissons de côté dans l'analyse, quand bien même nous ne cessons de les utiliser dans l'application, le caractère détaillé de l'analyse de mon concept est toujours douteux et ne peut être que rendu *probable* par un grand nombre *(A 729/B 757)* d'exemples concordants, sans jamais devenir *apodictiquement* certain. Au lieu du terme de *définition*, je préférerais employer celui d'*exposition*, qui conserve toujours quelque chose de prudent et à travers lequel le critique peut jusqu'à un certain degré accorder la définition et cependant demeurer encore réservé sur ce qu'elle peut avoir de détaillé. Dans la mesure, donc, où ni les concepts empiriques ni les concepts donnés *a priori* ne peuvent être définis, il ne reste que ceux qui sont pensés de façon arbitraire sur lesquels cette manière de procéder puisse être tentée. Je peux toujours, dans un tel cas, définir mon concept ; car il faut pourtant bien que je sache ce que j'ai voulu penser, puisque j'ai moi-même forgé ce concept délibérément, et qu'il ne m'a été donné ni par la nature de l'entendement ni par l'expérience ; pour autant, je ne puis dire que j'ai par là défini un véritable objet. Car si le concept repose sur des conditions empiriques, comme c'est le cas par exemple pour une montre de marine, l'objet et sa possibilité ne sont pas encore donnés par ce concept arbitraire ; je ne sais même pas ainsi si ce concept possède quelque part un objet, et l'explication que j'en donne mérite davantage d'être appelée une déclaration (de mon projet) que la définition d'un objet. Donc, il ne reste pas d'autres concepts qui soient à même d'être définis que ceux qui contiennent une synthèse arbitraire pouvant être construite *a priori* : par conséquent, seule la mathématique possède des définitions. Car l'objet qu'elle pense, elle le présente aussi *a priori* dans l'intuition, et cet objet ne peut certainement contenir ni plus *(A 730/B 758)* ni moins de choses que le concept, puisque c'est par l'explication qu'on en a fournie que le concept de l'objet a été donné originairement, c'est-à-dire sans en dériver de nulle part ailleurs l'explication. La langue allemande (AK, III, 479) ne dispose, pour rendre les expressions d'*exposition*, d'*explication*, de *déclaration* et de *définition*, que du seul et unique terme

d'*Erklärung* ; et c'est pourquoi il nous faut déjà restreindre quelque peu la rigueur de l'exigence que nous faisions valoir quand nous refusions aux explications philosophiques le titre honorifique de définitions. En ce sens, nous limiterons toute cette remarque à observer que les définitions philosophiques ne sont instituées que comme des expositions de concepts donnés, tandis que les définitions mathématiques le sont comme des constructions de concepts formés originairement, les premières analytiquement à la faveur d'une décomposition (dont la complétude n'est jamais apodictiquement certaine), les secondes synthétiquement et de telle manière qu'elles *constituent* donc le concept même, alors que les premières ne font que l'*expliquer*. D'où il s'ensuit :

a. Qu'il ne faudrait pas en philosophie imiter la mathématique en commençant par poser les définitions, sauf si c'est seulement à titre de simples essais. Car puisque de telles définitions sont des décompositions de concepts donnés, ce sont ces concepts qui, bien qu'ils soient encore seulement confus, viennent en premier, et l'exposition incomplète précède l'exposition complète, tant et si bien qu'à partir de quelques marques caractéristiques que nous avons tirées d'une analyse encore inachevée nous pouvons conclure à d'autres avant d'en être arrivés à l'exposition intégrale, c'est-à-dire à la définition ; bref, en *(A 731/B 759)* philosophie, la définition, comme clarification pondérée, doit plutôt clore l'entreprise que l'inaugurer*. Au contraire, en mathématique, nous ne disposons d'absolument aucun concept avant la définition, dans la mesure où c'est à travers celle-ci seulement que le concept est donné : elle doit donc nécessairement, et au demeurant elle le peut, toujours commencer par là.

b. Des définitions mathématiques ne peuvent jamais être fausses. Puisqu'en effet (AK, III, 480) le concept est donné en premier lieu par la définition, il contient tout juste ce à quoi la définition veut qu'il soit pensé par ce concept. Mais bien qu'il ne puisse s'y trouver rien de faux quant au contenu, il peut pourtant parfois, quoique ce ne soit que rarement, y avoir des défauts dans la forme (dans la façon de les présenter), c'est-à-dire relativement à la précision. Ainsi la définition commune du cercle, consistant à dire que c'est une ligne *courbe* dont tous les points sont à égale distance d'un point unique *(A 732/B 760)* (du centre), a le défaut d'inclure sans nécessité la détermination de *courbe*. Il doit en effet y avoir un théorème particulier se déduisant de la définition et pouvant être facilement démontré, savoir qu'une ligne quelconque dont tous les points sont à égale

distance d'un point unique est courbe (qu'aucune de ses parties n'est droite). Les définitions analytiques peuvent au contraire de multiples manières être fausses, soit en introduisant en elles des marques caractéristiques qui n'étaient pas comprises effectivement dans le concept, soit en n'atteignant pas à cette dimension détaillée qui constitue l'essentiel d'une définition, parce que l'on ne peut jamais être complètement certain de la complétude de son analyse. Ce pourquoi la méthode de la mathématique quant aux définitions ne se peut imiter en philosophie.

2. DES AXIOMES

Ce sont des principes synthétiques *a priori*, dans la mesure où ils sont immédiatement certains. Or, un concept ne peut être relié à un autre synthétiquement et cependant de façon immédiate, parce que, pour pouvoir sortir d'un concept et aller au-delà de lui, une troisième connaissance, procurant une médiation, est nécessaire. Mais comme la philosophie est seulement la connaissance rationnelle par concepts, il ne se pourra rencontrer en elle aucune proposition méritant le nom d'axiome. La mathématique, au contraire, est capable d'axiomes, parce qu'à la faveur de la construction des concepts dans l'intuition de l'objet elle peut relier immédiatement et *a priori* les prédicats de cet objet, par exemple *(B 761)* que trois points se trouvent toujours dans un plan. Au contraire, *(A 733)* un principe synthétique procédant uniquement de concepts ne peut jamais être immédiatement certain, par exemple la proposition selon laquelle tout ce qui arrive possède sa cause : cela parce qu'il me faut prendre en considération un troisième terme, à savoir la condition correspondant dans une expérience à la détermination temporelle, et que ce n'est pas de façon directe, immédiatement à partir de simples concepts, que je pourrais connaître un tel principe. Des principes discursifs sont donc tout autre chose que des principes intuitifs, c'est-à-dire que des axiomes. Les premiers exigent toujours en outre une déduction, dont les derniers peuvent totalement se dispenser ; et puisque, précisément pour la même raison, ceux-ci sont évidents, (AK, III, 481) ce à quoi ne peuvent jamais prétendre les principes philosophiques malgré toute leur certitude, il s'en faut infiniment qu'une quelconque proposition synthétique de la raison pure et transcendantale soit aussi manifeste (comme on se plaît à le dire avec

morgue) que la proposition : deux fois deux font quatre. J'ai certes dans l'Analytique, à propos de la table des principes de l'entendement pur, fait mention aussi de certains axiomes de l'intuition ; reste que le principe cité en l'occurrence n'était pas lui-même un axiome, mais ne servait qu'à indiquer le principe de la possibilité des axiomes en général, et il n'était pour sa part qu'un principe tiré de concepts. Car même la possibilité de la mathématique doit être montrée dans la philosophie transcendantale. La philosophie n'a donc pas d'axiomes, et il ne lui est jamais accordé d'imposer de manière aussi absolue ses principes *a priori* : bien plutôt lui faut-il *(A 734/B 762)* se prêter à légitimer par une déduction solidement étayée le droit qu'elle a d'y recourir.

3. DES DÉMONSTRATIONS

Seule une preuve apodictique, en tant qu'elle est intuitive, peut s'appeler démonstration. L'expérience nous enseigne sans doute ce qui est, mais non point que cela ne pourrait en aucun cas être autrement. C'est pourquoi des arguments empiriques ne peuvent fournir nulle preuve apodictique. Mais à partir de concepts *a priori* (dans la connaissance discursive) ne peut jamais naître une certitude intuitive, c'est-à-dire une évidence, si apodictiquement certain que puisse bien être par ailleurs le jugement. Seule la mathématique contient donc des démonstrations, parce qu'elle dérive sa connaissance non de concepts, mais de la construction de ceux-ci, c'est-à-dire de l'intuition qui peut être donnée *a priori* comme correspondant aux concepts. Même la méthode algébrique, avec ses équations d'où elle fait par réduction surgir la vérité en même temps que la preuve, n'est certes pas une construction géométrique, mais elle constitue une construction caractéristique, dans le cadre de laquelle, en se servant des signes, on présente les concepts dans l'intuition, notamment ceux qui portent sur le rapport entre les grandeurs, et où, sans jamais considérer la dimension heuristique, on garantit tous les raisonnements contre les erreurs par la manière dont chacun se trouve visualisé. Par opposition, la connaissance philosophique doit se passer de cet avantage, puisqu'il lui faut toujours considérer l'universel *in abstracto* (par concepts), cependant que la mathématique peut examiner l'universel *in concreto* (dans l'intuition singulière) et pourtant *a priori* à travers une représentation *(A 735/B 763)* pure, à la faveur de quoi toute démarche

erronée devient visible. Ce pourquoi je donnerais plus volontiers aux preuves philosophiques le nom de *preuves acroamatiques* (discursives) que celui de *démonstrations*, parce qu'elles ne peuvent s'opérer qu'à travers de simples mots (en évoquant l'objet en pensée), (AK, III, 482), tandis que les *démonstrations*, comme l'expression déjà l'indique, se développent dans l'intuition de l'objet.

De tout cela s'ensuit donc qu'il n'est nullement adapté à la nature de la philosophie, notamment dans le domaine de la raison pure, de parader en se donnant des airs dogmatiques et de se parer avec les titres et les emblèmes de la mathématique, puisqu'elle ne relève pas du même ordre que celle-ci, quand bien même elle a tous les motifs de placer ses espoirs dans une union fraternelle avec elle. Ce sont là de vaines prétentions qui jamais ne peuvent aboutir, mais qui bien plutôt doivent faire revenir la philosophie à son dessein de découvrir les illusions d'une raison méconnaissant ses limites et ramener, par l'intermédiaire d'une clarification suffisante de nos concepts, la présomption de la spéculation à une connaissance de soi-même modeste, mais solidement étayée. La raison ne pourra donc pas, dans ses tentatives transcendantales, regarder devant elle avec la même assurance que si la route qu'elle a parcourue conduisait directement au but, ni compter sur les prémisses qu'elle a adoptées pour fondement avec une telle audace qu'il ne lui serait pas nécessaire de regarder plus souvent vers l'arrière et de considérer attentivement si d'aventure ne se découvrent pas dans le cours de ses raisonnements des fautes qui seraient passées inaperçues *(A 736/B 764)* dans les principes et qui rendraient nécessaire soit de les déterminer davantage, soit d'en changer tout à fait.

Je divise toutes les propositions apodictiques (cela, qu'elles soient démontrables ou immédiatement certaines) en *dogmata* et *mathemata*. Une proposition directement synthétique par concepts est un *dogma* ; en revanche, une proposition synthétique obtenue par construction de concepts est un *mathema*. Des jugements analytiques ne nous apprennent à proprement parler rien de plus concernant l'objet que ce que le concept que nous en avons contient déjà en lui, puisqu'ils n'élargissent pas la connaissance au-delà du concept du sujet, mais qu'ils se bornent à l'expliciter. Ils ne peuvent donc pas être pertinemment appelés des dogmes (terme que l'on pourrait peut-être transcrire par *préceptes doctrinaux*). Mais, entre les deux sortes mentionnées de propositions synthétiques *a priori*, seules peuvent porter ce nom, selon la manière habituelle de parler, celles

qui appartiennent à la connaissance philosophique, et l'on aurait quelque difficulté à appeler dogmes les propositions de l'arithmétique ou de la géométrie. Cet usage confirme donc l'explication que nous avons donnée en disant que seuls des jugements par concepts, et non pas ceux qui procèdent par la construction des concepts, peuvent être appelés dogmatiques.

Or la raison pure tout entière ne contient pas, dans son usage simplement spéculatif, (AK, III, 483) un seul jugement directement synthétique par concepts. Car par le moyen des Idées, comme nous l'avons montré, elle n'est capable de porter absolument aucun jugement synthétique susceptible d'avoir une valeur objective, alors qu'en se servant des concepts *(A 737/B 765)* de l'entendement elle établit assurément des principes certains, non pas toutefois directement par concepts, mais toujours simplement de façon indirecte à travers la relation de ces concepts à quelque chose de tout à fait contingent, à savoir l'*expérience possible* ; de fait, quand cette dernière (quelque chose comme objet d'expériences possibles) est présupposée, il est vrai que ces jugements peuvent être apodictiquement certains, même si, en eux-mêmes (directement), ils ne peuvent jamais être connus *a priori*. Ainsi personne ne peut-il percer jusqu'en son fond, simplement à partir des concepts qui lui sont donnés, cette proposition : tout ce qui arrive possède sa cause. Donc, ce n'est pas un dogme, bien que d'un autre point de vue, à savoir dans le seul champ de son usage possible, c'est-à-dire dans l'expérience, elle puisse fort bien être prouvée, et cela de manière apodictique. Il s'agit toutefois d'un *principe* et non pas d'un *théorème*, même si cette proposition doit être démontrée, parce qu'elle a cette propriété particulière qu'elle rend elle-même possible, et elle seule, le fondement même de sa preuve, à savoir l'expérience, et qu'elle doit toujours s'y trouver présupposée.

S'il n'y a donc pas du tout de dogmes dans l'usage spéculatif de la raison pure, même quant au contenu, nulle méthode *dogmatique*, qu'elle soit empruntée au mathématicien ou qu'elle doive constituer une manière spécifique de procéder, n'est adaptée à un tel usage. Car cette méthode se borne à cacher les fautes et les erreurs, et elle abuse la philosophie, dont le but véritable est de faire apercevoir dans leur plus vive lumière toutes les démarches de la raison. Cependant, la méthode peut toujours être *systématique*. Notre raison est en effet elle-même *(A 738/B 766)* (subjectivement) un système, quoique dans son usage pur, par l'intermédiaire de simples concepts, elle ne soit qu'une recherche

systématique de l'unité d'après des principes, en vue de quoi l'expérience seule peut procurer de la matière. De la méthode propre à une philosophie transcendantale, il n'y a toutefois rien à dire ici, puisque nous n'avons affaire qu'à une critique de nos diverses facultés, en vue de déterminer si nous pouvons bâtir quoi que ce soit, et à quelle hauteur nous pouvons élever notre édifice, à partir des matériaux dont nous disposons (les concepts purs *a priori*).

(AK, III, 484) Deuxième section
La discipline de la raison pure relativement à son usage polémique

La raison doit, dans toutes ses entreprises, se soumettre à la critique, et elle ne peut par aucun interdit attenter à la liberté de cette dernière sans se nuire à elle-même et sans attirer sur elle un soupçon qui lui est dommageable. De fait n'y a-t-il rien de si important, quant à l'utilité, ni rien de si sacré qui puisse se dérober à cet examen qui contrôle et inspecte tout, sans faire exception de personne. C'est sur cette liberté que repose même l'existence de la raison, laquelle n'a pas d'autorité dictatoriale, mais ne fait jamais reposer sa décision que sur l'accord de libres citoyens, dont chacun doit pouvoir exprimer ses objections, voire son *veto (A 739/B 767)*, sans retenue aucune.

Cela étant, si la raison ne peut certes jamais *se refuser* à la critique, elle n'a pourtant pas toujours de motifs de la *redouter*. Néanmoins, la raison pure dans son usage dogmatique (non dans son usage mathématique) n'est pas à ce point consciente d'observer avec la plus grande rigueur ses lois les plus élevées qu'elle ne doive être intimidée, et même se départir entièrement de toute l'allure dogmatique qu'elle se donne, quand elle comparaît sous le regard critique d'une raison supérieure qui la juge.

Tout autrement en va-t-il quand elle a affaire non pas à la censure du juge, mais aux prétentions de ses concitoyens, et qu'elle doit simplement se défendre contre eux. Car, dans la mesure où ceux-ci veulent être tout aussi dogmatiques dans leur négation qu'elle l'est dans l'affirmation, il y a matière

alors à une justification κατ'ἄνθρωπον, qui la garantisse contre tout préjudice et lui procure une possession en bonne et due forme, n'ayant à redouter aucune prétention étrangère, bien qu'elle ne puisse en elle-même être prouvée suffisamment κατ'ἀλήθειαν.

Par usage polémique de la raison pure, j'entends donc la défense de ses énoncés contre leurs négations dogmatiques. Il ne s'agit donc pas ici de savoir si ses affirmations ne pourraient pas aussi, éventuellement, se trouver fausses, mais seulement du fait que personne ne peut prétendre le contraire avec une certitude apodictique (ni même *(A 740/B 768)* avec vraisemblance). Car alors notre possession n'est pourtant pas accordée de façon purement arbitraire, (AK, III, 485) si nous avons par-devers nous, pour cela, un titre de propriété, même insuffisant, et s'il est entièrement certain que personne ne pourra jamais prouver l'illégitimité de cette possession.

Il se trouve quelque chose de préoccupant et d'humiliant dans le fait qu'il doive y avoir en général une antithétique de la raison pure, et que cette raison pure, qui représente pourtant, vis-à-vis de tous les litiges, le tribunal suprême, doive entrer en conflit avec elle-même. Certes, nous avons eu plus haut, devant nous, une telle antithétique apparente de la raison ; mais il s'est révélé qu'elle reposait sur un malentendu consistant à prendre, conformément au préjugé commun, des phénomènes pour des choses en soi, et à revendiquer ensuite, d'une façon ou d'une autre (au demeurant tout aussi impossibles l'une que l'autre), une absolue complétude de leur synthèse, ce que l'on ne peut toutefois aucunement attendre de phénomènes. Il n'y avait donc alors aucune *contradiction* effective de la *raison* avec elle-même dans ces propositions : la série des phénomènes *donnés en soi* a un commencement absolument premier, et : cette série est absolument et en soi dépourvue de tout commencement ; car les deux propositions coexistent parfaitement bien, puisque des *phénomènes*, dans leur existence (en tant que phénomènes), ne sont absolument rien d'*en soi*, ce qui veut dire qu'ils sont quelque chose de contradictoire, et que par conséquent leur supposition doit tout naturellement entraîner avec elle des conséquences contradictoires.

(A 741/B 769) On ne peut toutefois alléguer un tel malentendu, et ce n'est donc pas par ce biais que le conflit de la raison peut être clos, quand on affirme par exemple, sur le mode du théisme, *qu'il y a un être suprême*, et à l'inverse, comme l'athéisme, *qu'il n'y a pas d'être suprême* ; ou bien, en psychologie, que tout ce qui pense possède une unité absolue et

indissoluble, en se différenciant ainsi de toute unité matérielle périssable, à quoi quelqu'un d'autre vient opposer l'affirmation que l'âme n'est pas une unité immatérielle et qu'elle ne peut être conçue comme une exception au fait que toute chose est périssable. Car l'objet de la question est ici indépendant de tout élément étranger qui contredirait sa nature, et l'entendement n'a affaire qu'à des *choses en soi*, et non pas à des phénomènes. Il n'y aurait donc ici, de fait, une véritable contradiction que si la raison pure avait à dire, du côté de la négation, quelque chose qui pût être près de constituer le fondement d'une affirmation ; car en ce qui concerne la critique des arguments de celui qui énonce des affirmations dogmatiques, on peut très bien l'accorder à son auteur sans renoncer pour autant à ces propositions qui, en tout état de cause, ont du moins (AK, III, 486) en leur faveur l'intérêt de la raison, ce que l'adversaire ne peut aucunement pour sa part revendiquer.

Je ne partage certes pas l'opinion si souvent exprimée par des hommes remarquables et réfléchis (comme Sulzer [153]) qui sentaient la faiblesse des preuves utilisées jusqu'alors – savoir que l'on pourrait espérer encore trouver un jour des démonstrations évidentes de ces deux propositions cardinales de la raison pure : il y a un Dieu, il y a une vie *(A 742/B 770)* future. Bien davantage suis-je certain que cela n'arrivera jamais. Où la raison veut-elle en effet aller emprunter le fondement de telles affirmations synthétiques ne se rapportant pas à des objets de l'expérience et à leur possibilité interne ? Mais il est tout aussi apodictiquement certain qu'il ne surgira jamais aucun homme qui puisse affirmer avec quelque apparence le contraire, à plus forte raison dogmatiquement. Car, dans la mesure où il ne pourrait en tout cas le démontrer que par l'intermédiaire de la raison pure, il faudrait qu'il entreprît de prouver qu'un être suprême est *impossible*, ou qu'est *impossible* le sujet pensant en nous, comme pure intelligence. Mais où va-t-il aller chercher les connaissances qui l'autoriseraient à prononcer ainsi des jugements synthétiques à propos de choses dépassant toute expérience possible ? Nous n'avons donc aucun souci à nous faire à cet égard : personne ne prouvera jamais le contraire, et par conséquent il ne nous est nullement nécessaire de songer à des preuves en bonne et due forme, mais nous pouvons toujours admettre ces propositions qui s'accordent tout à fait bien avec l'intérêt spéculatif de notre raison dans son usage empirique et qui sont en outre l'unique moyen de le concilier avec l'intérêt pratique. À destination de l'adversaire (qui ici ne doit pas être

considéré simplement comme critique), nous avons à notre disposition notre *non liquet*, qui doit infailliblement tourner à sa confusion, quand bien même nous ne refusons pas que le même argument soit retourné contre nous, puisque nous *(A 743/B 771)* avons constamment en réserve la maxime subjective de la raison, qui nécessairement fait défaut à notre interlocuteur, et que, protégés par cette maxime, nous pouvons considérer calmement et avec indifférence tous ses coups d'épée dans l'eau.

Ainsi n'y a-t-il pas proprement d'antithétique de la raison pure. Car le seul terrain où elle pourrait trouver à se battre devrait être cherché dans le domaine de la théologie et de la psychologie pures ; mais ce terrain n'est pas assez solide pour supporter un quelconque combattant avec tout son attirail et des armes qu'il y ait lieu de craindre. Il ne peut y paraître qu'en recourant à des railleries et à des rodomontades dont on peut se moquer comme d'un jeu d'enfant. C'est là une remarque consolante, qui redonne du courage à la raison ; car entre quelles mains pourrait-elle (AK, III, 487) remettre son sort si, elle qui est la seule à avoir vocation d'écarter toutes les erreurs, elle était en elle-même bouleversée au point de ne pouvoir espérer ni la paix ni la tranquillité de ses possessions ?

Tout ce que la nature elle-même prescrit est bon pour quelque fin. Même des poisons servent à triompher d'autres poisons qui se forment dans nos propres humeurs, et ils ne doivent donc pas faire défaut dans une collection de remèdes voulant être complète (pharmacie). Les objections élevées contre les convictions et la présomption de notre raison purement spéculative sont elles-mêmes produites par la nature de cette raison, et elles doivent donc nécessairement avoir leur bonne destination et un but positif que l'on ne doit pas mésestimer. Pourquoi la Providence a-t-elle disposé maints objets, pourtant associés à notre intérêt le plus élevé, à une hauteur telle qu'il ne nous est permis, pratiquement, *(A 744/B 772)* de les atteindre que dans une perception confuse et dont nous doutons nous-mêmes, et qu'ainsi le regard investigateur que nous portons sur eux se trouve davantage excité que satisfait ? Quant à savoir s'il est utile, vis-à-vis de telles perspectives, de s'aventurer à prendre des décisions audacieuses, c'est en tout état de cause fort douteux, peut-être même dommageable. Mais dans tous les cas et sans aucun doute est-il utile d'accorder à la raison, aussi bien dans les recherches qu'elle entreprend que dans les examens auxquels elle procède, une pleine liberté, afin qu'elle puisse se soucier sans entraves de son propre intérêt, qu'elle favorise autant en imposant des limites à ses vues

qu'en les élargissant, et qui souffre en revanche quand des mains étrangères viennent se mêler d'écarter la raison de sa marche naturelle en l'orientant vers des fins qu'on lui impose par la contrainte.

Laissez par conséquent votre adversaire faire simplement assaut de raison, et, vous, combattez-le avec les seules armes de la raison. Au demeurant, ne vous inquiétez pas pour la bonne cause (celle de l'intérêt pratique), car elle ne vient jamais en jeu dans le conflit purement spéculatif. Le conflit ne dévoile alors rien qu'une certaine antinomie de la raison qui, étant donné qu'elle repose sur la nature de cette dernière, doit nécessairement être prise en compte et examinée. Ce conflit cultive la raison, en lui faisant considérer son objet de deux points de vue, et il rectifie son jugement dans la mesure où il le restreint. Ce qui ici se trouve en litige, ce n'est pas la *chose*, mais le *ton*. Car, quand bien même il vous a fallu renoncer au discours de la science, il vous reste encore assez de ressources pour tenir celui, qu'autorise la raison la plus exigeante, d'une *foi (A 745/B 773)* solide.

(AK, III, 488) Si l'on avait demandé au flegmatique David Hume, qui était fait spécialement pour l'équilibre du jugement : qu'est-ce qui vous a poussé à saper par des objections ruminées avec tant de peine cette conviction si consolante et si utile pour les êtres humains selon laquelle la pénétration de leur raison suffit pour parvenir à l'affirmation d'un être suprême et pour s'en forger un concept déterminé ? il aurait répondu : rien d'autre que le dessein de faire progresser la raison dans la connaissance qu'elle a d'elle-même, et aussi une certaine indignation face à ce qu'on veut imposer à la raison quand on fait grand cas d'elle et qu'on l'empêche en même temps de procéder avec franchise à l'aveu de ses faiblesses, qui deviennent manifestes à ses yeux quand elle s'examine elle-même. Au contraire, demandez à Priestley [154], esprit dévoué uniquement aux principes de l'usage *empirique* de la raison et se refusant à toute spéculation transcendantale, quels ont été ses motifs pour renverser, lui qui était un pieux et zélé docteur de la religion, ces deux piliers fondamentaux de toute religion que sont la liberté et l'immortalité de notre âme (l'espérance de la vie future n'est chez lui que l'attente d'un miracle de la résurrection) : il ne pourra rien vous répondre, si ce n'est que son motif a été l'intérêt de la raison, qui se trouve affaibli par la manière dont on veut soustraire certains objets aux lois de la nature matérielle – seules lois que l'on puisse *(A 746/B 774)* connaître et déterminer exactement. Il semblerait injuste de

décrier cet auteur, qui sait concilier son affirmation paradoxale avec le but de la religion, et d'avoir des griefs à l'endroit d'un homme bien pensant parce qu'il ne peut trouver sa voie dès qu'il s'est perdu hors du champ de la doctrine de la nature. Mais cette faveur doit tout autant bénéficier à Hume, dont les intentions ne sont pas moins bonnes et dont le caractère moral est irréprochable, mais qui ne peut abandonner sa spéculation abstraite dans la mesure où il soutient à bon droit que l'objet de cette spéculation se trouve tout à fait en dehors des limites de la science de la nature, dans le champ des Idées pures.

Que faire ici dans ces conditions, notamment par rapport au danger qui semble menacer, de ce fait, le bien commun ? Rien n'est plus naturel, rien n'est plus juste que la décision que vous avez à prendre à cet égard. Laissez simplement faire ces gens : s'ils manifestent du talent, une capacité d'investigation profonde et neuve, en un mot : s'ils font preuve de raison, c'est toujours un gain pour la raison. Si vous recourez à d'autres moyens qu'à ceux d'une raison affranchie de toute contrainte, si vous criez à la trahison, si, comme pour éteindre un incendie, vous appelez à la rescousse le public, qui n'entend absolument rien à de si subtils travaux, (AK, III, 489) vous vous rendez ridicules. Car il n'est pas du tout question de savoir ce qui est ici avantageux ou dommageable pour le bien commun, mais seulement jusqu'où la raison peut aller dans sa spéculation *(A 747/B 775)* qui fait abstraction de tout intérêt, et s'il faut fonder sur elle quelque espoir ou plutôt l'abandonner totalement quand il s'agit de ce qui est pratique. Au lieu donc de vous précipiter au combat l'épée à la main, regardez plutôt avec calme, à partir de la position assurée qui est celle de la critique, ce combat qui, pénible pour les combattants, mais distrayant pour vous, doit à la faveur d'une issue qui ne sera certainement pas sanglante aboutir à des résultats bénéfiques pour ce que vous avez entrepris d'éclairer. Car il y a quelque chose de fortement absurde dans le fait d'attendre de la raison un éclairage et de lui prescrire pourtant à l'avance de quel côté il lui faut nécessairement se diriger. Au reste, la raison est déjà d'elle-même si refrénée et maintenue si fortement dans ses bornes par la raison que vous n'avez nullement besoin de faire appel à la garde pour opposer une résistance publique au parti dont la prédominance vous semble dangereuse. Dans cette dialectique, il n'y a pas de victoire dont vous ayez des motifs de vous inquiéter.

En fait, la raison a même tout à fait fortement besoin d'un tel combat, et il serait à souhaiter qu'il eût été mené auparavant et avec une autorisation publique illimitée. Car dans ce cas on serait arrivé plus tôt à mettre en œuvre une critique mûrie dont l'apparition doit faire se dissoudre d'elles-mêmes toutes ces querelles en apprenant aux combattants à percevoir leur aveuglement et les préjugés qui les ont divisés.

Il y a une certaine déloyauté dans la nature humaine qui en définitive doit pourtant, comme tout ce qui vient de *(A 748/B 776)* la nature, contenir une disposition acheminant vers des fins bonnes – savoir une inclination à dissimuler ses véritables états d'esprit et à<FIN> en faire apercevoir d'autres que l'on a adoptés et que l'on tient pour bons et dignes d'honneur. De façon tout à fait certaine, par l'intermédiaire de ce penchant qui les conduit aussi bien à dissimuler qu'à adopter une apparence tournant à leur avantage, les hommes sont, non pas simplement *civilisés*, mais peu à peu, dans une certaine mesure, *moralisés*, parce que personne ne saurait transpercer le fard de la correction, de l'honorabilité et de la décence : en ce sens, dans ces exemples prétendument authentiques du bien que l'on a vus autour de soi, on a trouvé une école de perfectionnement pour soi-même. Simplement, cette disposition à se montrer meilleur que l'on ne l'est, et à exprimer des tournures d'esprit que l'on n'a pas, ne sert pour ainsi dire que de façon provisoire, pour dégager l'homme de sa rusticité et lui faire au moins adopter, tout d'abord, les *manières* du bien qu'il connaît ; (AK, III, 490) car ensuite, une fois que les vrais principes ont été développés et sont passés dans le mode de pensée, cette fausseté doit être peu à peu puissamment combattue, étant donné que, sinon, elle corrompt le cœur et ne laisse pas, sous la mauvaise herbe de la belle apparence, germer les bonnes dispositions.

Je suis peiné de percevoir cette même fausseté, cette dissimulation et cette hypocrisie jusque dans les expressions du mode de pensée spéculatif, où pourtant les êtres humains rencontrent bien moins d'obstacles à faire à bon droit, ouvertement et sans déguisement, l'aveu de leurs pensées, et n'ont *(A 749/B 777)* aucun avantage à les dissimuler. Car que peut-il y avoir de plus préjudiciable à la compréhension que les hommes ont des choses que de se communiquer réciproquement avec fausseté même de simples pensées, de cacher les doutes que nous éprouvons vis-à-vis de nos propres affirmations ou de donner à des arguments qui ne nous satisfont pas nous-mêmes la tournure de l'évidence ? Aussi longtemps cependant que c'est

simplement la vanité privée qui engendre ces artifices secrets (ce qui est communément le cas quand il s'agit de jugements spéculatifs, qui ne sont animés par aucun intérêt particulier et ne sont pas aisément susceptibles d'une certitude apodictique), la vanité des autres leur oppose cependant une résistance, accompagnée par l'*approbation publique*, et les choses en viennent finalement au point où les auraient conduites, certes bien plus tôt, la plus grande limpidité d'esprit et la plus vive loyauté. Mais quand le public considère que d'ingénieux sophistes ne visent à rien de moins [155] qu'à faire vaciller les bases du bien public, il semble non seulement conforme à la prudence, mais même permis et tout à fait digne d'être honoré, que l'on vienne au secours de la bonne cause en faisant valoir des raisons apparentes plutôt que de laisser aux prétendus adversaires de cette cause ne serait-ce que l'avantage de nous faire baisser le ton en adoptant la modération d'une conviction simplement pratique et de nous forcer à avouer que la certitude spéculative et apodictique nous fait défaut. Pourtant, je tendrais à penser qu'avec le dessein de soutenir une bonne cause rien dans le monde ne se laisse sans doute plus péniblement combiner que la ruse, la dissimulation et la tromperie. Que tout doive se passer loyalement dans l'appréciation *(A 750/B 778)* des arguments rationnels mobilisés par une pure spéculation, c'est bien le moins que l'on puisse exiger. Reste que si l'on pouvait simplement compter sur cette attitude, qui est fort peu de chose, à coup sûr, le conflit de la raison spéculative sur les importantes questions de Dieu, de l'immortalité (de l'âme) et de la liberté, ou bien serait tranché depuis longtemps, ou bien (AK, III, 491) se trouverait très bientôt conduit à son terme. Ainsi la limpidité selon laquelle l'esprit est disposé est-elle souvent en relation inverse avec la bonté de la cause, et celle-ci a peut-être davantage d'adversaires francs et sincères que de défenseurs.

Je présuppose donc des lecteurs qui ne veuillent pas savoir une cause juste défendue avec injustice. C'est pour eux qu'il est décidé maintenant que, d'après les principes de notre critique, si l'on considère, non pas ce qui arrive, mais ce qui devrait raisonnablement arriver, il ne devrait y avoir proprement nulle polémique de la raison pure. Comment en effet deux personnes peuvent-elles développer un conflit sur une chose dont aucune des deux ne peut présenter la réalité dans une expérience effective ou même simplement possible, et dont chacune médite seulement l'idée pour en dégager quelque chose de plus qu'une idée – à savoir la réalité effective de l'objet lui-même ? Par quel moyen entendent-elles sortir de leur querelle,

puisque aucune des deux ne peut rendre sa cause directement compréhensible et sûre, mais seulement attaquer et réfuter celle de son adversaire ? Car c'est là le destin de toutes les assertions de la raison *(A 751/B 779)* pure : puisqu'elles vont au-delà des conditions de toute expérience possible, en dehors desquelles ne se peut trouver nulle part aucun document permettant d'établir la vérité, mais qu'elles doivent pourtant se servir des lois de l'entendement, qui sont destinées simplement à l'usage empirique, et sans lesquelles on ne peut faire aucun pas dans la pensée synthétique, elles prêtent toujours le flanc à l'adversaire et réciproquement elles peuvent exploiter à leur profit le flanc que l'adversaire leur prête.

On peut considérer la critique de la raison pure comme le véritable tribunal pour tous les différends dans lesquels celle-ci est impliquée ; car elle n'est pas impliquée dans les différends qui portent immédiatement sur des objets, mais elle est instaurée pour déterminer et juger les droits de la raison en général d'après les principes qui avaient présidé à son institution initiale.

Sans cette critique, la raison est pour ainsi dire à l'état de nature et elle ne peut faire valoir ou assurer ses affirmations et prétentions autrement que par la *guerre*. La critique, en revanche, qui tire toutes ses décisions des règles fondamentales de sa propre instauration, dont personne ne peut mettre en doute l'autorité, nous procure le calme d'un état légal où nous ne devons régler notre différend d'aucune autre manière qu'en recourant à une *procédure* [156]. Ce qui met un terme aux affaires dans le premier cas, c'est une *victoire* dont les deux partis se vantent, à laquelle ne succède dans la plupart des cas qu'une paix incertaine, établie par l'intervention *(A 752/B 780)* des pouvoirs publics venant s'interposer entre les adversaires (AK, III, 492) ; tandis que, dans le second cas, c'est la *sentence* qui, parce qu'elle touche ici à la source même des différends, doit garantir une paix perpétuelle. Aussi les différends infinis d'une raison purement dogmatique nous contraignent-ils à chercher enfin le calme dans quelque critique de cette raison même et dans une législation qui trouve là ses fondations. Comme l'affirme Hobbes : l'état de nature est un état de non-droit et de violence, et force est de l'abandonner pour se soumettre à la contrainte légale qui limite notre liberté uniquement pour qu'elle puisse coexister avec la liberté de tout autre et par là même avec le bien commun.

À cette liberté appartient donc aussi celle d'exposer publiquement au jugement ses pensées et les doutes que l'on ne peut réduire soi-même, sans être pour autant décrié comme un citoyen agité et dangereux. C'est là un point qui se trouve déjà compris dans le droit originaire de la raison humaine, laquelle ne connaît pas d'autre juge qu'à nouveau l'universelle raison humaine, où chacun a sa voix ; et dans la mesure où c'est de cette dernière que doivent provenir toutes les améliorations dont notre état est susceptible, un tel droit est sacré et il ne peut y être attenté. Aussi est-il très insensé de décrier comme dangereuses certaines affirmations auxquelles on a pu se hasarder ou certaines attaques inconsidérément lancées contre des assertions qui ont déjà de leur côté l'approbation de la plus grande et de la meilleure part du public ; car cela revient à leur conférer une *(A 753/B 781)* importance qu'elles ne devraient nullement avoir. Quand j'entends qu'un esprit peu commun aurait ruiné démonstrativement la liberté de la volonté humaine, les espoirs placés dans une vie future et l'existence de Dieu, je suis désireux de lire son livre, car j'attends de son talent qu'il élargisse mon champ de vision. Je sais déjà avec certitude par avance qu'il n'aura rien fait de tout cela : non pas parce que je croirais pour ma part disposer d'ores et déjà de preuves établissant irréfutablement ces importantes propositions, mais parce que la critique transcendantale, qui m'a découvert tout ce que notre raison pure tient en réserve, m'a pleinement persuadé que, puisque la raison est totalement insuffisante pour produire des assertions affirmatives dans ce domaine, elle disposera tout aussi peu et moins encore du savoir requis pour pouvoir énoncer négativement quelque chose sur ces questions. Car où le prétendu esprit libre ira-t-il chercher sa connaissance selon laquelle, par exemple, il n'y a pas d'être suprême ? Cette proposition se situe en dehors du champ de l'expérience possible, et par conséquent aussi hors des limites de toute vision humaine. Celui qui défendrait dogmatiquement (AK, III, 493) la bonne cause contre un tel ennemi, je n'aurais nullement besoin de le lire, parce que je sais à l'avance qu'il n'attaquerait les arguments apparents de son adversaire que pour ménager une voie aux siens propres, et qu'en outre une apparence se répétant tous les jours ne fournit en tout état de cause pas autant de matière à des remarques neuves qu'une apparence déconcertante et ingénieusement conçue. Au contraire, l'adversaire de la religion, dogmatique *(A 754/B 782)* lui aussi à sa manière, procurerait à ma critique l'occupation qu'elle souhaite, et lui donnerait l'occasion de procéder

à une rectification plus poussée de ses principes, sans qu'il y ait le moins du monde quoi que ce soit à redouter de sa part.

Cela dit, la jeunesse qui est confiée à l'enseignement académique doit-elle cependant être au moins prévenue contre de tels écrits, et être tenue éloignée de la connaissance précoce de propositions si dangereuses, jusqu'à ce que son jugement ait mûri, ou plutôt que la doctrine que l'on veut établir chez les jeunes gens soit enracinée assez fermement pour pouvoir résister avec vigueur à toute persuasion allant en sens contraire, d'où qu'elle puisse bien venir ?

S'il fallait en rester à la démarche dogmatique dans les choses relevant de la raison pure, et que la réfutation de l'adversaire dût être proprement polémique, c'est-à-dire telle que l'on fût contraint d'engager le combat et de s'armer d'arguments susceptibles de justifier des affirmations opposées, certainement n'y aurait-il rien de plus avisé *dans l'instant*, mais également rien de plus vain et stérile *dans la durée*, que de placer pour un temps la raison de la jeunesse en tutelle, et de lui épargner au moins durant ce temps le risque d'être séduite. Mais si, dans la suite, la curiosité ou la mode de l'époque viennent à leur mettre entre les mains des écrits de ce type, la façon dont on avait pu les convaincre en leur jeune âge tiendra-t-elle encore le coup ? Celui qui ne mobilise que des armes dogmatiques pour résister aux attaques de son adversaire, et qui ne sait pas dégager la dialectique dissimulée tout autant *(A 755/B 783)* dans son propre sein que dans celui de la partie adverse, voit des arguments apparents qui ont l'avantage de la nouveauté intervenir à l'encontre d'arguments apparents qui n'ont plus cet avantage, mais éveillent plutôt en lui le soupçon que la crédulité de la jeunesse s'est trouvée abusée. Il croit alors ne pas pouvoir mieux montrer qu'il s'est émancipé vis-à-vis de la discipline imposée aux enfants qu'en se plaçant au-dessus de ces avertissements pertinents qu'on lui avait adressés ; et, accoutumé au dogmatisme, il absorbe à grands traits le poison qui corrompt dogmatiquement ses principes.

C'est très exactement le contraire de ce que l'on recommande ainsi qui doit intervenir dans la formation académique, mais uniquement, bien sûr, à la condition préalable d'un enseignement approfondi en matière de critique de la raison pure. (AK, III, 494) Car, pour mettre en œuvre aussitôt que possible les principes de cette critique et montrer qu'ils suffisent face à la plus grande apparence dialectique, il est absolument nécessaire de diriger contre la raison du jeune homme, encore faible assurément, mais éclairée

par la critique, les assauts qui sont si redoutables pour le dogmatique et de lui faire accomplir la tentative d'examiner point par point, en les confrontant à ces principes, les affirmations sans fondement de l'adversaire. Il ne peut guère lui être difficile de les pulvériser, et ainsi éprouve-t-il précocement sa propre capacité à se garantir entièrement contre de telles illusions pernicieuses, lesquelles ne peuvent en définitive que perdre pour lui toute apparence. Quant à savoir si les mêmes *(A 756/B 784)* coups qui font s'effondrer l'édifice de l'ennemi doivent également être tout aussi dommageables à sa propre construction spéculative, au cas où il aurait songé à en ériger une de ce genre, il n'a du moins à cet égard aucun souci à se faire, puisqu'il n'a nullement besoin de séjourner dans un tel bâtiment, mais que s'ouvre en outre à ses yeux une perspective sur le domaine pratique, où il peut espérer à bon droit trouver un terrain plus solide pour y édifier son système rationnel et salutaire.

Ainsi n'y a-t-il par conséquent aucune véritable polémique dans le domaine de la raison pure. Les deux partis ne font que donner des coups d'épée dans l'eau et que se battre avec leur ombre, car ils sortent des limites de la nature pour aller dans un espace où rien qu'ils puissent saisir et retenir n'offre prise à leur dogmatisme. Ils ont bien combattu ; les ombres qu'ils ont transpercées se recomposent en un instant, comme les héros dans le Walhalla, pour qu'ils puissent de nouveau trouver leur plaisir dans des combats où le sang ne coule pas.

Cela dit, il n'y a pas non plus à admettre d'usage sceptique de la raison pure, que l'on pourrait désigner comme le principe de la *neutralité* dans tous les différends qu'elle rencontre. Exciter la raison contre elle-même, lui procurer des armes des deux côtés, et ensuite regarder calmement et en se moquant l'ardeur des assauts auxquels elle se livre, cela n'a certes pas bonne allure d'un point de vue dogmatique, mais manifeste en soi un esprit méchant et sournois. Si l'on considère cependant l'aveuglement et la vanité de ceux qui raisonnent de manière sophistique, qu'aucune critique *(A 757/B 785)* ne parvient à modérer, il n'y a en tout cas, de fait, pas d'autre issue que d'opposer au bavardage fanfaronnant produit dans un camp d'autres fanfaronnades se réclamant des mêmes droits, afin que du moins la raison pût simplement être surprise par la résistance d'un ennemi, de manière à introduire quelque doute dans ses prétentions et à prêter l'oreille à la critique. Néanmoins, faire en sorte que l'on s'en tienne intégralement à ces doutes (AK, III, 495), vouloir recommander la conviction de son

ignorance et l'aveu de celle-ci, non pas simplement comme remède contre la prétention dogmatique, mais en même temps comme la manière de mettre un terme au conflit de la raison avec elle-même, c'est un projet entièrement vain et cela n'est aucunement susceptible de procurer de repos à la raison, mais c'est tout au plus seulement un moyen de la réveiller de son doux rêve dogmatique pour qu'elle soumette son état à un examen plus scrupuleux. Dans la mesure, cependant, où cette manière sceptique de se tirer d'une affaire fâcheuse pour la raison semble être pour ainsi dire le plus court chemin de parvenir à un apaisement philosophique durable, et qu'elle constitue en tout cas la voie royale qu'empruntent volontiers ceux qui pensent se donner une allure de philosophe en méprisant de façon moqueuse toutes les recherches de ce type, je trouve nécessaire de présenter sous son véritable jour ce mode de pensée.

(A 758/B 786) De l'impossibilité de pacifier par le scepticisme la raison pure en désaccord avec elle-même

La conscience de mon ignorance (si celle-ci n'est pas en même temps reconnue comme nécessaire), au lieu de mettre fin à mes recherches, est bien plutôt la véritable cause qui les provoque. Toute ignorance est soit ignorance des choses, soit ignorance de la détermination et des limites de ma connaissance. Or, quand l'ignorance est contingente, elle ne peut que me pousser, dans le premier cas, à rechercher *dogmatiquement* les choses (les objets), dans le deuxième, à rechercher *de façon critique* les limites de ma connaissance possible. Mais que mon ignorance soit absolument nécessaire et qu'elle me libère par conséquent de toute recherche ultérieure, cela ne se peut établir empiriquement, à partir de l'*observation*, mais uniquement de façon critique, par *exploration approfondie* des sources premières de notre connaissance. En ce sens, la détermination limitative de notre raison ne peut intervenir que d'après des fondements *a priori* ; néanmoins, il est possible aussi de connaître *a posteriori*, à travers ce qui, malgré tout ce que nous savons, nous reste encore et toujours à savoir, sa limitation, bien qu'il s'agisse là simplement d'une connaissance indéterminée d'une ignorance impossible à jamais lever complètement. La première manière de connaître l'ignorance de la raison, possible uniquement à travers la critique de la raison elle-même, est donc une *science* ; la seconde n'est rien qu'une *perception*, dont *(A 759/B 787)* on ne peut pas dire jusqu'où peut nous

conduire par lui-même ce qui s'en conclut. Si je me représente la surface de la Terre (conformément à l'apparence sensible) (AK, III, 496) comme une assiette, je ne peux pas savoir jusqu'où elle s'étend. Mais l'expérience m'apprend que, où que j'aille, je vois toujours autour de moi un espace au sein duquel je peux continuer de m'avancer ; par conséquent, je reconnais les bornes de ce qu'il en est à chaque fois de ma connaissance effective de la Terre, mais non point les limites de toute description possible de la Terre. Si en revanche je suis allé suffisamment loin pour savoir que la Terre est une sphère et que sa surface est une surface sphérique, je puis alors, même à partir d'une petite partie de cette surface, par exemple à partir de la grandeur d'un degré, connaître de manière déterminée et selon des principes *a priori* le diamètre et, par celui-ci, la complète délimitation de la Terre, c'est-à-dire sa surface.

L'ensemble englobant tous les objets possibles offerts à notre connaissance nous apparaît être une surface plane possédant son horizon apparent, j'entends par là ce qui en comprend toute l'étendue – et cela correspond à ce que nous avons nommé le concept rationnel de la totalité inconditionnée. L'atteindre empiriquement est impossible, et tous les essais menés jusqu'ici pour le déterminer *a priori* d'après un certain principe ont été vains. Cependant, toutes les questions *(A 760/B 788)* de notre raison pure s'appliquent en tout cas à ce qui est en dehors de cet horizon ou à ce qui, au plus, se trouve sur la ligne qui le délimite.

Le célèbre David Hume fut l'un de ces géographes de la raison humaine, qui pensa avoir suffisamment et définitivement répondu à l'ensemble de toutes ces questions en les renvoyant au-delà de cet horizon de la raison qu'il ne put cependant déterminer. Il s'arrêta notamment sur le principe de causalité, et remarqua très justement à son propos que l'on n'étayait sa vérité (de même que la validité objective du concept d'une cause efficiente en général) sur aucune vision, c'est-à-dire sur aucune connaissance *a priori*, et que par conséquent ce n'était pas non plus, le moins du monde, la nécessité de cette loi, mais une simple possibilité générale de l'utiliser dans le cours de l'expérience et une nécessité subjective qui s'en déduit, et qu'il appelait habitude, qui lui donnaient toute son autorité. C'est alors que, de l'impuissance de notre raison à faire de ce principe un usage dépassant toute expérience, il conclut à la nullité de toutes les prétentions que la raison exprime en général de vouloir aller au-delà de l'empirique.

(AK, III, 497) On peut appeler *censure* de la raison un procédé de ce genre, consistant à soumettre les faits de la raison à l'examen et, le cas échéant, au blâme. Il est indubitable que cette censure conduit inévitablement au *doute* à l'égard de tout usage transcendant des principes. *(A 761/B 789)* Simplement n'est-ce là que le deuxième pas, qui ne met pas encore un terme, et de loin, à l'ouvrage entrepris. Le premier pas dans les affaires de la raison pure, qui caractérise son enfance, est *dogmatique*. Le deuxième pas, que l'on vient d'évoquer, est *sceptique* et témoigne de la prudence du jugement aiguisé par l'expérience. Mais un troisième pas est encore nécessaire, qui incombe uniquement à la faculté de juger mûre et adulte se fondant sur des maximes solides et attestées dans leur universalité : il consiste à soumettre à appréciation, non pas les *faits* de la raison, mais la raison elle-même dans tout son pouvoir et dans toute l'aptitude qui est la sienne d'atteindre à des connaissances pures *a priori*. Cela ne correspond plus à la censure, mais à la *critique* de la raison, grâce à quoi il ne s'agit plus uniquement de déterminer des *bornes* de la raison, mais d'en saisir les *limites* déterminées, ni seulement d'en appréhender l'ignorance sur un point ou sur un autre, mais de l'établir relativement à toutes les questions possibles d'un certain type, et cela non pas simplement de manière conjecturale, mais par une démonstration tirée de principes. Ainsi le scepticisme constitue-t-il un moment de repos pour la raison humaine, où elle peut songer à son parcours dogmatique et lever le plan de la région où elle se trouve, afin de pouvoir ultérieurement choisir son chemin avec davantage de sûreté : en revanche, il ne s'agit pas d'un lieu d'habitation où la raison puisse séjourner avec constance ; car un tel lieu ne peut se trouver que dans une complète certitude, soit vis-à-vis de la connaissance des objets eux-mêmes, soit en ce qui concerne les limites à l'intérieur desquelles *(A 762/B 790)* se trouve enfermée toute notre connaissance d'objets.

Notre raison n'est pas, pour ainsi dire, une plaine s'étendant sur un espace indéterminable, et dont on ne connaîtrait les bornes que de manière générale, mais bien plutôt doit-elle être comparée à une sphère dont le diamètre se peut trouver à partir de ce qu'est à sa surface la courbure de l'arc (selon la nature des propositions synthétiques *a priori*), tandis que le contenu et la délimitation peuvent aussi en être fournis par là avec certitude. En dehors de cette sphère (le champ de l'expérience), il n'y a rien qui pût constituer pour elle un objet ; même les questions sur de tels prétendus

objets ne concernent que ce qu'il pourrait en être des principes subjectifs d'une (AK, III, 498) détermination intégrale des rapports susceptibles d'intervenir, à l'intérieur de cette sphère, entre les concepts de l'entendement.

Nous sommes effectivement en possession de connaissances synthétiques *a priori*, comme le montrent les principes de l'entendement qui anticipent l'expérience. Or, si quelqu'un ne peut s'en rendre aucunement compréhensible la possibilité, il peut certes commencer par douter qu'elles soient même effectivement inscrites en nous *a priori*, mais il ne peut pour autant décréter la connaissance de ces principes impossible par les simples forces de l'entendement et déclarer nuls et non avenus tous les pas que la raison fait sous leur directive. Tout ce qu'il peut dire, c'est ceci : si nous apercevions l'origine et l'authenticité de tels principes, nous pourrions déterminer l'étendue et les limites de notre raison, et avant que cela se soit produit, *(A 763/B 791)* toutes les assertions avancées par elle sont aventurées de façon aveugle. Et ainsi un doute complet serait-il pleinement fondé à l'égard de toute philosophie dogmatique effectuant son parcours sans critique de la raison elle-même ; simplement ne pourrait-on pour autant refuser totalement à la raison une telle progression, pourvu que celle-ci soit préparée et assurée par une meilleure fondation. Car tous les concepts et même toutes les questions que la raison pure nous propose ne sont pas en quelque sorte contenus dans l'expérience, mais uniquement, à leur tour, dans la raison, et c'est pourquoi on doit pouvoir les résoudre, ainsi que comprendre leur validité ou leur nullité [157]. Nous n'avons pas non plus le droit d'écarter ces problèmes comme si leur solution résidait effectivement dans la nature des choses, mais en recourant au prétexte que fournirait notre impuissance, et de nous refuser à poursuivre à leur propos toute recherche : c'est en effet la raison qui seule, en son sein, a elle-même produit ces Idées, sur la validité ou sur l'apparence dialectique desquelles elle est donc tenue de rendre des comptes.

Toute polémique sceptique n'est dirigée proprement que contre le dogmatique qui, sans faire preuve de méfiance à l'égard de ses premiers principes objectifs, c'est-à-dire sans critique, poursuit avec gravité son parcours : simplement s'agit-il de troubler ses conceptions et de le conduire à la connaissance de lui-même. En soi, une telle polémique n'établit rigoureusement rien en ce qui concerne ce que nous pouvons et au contraire ne pouvons pas savoir. Toutes les tentatives dogmatiques où la raison a

échoué *(A 764/B 792)* sont des faits qu'il est toujours utile de soumettre à la censure. Cela, toutefois, ne peut rien décider touchant les espoirs que la raison place en un meilleur résultat de ses efforts futurs, et les prétentions qu'elle a d'y parvenir ; la simple censure ne peut (AK, III, 499) donc jamais mettre fin au différend sur les droits de la raison humaine.

Dans la mesure où Hume est peut-être le plus subtil de tous les sceptiques et, incontestablement, le plus remarquable en ce qui concerne l'influence que la démarche sceptique peut avoir sur l'instauration d'un examen fondamental de la raison, ce n'est pas peine perdue que de présenter, autant qu'il convient à mon propos, le cours de ses raisonnements et ce qu'ont été les erreurs d'un homme aussi pénétrant et estimable – des erreurs qui n'ont surgi toutefois que sur le chemin de la vérité.

Hume avait peut-être dans l'esprit, bien qu'il n'eût jamais complètement développé sa pensée sur ce point, le fait que, dans les jugements d'une certaine espèce, nous sortons de notre concept de l'objet. J'ai appelé *synthétiques* les jugements de cette espèce. La manière dont je peux par l'intermédiaire de l'expérience sortir du concept dont j'étais en possession jusqu'alors n'est soumise à aucune difficulté. L'expérience est elle-même une synthèse des perceptions, qui augmente au moyen d'autres perceptions venant s'y ajouter le concept que je possédais déjà par l'intermédiaire d'une perception. Simplement croyons-nous aussi pouvoir sortir *a priori* de notre concept et *(A 765/B 793)* élargir sur ce mode notre connaissance. Cela, nous tentons de le faire soit par l'entendement pur, vis-à-vis de ce qui peut du moins être un *objet de l'expérience*, soit même par la raison pure, vis-à-vis de propriétés des choses, voire de l'existence d'objets qui ne peuvent jamais intervenir dans l'expérience. Notre sceptique ne distingua pas ces deux espèces de jugements comme il aurait pourtant dû le faire, et il tint directement pour impossibles sans la fécondation par l'expérience cet accroissement des concepts à partir d'eux-mêmes et, pour ainsi dire, l'autoengendrement de notre entendement (en même temps que de notre raison) : il considéra par conséquent comme des fictions tous les prétendus principes *a priori* de l'entendement et de la raison et trouva qu'ils n'étaient rien d'autre qu'une habitude issue de l'expérience et de ses lois, donc des règles simplement empiriques, c'est-à-dire en soi contingentes, auxquelles nous attribuons une nécessité et une universalité présumées. Reste que, pour affirmer cette étonnante proposition, il se référait au principe universellement reconnu du rapport de la cause à l'effet. Car, dans la mesure

où aucun pouvoir de l'entendement ne peut conduire d'un concept d'une chose à l'existence de quelque chose d'autre qui soit par là universellement et nécessairement donné, il crut pouvoir en conclure que, sans expérience, nous n'avons rien qui soit susceptible (AK, III, 500) d'accroître notre concept et de nous autoriser à énoncer un tel jugement s'accroissant lui-même *a priori*. Que la lumière du soleil, en éclairant la cire, en même temps la fasse fondre, *(A 766/B 794)* alors qu'elle durcit l'argile, aucun entendement ne pourrait le deviner, bien moins encore le conclure comme s'il s'agissait d'une loi, à partir des concepts que nous avions auparavant de ces choses, et seule l'expérience pourrait nous enseigner une telle loi. Au contraire avons-nous vu dans la Logique transcendantale que, bien que nous ne puissions jamais aller immédiatement au-delà du contenu du concept qui nous est donné, nous pouvons toutefois connaître entièrement *a priori*, mais par rapport à un troisième terme, à savoir une expérience possible, donc bel et bien *a priori*, la loi de la liaison entre des choses diverses. Quand donc la cire, qui auparavant était solide, se met à fondre, je peux connaître *a priori* que quelque chose, nécessairement, a dû précéder (par exemple la chaleur du soleil), par rapport à quoi cela s'est ensuivi selon une loi constante, quand bien même sans expérience je ne pourrais certes connaître *a priori* et, sans l'enseignement de l'expérience, *d'une manière déterminée* ni la cause à partir de l'effet ni l'effet à partir de la cause. Hume conclut donc faussement à partir de la contingence de notre activité de détermination *d'après la loi* à la contingence *de la loi elle-même*, et il confondit l'acte consistant à sortir du concept d'une chose pour passer à l'expérience possible (ce qui s'effectue *a priori* et constitue la réalité objective de ce concept) avec la synthèse des objets d'une expérience effective, laquelle est en vérité toujours empirique ; de ce fait, à partir d'un principe de l'affinité qui a son siège dans l'entendement et énonce une liaison nécessaire, il élabora une règle de l'association qui ne se trouve que dans l'imagination *(A 767/B 795)* reproductrice, et ne peut présenter que des liaisons contingentes et nullement objectives.

Cela dit, les erreurs sceptiques de cet homme par ailleurs si pénétrant procédèrent principalement d'un défaut qu'il avait pourtant en commun avec tous les dogmatiques, à savoir qu'il n'embrassait pas systématiquement du regard toutes les espèces de la synthèse *a priori* de l'entendement. Car dans ce cas, pour ne pas faire mention ici des autres principes, il aurait trouvé que par exemple le *principe de la permanence* est un principe qui, tout

autant que celui de la causalité, anticipe l'expérience. Par là il aurait pu assigner aussi à l'entendement, tel qu'il se déploie *a priori*, et à la raison pure des limites déterminées. Mais dans la mesure où il ne fait que *borner* notre entendement sans lui imposer des *limites*, et qu'il instaure certes une défiance généralisée, mais ne produit aucune connaissance déterminée de l'ignorance qui est pour nous inévitable ; dans la mesure où il soumet à censure quelques principes de l'entendement, (AK, III, 501) sans mettre cet entendement, dans la totalité de son pouvoir, à l'épreuve de la critique, et qu'en lui déniant ce qu'il ne peut effectivement pas fournir il va plus loin et lui conteste tout pouvoir d'étendre *a priori* ses connaissances, sans tenir compte du fait qu'il n'a pas évalué ce pouvoir tout entier, il lui arrive ce qui fait toujours s'effondrer le scepticisme, à savoir qu'il est lui-même mis en doute, parce que ses objections reposent uniquement sur des faits, lesquels sont contingents, mais non pas sur des principes *(A 768/B 796)* qui pourraient rendre nécessaire que nous renoncions au droit de produire des assertions dogmatiques.

Puisque Hume, en outre, ne reconnaît aucune différence entre les droits bien fondés de l'entendement et les prétentions dialectiques de la raison, contre lesquelles cependant ses assauts sont principalement dirigés, la raison, dont par là l'impulsion tout à fait spécifique n'a pas le moins du monde été abattue, mais s'est trouvée seulement entravée, sent que l'espace où elle pourrait s'étendre ne s'est pas refermé, et elle ne peut jamais être entièrement détournée de ses tentatives, malgré les harcèlements qu'elle subit ici ou là. Car, contre des attaques, on s'équipe pour se défendre et on relève encore d'autant plus fièrement la tête pour appuyer ses exigences. En revanche, une estimation complète de tout son pouvoir et la conviction qui s'en dégage de posséder en toute certitude un petit avoir, malgré la vanité de prétentions plus élevées, suppriment tout litige et incitent à se contenter d'une propriété limitée, mais incontestée.

À rencontre du dogmatique faisant l'économie de toute critique, qui n'a pas mesuré la sphère de son entendement, n'a par conséquent pas déterminé selon des principes les limites de sa connaissance possible, et ne sait donc pas d'avance ce dont il est capable, mais pense le découvrir par de simples essais, ces attaques sceptiques sont non seulement dangereuses, mais elles le conduisent même à sa perte. Car, s'il est pris en défaut sur une seule affirmation qu'il ne peut *(A 769/B 797)* pas justifier, mais dont il ne peut pas

non plus expliciter l'apparence à partir de principes, le soupçon s'abat sur toutes ses affirmations, si persuasives qu'elles puissent être par ailleurs.

Et ainsi le sceptique est-il celui qui impose une discipline au raisonneur dogmatique, en le conduisant à une saine critique de l'entendement et de la raison elle-même. Une fois qu'il y est arrivé, il n'a plus à redouter aucune agression ; car il distingue alors sa possession et tout ce qui se trouve totalement en dehors d'elle, sur quoi il n'élève pas de prétention et ne peut plus s'impliquer dans des litiges. Ainsi la démarche sceptique n'est-elle (AK, III, 502) certes en elle-même nullement capable d'*apaiser* les questions de la raison, mais constitue-t-elle pour la raison un *exercice préparatoire*, afin d'éveiller sa prudence et de lui indiquer des moyens radicaux lui permettant de s'assurer dans ses légitimes possessions.

Troisième section
La discipline de la raison pure relativement aux hypothèses

Puisque, grâce à la critique de notre raison, nous savons enfin que, dans son usage pur et spéculatif, nous ne pouvons en fait rien savoir du tout, ne devrait-elle pas ouvrir un champ d'autant plus vaste à des *hypothèses* où il nous serait permis, sinon de procéder à des affirmations, du moins d'inventer et d'avoir des opinions ?

(A 770/B 798) Pour que l'imagination n'aille pas *s'exalter*, mais pour qu'elle soit à même d'*inventer* sous la stricte surveillance de la raison, il faut toujours que quelque chose, auparavant, soit pleinement certain, et ne constitue pas une invention ou une simple opinion : cet élément correspond à la *possibilité* de l'objet même. Dans ce cas, il est bien permis de recourir à l'opinion pour ce qui concerne la réalité effective de cet objet : reste que cette opinion, pour ne pas être sans fondement, doit être reliée, comme principe d'explication, à ce qui est effectivement donné et qui est par conséquent certain, et elle s'appelle alors une *hypothèse*.

Étant donné que nous ne pouvons pas nous faire *a priori* le moindre concept de la possibilité de la liaison dynamique et que la catégorie de

l'entendement pur sert non pas à en forger la pensée, mais à la comprendre là où elle se rencontre dans l'expérience, nous ne pouvons inventer originairement, en conformité avec ces catégories, un seul objet doté de propriétés nouvelles et ne pouvant être données empiriquement, ni faire de cette possibilité le fondement d'une hypothèse autorisée ; car cela équivaudrait à soumettre à la raison des chimères vides de contenu, au lieu des concepts de choses. Ainsi n'est-il pas permis de fabriquer par la pensée de quelconques facultés originaires nouvelles, par exemple un entendement qui serait capable d'intuitionner son objet sans les sens, ou une force d'attraction sans aucun point de contact, ou une nouvelle sorte de substances, par exemple une sorte de substances qui serait présente dans l'espace sans être impénétrable, ni par conséquent des relations (AK, III, 503) entre les substances qui seraient distinctes *(A 771/B 799)* de toutes celles que l'expérience fournit : aucune présence n'est imaginable, si ce n'est dans l'espace, aucune durée, si ce n'est dans le temps. En un mot : la seule possibilité, pour notre raison, est d'utiliser les conditions de l'expérience possible comme conditions de la possibilité des choses, mais elle ne peut nullement, en toute indépendance par rapport à ces conditions, pour ainsi dire se créer elle-même des choses, puisque de tels concepts, bien que sans contradiction, seraient cependant aussi sans objet.

Les concepts de la raison sont, comme il a été dit, de simples Idées et n'ont en vérité aucun objet dans une quelconque expérience, mais ne désignent pas pour autant, néanmoins, des objets imaginés qui seraient en même temps admis comme possibles. Ils sont pensés seulement de façon problématique, pour fonder, par rapport à eux (comme fictions heuristiques), des principes régulateurs de l'usage systématique de l'entendement dans le champ de l'expérience. Si l'on va au-delà, ce ne sont plus que des êtres de raison, dont la possibilité n'est pas démontrable, et qui par conséquent ne peuvent pas non plus, à la faveur d'une hypothèse, être placés au fondement de l'explication de phénomènes effectivement réels. *Penser* l'âme comme simple est tout à fait permis, en vue de donner pour principe, d'après cette Idée, à notre appréciation de ses phénomènes intérieurs une unité complète et nécessaire de toutes les forces de l'esprit, bien qu'on ne puisse l'apercevoir *in concreto*. En revanche, *admettre* que l'âme est une substance simple (ce qui correspond à un concept transcendant), ce serait une proposition non seulement *(A 772/B 800)* indémontrable (comme c'est le cas d'un certain nombre d'hypothèses

physiques), mais aussi totalement arbitraire et risquée à l'aveuglette, parce que le simple ne peut se présenter dans absolument aucune expérience et que, si l'on entend ici par substance l'objet permanent de l'intuition sensible, la possibilité d'*un phénomène simple* ne peut nullement être aperçue. Des êtres purement intelligibles, ou des propriétés purement intelligibles des choses du monde sensible, ne se peuvent admettre à titre d'opinions avec aucune autorisation de la raison qui soit fondée, quand bien même (parce que l'on ne dispose d'aucun concept de leur possibilité ou de leur impossibilité) aucune manière de voir présumée meilleure ne permet d'en nier dogmatiquement l'existence.

Pour expliquer des phénomènes donnés, on ne peut alléguer d'autres choses et d'autres principes d'explication que ceux qui ont été posés en liaison avec ceux et celles qui étaient déjà donnés, selon des lois déjà connues des phénomènes. Une *hypothèse transcendantale* où l'on se servirait d'une simple Idée de la raison pour expliquer les choses naturelles ne serait donc (AK, III, 504) nullement une explication, parce que ce que l'on ne comprend pas suffisamment à partir de principes empiriques connus serait alors expliqué par quelque chose dont on ne comprend rien. Aussi le principe d'une telle hypothèse ne servirait-il proprement qu'au contentement de la raison, et non pas à favoriser l'utilisation de l'entendement relativement aux objets. L'ordre et la finalité présents dans la nature doivent être expliqués à leur tour par des raisons d'être naturelles et d'après des lois de la nature, et *(A 773/B 801)* ici même les hypothèses les plus grossières, du moment qu'elles sont de nature physique, sont plus supportables qu'une hypothèse hyperphysique, c'est-à-dire que l'appel à un auteur divin que l'on présuppose à cette fin. Car ce serait un principe de la raison paresseuse (*ignava ratio*) que de laisser de côté tout d'un coup toutes les causes dont la réalité objective, du moins quant à la possibilité, peut nous être apprise par la poursuite de l'expérience, pour se reposer dans une simple Idée, qui convient très bien à la raison. Pour ce qui concerne, en revanche, l'absolue totalité à laquelle prétendrait le principe d'explication dans la série des causes, cela ne peut en aucun cas constituer un obstacle par rapport aux objets du monde, puisque, comme ceux-ci ne sont rien que des phénomènes, il n'y a jamais rien d'achevé dans la synthèse des séries de conditions qui s'y puisse espérer.

Que l'usage spéculatif de la raison fasse intervenir des hypothèses transcendantales, et qu'elle prenne la liberté, pour suppléer au manque de

principes physiques d'explication, de se servir, à défaut, d'hypothèses hyperphysiques, on ne peut nullement l'admettre, en partie parce que la raison ne fait par là aucun progrès, mais interrompt bien plutôt tout le processus où elle se trouvait utilisée, en partie parce que cette licence lui ferait perdre en définitive tous les fruits du travail accompli sur son propre sol, c'est-à-dire le sol de l'expérience. Car si l'explication naturelle nous est ici ou là difficile, nous avons toujours sous la main un principe transcendant d'explication qui nous dispense de cette recherche *(A 774/B 802)* et vient clore notre investigation, non par une vision claire des choses, mais par la totale incompréhensibilité d'un principe qui était déjà conçu à l'avance de telle manière qu'il renfermât nécessairement le concept de l'absolument premier.

Le deuxième élément requis pour que l'on pût admettre une hypothèse est qu'elle soit suffisante pour déterminer *a priori* à partir de là les conséquences qui sont données. Si l'on est contraint à cette fin d'appeler en renfort des hypothèses auxiliaires, elles donnent prise au soupçon (AK, III, 505) d'êtres de pures fictions, puisque chacune d'elles a besoin en soi de la même justification qu'exigeait déjà la pensée prise pour fondement, et qu'en conséquence elle ne peut nullement apporter un témoignage pertinent. Si, par la supposition d'une cause dont la perfection serait sans limites, on ne manque certes pas de principes d'explication en ce qui concerne toute finalité, tout ordre, toute grandeur qui se trouvent dans le monde, cette supposition a pourtant besoin, face aux aberrations et aux défauts qui, du moins selon nos concepts, s'y manifestent, de nouvelles hypothèses pour échapper aux objections susceptibles d'en être tirées. Si la simplicité et l'autonomie de l'âme humaine, que l'on a posées au fondement de ses phénomènes, sont mises en cause par les difficultés procédant du fait qu'elle présente des phénomènes semblables au changement d'une matière (le développement et l'affaiblissement), il faut appeler à l'aide de nouvelles hypothèses, qui sans doute ne sont pas sans apparence, mais sont pourtant dépourvues de tout crédit, à l'exception de celui que leur accorde l'opinion prise pour *(A 775/B 803)* fondement, alors qu'il leur faut pourtant intercéder en faveur de cette opinion même.

Si les assertions de la raison prises ici pour exemple (l'unité incorporelle de l'âme et l'existence d'un être suprême) doivent valoir, non comme des hypothèses, mais comme des dogmes prouvés *a priori*, il n'est dès lors plus du tout question de parler d'hypothèses. Mais, dans pareil cas, il faut être

attentif à ce que la preuve possède la certitude apodictique d'une démonstration. Car vouloir rendre simplement *vraisemblable* la réalité effective de telles Idées est un projet absurde, exactement comme si l'on pensait à fournir une preuve simplement vraisemblable d'une proposition de la géométrie. La raison qui s'est isolée de toute expérience, ou bien peut tout connaître uniquement *apriori* et avec une dimension de nécessité, ou bien est incapable de la moindre connaissance ; il en résulte que son jugement n'est jamais une opinion, mais qu'il est ou bien une abstention vis-à-vis de quelque jugement que ce soit, ou bien une certitude apodictique. Des opinions et des jugements vraisemblables sur ce qui appartient aux choses ne peuvent intervenir qu'en tant que principes d'explication de ce qui est effectivement donné, ou comme des conséquences procédant selon des lois empiriques de ce qui, à titre de réalité effective, sert de fondement, par conséquent uniquement dans la série des objets de l'expérience. En dehors de ce champ, *émettre une opinion* équivaut à jouer avec des pensées, sauf à croire qu'à suivre un chemin mal assuré le jugement puisse être à même, éventuellement, d'y trouver la vérité.

(A 776/B 804) Cela dit, bien que, dans les questions simplement spéculatives de la raison pure, n'aient pas à intervenir d'hypothèses sur lesquelles on fonderait des propositions, les hypothèses sont cependant tout à fait acceptables s'il s'agit simplement de les défendre, bref : (AK, III, 506) dans un usage non pas dogmatique, mais polémique. J'entends toutefois par une telle défense non la multiplication des arguments venant à l'appui de son affirmation, mais au contraire la simple mise en échec des connaissances apparentes grâce auxquelles l'adversaire doit détruire notre propre assertion. Or toutes les propositions synthétiques issues de la raison pure ont en elles-mêmes ceci de particulier que, si celui qui affirme la réalité de certaines Idées n'en sait jamais suffisamment pour rendre certaine sa proposition, de l'autre côté l'adversaire n'est pas capable d'en savoir davantage pour affirmer le contraire. Le sort identique auquel la raison humaine est vouée de part et d'autre ne favorise certes aucun des deux camps dans la connaissance spéculative, et là se trouve même un véritable champ de bataille pour des combats qui ne cesseront jamais. On indiquera toutefois dans la suite que cependant, du *point de vue de l'usage pratique*, la raison possède un droit d'admettre quelque chose qu'elle n'était aucunement autorisée à supposer, en l'absence d'arguments suffisants, dans le domaine de la simple spéculation, parce que toutes les suppositions de ce type

nuisent à la perfection de la spéculation, dont en revanche l'intérêt pratique ne se soucie pas du tout. Dans le registre pratique, elle a donc une possession dont elle n'a pas besoin de démontrer la légitimité, et dont au demeurant elle ne pourrait pas non plus *(A 777/B 805)* produire la preuve. La charge de la preuve est donc à l'adversaire. Dans la mesure, toutefois, où celui-ci, à propos de l'objet sur lequel porte le doute, sait tout aussi peu de chose que celui qui en affirme la réalité effective, un avantage se manifeste donc ici du côté de celui qui affirme quelque chose à titre de supposition nécessaire du point de vue pratique (*melior est conditio possidentis*). De fait, il est libre, comme en état de légitime défense, de recourir pour défendre la bonne cause aux mêmes moyens que l'adversaire utilise contre celle-ci, c'est-à-dire aux hypothèses, lesquelles ne doivent nullement servir à en renforcer la preuve, mais seulement à montrer que l'adversaire a une compréhension bien trop insuffisante de l'objet du différend pour pouvoir se flatter d'avoir sur nous un avantage en matière de connaissance spéculative.

Des hypothèses ne sont donc permises, dans le domaine de la raison pure, qu'à titre d'armes de guerre, non point pour y fonder un droit, mais seulement pour le défendre. Mais l'adversaire, il nous faut ici toujours le chercher en nous-mêmes. Car la raison spéculative dans son usage transcendantal est *en soi* dialectique. Les objections qui pourraient être à redouter se trouvent en nous-mêmes. Nous devons aller à leur recherche en les considérant comme des prétentions anciennes, mais qui ne sauraient jamais être prescrites, pour fonder sur leur anéantissement une paix perpétuelle. (AK, III, 507) Un repos extérieur n'est qu'une apparence. Le germe des hostilités, qui réside dans la nature de la raison humaine, doit être extirpé ; mais comment pouvons-nous *(A 778/B 806)* l'extirper si nous ne lui donnons pas la liberté, voire la nourriture qu'il lui faut pour monter en graine, afin que, venant ainsi à se découvrir, il soit possible ensuite de l'arracher avec sa racine ? Songez donc vous-mêmes aux objections auxquelles n'en est encore venu aucun adversaire, et allez jusqu'à lui prêter des armes ou accordez-lui le terrain le plus favorable qu'il puisse souhaiter ! Il n'y a ici rien à craindre, mais bien davantage à espérer -j'entends : espérer faire l'acquisition d'une possession qui ne pourra plus jamais, à l'avenir, vous être disputée.

De votre armement complet font donc partie aussi les hypothèses de la raison pure qui, bien qu'elles ne soient que des armes de plomb (puisqu'elles ne sont trempées par aucune loi issue de l'expérience), ont pourtant toujours

autant d'efficacité que celles dont un adversaire quelconque peut se servir contre vous. Si donc, contre la manière dont vous admettez (d'un point de vue autre, non spéculatif) une nature de l'âme qui serait immatérielle et ne se trouverait soumise à aucun changement corporel, la difficulté vous est objectée que l'expérience semble pourtant prouver que le développement aussi bien que la diminution de nos facultés spirituelles correspondent simplement à des modifications diverses de nos organes, vous pouvez affaiblir la force de cette preuve en acceptant que notre corps ne soit rien que le phénomène fondamental auquel se rapporte comme à sa condition, dans son état actuel (dans la vie), tout le pouvoir de la sensibilité et, avec lui, toute pensée. La séparation d'avec le corps serait la fin de cet usage sensible de votre faculté de connaître et le début *(A 779/B 807)* de son usage intellectuel. Le corps ne serait donc pas la cause de la pensée, mais il en constituerait une condition simplement restrictive : par conséquent, il devrait certes être considéré comme une instance favorisant la vie sensible et animale, mais d'autant plus aussi comme un obstacle à la vie pure et spirituelle, et la dépendance de la première par rapport à la nature corporelle ne prouverait rien qui aille dans le sens de la dépendance de toute la vie à l'égard de l'état de nos organes. Vous pouvez toutefois aller encore plus loin et faire surgir des doutes entièrement nouveaux qui n'avaient pas encore été formulés ou qui n'avaient pas été poussés suffisamment loin.

La contingence des procréations, qui, chez les êtres humains comme chez les créatures dépourvues de raison, dépend de l'occasion, mais en outre souvent aussi de la manière de se nourrir, de la façon de conduire sa vie, avec ses humeurs et ses caprices, souvent même du vice, constitue une grande difficulté à l'endroit de l'opinion (AK, III, 508) qui consiste à attribuer une durée allant jusqu'à l'éternité à une créature dont la vie a commencé d'abord dans des circonstances si misérables et à ce point abandonnées entièrement à notre liberté. En ce qui concerne la durée de toute l'espèce (ici, sur Terre), cette difficulté a en l'occurrence peu de poids, parce que ce qu'il y a de contingent dans le particulier n'en est pas moins soumis à une règle dans le tout ; mais, relativement à chaque individu, il semble assurément délicat d'attendre de causes si minces un effet d'une telle ampleur. Contre quoi vous pouvez toutefois alléguer cette hypothèse transcendantale que toute vie n'est proprement *(A 780/B 808)* qu'intelligible, qu'elle n'est aucunement soumise aux caprices du temps, et qu'elle n'a pas commencé avec la naissance ni ne se termine avec la mort ; que cette vie

n'est rien qu'un simple phénomène, c'est-à-dire une représentation sensible de pure vie spirituelle, et que le monde sensible tout entier est une simple image qui flotte devant nous, compte tenu de notre mode actuel de connaissance, et qui, comme c'est le cas d'un songe, ne possède en soi aucune réalité objective ; que, si nous étions à même d'intuitionner les choses *telles qu'elles sont*, y compris nous-mêmes, nous nous verrions dans un univers de natures spirituelles avec lequel nos seules véritables relations n'ont pas commencé à la naissance ni ne cesseront à la mort du corps (en tant qu'il s'agit là de simples phénomènes), etc.

Bien que nous n'ayons pas le moindre savoir de ce que nous avançons ici hypothétiquement pour nous prémunir de l'attaque lancée contre nous, et que nous ne l'affirmions pas sérieusement ; bien que tout ce qui se trouve ainsi mobilisé ne soit pas même une Idée de la raison, mais corresponde simplement à un concept *inventé* à des fins défensives, nous procédons pourtant ici en la matière d'une façon pleinement conforme à la raison, dans la mesure où, à l'adversaire qui pense avoir anéanti toute possibilité en faisant valoir faussement le manque des conditions empiriques d'une telle possibilité pour une preuve de la totale impossibilité de ce que nous croyons, nous montrons seulement qu'il ne peut pas davantage, à travers de simples lois de l'expérience, embrasser tout le champ des choses possibles en soi que nous ne pouvons acquérir en dehors de l'expérience, pour notre raison, quoi que ce soit qui pût être fondé. Celui qui exploite de tels moyens hypothétiques de défense *(A 781/B 809)* contre les prétentions d'un adversaire qui assume avec assurance sa position négatrice ne doit pas pour autant être considéré comme s'il voulait s'approprier ces instruments comme constituant ses véritables opinions. Il les abandonne dès qu'il a écarté la présomption dogmatique de l'adversaire. Car, si modeste et modéré que l'on ait à se montrer quand on procède simplement, vis-à-vis d'affirmations étrangères, à leur refus et à leur négation, dès que l'on veut faire valoir ces objections que l'on élève comme des preuves du contraire, la prétention dont on fait alors preuve n'est pas moins (AK, III, 509) arrogante et imaginaire que si l'on avait adopté le parti de l'affirmation et son assertion.

On aperçoit donc ainsi que, dans l'usage spéculatif de la raison, les hypothèses n'ont pas de valeur comme opinions en soi, mais uniquement par rapport aux prétentions transcendantes formulées dans le camp opposé. Car le fait d'étendre les principes de l'expérience possible à la possibilité des choses en général 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. Ce sur quoi la raison pure énonce des jugements assertoriques doit être nécessaire (comme tout ce que la raison connaît), ou bien n'est absolument rien. En conséquence, elle ne contient en fait pas la moindre opinion. Mais les hypothèses mentionnées sont seulement des jugements problématiques, qui du moins ne peuvent être réfutés, bien qu'assurément rien ne puisse les prouver, et elles *(A 782/B 810)* sont donc de pures opinions privées, même si elles ne peuvent pas décemment se soustraire (y compris pour la tranquillité intérieure) aux scrupules soulevés contre elles. C'est en tout cas à ce titre qu'il faut les conserver, en prenant bien garde qu'elles ne s'imposent pas comme si elles étaient attestées en elles-mêmes et comme si elles possédaient une validité absolue, et en évitant qu'elles ne noient la raison sous des fictions et des inventions fantasmatiques.

Quatrième section
La discipline de la raison pure relativement à ses preuves

Les preuves des propositions transcendantales et synthétiques ont en soi ceci de particulier, parmi toutes les preuves d'une connaissance synthétique *a priori*, que la raison, par l'intermédiaire de ses concepts, ne doit pas s'y appliquer directement à l'objet, mais doit au contraire démontrer d'abord la validité objective des concepts et la possibilité de leur synthèse *a priori*. Ce n'est pas là simplement, pour ainsi dire, une règle nécessaire de prudence, mais cela concerne l'essence et la possibilité des preuves elles-mêmes. Si je dois sortir *a priori* du concept d'un objet, c'est impossible sans un fil conducteur particulier se trouvant en dehors de ce concept. (AK, III, 510) En mathématique, c'est l'intuition *a priori* qui conduit ma synthèse, et ici tout ce à quoi parviennent les raisonnements peut être rapporté immédiatement à *(A 783/B 811)* l'intuition pure. Dans la connaissance transcendantale, aussi longtemps qu'il ne s'agit que de concepts de l'entendement, cette norme est l'expérience possible. Autrement dit, la preuve ne montre pas que le concept donné (par exemple, celui de ce qui

arrive) conduit directement à un autre concept (celui d'une cause) – car un tel passage constituerait un saut qui ne se pourrait aucunement justifier : la preuve montre en fait que l'expérience elle-même, par conséquent l'objet de l'expérience, serait impossible sans une telle liaison. Donc, la preuve devait en même temps établir la possibilité de parvenir synthétiquement et *a priori* à une certaine connaissance des choses qui n'était pas contenue dans leur concept. Sans cette attention, les preuves, telles des eaux qui sortent violemment de leurs berges et se répandent à travers champs, se précipitent là où les emporte au hasard la pente d'une association cachée. L'apparence de la conviction, qui repose sur des causes subjectives de l'association et qui est tenue pour la connaissance d'une affinité naturelle, ne peut nullement faire contrepoids aux doutes qui doivent logiquement se faire jour à propos d'un pas aussi osé. Ce pourquoi aussi toutes les tentatives entreprises pour prouver le principe de raison suffisante ont été vaines, de l'aveu même des connaisseurs ; et, avant qu'apparût la critique transcendantale, on aimait mieux, comme l'on ne pouvait pas en tout état de cause abandonner ce principe fondamental, se référer audacieusement au sens commun (un recours qui prouve *(A 784/B 812)* toujours que la cause de la raison est douteuse), plutôt que vouloir tenter de nouvelles preuves dogmatiques.

Cela dit, si la proposition dont il faut produire la preuve est une assertion de la raison pure et si je veux même, en recourant à de simples Idées, dépasser mes concepts empiriques, il faut encore bien davantage que la preuve contienne en soi, en tant que condition nécessaire de sa force démonstrative, la justification d'un tel pas accompli par la synthèse (à supposer au demeurant qu'il fût possible). De si belle apparence, donc, que soit la prétendue preuve de la nature simple de notre substance pensante à partir de l'unité de l'aperception, elle affronte pourtant une difficulté que l'on ne peut écarter : étant donné que la simplicité absolue n'est en tout cas pas un concept qui puisse être rapporté immédiatement à une perception, mais qu'elle doit être simplement conclue au terme d'un raisonnement comme une Idée, on ne peut voir comment la simple conscience qui est contenue *dans toute pensée*, ou du moins peut l'être, (AK, III, 511) devrait me conduire, bien qu'elle ne soit, en tant que telle, qu'une simple représentation, à la conscience et à la connaissance d'une chose *dans laquelle* la pensée seule peut être contenue. Quand, en effet, je me représente la force de mon corps en mouvement, mon corps est pour moi, en tant que tel, une unité absolue et la représentation que j'ai de lui est

simple ; par conséquent, je peux exprimer cette force aussi par le mouvement d'un point, parce que son volume, ici, ne change rien à l'affaire et qu'on peut le penser, sans diminution de la force, comme aussi petit qu'on le veut, et donc même comme compris *(A 785/B 813)* dans un point. D'où je ne vais pourtant pas conclure que, si rien ne m'est donné que la force motrice d'un corps, le corps peut être pensé comme substance simple, du fait que sa représentation est abstraite de toute grandeur du contenu spatial, et donc est simple. Or, parce que le simple dans l'abstraction est tout à fait distinct du simple dans l'objet, et que le Moi, qui, dans le premier sens, ne contient *en soi* absolument aucune diversité, peut être, dans le second, où il signifie l'âme même, un concept très complexe, autrement dit contenir et désigner *sous lui* une pluralité de choses, je découvre un paralogisme. Simplement, pour le condamner à l'avance (car si l'on ne faisait au préalable une telle conjecture, on ne concevrait absolument aucun doute à rencontre de la preuve), il est absolument nécessaire d'avoir à sa disposition un critérium permanent de la possibilité de telles propositions synthétiques qui doivent prouver davantage que ce que l'expérience peut donner : ce critérium consiste en ce que la preuve n'est pas appliquée directement au prédicat désiré, mais seulement par l'intermédiaire d'un principe de la possibilité d'étendre *a priori* notre concept donné jusqu'à des Idées et de réaliser ces dernières. Si l'on recourait toujours à cette précaution, si, avant de chercher encore la preuve, on examinait d'abord sagement par-devers soi comment et avec quel motif d'espérance on pourrait bien s'attendre à une telle extension par la raison pure, et d'où l'on pourrait tirer, dans ce genre de cas, ces observations *(A 786/B 814)* qui ne peuvent pas être développées à partir de concepts, ni non plus anticipées en relation à l'expérience possible, on s'épargnerait beaucoup d'efforts pénibles et cependant stériles, puisqu'on n'attribuerait à la raison rien qui dépasse manifestement son pouvoir, ou plutôt qu'on la soumettrait à la discipline de la sobriété, elle qui, dans les excès où l'entraîne son désir d'élargissement spéculatif, ne se laisse pas volontiers imposer de limites.

La *première* règle est donc celle-ci : ne tenter aucune preuve transcendantale sans avoir préalablement réfléchi et sans avoir justifié vis-à-vis de soi-même la source où (AK, III, 512) l'on entend puiser les principes sur lesquels on songe à construire ces preuves, et établi de quel droit on peut en attendre le bon résultat de ses raisonnements. Si ce sont des principes de l'entendement (par exemple, celui de la causalité), c'est alors en

vain que l'on cherche à atteindre par leur intermédiaire des Idées de la raison pure ; car de tels principes ne valent que pour des objets d'une expérience possible. S'il doit s'agir de principes issus de la raison pure, toute peine est à nouveau dépensée vainement. Car la raison possède certes de tels principes, mais, en tant que principes objectifs, ils sont tous dialectiques et ne peuvent en tout état de cause avoir de valeur que comme principes régulateurs de l'usage systématiquement structuré de l'expérience. Si toutefois de telles prétendues preuves sont déjà alléguées, opposez à la conviction abusive *(A 787/B 815)* le *non liquet* que prononce votre mûre faculté de juger ; et, bien que vous ne puissiez pas encore en percer l'illusion, vous avez pourtant pleinement le droit d'exiger la déduction des principes qui s'y trouvent utilisés – ce qui ne vous sera jamais fourni s'ils doivent être tirés de la simple raison. Et ainsi n'avez-vous jamais besoin de vous charger de développer et de réfuter chaque apparence dépourvue de fondement : vous pouvez au contraire écarter d'un seul coup, en bloc, toute dialectique et ses artifices inépuisables, en les faisant comparaître devant le tribunal d'une raison critique qui exige des lois.

La *deuxième* caractéristique propre aux preuves transcendantales est que, pour chaque proposition transcendantale, on ne peut trouver qu'une *seule* preuve. Si ce n'est pas à partir de concepts que je dois conclure, mais à partir de l'intuition correspondant à un concept, qu'il s'agisse d'une intuition pure, comme dans la mathématique, ou d'une intuition empirique, comme en physique, l'intuition adoptée comme fondement me fournit une matière diverse pour des propositions synthétiques que je peux relier entre elles de plus d'une façon : dans ce cas, puisque je peux partir de plus d'un point, c'est par divers chemins que je puis parvenir à la même proposition.

En revanche, toute proposition transcendantale part uniquement d'un seul concept et exprime la condition synthétique de la possibilité de l'objet d'après ce concept. Il ne peut donc y avoir qu'un unique argument, parce qu'en dehors de ce concept il n'y a plus rien par quoi *(A 788/B 816)* l'objet puisse être déterminé et que la preuve ne peut donc contenir rien de plus que la détermination d'un objet en général d'après ce concept, qui est lui aussi unique. Nous avions par exemple, dans l'Analytique transcendantale, tiré ce principe : tout ce qui arrive a une cause, de (AK, III, 513) l'unique condition de la possibilité objective d'un concept de ce qui arrive en général – savoir que la détermination d'un événement dans le temps, par conséquent cet événement comme appartenant à l'expérience, serait impossible sans

être soumis à une règle dynamique de ce type. Or tel est aussi l'unique argument possible ; car ce n'est que dans la mesure où, pour le concept, un objet se trouve déterminé par l'intermédiaire de la loi de la causalité que l'événement représenté possède de la validité objective, c'est-à-dire de la vérité. On a certes tenté encore d'autres preuves de ce principe, par exemple à partir de la contingence ; simplement, quand on examine en pleine lumière la preuve qui fait référence à cette dernière, on ne peut trouver nul autre signe caractéristique de la contingence que le *fait de survenir*, c'est-à-dire l'existence que précède un non-être de l'objet, et ainsi en revient-on toujours à l'argument déjà évoqué. Si doit être prouvée la proposition selon laquelle tout ce qui pense est simple, on ne s'en tient pas au divers de la pensée, mais on s'arrête simplement au concept du Moi qui est simple et auquel est rapportée toute pensée. De même en est-il de la preuve transcendantale de l'existence de Dieu, qui repose uniquement sur le caractère réciprocable *(A 789/B 817)* des concepts de l'être suprêmement réel et de l'être nécessaire, et qui ne peut nullement être tentée d'une autre manière.

Grâce à cette remarque faisant fonction d'avertissement, la critique des affirmations de la raison est réduite à très peu de chose. Là où la raison accomplit son opération avec de simples concepts, une unique preuve est possible, si du moins il peut y en avoir une qui le soit. Ce pourquoi, dès lors qu'on voit le dogmatique s'avancer avec dix preuves, on peut croire avec certitude qu'il n'en a véritablement aucune. Car s'il en disposait d'une qui (comme cela doit être dans les choses de la raison pure) opérât apodictiquement sa démonstration, pourquoi aurait-il besoin des autres ? Son intention est la même que celle de cet avocat au Parlement : disposer de tel argument pour celui-ci, de tel autre pour celui-là, cela en vue de tourner à son avantage la faiblesse de ses juges qui, sans se donner la peine d'approfondir et pour se débarrasser bien vite de l'affaire, s'emparent du premier argument qui les frappe et décident d'après lui.

La *troisième* règle spécifique de la raison pure, quand elle est soumise à une discipline relativement aux preuves transcendantales, est que ses preuves ne doivent jamais être *apagogiques*, mais toujours *ostensives*. La preuve directe ou ostensive est, dans toute sorte de connaissance, celle qui combine la conviction dans la vérité et la vision des sources de celle-ci ; la preuve apagogique, au contraire, (AK, III, 514) peut assurément produire de la certitude, mais non pas la compréhension de la vérité du point de vue de

son articulation avec les fondements de sa possibilité. *(A 790/B 818)* Ce pourquoi les preuves de ce dernier type sont davantage un expédient de secours qu'un procédé satisfaisant tous les objectifs de la raison. Pourtant, elles ont, quant à l'évidence, un avantage par rapport aux preuves directes, en ce que la contradiction entraîne toujours davantage de clarté dans la représentation que le meilleur enchaînement, et ainsi se rapproche plus de la dimension intuitive d'une démonstration.

Le véritable motif pour lequel on utilise des preuves apagogiques dans diverses sciences est le suivant : quand les principes dont une certaine connaissance doit être déduite sont trop divers ou trop profondément cachés, on cherche si l'on ne pourrait pas y arriver par les conséquences. Or le *modus ponens*, qui consiste à conclure à la vérité d'une connaissance à partir de la vérité de ses conséquences, ne serait permis que si toutes les conséquences possibles en étaient vraies ; car, dans ce cas, par rapport à ces conséquences, il n'y a qu'un unique fondement possible, qui est donc aussi le vrai. Mais cette démarche est impraticable, parce qu'il est au-dessus de nos forces d'apercevoir toutes les conséquences possibles d'une quelconque proposition que l'on a admise ; pourtant, on se sert de cette façon de raisonner, bien que ce soit assurément avec une certaine tolérance, quand il s'agit de prouver quelque chose simplement à titre d'hypothèse, en accordant le raisonnement par analogie selon lequel, si toutes les conséquences que l'on a jamais cherchées concordent parfaitement avec un principe qui a été admis, toutes les autres conséquences possibles concorderont aussi avec lui. En vertu de quoi, par *(A 791/B 819)* cette voie, jamais une hypothèse ne peut être transformée en vérité démontrée. Le *modus tollens* des raisonnements syllogistiques qui concluent des conséquences aux principes constitue une preuve, non seulement tout à fait rigoureuse, mais aussi extrêmement aisée. Car si même une seule et unique conséquence fausse peut être tirée d'une proposition, cette proposition est fausse. Or, au lieu de parcourir dans une preuve ostensive toute la série des principes qui peut conduire à la vérité d'une connaissance par l'intermédiaire d'une vision complète de sa possibilité, si l'on peut trouver une unique conséquence fausse parmi celles qui découlent du contraire de cette connaissance, ce contraire est faux lui aussi, et par conséquent la connaissance que l'on avait à prouver est vraie.

Le mode apagogique de la preuve ne peut toutefois être autorisé que dans les sciences où il est impossible de *substituer* la dimension subjective de

nos représentations à leur dimension objective, c'est-à-dire à la connaissance de ce qui est dans l'objet. (AK, III, 515) En revanche, là où une telle possibilité de substitution règne, il doit se produire fréquemment que le contraire d'une certaine proposition contredise simplement aux conditions subjectives de la pensée, mais non pas à l'objet, ou bien que les deux propositions ne se contredisent l'une l'autre que sous une condition subjective faussement tenue pour objective, et que, puisque la condition est fausse, toutes les deux puissent être fausses sans que, de la fausseté de l'une, il soit possible de conclure à la vérité de l'autre.

(A 792/B 820) En mathématique, cette subreption est impossible ; par conséquent est-ce là que les preuves apagogiques trouvent aussi leur véritable place. En physique, parce que tout s'y fonde sur des intuitions empiriques, cette subreption peut certes, dans la plupart des cas, être évitée par un nombre important d'observations comparatives ; mais, même là, ce type de preuve est néanmoins, le plus souvent, de peu de poids. Pour ce qui est des tentatives transcendantales de la raison pure, elles sont toutes menées dans le médium propre de l'apparence dialectique, c'est-à-dire dans la dimension du subjectif, lequel s'offre, ou même s'impose, à la raison comme objectif dans ses prémisses. Or, ici, en ce qui concerne les propositions synthétiques, il ne peut nullement être permis de justifier ses affirmations en procédant à la réfutation du contraire. Car, ou bien cette réfutation n'est rien que la simple représentation de la contradiction entre l'opinion contraire et les conditions subjectives permettant à notre raison de parvenir à une compréhension, ce qui ne sert absolument à rien pour rejeter la chose elle-même (comme c'est le cas par exemple quand la nécessité inconditionnée dans l'existence d'un être ne peut pas du tout être conçue par nous, et que cela s'oppose donc à bon droit, *subjectivement*, à toute preuve spéculative d'un être suprême nécessaire, mais de façon illégitime à la possibilité d'un tel être originaire *en soi*) ; ou bien les deux parties, tout autant celle qui affirme que celle qui nie, prennent pour fondement, abusées qu'elles sont par l'apparence transcendantale, un concept impossible de l'objet, et *(A 793/B 821)* dans ce cas s'applique la règle : *non entis nulla sont praedicata*, c'est-à-dire qu'aussi bien ce que l'on énonce affirmativement que ce que l'on énonce négativement de l'objet est, d'un côté comme de l'autre, inexact, et que l'on ne peut parvenir de façon apagogique, par la réfutation du contraire, à la connaissance de la vérité. Ainsi, par exemple, si l'on suppose que le monde sensible est *en soi* donné selon sa totalité, il est

faux qu'il doit être *ou bien* infini dans l'espace, *ou bien* fini et limité, parce que les deux énoncés sont faux. Car des phénomènes (en tant que simples représentations) qui seraient pourtant donnés *en soi* (en tant qu'objets) sont (AK, III, 516) quelque chose d'impossible, et l'infinité de ce tout imaginé serait certes inconditionnée, mais contredirait (puisque tout, dans les phénomènes, est conditionné) la détermination inconditionnée de la quantité qui est pourtant supposée dans le concept.

Le mode apagogique de la preuve est en outre la véritable illusion par laquelle ont toujours été leurrés ceux qui admirent la solidité de nos raisonneurs dogmatiques : cette preuve évoque pour ainsi dire le champion qui entend prouver l'honneur et le droit incontestable du parti auquel il s'est rallié en se faisant fort de lutter avec quiconque voudrait en douter, même si à la faveur d'une telle fanfaronnade rien n'est établi concernant la chose elle-même, mais qu'elle ne conduise qu'à déterminer les forces respectives des adversaires, et même, à vrai dire, uniquement celles qui se trouvent du côté de l'agresseur. Les spectateurs, quand ils voient que chacun *(A 794/B 822)* est tour à tour tantôt vainqueur, tantôt vaincu, se saisissent souvent de l'occasion pour se mettre à douter, sur le mode sceptique, de l'objet même du conflit. Du moins n'ont-ils pas de motif pour cela, et il suffit de leur crier : *non defensoribus istis tempus eget*. Chacun doit plaider sa cause par l'intermédiaire d'une preuve légitime qui soit développée par la déduction transcendantale des arguments, c'est-à-dire de façon directe, afin que l'on aperçoive ce que les prétentions de sa raison peuvent avancer en sa faveur. Car si son adversaire s'appuie sur des principes subjectifs, il lui est assurément facile de le réfuter, mais sans aucun avantage pour le dogmatique, qui est communément tout aussi attaché aux motifs subjectifs du jugement et qui peut donc de la même manière se trouver acculé par son adversaire. Si les deux parties procèdent toutefois uniquement de façon directe, ou bien elles remarqueront d'elles-mêmes la difficulté, voire l'impossibilité, de trouver le titre permettant d'étayer leurs assertions, et elles ne pourront finalement faire appel qu'à la prescription ; ou bien la critique découvrira facilement l'apparence dogmatique et contraindra la raison pure à renoncer à ses prétentions trop haut placées dans l'usage spéculatif et à se retirer à l'intérieur des limites du terrain qui lui est propre, à savoir celui des principes pratiques [158].

(A 795/B 823) (AK, III, 517). Chapitre II
Le canon de la raison pure

Il est humiliant pour la raison humaine de ne parvenir à rien dans son usage pur et même d'avoir besoin encore d'une discipline pour contenir ses débordements et éviter les illusions qui en proviennent. Mais, d'un autre côté, ce qui la relève et lui donne confiance en elle-même, c'est qu'elle peut et doit elle-même exercer cette discipline, sans admettre une autre censure au-dessus d'elle – à quoi s'ajoute en même temps le fait que les bornes qu'elle est contrainte d'imposer à son usage spéculatif limitent tout autant les prétentions ratiocinantes de n'importe quel adversaire, et que par conséquent elle peut mettre en sûreté contre toutes les attaques tout ce qui peut encore lui rester de ses exigences auparavant excessives. 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.

Cependant, il doit y avoir quelque part une source de connaissances positives qui appartiennent au domaine de la raison pure et qui ne fournissent peut-être que par malentendu l'occasion d'erreurs *(A 796/B 824)*, mais qui en fait constituent le but que poursuit la raison. Car à quelle cause, sinon, attribuer l'irrépressible désir de trouver quelque part de quoi poser un pied ferme absolument au-delà des limites de l'expérience ? Elle soupçonne qu'elle va y trouver des objets possédant pour elle un grand intérêt. Elle emprunte la voie de la spéculation pure pour s'approcher de ces objets ; mais ils fuient devant elle. Probablement convient-il d'espérer pour elle

davantage de réussite sur la seule voie qui lui reste encore, à savoir celle de l'usage *pratique.*

J'entends par canon l'ensemble des principes *a priori* de l'usage légitime de certains pouvoirs de connaître en général. Ainsi la logique générale constitue-t-elle, dans sa partie analytique, un canon pour l'entendement et pour la raison en général, mais uniquement quant à la forme, puisqu'elle fait abstraction de tout contenu. Ainsi l'Analytique transcendantale était-elle le canon de l'entendement pur ; car celui-ci seul est capable de véritables connaissances synthétiques *a priori.* Mais là où aucun usage légitime d'une (AK, III, 518) faculté de connaître n'est possible, il n'y a pas de canon. Or, d'après toutes les preuves produites jusqu'ici, toute connaissance synthétique 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), mais toute logique transcendantale n'est à cet égard rien d'autre qu'une discipline. Par conséquent, s'il y a *(A 797/B 825)* quelque part un usage légitime de la raison pure, auquel cas il y en a aussi, nécessairement, un *canon*, celui-ci ne concernera pas l'usage spéculatif, mais l'*usage pratique de la raison*, lequel nous allons donc maintenant rechercher.

Première section
De la fin dernière de l'usage pur de notre raison

La raison est poussée par une propension de sa nature à aller au-delà de son usage empirique, à s'aventurer, en un usage pur et par l'intermédiaire de simples Idées, jusqu'aux plus extrêmes limites de toute connaissance, et à ne trouver de repos que si elle a achevé de parcourir sa sphère, sous la forme d'un tout systématique possédant par lui-même sa consistance. Or cette tendance est-elle fondée simplement sur son intérêt spéculatif, ou ne l'est-elle pas plutôt, uniquement, sur son intérêt pratique ?

Je vais à présent laisser de côté le succès qu'obtient la raison pure du point de vue spéculatif, pour ne m'interroger que sur les problèmes dont la solution constitue sa fin dernière, qu'elle puisse ou non l'atteindre, par

rapport à laquelle toutes les autres fins possèdent simplement la valeur de moyens. Ces fins suprêmes devront posséder, d'après la nature *(A 798/B 826)* de la raison, à leur tour leur unité, pour favoriser en commun cet intérêt de l'humanité qui n'est subordonné à aucun autre qui lui soit supérieur.

Le but final auquel parvient en définitive la spéculation de la raison dans l'usage transcendantal concerne trois objets : la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Vis-à-vis de tous les trois, l'intérêt simplement spéculatif de la raison n'est que très restreint, et en vue de lui sans doute est-ce difficilement (AK, III, 519) que l'on entreprendrait un travail fatigant, rencontrant sans cesse des obstacles, comme celui de l'investigation transcendantale, puisque l'on ne peut faire, de toutes les découvertes susceptibles d'intervenir en la matière, en tout cas aucun usage qui en prouve l'utilité *in concreto*, c'est-à-dire dans l'étude de la nature. Quand bien même la volonté serait libre, cela ne saurait concerner, quoi qu'il en soit, que la cause intelligible de notre vouloir. Car, en ce qui concerne les phénomènes qui constituent des expressions de ce vouloir, c'est-à-dire les actions, nous sommes tenus, selon une maxime fondamentale inviolable sans laquelle nous ne pourrions exercer aucun usage empirique de notre raison, de ne les expliquer jamais autrement que tous les autres phénomènes de la nature, c'est-à-dire d'après des lois immuables de celle-ci [159]. Quand bien même, deuxièmement, la nature spirituelle de l'âme (et avec elle son immortalité) pourrait être aperçue, on ne saurait pourtant prendre cela en compte ni comme principe d'explication vis-à-vis des phénomènes de cette vie ni *(A 799/B 827)* relativement à la nature particulière de l'état futur, parce que notre concept d'une nature incorporelle est seulement négatif et qu'il n'élargit pas le moins du monde notre connaissance ni ne fournit quelque matière disponible pour en tirer d'autres conséquences que celles qui ne peuvent avoir qu'une valeur de fictions, mais que la philosophie ne peut accorder. Quand bien même, troisièmement, l'existence d'une suprême intelligence serait prouvée, nous rendrions certes ainsi compréhensible ce qu'il y a de finalisé dans l'aménagement et dans l'ordre du monde en général, mais nous ne serions aucunement autorisés à en dériver une quelconque disposition et un quelconque ordre particuliers, ni non plus, là où nous ne les percevons pas, à avoir l'audace de conclure à leur présence : c'est en effet une règle nécessaire de l'usage spéculatif de la raison que de ne pas laisser de côté les

causes naturelles et de ne pas renoncer à ce que peut nous enseigner l'expérience, pour dériver quelque chose que nous connaissons de ce qui dépasse entièrement toute notre connaissance. En un mot, ces trois propositions restent toujours transcendantes pour la raison spéculative et elles n'ont aucun usage immanent, c'est-à-dire aucun usage qui soit acceptable pour des objets de l'expérience et donc utile pour nous de quelque manière ; bien au contraire, si on les considère en elles-mêmes, elles correspondent à des efforts tout à fait vains et qui plus est, de ce point de vue, extrêmement pénibles de notre raison.

Si donc ces trois propositions cardinales ne nous sont nullement nécessaires pour le *savoir*, et si pourtant elles nous sont recommandées avec insistance par notre raison, leur *(A 800/B 828)* importance ne pourra concerner proprement que la *dimension pratique*.

(AK, III, 520) Est pratique tout ce qui est possible par liberté. Mais si les conditions d'exercice de notre libre arbitre sont empiriques, la raison ne peut y avoir qu'un usage régulateur et y servir qu'à mettre en œuvre l'unité de lois empiriques ; ainsi, par exemple, dans la doctrine de la prudence, la réunion de toutes les fins qui nous sont proposées par nos inclinations en une fin unique : le *bonheur* et la combinaison des moyens pour y parvenir constituent tout l'ouvrage de la raison, laquelle ne peut fournir à cette destination que des lois *pragmatiques* de la libre conduite, en vue d'atteindre les fins qui nous sont recommandées par les sens, et non pas, par conséquent, des lois pures, déterminées complètement *a priori.* En revanche, des lois pratiques pures, dont la fin qu'elles énoncent serait donnée complètement *a priori* par la raison, et qui ne commanderaient pas de manière empiriquement conditionnée, mais absolument, seraient des produits de la raison pure. Or de ce type sont les lois morales ; par conséquent, elles seules relèvent de l'usage pratique de la raison pure et autorisent un canon.

Tout l'appareillage que met en place la raison dans le travail qu'on peut appeler philosophie pure n'est donc en fait dirigé que vers les trois problèmes mentionnés. Mais ceux-ci répondent eux-mêmes, à leur tour, à un objectif plus éloigné, à savoir déterminer *ce qu'il faut faire* si la volonté est libre, s'il existe un Dieu et un monde futur. Or, dans la mesure où il s'agit ici de notre *(A 801/B 829)* conduite relativement à la fin suprême, l'intention ultime de la nature, dans le sage souci qu'elle a de notre sort en disposant notre raison, n'est orientée que vers la dimension morale.

Cela dit, puisque nous faisons porter notre regard sur un objet qui est étranger à la philosophie transcendantale [160]*, beaucoup de prudence est nécessaire pour ne pas s'égarer dans des épisodes et porter atteinte à l'unité du système, de même qu'il en faut aussi beaucoup, d'un autre côté, pour ne rien perdre en clarté ou en persuasion en disant trop peu à propos de cette nouvelle matière. J'espère m'acquitter de cette double exigence en me tenant aussi près que possible du (AK, III, 521) transcendantal et en laissant totalement de côté ce qu'il pourrait y avoir dans ce registre de psychologique, c'est-à-dire d'empirique.

Et à cet égard il est donc à remarquer tout d'abord que je ne me servirai dorénavant du concept de liberté que dans le sens pratique, et que je laisse ici de côté, comme une question traitée plus haut, ce concept entendu dans sa signification transcendantale, lequel ne peut pas être supposé empiriquement comme un principe d'explication des phénomènes, *(A 802/B 830)* mais constitue lui-même un problème pour la raison. Un arbitre, en effet, est simplement *animal* (*arbitrium brutum*) s'il ne peut être déterminé autrement que par des impulsions sensibles, c'est-à-dire *pathologiquement.* En revanche, celui qui peut être déterminé indépendamment des impulsions sensibles, par conséquent par des mobiles que seule la raison peut se représenter, s'appelle le *libre arbitre* (*arbitrium liberum*), et tout ce qui s'y relie, que ce soit comme principe ou comme conséquence, est appelé *pratique.* La liberté pratique peut être démontrée par l'expérience. Car ce n'est pas simplement ce qui attire, c'est-à-dire ce qui affecte immédiatement les sens, qui détermine l'arbitre humain, mais nous disposons d'un pouvoir de surmonter, grâce à des représentations de ce qui, même d'une façon plus éloignée •, est utile ou nuisible, les impressions produites sur notre pouvoir sensible de désirer : ces réflexions sur ce qui est désirable relativement à tout notre état, c'est-à-dire sur ce qui est bon et utile, reposent toutefois sur la raison. Celle-ci fournit donc aussi des lois qui sont des *impératifs*, c'est-à-dire des *lois* objectives de la *liberté*, et qui disent ce qui doit arriver, bien que peut-être cela n'arrive jamais, et se distinguent en cela des *lois de la nature*, qui ne traitent *que de ce qui arrive*, ce pourquoi elles sont aussi appelées des lois pratiques.

(A 803/B 831) Pour ce qui concerne toutefois la question de savoir si la raison elle-même, dans ces actes par lesquels elle prescrit des lois, n'est pas à son tour déterminée par des influences extérieures à elle, et si ce qui

s'appelle liberté vis-à-vis des impulsions sensibles ne pourrait pas être à son tour nature vis-à-vis de causes plus élevées et plus éloignées, cela ne nous importe en rien dans le domaine pratique, dans la mesure où nous nous bornons ici à demander avant tout à la raison de *prescrire* la conduite. C'est là, en fait, une question simplement spéculative que nous pouvons mettre de côté aussi longtemps que notre objectif se situe dans la définition de ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Nous connaissons donc la liberté pratique par expérience comme constituant l'une des causes naturelles, à savoir une causalité de la raison dans la détermination du vouloir, cependant (AK, III, 522) que la liberté transcendantale requiert une indépendance de cette raison elle-même (du point de vue de sa capacité d'inaugurer causalement une série de phénomènes) vis-à-vis de toutes les causes déterminantes du monde sensible, et qu'en tant que telle elle semble être contraire à la loi de la nature, par conséquent à toute expérience possible, et donc demeure un problème. Reste que, pour la raison, ce problème ne s'inscrit pas dans l'usage pratique, et qu'en ce sens, dans un canon de la raison pure, nous n'avons affaire qu'à deux questions qui concernent l'intérêt pratique de la raison pure et vis-à-vis desquelles un canon de son usage doit être possible : Est-ce qu'il y a un Dieu ? Est-ce qu'il y a une vie future ? La question portant sur la liberté transcendantale concerne uniquement le savoir spéculatif, et nous pouvons la mettre de côté comme tout à fait indifférente quand il s'agit du *(A 804/B 832)* pratique, et comme une question sur laquelle nous avons fourni déjà des explications suffisantes dans l'Antinomie de la raison pure.

Deuxième section
De l'idéal du souverain bien comme principe permettant de déterminer la fin dernière de la raison pure

La raison nous a conduits, dans son usage spéculatif, à travers le champ des expériences, et, puisqu'il n'y a pour elle jamais de satisfaction complète qui s'y puisse trouver, elle nous a conduits de là à des Idées spéculatives, lesquelles toutefois nous ont finalement à leur tour ramenés à l'expérience et

ont donc rempli leur objectif[161] d'une façon assurément utile, mais qui n'a nullement été conforme à notre attente. Cela dit, il nous reste encore une tentative à mener, autour de la question de savoir s'il se peut trouver aussi une raison pure dans l'usage pratique, si elle nous conduit, dans cet usage, à des Idées qui atteignent les fins suprêmes de la raison pure, telles que nous venons de les évoquer, et si elle ne pourrait donc pas, du point de vue de son intérêt pratique, nous procurer ce qu'elle nous refuse totalement et résolument du point de vue de l'intérêt spéculatif.

Tout intérêt de ma raison (aussi bien spéculatif que pratique) se rassemble dans les trois questions suivantes : *(A 805/B 833)*

1. *Que puis-je savoir ?*
2. *Que dois-je faire ?*
3. *Que m'est-il permis d'espérer ?*

(AK, III, 523) La première question est simplement spéculative. Nous avons épuisé (comme je m'en flatte) toutes les réponses possibles à cette question et trouvé enfin celle dont la raison doit en vérité se satisfaire et dont elle a même, quand elle ne considère pas la sphère pratique, des motifs d'être satisfaite ; néanmoins, vis-à-vis des deux grandes fins visées proprement par tout cet effort de la raison pure, nous sommes restés tout aussi loin de les atteindre que si, par négligence nonchalante, nous nous étions dès le début dérobés devant ce travail. Si c'est donc du savoir qu'il s'agit, du moins est-il assuré et décidé que, par rapport à ces deux problèmes, nous ne saurons jamais y avoir part.

La deuxième question est simplement pratique. Elle peut, comme telle, appartenir certes à la raison pure ; elle n'est cependant pas pour autant transcendantale, mais morale : par conséquent, elle ne peut en elle-même préoccuper notre critique.

La troisième question, à savoir : si je fais ce que je dois, que m'est-il alors permis d'espérer ? est pratique et théorique en même temps, en telle façon que le pratique ne conduit que comme un fil conducteur à la solution de la question théorique et, quand celle-ci s'élève, à celle de la question spéculative. Car tout *espoir* vise le bonheur, et il est, relativement au pratique et à la loi morale, ce que le savoir et la loi de la nature sont par rapport à la connaissance théorique *(A 806/B 834)* des choses. L'espoir aboutit en définitive à la conclusion que quelque chose *est* (qui détermine la dernière fin possible), *parce que quelque chose doit arriver* ; et le savoir, à

cette conclusion que quelque chose est (qui agit comme cause suprême), *parce que quelque chose arrive.*

Le bonheur est la satisfaction de toutes nos inclinations (aussi bien *extensive*, à l'égard de leur variété, qu'*intensive*, quant à leur degré, et même *protensive*, du point de vue de leur durée). La loi pratique qui prend pour mobile le *bonheur*, je l'appelle pragmatique (règle de prudence) ; en revanche, celle qui, dans la mesure où il en est une, ne prend pour mobile que le *fait d'être digne du bonheur*, je l'appelle morale (loi morale). La première indique ce qu'il nous faut faire si nous voulons prendre part au bonheur ; la seconde commande comment nous devons nous conduire pour simplement devenir dignes du bonheur. La première se fonde sur des principes empiriques ; car je n'ai pas d'autre moyen que l'expérience ni de savoir quelles sont les inclinations qui veulent être satisfaites, (AK, III, 524) ni quelles sont les causes naturelles qui peuvent produire leur satisfaction. La seconde fait abstraction des inclinations et des moyens naturels de les satisfaire, et considère uniquement la liberté d'un être raisonnable en général, ainsi que les conditions nécessaires sous lesquelles seulement elle s'accorde, selon des principes, avec la distribution du bonheur, et en ce sens elle *peut* du moins reposer sur de simples Idées de la raison pure et être connue *a priori.*

(A 807/B 835) J'admets qu'il y a effectivement des lois morales pures qui déterminement complètement *a priori* (sans prendre en considération les mobiles empiriques, c'est-à-dire le bonheur) ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire, c'est-à-dire l'usage de la liberté d'un être raisonnable en général ; j'admets aussi que ces lois commandent *de manière absolue* (et non pas simplement de façon hypothétique, sous la supposition d'autres lois empiriques) et donc qu'elles sont nécessaires à tous égards. Proposition que je peux supposer à juste titre, non seulement en me réclamant des preuves des moralistes les plus éclairés, mais aussi du jugement moral de tout homme dès lors qu'il veut se représenter clairement une loi de ce type.

La raison pure contient donc, non pas certes dans son usage spéculatif, mais pourtant dans un certain usage pratique, à savoir l'usage moral, des principes de la *possibilité de l'expérience*, c'est-à-dire d'actions qui, conformément aux prescriptions morales, *pourraient* être trouvées dans l'*histoire* de l'être humain. Car, étant donné qu'elle commande que de telles actions doivent se produire, il est nécessaire aussi qu'elles puissent se produire, et il faut donc que soit possible une sorte particulière d'unité

systématique, à savoir l'unité morale, alors que l'unité systématique de la nature ne pouvait être prouvée d'après des *principes spéculatifs* de la raison, parce que la raison possède certes une causalité vis-à-vis de la liberté en général, mais non point à l'égard de la nature dans son ensemble, et que les principes moraux peuvent certes produire des actions libres, mais non pas les lois de la nature. *(A 808/B 836)* En conséquence, les principes de la raison pure dans son usage pratique, c'est-à-dire dans l'usage moral, ont une réalité objective.

Le monde, en tant qu'il serait conforme à toutes les lois morales (tel qu'il *peut* donc être d'après la *liberté* des êtres raisonnables, et tel qu'il *doit* être d'après les lois nécessaires de la *moralité*), je l'appelle un *monde moral* Sous ce rapport, il est simplement pensé comme monde intelligible, puisqu'il y est fait abstraction de toutes les conditions (des fins) de la moralité et même de tous les obstacles auxquels elle se heurte dans ce monde (faiblesse ou impureté de la (AK, III, 525) nature humaine). Il est donc en ce sens une simple Idée, mais cependant une Idée pratique qui peut et doit exercer effectivement son influence sur le monde sensible, pour le rendre autant que possible conforme à cette Idée. L'Idée d'un monde moral a par conséquent de la réalité objective, non pas comme si elle se rapportait à un objet d'une intuition intelligible (nous ne pouvons aucunement nous forger la pensée de tels objets), mais en tant qu'elle se rapporte au monde sensible, du moins au sens où il constitue un objet de la raison pure dans son usage pratique et un *corpus mysticum* des êtres raisonnables en lui, en tant que leur libre arbitre, sous des lois morales, possède en soi une unité systématique intégrale, aussi bien avec lui-même qu'avec la liberté de tout autre.

Telle était la réponse à la première des deux questions de la raison pure qui concernaient l'intérêt pratique : *fais ce par quoi tu peux devenir digne (A 809/B 837) d'être heureux.* La seconde question est alors de savoir comment, si je me conduis ainsi de manière à ne pas être indigne du bonheur, je peux aussi espérer être par là à même d'y prendre part. Pour y répondre, il importe de savoir si les principes de la raison pure qui prescrivent *a priori* la loi y relient aussi avec nécessité cette espérance.

Je dis donc que, tout comme les principes moraux sont nécessaires, selon la raison, dans son usage *pratique*, il est nécessaire aussi d'admettre, selon la raison dans son usage *théorique*, que chacun a des motifs d'espérer le bonheur au même degré où, dans sa conduite, il s'en est rendu digne, et

qu'en ce sens le système de la moralité est inséparablement lié à celui du bonheur, mais uniquement dans l'Idée de la raison pure.

Or, dans un monde intelligible, c'est-à-dire moral, pour le concept duquel on fait abstraction de tous les obstacles s'opposant à la moralité (les inclinations), un tel système du bonheur, où celui-ci serait proportionnellement lié à la moralité, se peut aussi penser comme nécessaire, puisque la liberté, en partie mue, en partie restreinte, par des lois morales, serait elle-même la cause du bonheur universel, et que les êtres raisonnables seraient donc eux-mêmes, sous la direction de tels principes, les auteurs de leur propre félicité constante, en même temps que de celle des autres. Reste que ce système de la moralité se récompensant elle-même n'est qu'une *(A 810, B 838)* Idée, dont la mise en œuvre repose sur cette condition (AK, III, 526) que *chacun* fasse ce qu'il doit, c'est-à-dire que toutes les actions des êtres raisonnables se produisent comme si elles procédaient d'une volonté suprême comprenant en elle ou sous elle tout arbitre privé. Mais, dans la mesure où l'obligation résultant de la loi morale continue de valoir pour tout usage particulier de la liberté quand bien même d'autres ne se conduiraient pas conformément à cette loi, ni la nature des choses du monde ni la causalité des actions elles-mêmes et leur rapport à la moralité ne déterminent ce qu'il en est de leurs conséquences par rapport au bonheur ; et le lien nécessaire, évoqué ci-dessus, rattachant l'espérance d'être heureux à l'effort constant pour se rendre digne du bonheur ne peut être reconnu par la raison si l'on prend simplement pour fondement la nature : au contraire n'est-il permis d'espérer un tel lien que si une *suprême raison* qui commande selon des lois morales se trouve en même temps, comme cause de la nature, prise pour fondement.

L'Idée d'une telle intelligence, où la volonté moralement la plus parfaite, associée à la suprême béatitude, est la cause de tout bonheur dans le monde, en tant qu'il est dans un rapport d'exacte proportion avec la moralité (c'est-à-dire avec ce qui rend digne d'être heureux), je l'appelle l'*idéal du souverain bien*. Donc la raison pure ne peut trouver que dans l'idéal du souverain bien *originaire* le fondement du lien pratiquement nécessaire entre les deux *(A 811/B 839)* éléments du souverain bien dérivé qui correspond à un monde intelligible, autrement dit *moral*. Or, puisque nous devons nécessairement nous représenter nous-mêmes par la raison comme appartenant à un tel monde, bien que les sens ne nous présentent rien d'autre qu'un monde de phénomènes, force nous sera aussi d'admettre ce monde

intelligible comme une conséquence de notre conduite dans le monde sensible et, dans la mesure où ce dernier ne nous fournit pas un tel lien, comme un monde futur pour nous. Dieu et une vie future sont donc deux présuppositions que, selon les principes de la raison pure, l'on ne saurait séparer de l'obligation qui nous est imposée par cette même raison.

La moralité, en elle-même, constitue un système, mais non pas le bonheur, sauf s'il se trouve réparti d'une manière exactement conforme à la moralité. Or cela n'est possible que dans le monde intelligible, tel qu'il est soumis à la sagesse de celui qui en est l'auteur et qui le gouverne. La raison se voit donc contrainte d'admettre un tel auteur, en même temps que la vie dans un monde qu'il nous faut considérer comme un monde futur, sauf à considérer les lois morales comme de vaines chimères, puisque ce qui résulte nécessairement de ces lois, et que la même (AK, III, 527) raison y relie, ne pourrait que disparaître sans cette présupposition. De là vient aussi que chacun considère les lois morales comme des *commandements*, ce qu'elles ne pourraient être en revanche si elles ne reliaient *a priori* aux règles qu'elles énoncent des conséquences proportionnées et donc si elles ne véhiculaient avec elles des *promesses* et des *menaces*. Ce que toutefois elles ne pourraient faire non plus *(A 812/B 840)* si elles ne se trouvaient dans un être nécessaire constituant le souverain bien, lequel seul peut rendre possible une telle unité finalisée.

Leibniz appelait le monde, en tant qu'on n'y prend en considération que les êtres raisonnables et la manière dont ils s'accordent, d'après des lois morales, sous le gouvernement du souverain bien, le *règne de la grâce*, et il le distinguait du *règne de la nature*, dans lequel ces êtres sont certes soumis à des lois morales, mais n'attendent de leur conduite nulle autre conséquence que celle qui est conforme à la façon dont la nature du monde sensible suit son cours. Se percevoir comme appartenant au règne de la grâce où tout bonheur nous attend, sauf si nous restreignons nous-mêmes la part que nous pouvons y prendre par la manière dont nous nous montrons indignes d'être heureux, c'est donc une Idée pratiquement nécessaire de la raison.

Des lois pratiques, en tant qu'elles sont en même temps des raisons subjectives fondant les actions, c'est-à-dire des principes subjectifs, s'appellent des *maximes*. L'*appréciation* de la moralité, dans sa pureté et ses conséquences, s'opère d'après des *Idées* ; l'*obéissance* à ses lois, d'après des *maximes*.

Il est nécessaire que toute la conduite de notre vie soit subordonnée à des maximes morales ; mais il est en même temps impossible que cela se produise si la raison ne relie pas à la loi morale, qui est une simple Idée, une cause efficiente qui détermine pour notre conduite d'après cette loi une issue, que ce soit dans cette vie ou dans une *(A 813/B 841)* autre, correspondant exactement à nos fins suprêmes. Par conséquent, sans un Dieu et sans un monde qui n'est pas actuellement visible pour nous, mais dans lequel nous plaçons notre espoir, les grandioses Idées de la moralité sont certes objets d'approbation et d'admiration, mais non point des mobiles de l'intention et de l'effectuation, parce qu'elles ne remplissent pas entièrement la fin qui est assignée à tout être raisonnable de façon naturelle et *a priori* précisément par cette même raison pure.

Le bonheur, à lui seul, n'est pas pour notre raison, tant s'en faut, le bien complet. Elle ne l'approuve pas comme tel (si fortement que l'inclination puisse le souhaiter), à moins qu'il ne soit associé à ce qui nous rend dignes d'être heureux, c'est-à-dire à la bonne conduite morale. Reste que la moralité et, avec elle, le simple fait *d'être digne* du bonheur ne constituent pas encore non plus à eux seuls, et de loin, le (AK, III, 528) bien complet. Pour faire accéder celui-ci à la complétude, celui qui s'est conduit de façon à ne pas être indigne du bonheur doit pouvoir espérer y avoir part. Même la raison, qui est libre vis-à-vis de tout objectif personnel, ne peut pas juger autrement, quand, sans prendre en compte pour cela aucun intérêt particulier, elle s'est mise à la place d'un être qui aurait à distribuer aux autres tout bonheur ; car dans l'Idée pratique les deux éléments sont liés par essence, même si le lien s'établit sur un mode tel que c'est la disposition morale qui, comme condition, rend d'abord possible la participation au bonheur, et non pas, à l'inverse, la perspective du bonheur qui rend possible la disposition morale. Dans le dernier cas, la disposition, en effet, ne serait pas morale, et elle ne serait donc pas *(A 814/B 842)* non plus digne de tout le bonheur qui, devant la raison, ne connaît pas d'autre limitation que celle qui résulte de notre propre conduite immorale.

Le bonheur, dans la proportion exacte qui le relie à la moralité des êtres raisonnables, par quoi ils en sont dignes, constitue donc seul le souverain bien d'un monde où, selon les préceptes de la raison pure, mais pratique, il nous faut absolument nous situer et qui n'est en vérité qu'un monde intelligible, puisque le monde sensible ne nous promet pas, à partir de la nature des choses, une telle unité systématique des fins : un monde, en

outre, dont la réalité ne peut être fondée sur rien d'autre que sur la présupposition d'un souverain bien originaire, où une raison autonome, dotée de tout ce qu'a de suffisant par soi-même une cause suprême, fonde, maintient et accomplit, selon la plus parfaite finalité, l'ordre qui règne universellement dans les choses, bien qu'il nous soit, dans le monde sensible, très profondément dissimulé.

Cette théologie morale a dès lors cet avantage spécifique sur la théologie spéculative qu'elle conduit immanquablement au concept d'un être originaire *unique, souverainement parfait* et *raisonnable*, sur lequel la théologie spéculative ne nous fournit pas même d'*indications* provenant de fondements objectifs, et à propos duquel, *a fortiori*, elle ne pouvait nous *convaincre*. Car nous ne trouvons ni dans la théologie transcendantale ni dans la théologie naturelle, aussi loin que la raison puisse ici nous conduire, un seul motif non négligeable de n'admettre *(A 815/B 843)* qu'un être *unique* que nous pourrions placer en amont de toutes les causes naturelles, et duquel nous aurions en même temps une raison suffisante de faire dépendre en tout point ces causes. Au contraire, quand nous nous interrogeons, du point de vue de l'unité morale comme constituant une loi nécessaire du monde, sur la cause capable de donner à cette loi l'effet qui lui correspond, par conséquent aussi, pour nous, une force d'obligation, il faut que ce soit une volonté suprême unique, qui comprenne toutes ces lois en (AK, III, 529) elle. Car comment entendrions-nous trouver entre diverses volontés une unité parfaite des fins ? Cette volonté doit nécessairement être toute-puissante, pour que la nature entière et sa relation à la moralité dans le monde lui soient soumises ; omnisciente, afin qu'elle connaisse ce qu'il y a de plus intime dans les dispositions et leur valeur morale ; omniprésente, pour être immédiatement disponible vis-à-vis de tout besoin que fait surgir le souverain bien ; éternelle, pour que cet accord de la nature et de la liberté ne vienne à faire défaut en aucun temps, etc.

Cela étant, cette unité systématique des fins, dans ce monde des intelligences qui, bien que, comme simple nature, il puisse uniquement être appelé monde sensible, peut recevoir, en tant qu'il constitue un système de la liberté, le nom de monde intelligible, c'est-à-dire moral *(regnum gratiae)*, conduit immanquablement aussi, pour toutes les choses composant ce grand tout, à une unité finalisée d'après des lois universelles de la nature, tout comme la première unité s'établit d'après des lois morales universelles et nécessaires : elle réunit ainsi la raison pratique à la raison spéculative [162]. Il

faut se représenter le monde comme provenant *(A 816/B 844)* d'une Idée, s'il doit s'accorder avec l'usage de la raison sans lequel nous nous conduirions nous-mêmes d'une façon indigne de la raison, à savoir l'usage moral, dans la mesure où ce dernier repose absolument sur l'Idée du souverain bien. C'est par là que toute investigation de la nature reçoit une orientation qui la conduit vers la forme d'un système des fins, et qu'elle devient, dans son suprême développement, une théologie physique. Mais celle-ci, dans la mesure en tout cas où elle a pris son point de départ dans l'ordre moral, comme unité qui se trouve fondée dans l'essence de la liberté et qui n'est pas établie de façon contingente par des commandements extérieurs, rapporte la finalité de la nature à des fondements qui ne peuvent qu'être inséparablement liés *a priori* à la possibilité interne des choses, et ainsi à une *théologie transcendantale* qui fait de l'idéal de la perfection ontologique suprême un principe d'unité systématique qui relie toutes choses d'après des lois universelles et nécessaires de la nature, puisqu'elles possèdent toutes leur origine dans l'absolue nécessité d'un être originaire unique.

Quel *usage* pouvons-nous faire de notre entendement, même relativement à l'expérience, si nous ne nous proposons pas de fins ? Mais les fins suprêmes sont celles de la moralité, et seule la raison pure peut nous les faire connaître. Reste que, munis de ces fins et en les prenant comme fil conducteur, nous ne pouvons faire du savoir qu'elles nous donnent de la nature elle-même aucun usage conséquent[163], du point de vue de la connaissance, là où la nature n'a pas elle-même *(A 817/B 845)* inscrit d'unité finalisée (AK, III, 530) : sans cette unité, en effet, nous n'aurions pas même de raison, puisque nous ne disposerions pas pour elle de cette école et de cette culture qui passent par des objets fournissant la matière nécessaire à de tels concepts. Or la première unité finalisée est nécessaire et fondée dans l'essence de l'arbitre lui-même ; donc, la seconde, qui contient la condition de l'application de la première *in concreto*, doit nécessairement l'être elle aussi, et ainsi la montée en puissance transcendantale de notre connaissance rationnelle ne serait pas la cause, mais simplement l'effet de la finalité pratique que la raison pure nous impose.

C'est pourquoi nous trouvons aussi dans l'histoire de la raison humaine qu'avant que les concepts moraux eussent été suffisamment épurés et déterminés, et que l'unité systématique des fins eût été aperçue d'après ces concepts, et plus précisément d'après des principes nécessaires, la

connaissance de la nature et même la manière dont la culture de la raison avait atteint un degré considérable dans maintes autres sciences en partie ne purent produire que des concepts grossiers et tâtonnants de la divinité, en partie laissèrent subsister une trop étonnante indifférence, en général, relativement à cette question. Une plus grande élaboration des Idées morales, rendue nécessaire par la loi morale extrêmement pure qui caractérise notre religion, aiguisa la raison vis-à-vis de cet objet par l'intermédiaire de l'intérêt qu'elle la força à y prendre ; et sans que des connaissances de la nature plus étendues, ni des conceptions transcendantales exactes et fiables (lesquelles ont fait défaut *(A 818/B 846)* de tout temps), y eussent contribué, ces Idées morales mirent en place de l'instance divine un concept que nous tenons désormais pour le concept juste, non parce que la raison spéculative nous persuade de sa justesse, mais parce qu'il s'accorde parfaitement avec les principes moraux de la raison. Et ainsi est-ce en tout cas, finalement, toujours à la seule raison pure, mais uniquement dans son usage pratique, que revient le mérite de relier à notre intérêt suprême une connaissance dont la simple spéculation peut se faire illusion, mais qu'elle ne peut rendre valide, et d'en faire ainsi, non point certes un dogme démontré, mais pourtant une présupposition absolument nécessaire dans ses buts essentiels.

Cela dit, quand la raison pratique a atteint ce point culminant, j'entends : le concept d'un être originaire unique comme constituant le souverain bien, elle ne peut nullement avoir l'audace de faire comme si elle s'était élevée au-dessus de toutes les conditions empiriques de son application et comme si elle avait pris son envol jusqu'à atteindre la connaissance immédiate de nouveaux objets, pour partir de ce concept (AK, III, 531) et en déduire les lois morales elles-mêmes. Car ces lois étaient justement ce dont la nécessité pratique interne nous avait conduits à la supposition d'une cause autonome ou à un sage gouverneur du monde pour donner à ces lois leur effet ; et par conséquent nous ne pouvons pas ensuite les considérer à leur tour comme contingentes et comme déduites de la simple volonté, tout particulièrement d'une volonté dont *(A 819/B 847)* nous n'aurions aucun concept si nous ne l'avions forgé conformément à ces lois. Aussi loin que la raison pratique ait le droit de nous conduire, nous ne tiendrons pas nos actions pour obligatoires parce qu'elles sont des commandements de Dieu, mais les considérerons comme des commandements divins parce que nous y sommes intérieurement obligés [164]. Nous étudierons la liberté comprise sous

l'unité finale d'après des principes de la raison, et ne croirons nous conformer à la volonté divine que dans la mesure où nous tenons pour sacrée la loi morale que la raison nous enseigne à partir de la nature des actions elles-mêmes, de même que nous ne croirons servir cette loi qu'en faisant progresser le bien du monde en nous et dans les autres. La théologie morale est donc simplement d'un usage immanent, à savoir celui qui nous permet d'accomplir notre destination ici-bas, dans le monde, en prenant notre place dans le système de toutes les fins, et non pas d'abandonner, en proie à une exaltation de l'esprit [165] ou même en nous laissant aller à une témérité coupable, le fil conducteur d'une raison moralement législatrice dans la bonne conduite de notre vie, afin de le relier immédiatement à l'Idée de l'être suprême – ce qui constituerait un usage transcendant, mais qui, tout comme celui de la simple spéculation, ne peut que renverser et faire échouer les fins dernières de la raison.

Troisième section
(A 820/B 848) *De l'opinion, du savoir et de la croyance*

La créance, qui consiste à tenir quelque chose pour vrai [166], est un fait qui, dans notre entendement, peut reposer sur des principes objectifs, mais requiert aussi des causes subjectives dans l'esprit de celui qui, alors, effectue le jugement. Quand le fait de tenir en sa créance possède une validité pour chacun, en tant qu'il a simplement de la raison, ce sur quoi il se fonde est objectivement suffisant, et la créance s'appelle dès lors *conviction*. (AK, III, 532) Si la créance se fonde uniquement dans la nature particulière du sujet, elle est appelée *persuasion*.

La persuasion est une simple apparence, parce que le fondement du jugement, qui réside uniquement dans le sujet, est tenu pour objectif. Ce pourquoi un jugement de ce type n'a en outre qu'une valeur personnelle, et la créance ne se peut communiquer. Mais la vérité repose sur l'accord avec l'objet, vis-à-vis duquel par conséquent les jugements de tout entendement doivent être d'accord (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*). La pierre de touche de la créance, pour reconnaître s'il s'agit d'une conviction

ou d'une simple persuasion, est donc, de façon extérieure, la possibilité de la communiquer, et de trouver que la créance possède une validité pour la raison de chaque être humain ; car, dès lors, du moins est-ce une présomption que la raison d'être de l'accord *(A 821/B 849)* de tous les jugements, indépendamment de la diversité des sujets entre eux, reposera sur le fondement commun, à savoir l'objet, avec lequel ils s'accorderont par conséquent tous, prouvant ainsi la vérité du jugement [167].

La persuasion ne peut donc en vérité être distinguée subjectivement de la conviction, si le sujet considère la créance simplement comme un phénomène de son esprit propre ; néanmoins, la manière dont on met à l'épreuve, sur l'entendement d'autres personnes, les fondements de cette créance qui pour nous possèdent une valeur, afin de déterminer s'ils produisent sur une raison étrangère exactement le même effet que sur la nôtre, est pourtant un moyen, certes seulement subjectif, non pas bien sûr de produire la conviction, mais néanmoins de découvrir la validité simplement personnelle du jugement, c'est-à-dire quelque chose qui en lui relève de la seule persuasion.

Si l'on peut en outre expliciter les *causes* subjectives du jugement, que nous prenons pour des *raisons* objectives de ce jugement, et par conséquent expliquer la créance trompeuse comme un événement se produisant dans notre esprit, sans avoir besoin pour cela de la nature propre de l'objet, nous dépouillons alors l'apparence de ses voiles et nous n'en serons plus abusés, bien que nous puissions toujours éprouver vis-à-vis d'elle, jusqu'à un certain degré, encore une tentation, si la cause subjective de l'apparence tient à notre nature.

Je ne peux *affirmer*, c'est-à-dire exprimer comme un jugement valant nécessairement pour chacun, que ce qui *(A 822/B 850)* produit une conviction. Ma persuasion, je peux la garder pour moi, si je m'en trouve bien, mais je ne peux ni ne dois vouloir la faire valoir hors de moi.

La créance, autrement dit : la validité subjective du jugement relativement à la conviction (qui en même temps a une valeur objective), possède (AK, III, 533) les trois degrés suivants : *opinion, croyance* et *savoir*. L'*opinion* est une créance consciente d'être insuffisante subjectivement *tout autant* qu'objectivement. Si la créance n'est suffisante que subjectivement et est en même temps tenue pour objectivement insuffisante, elle s'appelle *croyance*. Enfin, la créance qui est suffisante aussi bien subjectivement qu'objectivement s'appelle le *savoir*. La

suffisance subjective s'appelle *conviction* (pour moi-même), la suffisance objective s'appelle *certitude* (pour chacun). Je ne m'arrêterai pas à clarifier des concepts aussi aisément compréhensibles.

Je ne peux jamais m'aventurer à *avoir une opinion* sans *savoir* au moins quelque chose par l'intermédiaire de quoi le jugement en soi simplement problématique acquiert une liaison à la vérité qui, bien qu'elle ne soit pas complète, est pourtant davantage qu'une invention arbitraire. La loi régissant un telle liaison doit en outre être certaine. Car si, vis-à-vis de cette loi, je n'ai également rien qu'une opinion, tout n'est plus qu'un jeu de l'imagination, sans la moindre relation à la vérité. Dans les jugements qui procèdent de la raison pure, il n'est nullement permis d'*avoir des opinions*. Car, puisqu'ils ne sont pas appuyés sur des fondements empiriques, *(A 823/B 851)* mais que, là où tout est nécessaire, tout doit être connu *a priori*, le principe de la liaison requiert l'universalité et la nécessité, par conséquent une complète certitude, étant donné que, dans le cas contraire, rien ne se peut trouver qui conduise à la vérité. Ce pourquoi il est absurde de former des opinions dans la mathématique pure : il faut savoir ou s'abstenir de tout jugement. De même en est-il avec les principes de la moralité, où l'on n'a pas le droit de risquer une action sur la simple opinion que quelque chose est *permis*, mais où il faut savoir que c'est le cas.

Dans l'usage transcendantal de la raison en revanche, l'opinion est en vérité trop peu exigeante, mais le savoir l'est trop. D'un simple point de vue spéculatif, nous ne pouvons donc ici nullement juger, puisque des fondements subjectifs de la créance, comme ceux qui peuvent produire la croyance, ne méritent dans les questions spéculatives aucun accueil favorable, dans la mesure où ils n'ont pas de consistance indépendamment de tout secours empirique et ne se peuvent communiquer aux autres au même degré.

Ce n'est jamais, cependant, que *sous le rapport pratique* que la créance insuffisante sous l'angle théorique peut être nommée croyance. Or, ce point de vue pratique est ou bien celui de l'*habileté*, ou bien celui de la *moralité* : la première correspond à des fins arbitraires et contingentes, tandis que la seconde correspond à des fins absolument nécessaires.

Une fois qu'une fin est proposée, les conditions permettant de l'atteindre sont hypothétiquement nécessaires. Cette nécessité est (AK, III, 534) subjective, mais elle n'est pourtant suffisante que *(A 824/B 852)* par comparaison si je ne connais pas du tout d'autres conditions sous lesquelles

la fin se pourrait atteindre ; en revanche, elle est absolument suffisante et pour chacun, si je sais de façon certaine que personne ne pourrait connaître d'autres conditions conduisant au but proposé. Dans le premier cas, ma supposition ainsi que la créance que je place en certaines conditions constituent une croyance simplement contingente, alors que dans le second cas elles constituent une croyance nécessaire. Il faut que le médecin fasse quelque chose pour un malade qui est en danger, mais il ne connaît pas la maladie ; il considère les phénomènes et il juge, parce qu'il ne sait rien faire de mieux, que c'est la phtisie. Sa croyance est, même dans son propre jugement, simplement contingente, un autre pourrait peut-être mieux trouver la maladie. J'appelle *croyance pragmatique* une telle croyance qui, bien que contingente, sert de fondement à l'utilisation effective des moyens pour certaines actions.

La pierre de touche communément employée pour déterminer si quelque chose que quelqu'un affirme est une simple persuasion, ou du moins une conviction subjective, c'est-à-dire une croyance solide, est le *pari*. Souvent quelqu'un exprime ses énoncés avec une hardiesse si remplie d'assurance et si intraitable qu'il semble avoir écarté entièrement toute crainte d'erreur. Un pari le déconcerte. Parfois, il s'avère certes qu'il est assez persuadé pour pouvoir évaluer sa persuasion à un ducat, mais non pas à dix. Car le premier ducat, il le risque encore volontiers, mais quand la mise se monte à dix, il commence à prendre conscience *(A 825/B 853)* de ce qu'il ne remarquait pas auparavant, à savoir qu'il serait pourtant bel et bien possible qu'il se soit trompé. Si nous nous représentons par la pensée que nous devrions parier là-dessus le bonheur de toute notre vie, notre jugement triomphant disparaît totalement, nous devenons extrêmement hésitants, et nous commençons alors à découvrir que notre croyance ne nous conduit pas si loin. Ainsi la croyance pragmatique possède-t-elle uniquement un degré, qui, selon la différence des intérêts qui s'y trouvent en jeu, peut être grand ou petit.

Cela dit, puisque, même si, relativement à un objet, nous ne pouvons entreprendre absolument rien, la créance étant donc simplement théorique, nous pouvons cependant, dans de nombreux cas, concevoir par la pensée et imaginer une entreprise pour le choix de laquelle nous pensons avoir des raisons suffisantes si nous disposions d'un moyen d'établir la certitude de l'affaire, il y a dans les jugements simplement théoriques quelque chose d'*analogue* aux jugements *pratiques* à la créance desquels s'applique le terme de *croyance*, et que nous pouvons nommer la *croyance doctrinale*.

S'il était possible de décider de la chose par quelque expérience, je parierais volontiers tous mes biens (AK, III, 535) qu'il y a des habitants au moins dans quelqu'une des planètes que nous voyons. Ce pourquoi je dis que ce n'est pas simplement une opinion, mais une forte croyance (sur la justesse de laquelle je risquerais d'ores et déjà beaucoup d'avantages de la vie), qui me fait penser qu'il y a aussi des habitants dans d'autres mondes.

(A 826/B 854) Or, il nous faut convenir que la doctrine de l'existence de Dieu relève de la croyance doctrinale. Car, bien que, du point de vue de la connaissance théorique du monde, je n'aie rien à *décréter* qui suppose nécessairement cette pensée comme condition de mes explications des phénomènes du monde, mais que je sois bien plutôt obligé de me servir de ma raison comme si tout était simplement nature, l'unité finalisée est cependant une si grande condition de l'application de la raison à la nature que je ne peux pas du tout la laisser de côté, dans la mesure, au demeurant, où l'expérience m'en fournit à profusion des exemples. Or, pour ce qui est de cette unité, je ne connais pas d'autre condition qui pût en faire pour moi un fil conducteur de l'exploration de la nature que de supposer qu'une suprême intelligence a tout ordonné ainsi d'après les fins les plus sages. Par conséquent, faire la supposition d'un sage créateur du monde est condition vis-à-vis d'un objectif qui est certes contingent, mais n'est cependant pas dénué d'importance, à savoir : disposer d'un principe directeur dans l'exploration de la nature. L'issue de mes recherches confirme au reste si souvent l'utilité de cette supposition et il est tellement exclu qu'on puisse élever contre elle la moindre objection décisive que ce serait dire beaucoup trop peu si je choisissais d'appeler ma créance une simple opinion : bien au contraire peut-on dire, même sous ce rapport théorique, que je crois fermement en un Dieu, auquel cas dès lors cette croyance n'est pourtant pas pratique au sens strict, mais doit être appelée une croyance doctrinale, que la *(A 827/B 855) théologie* de la nature (théologie physique) doit nécessairement susciter partout. Sous l'angle de cette même sagesse, à prendre en compte la façon dont la nature a été excellemment pourvue et la manière dont la brièveté de la vie est si mal accordée avec cette excellence, on peut tout aussi bien trouver une raison suffisante plaidant pour une croyance doctrinale dans la vie future de l'âme humaine.

Le terme de *croyance* est dans de tels cas une expression de modestie du point de vue *objectif*, mais cependant, en même temps, il exprime du point de vue *subjectif* la solidité de la confiance. À supposer même que je veuille

ici ne désigner la créance simplement théorique que comme une hypothèse que j'aurais le droit d'admettre, ainsi me ferais-je déjà fort de posséder, sur la nature d'une cause du monde et sur celle d'un autre monde, un concept (AK, III, 536) contenant davantage que ce que je puis effectivement indiquer ; car, quoi que j'admette simplement à titre d'hypothèse, il me faut du moins en connaître les propriétés dans une mesure telle que ce soit *non pas son concept*, mais *seulement son existence* qu'il me faille imaginer. Cela dit, le terme de croyance s'applique seulement à la façon dont une Idée me fournit un principe directeur, et à l'influence subjective qu'elle exerce sur le développement des actes de ma raison, qui renforce mon adhésion à cette Idée, bien que je ne sois pas en état d'en rendre compte du point de vue spéculatif.

Reste que la croyance simplement doctrinale a en soi quelque chose de chancelant ; on en est souvent expulsé par des difficultés qui surgissent dans la spéculation, *(A 828/B 856)* bien que l'on y revienne toujours immanquablement.

Tout autrement en est-il de la *croyance morale*. Car là il est absolument nécessaire que quelque chose se produise, c'est-à-dire que je suive en tout point la loi morale. La fin est ici incontournablement fixée, et il n'y a, selon tout ce que je sais, qu'une seule condition possible sous laquelle cette fin parvient à former avec toutes les autres fins un ensemble cohérent et possède dès lors une valeur pratique, à savoir qu'il y ait un Dieu et un monde futur ; je sais aussi de façon tout à fait certaine que personne ne connaît d'autres conditions conduisant à la même unité des fins sous la loi morale. Dans la mesure, toutefois, où le précepte moral constitue en même temps ma maxime (puisque la raison commande qu'il le soit), je croirai immanquablement à l'existence de Dieu et à une vie future, et je suis sûr que rien ne peut rendre chancelante cette croyance, parce que cela renverserait mes principes moraux eux-mêmes, auxquels je ne peux renoncer sans être à mes propres yeux digne de mépris.

De cette façon, malgré l'effondrement de tous les desseins démesurément ambitieux d'une raison tâtonnant au-delà des limites de toute expérience, il nous reste encore assez de ressources pour avoir ainsi, du point de vue pratique, des motifs de satisfaction. Assurément personne ne peut-il se vanter de *savoir* qu'il y a un Dieu et une vie *(A 829/B 857)* future ; car, si quelqu'un le sait, il est justement l'homme que je cherche depuis longtemps. Tout savoir (s'il concerne un objet de la simple raison) peut être

communiqué, et je pourrais donc moi aussi espérer voir mon savoir élargi dans des proportions tellement étonnantes par ce qu'il pourrait m'apprendre. En fait, non : la conviction n'est pas une certitude logique, mais *morale*, et comme elle repose sur des fondements subjectifs (la disposition morale), (AK, III, 537) je ne dois pas même dire : *il est* moralement certain qu'il y a un Dieu, etc., mais : *je suis* moralement certain, etc. Autrement dit : la croyance en un Dieu et en un autre monde est à ce point liée à ma disposition morale que, tout aussi peu suis-je exposé à perdre cette disposition, tout aussi peu ai-je à craindre de pouvoir jamais me voir ravir cette croyance.

Le seul point délicat qui intervient à cet égard, c'est que cette croyance rationnelle se fonde sur la présupposition de dispositions morales. Si nous écartons cette présupposition et envisageons un homme qui serait totalement indifférent relativement aux lois morales, la question que la raison soulève devient simplement un problème pour la spéculation, et sans doute peut-elle alors s'appuyer encore sur de puissantes raisons issues de l'analogie, mais non point sur des raisons devant lesquelles le besoin le plus opiniâtre de douter doive céder*. Reste que, dans ces questions, *(A 830/B 858)* il n'y a pas d'homme qui soit détaché de tout intérêt. Car, bien qu'il puisse être coupé de l'intérêt moral par le manque de bonnes dispositions, il reste pourtant, même dans ce cas, assez de ressources pour faire en sorte qu'il *craigne* un être divin et un avenir. Car tout ce qui est requis pour cela, c'est qu'il ne puisse en tout cas mettre nullement en avant la *certitude* qu'il ne se trouve aucun Dieu ni aucune vie future, laquelle certitude exigerait, puisque ces deux points ne devraient être prouvés que par la simple raison, par conséquent de manière apodictique, qu'il pût démontrer l'impossibilité de l'un et de l'autre – ce qu'assurément nul homme raisonnable ne peut entreprendre. Ce serait une croyance négative qui ne produirait certes ni de la moralité ni de bonnes dispositions, mais en tout cas quelque chose qui leur serait analogue, c'est-à-dire qui pourrait retenir puissamment les mauvaises dispositions de faire irruption.

Est-ce donc là, dira-t-on, tout ce qu'obtient la raison pure, quand elle ouvre des perspectives au-delà des limites de l'expérience ? Rien de plus que deux articles de foi ? Assurément l'entendement commun en aurait-il lui aussi fait autant (AK, III, 538) *(A 831/B 859)* sans avoir besoin de prendre sur ces questions l'avis des philosophes !

Je ne veux pas célébrer ici le service que la philosophie a rendu à la raison humaine par les efforts pénibles qu'elle a consacrés à sa critique, quand bien même le bénéfice obtenu, au terme, ne devrait être que négatif ; car à cet égard interviendra encore quelque observation dans le chapitre suivant. Mais est-ce à dire que vous exigez qu'une connaissance concernant tous les hommes doive dépasser l'entendement commun et ne vous être dévoilée que par les philosophes ? Ce que vise votre reproche constitue la meilleure confirmation que ce que l'on a affirmé jusqu'ici était exact, dans la mesure où se trouve ainsi mis à découvert ce que l'on pouvait apercevoir initialement, savoir que la nature, dans ce qui tient à cœur indifféremment à tous les hommes, ne peut se voir reprocher aucune répartition partiale de ses dons, et que la philosophie la plus élevée, du point de vue des fins essentielles de la nature humaine, ne saurait conduire plus loin que ce n'est le cas sous la direction qu'elle a accordée tout autant à l'entendement le plus commun [168].

(A 832/B 860) Chapitre III
L'architectonique de la raison pure

J'entends par *architectonique* l'art des systèmes. Puisque l'unité systématique est ce qui, simplement, transforme une connaissance commune en science, c'est-à-dire ce qui, d'un simple agrégat, fait un système, l'architectonique est donc la doctrine de ce qu'il y a de scientifique dans notre connaissance en général, et elle appartient ainsi, nécessairement, à la méthodologie.

Sous le gouvernement de la raison, nos connaissances en général n'ont pas la possibilité de constituer une rhapsodie, mais elles doivent au contraire former un système, au sein duquel seulement elles peuvent soutenir et favoriser les fins essentielles de la raison. Cela dit, j'entends par système l'unité des diverses connaissances sous une Idée. Cette dernière est le concept rationnel de la forme d'un tout, en tant que, à travers ce concept, la sphère du divers aussi bien que la position des parties les unes par rapport aux autres sont déterminées *a priori.* (AK, III, 539) Le concept scientifique de la raison contient donc le but et la forme du tout qui est congruent avec ce but. L'unité du but auquel toutes les parties se rapportent et dans l'Idée duquel elles se rapportent aussi les unes aux autres fait que l'absence de chaque partie peut être *(A 833/B 861)* repérée à partir de la connaissance des autres, et qu'aucun ajout contingent ne peut y trouver une place, ni aucun *quantum* indéfini de perfection qui ne possède ses limites déterminées *a priori*. Le tout est donc articulé (*articulatio*), et non pas produit par accumulation (*coacervatio*) ; assurément peut-il croître de l'intérieur (*per intussusceptionem*), mais non pas de l'extérieur (*per appositionem*), comme un corps animal auquel la croissance ne vient

ajouter aucun membre, mais rend chaque membre, sans modifier les proportions, plus fort et mieux adapté à ses fins.

L'Idée a besoin, pour être mise en œuvre, d'un *schème*, c'est-à-dire d'une diversité et d'un ordre intrinsèques des parties qui soient déterminés *a priori* à partir du principe de la fin. Le schème qui n'est pas forgé selon une Idée, c'est-à-dire à partir de la fin principale de la raison, mais empiriquement, selon des objectifs se présentant de manière contingente (dont on ne peut savoir par avance le nombre), procure une unité *technique*, tandis que celui qui ne surgit qu'à la suite d'une Idée (où la raison fournit les fins *a priori* et ne les attend pas empiriquement) fonde une unité *architectonique*. Ce n'est pas de manière technique, du fait de la similitude présentée par le divers, ou de l'usage contingent de la connaissance *in concreto* par rapport à toutes sortes d'objectifs extérieurs arbitraires, mais c'est uniquement de manière architectonique, en raison de l'affinité des parties et de leur dérivation à partir d'un unique objectif suprême et interne qui seul rend possible le tout, que peut naître ce que nous appelons science, dont le schème doit contenir les contours (*monogramma*) et l'articulation du tout *(A 834/B 862)* en ses membres conformément à l'Idée, c'est-à-dire *a priori*, et distinguer celui-ci de tous les autres avec certitude et d'après des principes.

Personne ne tente de construire une science sans prendre pour fondement une Idée. Simplement, dans l'élaboration de cette science, le schème et même la définition que l'on donne dès le début de sa science correspondent très rarement à son Idée ; car celle-ci est inscrite dans la raison comme un germe où toutes les parties sont cachées, encore à l'état fortement enveloppé et d'une manière à peine discernable par l'observation microscopique. En vertu de quoi, puisque les sciences sont pourtant toutes conçues à partir du point de vue d'un certain intérêt universel, elles se doivent élucider et déterminer, non pas d'après la description que leur auteur en donne, mais d'après l'Idée que, partant de l'unité naturelle des parties (AK, III, 540) que cet auteur a rassemblées, l'on trouve fondée dans la raison elle-même. Car il se découvre alors que l'auteur, et souvent même ses plus lointains successeurs, s'égarent à propos d'une Idée qu'ils n'ont pas su se rendre claire pour eux-mêmes, incapables dès lors qu'ils ont été de déterminer le contenu propre, l'articulation (l'unité systématique) et les limites de la science.

Il est regrettable que ce ne soit qu'après avoir consacré bien du temps à rassembler de façon rhapsodique, en suivant les indications fournies par une Idée cachée en nous, beaucoup de connaissances se rapportant à cette Idée

et utilisées comme des matériaux, et après avoir surtout passé un bien long temps à les agencer entre elles *(A 835/B 863)* de manière technique, qu'il commence alors à nous être possible d'apercevoir l'Idée sous un jour plus clair et de tracer architectoniquement les contours d'un tout d'après les fins de la raison. Les systèmes semblent s'être constitués, tels des vers, par une *generatio aequivoca*, à partir de la simple conjonction de concepts accumulés : d'abord tronqués, ils se sont complétés avec le temps, bien qu'ils eussent tous globalement possédé leur schème, comme un germe originaire, dans la raison, telle qu'elle ne ferait ainsi que se désenvelopper ; et c'est pourquoi, non seulement chacun d'eux est, pour ce qui le concerne, articulé suivant une Idée, mais en outre ils se trouvent tous à leur tour unis entre eux de façon finalisée dans un système de la connaissance humaine, comme les membres d'un tout, et permettent une architectonique de tout le savoir humain qui, maintenant que beaucoup de matériaux ont d'ores et déjà été rassemblés ou peuvent être dégagés des ruines d'antiques édifices qui se sont effondrés, ne serait pas simplement possible, mais ne serait même guère difficile à construire. Nous nous contentons ici d'achever notre entreprise, c'est-à-dire uniquement d'esquisser l'*architectonique* de toute connaissance procédant de la *raison pure*, et nous partons du point où la racine globale de notre faculté de connaître se divise et développe deux branches, dont l'une est la *raison.* J'entends toutefois ici par raison l'ensemble tout entier du pouvoir supérieur de connaître, et j'oppose donc le rationnel à l'empirique [169].

Si je fais abstraction de tout contenu de la connaissance considérée objectivement, toute connaissance est subjectivement *(A 836/B 864)* ou bien historique ou bien rationnelle. La connaissance historique est *cognitio ex datis*, tandis que la connaissance rationnelle est *cognitio ex principiis*. Une connaissance peut bien être originairement donnée, d'où que ce soit : elle est en tout cas historique, chez celui qui la possède, s'il ne détient sa connaissance que dans la mesure où, pour autant, cela lui a été donné d'ailleurs, que ce soit par une expérience immédiate ou par un récit, ou encore par un apprentissage (des connaissances générales). De là vient que celui (AK, III, 541) qui a proprement appris un système de philosophie, par exemple celui de Wolff, quand bien même il aurait en tête tous les principes, toutes les définitions et démonstrations, en même temps que la division de tout cet édifice doctrinal, quand bien même il pourrait tout dénombrer sur ses doigts, ne saurait pourtant avoir d'autre connaissance de

la philosophie wolffienne qu'une connaissance *historique* complète : il ne sait et ne juge que ce qui lui a été donné. Contestez-lui une définition : il ne sait pas où il doit aller en chercher une autre. Il s'est formé d'après une raison étrangère, mais le pouvoir d'imiter n'est pas celui de créer, c'est-à-dire que la connaissance n'a pas procédé chez lui *de la raison*, et bien qu'elle soit par ailleurs assurément une connaissance rationnelle, elle est pourtant, d'un point de vue subjectif, uniquement historique. Il a bien saisi et bien retenu, c'est-à-dire qu'il a bien appris, et il est la reproduction d'un homme vivant. Les connaissances de la raison qui sont objectivement telles (c'est-à-dire qui ne peuvent provenir originairement que de la propre raison de l'homme) ne peuvent dès lors porter aussi subjectivement ce nom que si elles ont été puisées aux sources *(A 837/B 865)* générales de la raison, d'où peut provenir aussi bien la critique, et même le rejet de ce que l'on a appris, c'est-à-dire si elles ont été puisées à des principes.

Or, toute connaissance de la raison est ou bien connaissance par concepts ou bien connaissance par construction de concepts ; la première s'appelle philosophique, la seconde mathématique. De la différence intrinsèque entre les deux, j'ai déjà traité dans le premier chapitre. Une connaissance peut donc être objectivement philosophique et cependant subjectivement historique, comme c'est le cas chez la plupart de ceux qui sont en train d'apprendre et chez tous ceux qui ne voient jamais au-delà de l'école et restent toute leur vie durant des écoliers. Mais il faut remarquer pourtant que la connaissance mathématique, telle qu'on l'a apprise, peut avoir aussi, subjectivement, la valeur d'une connaissance rationnelle, et que la distinction évoquée n'a pas lieu d'être, vis-à-vis d'elle, au même titre que vis-à-vis de la connaissance philosophique. L'explication en est que les sources de connaissance, où le maître seul peut puiser, ne résident nulle part ailleurs que dans les principes essentiels et véritables de la raison, et que par conséquent ils ne peuvent être empruntés ailleurs par l'élève, ni de quelque manière contestés – et cela, en vérité, parce que l'usage de la raison ne s'effectue ici qu'*in concreto*, bien que néanmoins *a priori*, à savoir dans l'intuition pure, telle qu'elle est, pour cela même, infaillible, et qu'il exclut toute illusion et toute erreur. On ne peut donc, parmi toutes les sciences rationnelles (*a priori*) apprendre seulement que la mathématique, mais jamais la philosophie (AK, III, 542) (si ce n'est historiquement) : en fait, pour ce qui concerne la raison, on ne peut apprendre tout au plus qu'à *philosopher*[170].

(A 838/B 866) Cela dit, le système de toute connaissance philosophique est la *philosophie*. Force est qu'on la prenne objectivement, si l'on entend par là le modèle qui permet d'apprécier toutes les tentatives faites pour philosopher, selon une appréciation qui doit servir à juger toute philosophie subjective, dont l'édifice est souvent si diversifié et si soumis au changement. Sur ce mode, la philosophie est une simple Idée d'une science possible, qui n'est nulle part donnée *in concreto*, mais dont on cherche à s'approcher par divers chemins, jusqu'à ce que soit découvert l'unique sentier servant de voie d'accès, que la sensibilité avait fini par effacer, et que l'on parvienne, autant qu'il est possible à des hommes, à rendre la copie, jusqu'ici manquée, semblable à l'original. Tant que l'on n'en est pas là, on ne peut apprendre aucune philosophie ; car où est-elle ? Qui la possède ? Et à quoi se peut-elle reconnaître ? On peut seulement apprendre à philosopher, c'est-à-dire à exercer le talent de la raison dans la mise en œuvre de ses principes universels à la faveur de certaines tentatives qui se présentent, même si se trouve toujours réservé le droit qu'a la raison d'examiner ces principes eux-mêmes quant à leurs sources, pour les confirmer ou les rejeter.

Jusque-là en tout cas, le concept de la philosophie n'est qu'un *concept scolastique*, savoir celui d'un système de la connaissance qui n'est recherché que comme science, sans qu'on ait pour but quelque chose de plus que l'unité systématique de ce savoir, par conséquent la perfection *logique* de la connaissance. Il y a encore cependant un concept cosmique (*conceptus cosmicus*) qui a toujours servi de fondement à cette dénomination, notamment quand, pour ainsi dire, on le personnifiait *(A 839/B 867)* et se le représentait comme un modèle dans l'idéal du *philosophe*. Dans cette optique, la philosophie est la science du rapport entre toute connaissance et les fins essentielles de la raison humaine (*teleologia rationis humanae*), et le philosophe n'est pas un artiste de la raison, mais il est le législateur de la raison humaine. Selon une telle acception, il serait très vaniteux de se donner à soi-même le nom de philosophe et de se faire fort d'être parvenu à rejoindre le modèle, lequel ne réside que dans l'Idée.

Le mathématicien, le physicien, le logicien, si remarquables que fussent les progrès obtenus par les uns en général dans la connaissance rationnelle et les autres en particulier dans la connaissance philosophique, ne sont pourtant que des artistes de la raison. Il y a encore un maître dans l'idéal qui les mobilise tous, et les utilise comme instruments pour favoriser les fins

essentielles de la raison humaine. (AK, III, 543) Celui-là seul, nous devrions l'appeler le philosophe ; mais dans la mesure où lui-même n'existe en tout cas nulle part, alors que l'Idée de sa législation se trouve partout, dans chaque raison humaine, nous nous en tiendrons uniquement à cette dernière, et nous déterminerons avec davantage de précision ce que la philosophie, d'après ce concept cosmique*, prescrit du point de vue des fins *(A 840/B 868)* pour l'unité systématique.

Des fins essentielles ne sont pas encore pour autant les fins suprêmes, desquelles il faut dire qu'il ne saurait y en avoir qu'une seule (résidant en une unité systématique parfaite de la raison). Par conséquent, elles sont ou la fin finale [171], ou des fins subalternes qui se rattachent nécessairement à celle-ci à titre de moyens. La première fin n'est autre que la destination complète de l'être humain, et la philosophie portant sur cette destination s'appelle morale. C'est en vertu de cette prééminence que possède la philosophie morale vis-à-vis de toute autre aspiration de la raison que, chez les Anciens, on entendait aussi, sous le nom de philosophe, toujours en même temps, et prioritairement, le moraliste ; et l'apparence extérieure de la maîtrise de soi par la raison fait même que l'on appelle, encore maintenant, quelqu'un philosophe en vertu d'une certaine analogie, en dépit de ce que son savoir peut avoir de borné.

La législation de la raison humaine (philosophie) a, cela dit, deux objets : la nature et la liberté ; et elle contient aussi bien la loi de la nature que la loi morale, d'abord en deux systèmes particuliers, mais finalement en un système philosophique unique. La philosophie de la nature porte sur tout ce qui *est* ; la philosophie des mœurs, uniquement sur ce qui *doit être*.

Mais toute philosophie est ou bien une connaissance procédant de la raison pure ou bien une connaissance rationnelle provenant de principes empiriques. La première s'appelle philosophie pure, la seconde philosophie empirique.

(A 841/B 869) La philosophie de la raison pure ou bien est une *propédeutique* (un exercice préliminaire) qui examine le pouvoir de la raison relativement à toute 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'(AK, III, 544) 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 de tout ce qui peut jamais être connu *a priori* que la présentation 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.

La métaphysique se divise en métaphysique de l'usage *spéculatif* et métaphysique de l'usage *pratique* de la raison pure, et ainsi est-elle ou bien une *métaphysique de la nature* ou bien une *métaphysique des mœurs*. La première contient tous les principes purs de la raison procédant de simples concepts (donc, à l'exclusion de la mathématique) et portant sur la connaissance *théorique* de toutes choses ; la seconde contient les principes qui déterminent *a priori* et rendent nécessaires le *faire* et le *ne pas faire*. Or la moralité est l'unique légalité des actes qui puisse être dérivée entièrement *a priori* de principes. Ce pourquoi la métaphysique des mœurs est proprement la morale pure, où nulle anthropologie (nulle condition *(A 842/B 870)* empirique) ne se trouve prise pour fondement. La métaphysique de la raison spéculative est alors ce que l'on appelle habituellement, *au sens plus restreint*, métaphysique ; mais dans la mesure où la pure doctrine des mœurs appartient tout de même à la branche particulière de la connaissance humaine, et plus précisément philosophique, qui provient de la raison pure, nous lui garderons cette dénomination, bien que nous la laissions ici de côté en tant qu'elle ne se rattache pas *pour le moment* à notre objectif [172].

Il est de la plus extrême importance d'*isoler* des connaissances qui sont distinctes d'autres connaissances par leur genre et par leur origine, et de veiller scrupuleusement à ce qu'elles ne viennent à se mêler et à se confondre avec d'autres auxquelles, dans l'usage, elles sont habituellement associées. Ce qu'effectue le chimiste en séparant les matières, ce que fait le mathématicien dans la doctrine pure des grandeurs, il incombe bien davantage encore au philosophe de l'accomplir pour pouvoir déterminer avec certitude la part qu'une espèce particulière de la connaissance possède dans l'usage tâtonnant de l'entendement, sa valeur et son influence propres. Ce pourquoi la raison humaine, depuis qu'elle s'est mise à penser, ou plutôt à réfléchir, n'a jamais pu se dispenser d'une métaphysique, même si elle n'a jamais été capable de la présenter en l'épurant suffisamment de tout élément étranger. L'Idée d'une telle science est tout aussi ancienne que la raison spéculative de l'être humain ; et quelle raison ne spécule pas, que ce soit

(AK, III, 545) à la manière scolastique ou à la façon populaire ? Force est cependant de convenir que la distinction des deux sortes d'*(A 843/B 871)* éléments de notre connaissance, dont les uns sont complètement *a priori* en notre pouvoir, les autres peuvent seulement être tirés *a posteriori* de l'expérience, resta seulement très peu claire, même chez des penseurs de métier, et qu'elle ne put par conséquent jamais mettre en place la détermination limitative d'une espèce particulière de la connaissance, ni par conséquent la véritable idée d'une science qui a si longtemps et si intensément occupé la raison humaine. Quand on disait : la métaphysique est la science des premiers principes de la connaissance humaine, on ne mettait pas en relief par là une espèce tout à fait particulière, mais seulement un rang dans l'ordre de l'universalité, par quoi elle ne pouvait donc être distinguée nettement de l'empirique ; car, même parmi les principes empiriques, il y en a certains qui sont plus universels et par conséquent plus élevés que d'autres, et dans la série d'une telle subordination (où l'on ne différencie pas ce qui est connu complètement *a priori* de ce qui est connu seulement *a posteriori)*, où doit-on pratiquer la coupure qui distingue la première partie de la dernière et les membres suprêmes des membres subordonnés ? Que dirait-on si la chronologie ne pouvait désigner les époques du monde qu'en les divisant en premiers siècles et en siècles suivants ? Le ve siècle, le xe siècle, etc., appartiennent-ils aussi aux premiers ? De la même manière, je demande : Le concept de ce qui est étendu appartient-il à la métaphysique ? Vous répondez : Oui ! Soit, mais celui du corps aussi ? Oui ! Et celui du corps fluide ? Vous *(A 844/B 872)* commencez à être déconcertés, car si l'on continue ainsi, tout va appartenir à la métaphysique. Par où l'on voit que le simple degré de la subordination (le particulier sous le général) ne saurait déterminer les limites d'une science, mais que dans notre cas cela requiert l'hétérogénéité totale et la différence dans l'origine. Mais ce qui obscurcissait encore d'un autre côté l'idée fondamentale de la métaphysique, c'était qu'elle témoigne, comme connaissance *a priori*, d'une certaine similitude avec la mathématique. En ce qui concerne l'origine *a priori*, il y a bien, assurément, une similitude qui les apparente l'une à l'autre ; mais pour ce qui touche au mode de connaissance par concepts, dans l'une, comparé avec la manière dont, dans l'autre, le jugement procède par construction des concepts *a priori*, et par conséquent pour ce qui tient à la différence entre une connaissance philosophique et la connaissance mathématique, il se révèle

une hétérogénéité si marquée qu'au demeurant on l'a toujours pour ainsi dire sentie, sans jamais toutefois pouvoir la rapporter à des critères évidents. De ce fait, il s'est produit que, dans la mesure où les philosophes (AK, III, 546) eux-mêmes ne réussissaient pas à développer l'idée de leur science, ce qu'ils élaboraient ne pouvait avoir aucun but déterminé ni aucun principe directeur certain, et qu'à partir d'un plan si arbitrairement conçu, ignorant tout de la voie qu'ils avaient à prendre, et toujours en conflit sur les découvertes que chacun prétendait avoir faites sur sa propre voie, ils rendirent leur science méprisable d'abord aux yeux des autres, et finalement même à leurs propres yeux.

(A 845/B 873) Toute connaissance pure *a priori* constitue donc, en vertu du pouvoir de connaître particulier où elle seule peut trouver son siège, une unité particulière, et métaphysique est la philosophie qui doit présenter une telle connaissance dans cette unité systématique. Sa partie spéculative, qui s'est tout particulièrement approprié ce nom, à savoir celle que nous appelons *métaphysique de la nature*, et qui examine tout, en tant qu'il *est* (et non pas ce qui doit être), à partir de concepts *a priori*, se divise donc de la façon suivante.

Ce qu'on appelle la métaphysique au sens restreint du terme se compose de la *philosophie transcendantale* et de la *physiologie* de la raison pure. La première considère seulement l'*entendement* et la raison eux-mêmes, dans un système de tous les concepts et principes qui se rapportent à des objets en général, sans admettre des objets qui seraient donnés (*ontologia*) ; la seconde considère la *nature*, c'est-à-dire l'ensemble des objets *donnés* (qu'ils soient donnés aux sens ou, si l'on veut, à une autre sorte d'intuition), et elle est donc une *physiologie* (bien que seulement *rationalis*). Cela étant, l'usage de la raison, dans cette considération rationnelle de la nature, est soit physique, soit hyperphysique, ou mieux : soit *immanent*, soit *transcendant*. Le premier porte sur la nature, en tant que sa connaissance peut être appliquée dans l'expérience (*in concreto*), le second sur cette liaison des objets de l'expérience qui dépasse *(A 846/B 874)* toute expérience. Cette physiologie *transcendante* a donc pour objet soit une liaison *interne*, soit une liaison *externe*, mais qui vont toutes deux au-delà de l'expérience possible : dans le premier cas, elle est la physiologie de la nature dans sa globalité, c'est-à-dire la *connaissance transcendantale du monde*, tandis que, dans le deuxième cas, elle est celle de la relation qui unit la nature dans

sa globalité à un être situé au-dessus d'elle, c'est-à-dire *la connaissance transcendantale de Dieu*.

La physiologie immanente considère au contraire la nature comme l'ensemble qui inclut tous les objets des sens, par conséquent telle qu'elle *nous* est donnée, mais (AK, III, 547) selon des conditions *a priori* sous lesquelles elle peut nous être donnée en général. Mais il n'y a que deux sortes d'objets des sens : 1. Ceux des sens externes, par conséquent l'ensemble de ces objets, la *nature corporelle* ; 2. L'objet du sens interne, l'âme, et, d'après les concepts fondamentaux de l'âme en général, la *nature pensante*. La métaphysique de la nature corporelle se nomme *physique*, mais, puisqu'elle doit contenir seulement les principes de la connaissance *a priori* de la nature corporelle, *physique rationnelle*. La métaphysique de la nature pensante se nomme psychologie, et, pour la même raison que l'on vient d'indiquer, il n'y a lieu d'entendre ici que la *connaissance rationnelle* de l'âme.

D'après quoi le système tout entier de la métaphysique se compose de quatre parties principales : 1. l'*ontologie* ; 2. la *physiologie rationnelle* ; 3. la *cosmologie rationnelle* ; 4. la *théologie rationnelle*. La seconde partie, c'est-à-dire la doctrine de la nature de la raison pure, contient deux *(A 847/B 875)* divisions : la *physica rationalis** et la *psychologia rationalis*.

L'idée originaire d'une philosophie de la raison pure prescrit cette division elle-même ; elle est donc *architectonique*, conforme aux fins essentielles de celle-ci, et non pas simplement *technique*, établie d'après des affinités perçues de manière contingente et pour ainsi dire au petit bonheur, et c'est bien pourquoi elle est également immuable et a valeur de législation. Il se trouve toutefois à cet égard quelques points qui pourraient susciter des objections et affaiblir la conviction placée en sa légitimité.

Tout d'abord, comment puis-je attendre une connaissance *a priori*, par conséquent une métaphysique, procédant d'objets, dans la mesure où ils sont donnés à nos sens, donc *a posteriori* ? Et comment est-il possible de connaître la nature *(A 848/B 876)* des choses d'après des principes *a priori*, et de parvenir à une physiologie *rationnelle* ? La réponse est la suivante : nous ne prenons de l'expérience rien de plus (AK, III, 548) que ce qui est nécessaire pour nous *donner* un objet, soit du sens externe, soit du sens interne. Cela s'effectue, d'un côté, à travers le simple concept de matière (étendue impénétrable et sans vie), de l'autre, à travers le concept d'un être pensant (dans la représentation empirique interne : Je pense) [173]. Au reste

devrions-nous, dans toute la métaphysique de ces objets, nous abstenir entièrement de tous les principes empiriques qui pourraient ajouter au concept encore une quelconque expérience en vue de porter un jugement sur ces objets.

En second lieu : quel lieu demeure donc pour la *psychologie empirique*, qui a depuis toujours revendiqué sa place dans la métaphysique, et de laquelle on a attendu à notre époque de si grandes choses pour la clarification de celle-ci, après avoir perdu l'espoir de parvenir *a priori* à aucun résultat exploitable ? Je réponds : elle vient là où doit être placée la doctrine de la nature proprement dite (empirique), c'est-à-dire du côté de la philosophie *appliquée*, en vue de laquelle la philosophie pure contient les principes *a priori*, devant ainsi entretenir un lien, certes, avec la philosophie appliquée, mais sans être confondue avec elle. La psychologie empirique doit donc être totalement bannie de la métaphysique, et elle s'en trouve déjà entièrement exclue par l'idée de cette science. Cependant, force sera de continuer, selon l'usage scolaire, à lui accorder là tout de même encore une petite place (bien que ce soit uniquement à titre d'épisode), *(A 849/B 877)*, et cela pour des motifs de nature économique, parce qu'elle n'est pas encore assez riche pour constituer à elle seule une étude et qu'elle est pourtant trop importante pour que l'on puisse l'expulser entièrement ou la rattacher à autre chose avec quoi elle rencontrerait encore moins d'affinité qu'avec la métaphysique. Elle n'est donc qu'une étrangère admise depuis bien longtemps, à laquelle on accorde un séjour temporaire, jusqu'à ce qu'elle puisse transporter son domicile propre dans une anthropologie détaillée (qui constituerait le pendant de la théorie empirique de la nature) [174].

Telle est donc l'idée générale de la métaphysique. On a d'abord attendu de cette discipline davantage que ce que l'on pouvait raisonnablement en exiger, puis on s'est délecté pour un temps des perspectives agréables qu'elle ouvrait, et finalement, dans la mesure où l'on a été trompé dans ses espérances, elle est tombée dans un mépris général. En suivant tout le cours de notre Critique, on se sera suffisamment convaincu que, bien que la métaphysique ne puisse pas être le soubassement de la religion, elle doit pourtant en demeurer toujours comme le rempart, (AK, III, 549) et que la raison humaine, qui est déjà dialectique par l'orientation de sa nature, ne peut jamais se passer d'une telle science, qui vient la brider et qui, grâce à une connaissance scientifique et pleinement éclairante de soi-même, écarte les dévastations que, sinon, une raison spéculative dépourvue de lois

susciterait tout à fait immanquablement aussi bien dans la morale que dans la religion. On peut en ce sens être sûr que, si acerbes et si méprisants que soient ceux qui ne savent pas apprécier *(A 850/B 878)* une science d'après sa nature, mais uniquement d'après ses résultats contingents, on retournera toujours à la métaphysique comme à une bien-aimée avec laquelle on s'est brouillé, parce que la raison, dans la mesure où il s'agit ici de fins essentielles, doit travailler sans relâche, soit à acquérir une conception solidement étayée, soit à renverser des conceptions avantageuses qui existaient déjà.

Ainsi la métaphysique, celle de la nature comme celle des mœurs, et notamment, à titre d'*exercice préparatoire* (propédeutique) qui la précède, la critique de la raison s'aventurant à voler de ses propres ailes, constituent-elles proprement, et elles seules, ce que nous pouvons nommer, au sens vrai du terme, philosophie. Celle-ci rapporte tout à la sagesse, mais par la voie de la science, la seule qui, une fois qu'elle a été ouverte, ne s'efface jamais et ne permet aucune errance. La mathématique, la physique, même la connaissance empirique de l'homme ont une haute valeur comme moyens pour des fins dans la plupart des cas contingentes de l'humanité, même si, au bout du compte, ce peut être cependant pour des fins nécessaires et essentielles – mais dans ce cas ce n'est que par l'intermédiaire d'une connaissance de la raison procédant de simples concepts, qui, de quelque nom qu'on l'appelle, n'est proprement rien que de la métaphysique.

C'est justement pourquoi la métaphysique constitue aussi, pour toute *culture* de la raison humaine, un achèvement qui, même si on laisse de côté son influence, en tant que science, sur certaines fins déterminées, est indispensable. *(A 851/B 879)* Car elle considère la raison d'après ses éléments et ses suprêmes maximes, lesquelles doivent être au fondement de la *possibilité* de quelques sciences et de l'usage de toutes. Qu'elle serve davantage, comme simple spéculation, à écarter les erreurs qu'à élargir la connaissance, cela ne porte pas atteinte à sa valeur, mais au contraire lui donne bien plutôt de la dignité et du prestige, en ce sens qu'elle remplit une fonction de censure qui assure l'ordre et l'entente générale, voire la prospérité de la république scientifique, et qui retient ses travaux audacieux et féconds de s'éloigner de leur fin principale : le bonheur universel.

(AK, III, 550) (A 852/B 880) Chapitre IV
Histoire de la raison pure

Ce titre n'intervient ici que pour indiquer un espace qui demeure, dans le système, et qui doit être rempli à l'avenir. Je me contente, d'un point de vue simplement transcendantal, c'est-à-dire du point de vue de la nature de la raison pure, de jeter un regard rapide sur l'ensemble des travaux qu'elle a entrepris jusqu'ici : un ensemble qui offre bien à mon regard des édifices, mais simplement en ruine.

Il est assez remarquable, quoique naturellement cela ne pût arriver d'une autre manière, que les êtres humains, dans l'enfance de la philosophie, aient pris pour point de départ ce par quoi maintenant, plus volontiers, nous terminerions, à savoir, d'abord, étudier la connaissance de Dieu et l'espérance ou même la nature d'un autre monde. Si grossiers que fussent les concepts religieux introduits par les anciennes pratiques subsistant encore de l'état sauvage des peuples, cela n'empêcha cependant pas la fraction la plus éclairée de se consacrer à de libres recherches sur cet objet, et l'on s'aperçut aisément qu'il ne saurait y avoir de manière plus radicale et plus fiable de plaire à la puissance invisible gouvernant le monde, afin d'être heureux du moins dans un autre *(A 853/B 881)* monde, que de bien conduire sa vie. La théologie et la morale furent donc les deux mobiles, ou mieux les deux points d'application de toutes les recherches rationnelles et abstraites auxquelles on se consacra ensuite de tout temps. Ce fut cependant proprement la première qui poussa peu à peu la raison simplement spéculative vers une entreprise qui est ultérieurement devenue célèbre sous le nom de métaphysique.

Je ne veux pas ici distinguer les époques où survint en métaphysique tel ou tel changement, mais uniquement présenter en une brève esquisse la diversité de l'idée qui suscita les principales révolutions. Et à cet égard je trouve un triple objectif par rapport auquel furent impulsés les plus remarquables changements sur ce champ de bataille.

1. *Relativement à l'objet* de toutes nos connaissances rationnelles, certains furent simplement des *philosophes sensualistes*, d'autres simplement des *philosophes intellectualistes*. (AK, III, 551) Épicure peut être mentionné comme le plus notable philosophe de la sensibilité, Platon comme le plus notable philosophe de ce qui relève de l'intellect. Cette différence des écoles, si subtile qu'elle soit, avait cependant déjà commencé dans les temps les plus primitifs, et elle s'est maintenue longtemps de manière ininterrompue. Les tenants de la première école affirmaient qu'il n'est de réalité effective que dans les objets des sens, que tout le reste est imaginaire ; les tenants de la seconde disaient au contraire que dans les sens *(A 854/B 882)* il n'est rien qu'apparence, que seul l'entendement connaît le vrai. Pour autant, les premiers ne déniaient cependant pas toute réalité aux concepts de l'entendement, mais cette réalité n'était à leurs yeux que *logique*, alors que pour les autres elle était *mystique*. Ceux-là admettaient des *concepts intellectuels*, mais n'acceptaient que des *objets sensibles*. Ceux-ci désiraient que les vrais objets fussent simplement intelligibles, et affirmaient la possibilité d'une *intuition* produite par l'entendement pur que n'assisterait aucun des sens, lesquels, selon leur opinion, ne feraient que perturber l'entendement.

2. *Relativement à l'origine* des connaissances pures de la raison, il s'agissait de savoir si elles sont dérivées de l'expérience ou si, indépendamment d'elle, elles ont leur source dans la raison. Aristote peut être considéré comme le chef des *empiristes*, tandis que Platon est le chef des *noologistes*. Locke, qui, dans les Temps modernes, suivit le premier, et Leibniz, qui suivit le second (bien qu'en s'éloignant assez fortement de son système mystique), n'ont cependant pas pu davantage conduire ce débat à une décision. Du moins Épicure procédait-il pour sa part de façon bien plus conséquente dans son système sensualiste (car à travers ses raisonnements il n'allait jamais au-delà des limites de l'expérience) qu'Aristote et Locke, surtout par rapport à ce dernier, qui, après avoir dérivé de l'expérience tous les concepts et tous les principes, en pratique un usage qui le conduit jusqu'à affirmer que l'on peut démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité

de l'âme (alors même que ces deux objets se situent totalement en dehors des limites *(A 855/B 883)* d'une expérience possible) avec la même évidence que pour un quelconque théorème mathématique.

3. *Relativement à la méthode.* Si l'on veut donner à quelque chose le nom de méthode, il faut que ce soit une démarche procédant d'après des *principes*. Or on peut diviser la méthode aujourd'hui prédominante dans ce domaine de la recherche en méthode *naturaliste* et méthode *scientifique*. Le *naturaliste* de la raison pure prend pour principe qu'à suivre la raison commune dépourvue de science (ce qu'il appelle la raison saine), on peut parvenir à de bien meilleurs résultats, relativement aux questions les plus élevées constitutives des problèmes de métaphysique, que par la spéculation. Il affirme donc (AK, III, 552) que l'on peut déterminer la grandeur de la Lune et la distance à laquelle elle se situe plus sûrement d'un coup d'œil que par le détour mathématique. C'est là une simple misologie, érigée en principe, et, ce qui est le plus absurde, le renoncement à tous les moyens techniques, célébré comme une *véritable méthode* pour élargir sa connaissance. Car, en ce qui concerne ceux qui sont naturalistes par *défaut* d'une conception plus vaste, on n'est en rien justifié à mettre quoi que ce soit à leur charge. Ils suivent la raison commune sans se vanter de leur ignorance comme d'une méthode qui devrait contenir le secret permettant de tirer la vérité du puits profond de Démocrite. Les vers de Perse :

Quod sapio satis est mihi ; non ego curo

Esse quod Arcesilas aerumnosique Solones[175] constituent leur devise, avec laquelle ils peuvent vivre contents et mériter les applaudissements *(A 856 / B 884)* sans se soucier de la science ni en perturber les opérations.

Quant à ceux qui observent une *méthode scientifique*, ils ont ici le choix entre la méthode *dogmatique* et la méthode *sceptique*, mais dans tous les cas ils ont du moins l'obligation de procéder *de façon systématique*. Si je nomme ici, en ce qui concerne la première méthode, le célèbre Wolff et, pour la seconde, David Hume, je peux, par rapport à mon présent objectif, ne pas en citer d'autres. La voie *critique* seule est encore ouverte. À supposer que le lecteur ait eu l'obligeance et la patience de la parcourir en ma compagnie, il lui est loisible maintenant de juger si, au cas où il lui plairait d'apporter sa contribution personnelle à la transformation de ce sentier en voie royale, ce que tant de siècles ne purent effectuer risque encore de s'accomplir avant la fin de celui-ci : satisfaire entièrement la

raison humaine dans ce qui a de tout temps occupé sa curiosité, mais jusqu'ici en toute vanité.

NOTES DU TRADUCTEUR

1. Kant cite le *Novum Organum* de Bacon, qui, dans l'édition originale de 1620, porte sur son frontispice allégorique (où, symbole des progrès de la science humaine, une caravelle franchit les colonnes d'Hercule) le titre d'*Instauratio Magna* (*Grande Restauration*). Le passage retenu par Kant figure à la fin de la Préface (*The Works of Francis Bacon*, Londres, 1858, t. I, éd. par J. Spedding, R.E. Ellis et D.D. Heath, p. 132-133) :

> « De nous-même, nous ne disons rien ; mais pour notre entreprise, nous demandons que les hommes la considèrent non comme une opinion, mais comme une œuvre ; et qu'ils tiennent pour certain que nous bâtissons les fondements non d'une quelconque secte ou doctrine, mais de l'utilité et de la grandeur humaines. Puissent-ils ensuite, attentifs à leurs propres avantages […], prendre en compte l'intérêt commun […] et puissent-ils eux aussi prendre part aux travaux qui restent à accomplir. De plus, qu'ils aient bon espoir et n'imaginent pas en leur esprit que notre Restauration représente une tâche infinie et au-dessus des mortels ; alors qu'en vérité elle met légitimement fin et terme à une erreur infinie » (trad. par M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, PUF, Épiméthée, 1986, p. 73-74).

2. Le baron K.A. von Zedlitz (1752-1830), ministre de la Justice, puis de l'Éducation durant le règne de Frédéric le Grand, fut un partisan résolu des Lumières et un protecteur fidèle de Kant Pratiquant le despotisme éclairé cher à Frédéric II, il avait en 1775 interdit que l'on continuât d'enseigner à l'université de Königsberg la philosophie jugée par lui désuète de Crusius, disciple de Wolff ; il proposa même à Kant, en 1777, la prestigieuse chaire de philosophie de Halle, qui avait autrefois été celle de Christian Wolff Kant, plus préoccupé d'achever la *Critique de la raison pure* que de faire carrière, refusa l'offre (et le salaire triplé qui s'y associait), mais resta touché

par l'intérêt que le ministre avait porté à sa pensée. En 1788, le remplacement de Zedlitz par J.L. Wöllner, sous le règne de Frédéric-Guillaume II, devait marquer un changement de politique qu'illustrèrent les déboires du philosophe avec la censure lors de la publication de la *Religion dans les limites de la simple raison* (1793).

3. « Proposition fondamentale » traduit *Grundsatz*, tandis que « principe » correspond à *Prinzip*. Sur cette distinction technique chez Kant, souvent pratiquée (mais non systématiquement) dans la *Critique de la raison pure*, voir notamment *A 300-301*. *Prinzip* est le terme générique pour toute proposition d'où se dérivent logiquement des conséquences : parmi les « principes », les *Grundsätze* correspondent à des propositions qui sont non pas seulement relativement « principes » (en tant qu'elles sont plus universelles que leurs conséquences), mais absolument « principes ». Reste que l'on trouvera de multiples occurrences où Kant ne se conforme pas à cette distinction.

4. Ovide, *Métamorphoses*, XIII, v. 508-510 : « Naguère la plus grande de toutes les choses, puissante par tant de gendres et de fils […] me voici désormais exilée, dépouillée. » La guerre de Troie avait fait perdre à Hécube son mari, Priam, et ses fils.

5. « Exalté » traduit *schwärmende*, de façon à respecter la parenté du terme avec celui de *Schwärmerei*, que l'on rendra par « exaltation de l'esprit ». C'est surtout après la *Critique*, et notamment à partir de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*(1786), que le terme, courant dans la langue de l'époque, sera utilisé de manière fortement péjorative par Kant pour désigner toute attitude subversive à l'égard de la raison, à commencer par celle du courant philosophique qui, autour de Jacobi, défendra, lors de la « querelle du panthéisme », les valeurs du « génie » contre celles des Lumières Sur ce thème, voir A. Philonenko, Introduction de sa traduction de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, Vrin, 4e éd., 1978, p. 38-39. Philonenko s'était rallié à la traduction de *Schwärmerei* par « enthousiasme », dont malheureusement la dimension « légèrement péjorative » s'est trop perdue aujourd'hui pour rendre ce délire de la raison que constitue aux yeux de Kant la *Schwärmerei*.

6. *A 92-93* = AK, IV, 73. Ici même, p. 174.

7. L'abbé Terrasson (1670-1750) était l'auteur d'un ouvrage intitulé *La Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison* (1754), traduit en allemand en 1762.

8. Cette phrase a donné lieu à divers flottements dans les traductions antérieures Barni et Tremesaygues-Pacaud comprennent *und zwar aus lauter reinen Begriffen* comme déterminant le « type de connaissances » (*Art Erkenntnisse*) envisagé (= la métaphysique) – ce qui n'est conforme ni au mouvement de la phrase ni au contexte (où il s'agit de l'ordre systématique des connaissances qui s'établit à partir de principes ultimes ne pouvant être que des « concepts purs »). En revanche, à la différence de leurs prédécesseurs, Marty-Delamarre, révisant Barni, comprennent les deux *sie*, dans : *auf sie einigen Einfluss haben kann, sie zu erweitern und zu vermehren*, comme un singulier renvoyant à l'unité des connaissances métaphysiques (*Einheit*) : il paraît plus convaincant d'y voir un pluriel reprenant *Erkenntnisse*, dans la mesure où, si l'on admet à la rigueur que se puisse envisager d'élargir (*erweitern*) l'unité de ces connaissances, on voit mal comment on pourrait l'augmenter (en nombre) (*vermehren*).

9. Perse, *Satires*, IV, v. 52 :

> « Demeure en toi-même, et tu connaîtras à quel point est simple pour toi l'inventaire. »

10. Ces paginations sont celles de la première édition : *A 379* = IV, 238 (où les éditeurs de l'Académie de Berlin ont corrigé la faute signalée par Kant), ici même p. 383 ; *A 425-461* = III, 294-321, ici même p. 430-453.

11. Cette table, qui présente l'intérêt d'être celle que Kant lui-même a voulu dresser de son propre ouvrage, ne figure plus dans la deuxième édition.

12. Le terme allemand est *Witz*, fort difficile à traduire en raison de son extension, qui va du mot ou du trait d'esprit à l'« esprit » lui-même au sens où l'homme qui multiplie de tels traits a « de l'esprit » et, de là (c'est le cas ici), à la faculté (au sens large de « capacité intellectuelle ») mobilisée par un tel « esprit ». On a retenu, pour rendre ce terme, celui d'*ingéniosité* pour calquer au mieux l'indication que devait fournir Kant en 1798, dans l'*Anthropologie*, à travers la désignation d'*ingenium* comme équivalent latin du *Witz* :

> « Tout comme la faculté de découvrir le particulier en vue du général (la règle) correspond à la *faculté de juger*, celle de se former une idée du général pour l'appliquer

au particulier est le *Witz (ingenium)* » (§ 44, trad. par A. Renaut, GF-Flammarion, 1993, p. 149).

13. « Esprit » traduit ici *Gemüt*, qui correspond au latin *mens* et désigne l'ensemble des facultés. Le *Gemüt* se distingue donc du *Geist*, « esprit » au sens restreint du « principe qui anime le *Gemüt* au moyen des Idées » (*Anthropologie*, § 71, trad. citée, p. 209). On a renoncé, pour faire ressortir cette distinction, à rendre *Gemüt* par « âme », qu'il faut conserver pour rendre, notamment dans le chapitre sur les Paralogismes, *Seele*, soit l'objet de la psychologie rationnelle. En conséquence, quand, dans cette traduction, « esprit » transcrira *Gemüt*, une note le signalera : dans tous les autres cas, il s'agira de l'esprit au sens restreint, donc du *Geist*. Cette difficulté constitue en tout cas une raison supplémentaire pour ne pas traduire *Witz* lui aussi par « esprit ». Pour plus de précisions sur le statut du *Gemüt*, on se reportera aux riches explications fournies par F.-X. Chenet, *L'Assise de l'ontologie critique. L'Esthétique transcendantale*, Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 298-299.

14. « Présentait » (*darstellte*) et non « représentait » (Barni, Tremesaygues-Pacaud), la *Darstellung* n'étant pas la *Vorstellung*, mais la présentation d'un concept dans l'intuition – ce dont s'acquitte la construction géométrique comme présentation du concept de la figure dans l'intuition de l'espace. Dans le même membre de phrase, « lui-même » (*selbst*), non traduit par Barni, paraît devoir être rapporté plutôt au sujet *er* (solution retenue par Tremesaygues-Pacaud) qu'à *nach Begriffen* (solution adoptée par Delamarre-Marty). La fin de l'alinéa, qui reprend la même idée (« ce qu'il y avait mis lui-même conformément à son concept »), tranche en effet sans ambiguïté.

15. « Même (*sogar*) la physique » : omis par les traductions antérieures, le *sogar* est important, puisqu'il insiste sur le paradoxe qu'il y a pour la physique, fondée « sur des principes empiriques », à adopter une méthode restituant à la raison son initiative.

16.

« En considérant que rien n'est fait si quelque chose reste à faire » (Lucain, *Pharsale*, II, 657).

17. « Décantée » traduit *geläuterten*, difficile à rendre : l'idée est que la *Critique* débarrasse la métaphysique de ce qui lui interdit d'entrer dans la

voie sûre d'une science. Dire qu'elle « purifie » la métaphysique est certes tentant, mais créerait un risque de confusion dans un contexte où il s'agit, en un tout autre sens, de la « raison pure » ; parler d'une « épuration » introduirait des connotations fâcheuses ; évoquer une métaphysique « clarifiée » par la critique induirait un faux sens certain. La métaphore du filtrage ou de la décantation apparaît à tout prendre la moins risquée.

18. On a essayé de rendre ainsi l'assonance recherchée par Kant dans cette phrase célèbre et capitale : *Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint*. Toutes les traductions antérieures avaient renoncé à rendre cet écho, et se bornaient à suggérer par une parenthèse de leur cru un jeu intraduisible : « il y a des phénomènes (ou des apparences) sans qu'il y ait rien qui apparaisse » (Barni) ; « un phénomène (ou apparence) existerait sans rien qui apparaisse » (Tremesaygues-Pacaud) – Marty et Delamarre faisant simplement disparaître l'ajout des traducteurs (qui, de fait, était maladroit, puisque toute la *Critique* est précisément destinée à montrer que le phénomène n'est pas une simple apparence) sans proposer de solution : « il y aurait un phénomène sans rien qui apparaisse ». Dans la mesure où la traduction de *Erscheinung* par « phénomène » n'est pas modifiable, il a semblé possible ici (et dans la suite) de chercher l'assonance plutôt du côté du verbe *erscheinen* : la transcription par « se phénoménaliser » était au demeurant appelée par le *da*, que l'on n'avait jamais rendu et qui fait du phénomène le lieu de cette phénoménalisation de l'en soi.

19. « Connaître avec discernement » traduit ici *einsehen*. On n'a pas retenu la suggestion de Marty-Delamarre estimant, dans une note de l'édition de la Pléiade (I, p. 1571), que le terme désigne l'intuition intellectuelle et traduisant ce membre de phrase par : « sans qu'il soit nécessaire encore d'en avoir une intuition » (p. 746). Certes, dans la Préface de la *Critique de la raison pratique* (AK, V, 4, trad. par L. Ferry et H. Wismann, *Œuvres philosophiques de Kant*, Bibliothèque de la Pléiade, II, 1985, p. 610), Kant avait indiqué que, si nous pouvons admettre la possibilité de la liberté (« parce qu'elle est la condition de la loi morale, que nous connaissons »), nous ne pouvons songer à en faire l'objet de ce qu'il nomme, comme ici, *einsehen* : cela étant, si l'on se reporte à la classification des degrés de la connaissance en général qui figure dans la *Logique* (§ VIII), on constate que ce que Kant appelle *einsehen*, et dont il fait l'équivalent latin de *perspicere*, correspond au sixième et avant-dernier degré, que seul dépasse en

perfection le *begreifen* (*comprehendere*) dont le modèle est la compréhension que procure la démonstration mathématique. Il ne s'agit donc pas de l'intuition intellectuelle (qui, au demeurant, ne saurait apparaître, chez Kant, dans la hiérarchie des degrés de *connaissance*), et si l'on ne peut traduire de façon imprécise comme Barni (*weiter einzusehen* : « en avoir une connaissance plus étendue ») ou, *a fortiori*, Tremesaygues-Pacaud (« l'examiner davantage »), il a semblé judicieux de s'inspirer de la transcription proposée par L. Guillermit dans sa traduction de la *Logique* (Vrin, 1966, p. 72 : *einsehen, perspicere* : « discerner ») – ce pourquoi on a retenu : « connaître avec discernement ».

20. « Ce qu'il ignore avec moi, il veut paraître seul le savoir ». Citation non identifiée.

21. Christian Wolff (1679-1754), que Kant cite cent vingt-sept fois dans l'ensemble de son œuvre, était le plus célèbre disciple de Leibniz. Comme tel, il constitue pour Kant la figure même du rationalisme dogmatique.

22. La page 275 mentionnée par Kant dans cette note correspond à la deuxième édition (*B 275* = AK, III, 191, ici même, p. 283). Plus généralement, le passage qu'on vient de lire soulève le délicat problème de la place tenue, dans la deuxième édition, par la nécessité de répondre à Jacobi dans le cadre de la fameuse « querelle du panthéisme » qui faisait rage depuis 1785. On sait que Kant s'était engagé peu auparavant dans le camp des adversaires de Jacobi, pour défendre la cause de la raison, à travers son opuscule paru en avril 1786 sous le titre : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* On peut aussi considérer qu'à bien des égards (voir sur ce point A. Renaut, Présentation, in Kant, *Critique de la faculté de juger*, Aubier, 1995) ce sera la troisième *Critique* elle-même qui constituera la réponse philosophiquement la plus complète apportée par Kant à l'antirationalisme de Jacobi. Entre les deux, la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* semble avoir intégré elle aussi le besoin de répondre à l'assaut lancé contre les Lumières – ainsi que l'avait déjà suggéré avec brio B. Erdmann, *Kants Kritizismus*, Leipzig, 1878. Au premier abord, l'éventualité d'une telle réponse peut apparaître paradoxale, puisque la seconde Préface, évoquant la nécessité de « mettre de côté (*aufheben*) le savoir pour faire de la place à la croyance » (B XXX), donnait au contraire en apparence une arme bien dangereuse à Jacobi. Encore faut-il être attentif, précisément, à cette longue note où Kant annonce et justifie l'ajout à

l'Analytique des Principes, en 1787, d'une « Réfutation de l'idéalisme ». S'y trouve bien souligné, assurément, le « scandale » que constituerait, pour la raison, le fait de « devoir admettre simplement sous la forme d'une croyance l'existence des choses hors de nous » – selon une éventualité que Jacobi avait expressément tenté d'étayer dès septembre 1785 dans ses *Lettres à Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza* (voir P.-H. Tavoillot, *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme*, Paris, Cerf, 1995, p. 113). Reste qu'un tel « scandale » se trouvera justement résorbé par la « Réfutation de l'idéalisme », puisque celle-ci se proposera de fournir une « preuve de l'existence des objets hors de moi ». Bref, cette note de la deuxième Préface, comme ce sera le cas de la « Réfutation », vise en ce sens, directement, Jacobi, puisque Kant, en quelque sorte, y démine lui-même l'utilisation antirationaliste qui se pourrait pratiquer de sa propre thématique de la croyance : certes, la *Critique* met de côté le savoir pour faire de la place à une simple croyance, mais mettre ainsi de côté n'équivaut pas à abolir les droits du savoir. C'est notamment le cas pour ce qui touche à la question de l'existence du monde extérieur, puisqu'elle peut donner lieu à une preuve et n'est donc pas, contrairement à ce que soutenait Jacobi, simple affaire de croyance. Ainsi toute la « Réfutation » visera-t-elle, au-delà de Descartes et de Berkeley, la position incarnée de façon plus contemporaine par Jacobi – position idéaliste au sens kantien de l'idéalisme comme doctrine déclarant « indémontrable » l'« existence des objets dans l'espace hors de nous ».

23. Toute la fin de cette note, qui propose donc au lecteur une autre version de quelques lignes de la *deuxième* édition (puis un long commentaire de ce qu'il suggère ainsi), est apparue au traducteur (contrairement à Barni, puis à Delamarre-Marty) devoir être maintenue là où Kant lui-même avait jugé bon de situer ce développement, et non pas réintroduite dans le corps de la « Réfutation de l'idéalisme ».

24. Le terme ainsi traduit est *Bestimmbarkeit*, dont la postérité dans l'idéalisme allemand (à partir de Fichte) est telle que le transcrire par une périphrase (en évoquant la « propriété » ou la « faculté » que l'existence possède d'« être déterminable » dans le temps) gomme fâcheusement, au profit d'une élégance, l'historicité du texte. C'est ici, entre autres cas, l'occasion de se rappeler le principe même établi par Kant dans la *Critique* :

« J'ai préféré sacrifier quelque chose de l'élégance de la langue, plutôt que de rendre plus difficile, par la moindre dimension d'inintelligibilité, l'utilisation de mon livre dans les écoles » (*B 402*, ici même p. 400).

25. Le texte porte simplement : *mit dem Bewusstsein eines Verhältnisses zu etwas ausser mir identisch verbunden*. Une transcription mécanique, conduisant à écrire que la conscience de mon existence est « liée identiquement » (ou « associée identiquement ») à la conscience d'un objet hors de moi, n'ayant à peu près aucun sens, il a semblé judicieux d'expliciter l'idée en faisant apparaître qu'à travers cette association la conscience de soi *s'identifie* à la conscience d'objet.

26. *Einbildung* : le terme désigne ici, clairement, le produit de l'imagination (*Einbildungskraft*) – ce que rend parfaitement l'« imaginaire », tel que Sartre, par exemple, l'entendra comme « corrélat noématique de l'imagination ». On ne peut pas traduire par « fiction » (Tremesaygues-Pacaud), qui efface l'assonance avec *Einbildungskraft* et correspond en outre à *Erdichtung*, que Kant vient d'utiliser.

27. *Als die Bedingung der Möglichkeit derselben* : le génitif *féminin* qu'est ici *derselben* exclut la lecture de Barni, puis de Tremesaygues-Pacaud, qui comprenaient que le réel « est inséparablement lié à l'expérience intérieure elle-même comme à la condition de sa possibilité ».

28. *Mithin* a priori *dartun* : cette fin de phrase a été comprise de façon ambiguë par Tremesaygues-Pacaud (« et en exposer, par suite, la nécessité *a priori* »), puis manquée par Marty-Delamarre (« par suite présenter leur caractère *a priori* ») ; le mouvement du passage impose pourtant de comprendre qu'après avoir évoqué la possibilité de prouver *par des exemples* l'existence de principes *a priori*, Kant envisage de démontrer cette existence *a priori*, par la mise en évidence de la manière dont ils sont indispensables pour que l'expérience soit possible Barni comprenait plus fidèlement en traduisant : « On pourrait aussi le prouver *a priori* [= qu'il y a réellement de tels principes dans notre connaissance] en montrant qu'ils sont des conditions indispensables de la possibilité de l'expérience. »

29. *Aus einander setzen* : la graphie ancienne, qui dissocie les éléments de ce qui se présente aujourd'hui simplement comme un verbe (*auseinandersetzen* = analyser, décomposer en ses éléments) a abusé les précédents traducteurs, qui lisent tous ici qu'il s'agit de dissocier les

concepts les uns des autres. Dans la logique même de la phrase, on perçoit pourtant l'opposition entre l'état des concepts avant l'analyse (la diversité de ce qu'ils contiennent s'y trouve présente « de façon encore confuse ») et ce que l'analyse leur fait gagner en clarté et distinction, à travers leur décomposition en éléments. Au reste, s'il fallait une preuve supplémentaire de cette lecture, on se reporterait à la suite de cette Introduction, où Kant, dans la première édition (AK, IV, 21, 1. 1, ici p. 101, note d), emploie à nouveau *aus einander setzen*, mais dans une phrase où il évoque, là aussi, ce que le concept (au singulier) gagne dans un jugement analytique :

> « Le concept que je possède déjà est décomposé en ses éléments (*aus einander gesetzt*) et m'est rendu compréhensible à moi-même. »

30. Explicitatifs/extensifs (= *Erläuterungs-, Erweiterungsurtheile*) : on reprend ici la solution de Barni.

31. J.-A. de Segner (1704-1777), médecin et mathématicien, professeur successivement à Iéna, Göttingen et Halle, auteur d'un *Traité élémentaire de mathématique* publié en latin, puis traduit en allemand (*Anfangsgründe der Mathematik*).

32. *In der Auschauung dargestellt werden*. Aussi bien chez Barni que chez Tremesaygues et Pacaud, les traductions antérieures avaient fait disparaître, inexplicablement, tout le début de cet alinéa. Les deux phrases ainsi omises ont été rétablies par Marty et Delamarre, mais avec une transcription imprécise de ce dernier groupe de mots : il faut rappeler en effet que la *Darstellung* n'est pas la *Vorstellung*, et qu'il ne s'agit pas ici de « se représenter » les « propositions fondamentales », c'est-à-dire les axiomes, de la mathématique (une telle représentation correspondrait alors à une perception), mais d'en opérer la « présentation » dans l'intuition – ce qui équivaut à les « schématiser », donc à leur donner un sens. On sait que la *Critique* établit précisément que cette présentation, lorsque l'intuition correspondante peut être adjointe *a priori* à ce qu'il s'agit de schématiser, s'appelle « construction » et correspond spécifiquement à la mathématique.

33. *Doktrin*, et non *Lehre*, comme *infra* pour *Elementarlehre, Methodenlehre* ou *Sinnenlehre*, pour lesquelles divisions de la « critique », afin de respecter la distinction entre « critique » et « doctrine », on parlera donc de « théorie » (des éléments, de la méthode, de la sensibilité), quand bien même, dans la pratique ultérieure de son architectonique, Kant lui-

même désignera couramment les « doctrines » en recourant au terme de *Lehre* (*Rechtslehre, Tugendlehre* : doctrine du droit, doctrine de la vertu).

34. En transcrivant *zum Grunde ihrer Vorschriften* par « à la base des préceptes de la moralité » (donc en entendant *ihrer* comme un féminin renvoyant à *Moralität*), on reprend la solution de Barni (« ses préceptes »), contre Delamarre et Marty – qui traduisent : « au fondement de leurs préceptes », sans que l'on perçoive aisément à quoi, ainsi lu, le possessif pourrait renvoyer.

35. Ainsi que les commentateurs l'ont souvent noté, Kant exclut donc, aussi bien en 1787 qu'en 1781, la perspective d'une philosophie transcendantale pratique. L'exclusion n'a cependant pas la même portée dans la deuxième édition que dans la première – ainsi qu'en témoigne, entre 1781 et 1787, l'évolution de l'argumentation. Dans la première édition, la perspective d'une « critique de la raison (pure) pratique » est radicalement écartée, parce que la moralité mobilise des concepts d'origine pratique. Pour la seconde édition, le projet d'une « critique de la moralité » est rétabli dans ses droits, dans l'exacte mesure où, dès la *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785), les jugements exprimant l'impératif catégorique ont révélé leur dimension d'*à priori*, en tant qu'il leur faut lier *a priori* la volonté à la loi, sans considération des mobiles ni des conséquences de l'acte moral : bref, la notion d'une « raison pure pratique » retrouve une consistance, mais si l'idée d'une « critique » de cette raison a désormais, d'ores et déjà, un sens (voir la dernière page de la Préface de la *Fondation*), il faudra attendre 1797 pour que Kant considère la dimension empirique de la moralité comme susceptible de tomber en dehors de la « philosophie morale », et donc pour que cette dernière puisse constituer une partie de la philosophie transcendantale.

36. « Esprit » traduit ici *Gemüt*, qui correspond au latin *mens* et désigne l'ensemble des facultés – à la différence du *Geist* (*animus*), lequel désigne « le principe (spirituel) qui anime l'être humain » (*Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 57). Voir la note 13.

37. L'histoire des éditions contraint ici le traducteur à prendre une décision interprétative. Il existe en effet deux versions de cette phrase, selon que l'on place le groupe *vermittelst gewisser Merkmale* entre virgules (ce que fait par exemple l'édition Hartenstein de 1867/1868) ou non (choix qui est celui,

entre autres, de AK, mais aussi de Adickes, 1889, ou de Vorländer, 1899). Dans la première hypothèse, « au moyen de certains caractères » intervient en apposition à la relation indirecte (entendement) ; dans la seconde, elle concernerait aussi bien la relation conceptuelle que la relation intuitive. *A 320/B 337* = AK, III, 250, ici, p. 346, permet de trancher :

> « La première [= l'intuition] se rapporte immédiatement à l'objet et est singulière, le second [= le concept] médiatement, par l'intermédiaire d'un caractère qui peut être commun à plusieurs choses. »

38. Il faut préciser, pour comprendre rigoureusement cette définition du phénomène, qu'il s'agit du phénomène envisagé du point de vue de l'Esthétique transcendantale, c'est-à-dire d'un point de vue abstrait qui consiste à isoler de toutes les déterminations conceptuelles (qu'introduit l'entendement au fil de la constitution du phénomène comme « objet ») ce qui procède de la seule sensibilité. C'est la raison pour laquelle le phénomène (= la chose sensible) est dit « indéterminé », puisque la déterminité (l'unité constitutive de tout objet défini comme tel ou tel) ne résulte que du travail de l'entendement : l'objet d'une pure perception (abstraction faite de toute activité de l'entendement) ne serait perçu, pour ainsi dire, que comme éclatant sans cesse sur l'horizon de la totalité spatiale ou temporelle – cela dans la mesure où l'espace et le temps, qui seuls structurent le pur sensible, sont continus et sont donnés comme des grandeurs infinies dont la donation comme totalités précède la possibilité d'y découper des parties (dernier argument, *infra*, de l'Exposition métaphysique), donc d'y définir ou d'y déterminer quoi que ce soit. Toute définition ou toute détermination, en ce sens, doit être renvoyée aux opérations de l'entendement – ce pourquoi le phénomène, comme pur sensible, est « l'objet *indéterminé* d'une intuition empirique ».

39. *Gemüt.*

40. À l'exception de Tremesaygues et Pacaud, tous les traducteurs depuis Barni rattachent le dernier membre de phrase (*worin* […]) à la forme des intuitions. Grammaticalement tout aussi possible, la lecture retenue est apparue plus fidèle au mouvement de la phrase (*im Gemüthe* […], *worin* […]).

41. À l'évidence, Kant a fortement retravaillé cette note pour la deuxième édition, avec le souci d'atténuer l'exclusion prononcée en 1781 contre la

doctrine du goût, rejetée de la philosophie transcendantale. La gestation de la *Critique de la faculté de juger* (1790) n'est pas étrangère à cette réécriture, même si Kant n'en formula le projet qu'à partir de 1788-1789, dans des lettres à Reinhold En 1787, tout au plus nuance-t-il sa condamnation, en précisant que c'est « dans leurs *principales* sources » (*ihren vornehmsten Quellen*) que les règles et critères du goût sont empiriques – ajout certes significatif, mais qui n'infirme pas encore entièrement le décret d'expulsion prononcé par la philosophie transcendantale à l'endroit de la doctrine du goût.

42. Depuis Barni, les traductions portent ici : « il faut que la représentation de l'espace soit déjà posée comme fondement ». L'expression utilisée par Kant : *zum Grunde liegen* (qui va réapparaître dans les arguments suivants) est moins conceptuellement lestée et s'apparente à la tournure courante : *zugrunde legen*, qui indique seulement que l'on met quelque chose à la base d'autre chose. En outre, Kant ne dit pas que le sujet représentatif prend pour base (*legt*) la représentation de l'espace, *a fortiori* qu'il la pose comme fondement (ce qui supposerait une sorte d'acte accompli comme tel par le sujet), mais que la représentation de l'espace est déjà présente (*liegt*) à la base (*zum Grunde*) de toute représentation d'un objet – sans que bien sûr une telle présence renvoie à une quelconque « position » par le sujet. C'est le philosophe qui, réfléchissant sur les conditions de possibilité de la représentation, va isoler l'espace et le poser comme la forme du sens externe.

43. Nouveau problème d'établissement du texte : *a priori* se doit-il entendre, voire écrire, entre virgules (par exemple, Rosenkranz, 1838, Adickes, 1889, Vorländer, 1899) ou non (AK) ? Dans le premier cas, la nécessité et l'apriorité de l'espace sont deux déterminations envisagées distinctement ; dans le second, *a priori* tend simplement à déterminer la nécessité. La fin de l'alinéa nous a semblé trancher, contre l'édition de l'Académie, en faveur de la première solution, puisque Kant conclut son développement en écrivant que l'espace est « une représentation *a priori* qui intervient nécessairement à la base des phénomènes extérieurs » – où l'on aperçoit qu'il s'agissait bien d'établir deux déterminations, l'apriorité et la nécessité.

44. Ce deuxième argument a donné lieu à une polémique avec le leibnizo-wolffien J. H. Eberhard, professeur à Halle, qui dans sa revue, le *Philosophische Magazin*, développa en 1788-1789 une attaque en règle

contre la *Critique*, à travers neuf articles écrits par lui et son collaborateur Maass pour tenter d'annuler la nouveauté de l'ouvrage par rapport à la pensée de Leibniz. La réponse de Kant parut en avril 1790 (*Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne*). Concernant le deuxième argument de l'Exposition métaphysique du concept d'espace, Eberhard avait essayé d'en retourner l'effet : cet argument évoque la représentation de l'espace vide ; or, un espace vide, étant vide d'objet, se trouve aussi, expliquait Eberhard, vide de tout donné intuitif, donc vide des formes de l'intuition sensible, puisque celles-ci ne sont données qu'avec une matière sensible ; donc l'espace vide ne contiendrait ni matière sensible ni forme, et en ce sens il serait vide de toute intuition : d'où il faudrait alors conclure que l'espace n'est pas d'ordre intuitif, mais (en un retour à Leibniz) correspond à de l'intelligible confus. La réponse de Kant, qui se demande s'il faut douter ici « de la bonne foi ou de l'intelligence de M. Eberhard », se trouve dans *Sur une découverte*, trad. par R. Kemp (*Réponse à Eberhard*), Vrin, 2e éd., 1973, p. 62 *sq.*

45. Cette désignation de l'espace comme « grandeur infinie » plutôt que comme « infinité » dissimule une difficulté. L'Esthétique transcendantale étant abstraite (*cf.* la fin du § 1), elle tente un discours sur la sensibilité *stricto sensu*, c'est-à-dire sur les conditions selon lesquelles des objets sont donnés, abstraction faite des conditions selon lesquelles ils sont pensés : bref, il devrait s'agir d'un discours précatégorial, ne mêlant pas au sensible ce qui procède de l'entendement En ce sens, l'espace de l'Esthétique n'est pas encore pensé par les catégories de l'Analytique – ce pourquoi ne peuvent vraiment lui être attribuées des déterminations quantitatives, puisque la quantité est une catégorie de l'entendement. Lorsque Kant écrit que l'espace est une « grandeur infinie », on ne doit pas comprendre : une quantité infinie, c'est-à-dire une quantité déterminée comme infinie, dès lors que la quantité et ses déterminations n'apparaissent qu'avec l'intervention de l'entendement « Grandeur infinie » : l'expression est donc à entendre (selon la précision que Kant donne dans la *Réflexion 1038*) comme faisant de l'espace « le *quantum* qui rend les quantités particulières susceptibles d'être déterminées, mais demeure lui-même indéterminé » – soit : une grandeur dont le caractère infini qu'on lui attribue n'est pas l'infini mathématique (qui est déjà une détermination conceptuelle), mais désigne le fait que c'est sur

fond d'un tel *quantum* qu'il est possible de déterminer toutes les quantités (y compris l'infinité mathématique)

46. L'argument, fort ramassé, a besoin d'être explicité : aucun concept, pour un entendement fini, n'indique rien, par lui-même, quant à son extension (la définition du concept de triangle ne dit pas à combien de triangles le concept s'applique) ; or l'espace ne peut être représenté que comme infini, la spatialité s'indiquant ainsi, immédiatement, comme la détermination d'une infinité d'éléments ; donc, puisque la représentation de l'espace contient son extension, l'espace n'est pas un concept.

47. Entre les deux énoncés (le temps n'a qu'une dimension, des temps différents ne sont pas simultanés), AK place deux points, laissant ainsi penser que le second énoncé explicite le premier et que Kant donne un seul exemple d'axiome du temps (ce qu'avalisent, parmi les traducteurs, Tremesaygues-Pacaud et Marty-Delamarre) D'autres éditeurs (Hartenstein, Vorländer), ainsi que, parmi les traducteurs, Barni, ponctuent à l'aide d'un point-virgule, en identifiant deux axiomes distincts – ce que Barni souligne lourdement par l'ajout d'un « comme ceux-ci » : « Sur cette nécessité se fonde aussi *a priori* la possibilité de principes apodictiques concernant les rapports du temps, ou d'axiomes du temps en général, comme ceux-ci : le temps n'a qu'une dimension ; des temps différents ne sont pas simultanés […] ». Assurément l'ajout de Barni est-il illégitime et inutile Reste que l'on s'est rallié ici à l'option consistant à identifier deux axiomes différents, dans la mesure où l'on perçoit mal comment la successivité des temps différents pourrait être tenue pour une explicitation de l'unidimensionnalité du temps. Au demeurant, l'éditeur de l'Académie de Berlin, Benno Erdmann, optait-il lui-même, dans l'édition séparée qu'il avait d'abord donnée (Leipzig, 1878), pour cette dernière solution : le texte adopté par lui pour l'édition de l'Académie a donc procédé d'un remords tardif et contestable – comme le confirme le pluriel de la phrase suivante : « Ces propositions fondamentales […]. »

48. Le parallélisme des deux formules : « *alle äussere Erscheinungen sind im Raume und nach den Verhältnissen des Raumes* a priori *bestimmt* », « *alle Erscheinungen überhaupt* […] *sind in der Zeit und stehen notwendiger Weise in Verhältnissen der Zeit* », impose de construire la première : « tous les phénomènes extérieurs sont dans l'espace et sont déterminés *a priori* selon […] » et non pas (comme l'avaient fait

Tremesaygues-Pacaud et Marty-Delamarre) : « […] sont déterminés *a priori* dans l'espace et d'après les rapports […] ».

49. La phrase est difficile et a suscité bien des hypothèses. Le texte original ne porte aucune virgule avant le *nicht* : « *Sie ist also wirklich nicht als Objekt, sondern als* […] » (ce que l'on peut encore lire, par exemple, dans Harstenstein, Leipzig, 1853, ou encore Rosenkranz, Adickes, etc.). En vertu de quoi Barni traduisait : le temps « ne doit pas être réellement considéré comme un objet, mais comme un mode de représentation de moi-même en tant qu'objet ». C'est Erdmann qui introduisit une virgule entre *wirklich* et *nicht* dès son édition séparée de 1878 (puis dans AK, 1904). En conséquence, Tremesaygues-Pacaud ont traduit en 1905 : « Il faut donc le considérer réellement non pas comme objet, mais comme un mode de représentation de moi-même en tant qu'objet » ; Marty-Delamarre, révisant Barni : « Il est donc à considérer réellement non comme un objet, mais comme le mode de représentation de moi-même en tant qu'objet. » Malgré la correction d'Erdmann, le texte, pour autant, n'est pas apparu définitivement clarifié, comme en témoigna encore, entre autres corrections proposées, celle de Vorländer (qui lit le *also* comme une version fautive d'un *als*) : « *als wirklich, nicht als Objekt, sondern als* […] » – ce qui reste toutefois une pure conjecture.

50. Les « physiciens » visés sont les disciples de Newton. Toute l'Esthétique affronte pour les dépasser conjointement la conception leibnizienne et la conception newtonienne de l'espace et du temps. Leibniz avait soutenu qu'espace et temps ne sont pas réels, mais correspondent à des idées confuses de l'imagination : en ce sens, la position leibnizienne défendait la thèse de l'« idéalité » de l'espace et du temps – par opposition à quoi la thèse newtonienne, faisant de l'espace et du temps des cadres en soi où se jouent les relations entre les substances, était celle de leur « réalité ». Tout ce développement élabore en quelque sorte une solution critique de cette quasi-antinomie entre idéalisme et réalisme, consistant à soutenir que la thèse et l'antithèse sont toutes deux vraies à leur manière, puisque l'espace et le temps sont dotés d'une réalité (empirique) et d'une idéalité (transcendantale).

51. Phrase qui anticipe négativement sur tout ce que sera au contraire, en 1796-1797, l'effort de Fichte dans le *Fondement du droit naturel* pour penser une phénoménalisation du concept de droit : parce que le droit, pour

le Kant de la *Critique de la raison pure*, est encore non séparé de la morale (ainsi que l'indique clairement, ici, la désignation de son concept comme représentant la « propriété morale » des actions, c'est-à-dire comme s'appliquant à des faits que nous pensons sous l'Idée de liberté), il ne saurait apparaître dans un monde des phénomènes que nous pensons sous le principe d'un enchaînement nécessaire des causes et des effets. Les conséquences de ce refus d'envisager une phénoménalisation du concept de droit sont déterminantes pour la philosophie politique de Kant : la constitution républicaine, comme expression politique du concept de droit, ne saurait dès lors, par définition, avoir d'autre statut que celui d'une Idée. En ce sens, c'est selon une logique fort compréhensible que toute la tentative de Fichte pour aller plus loin que Kant dans la pensée d'une réalisation possible du concept de droit s'est orientée à partir d'une séparation plus résolue entre droit et morale.

52. Le texte a été, ici aussi, corrigé et discuté. L'original porte : « *dieses Setzen ihrer Vorstellung* », conservé par Hartenstein, Rosenkranz, etc. Erdmann (dans son édition séparée et dans AK), Adickes, Vorländer corrigent le *ihrer* en *seiner*, qui peut alors renvoyer à l'esprit (ici encore : *Gemüt*). Conserver l'original paraît pourtant possible : il suffit pour cela d'identifier la représentation que pose l'esprit à celle des rapports (*Verhältnisse*) dont il vient d'être question et qui constituent l'unique contenu de la forme de l'intuition.

53. La traduction de *Selbstthätigkeit* par « spontanéité » a été retenue, de préférence à une transcription plus littérale (« auto-activité ») pour éviter le jargon et parce que Kant, quelques lignes plus loin, lui donne lui-même pour équivalent le « double » de racine latine qu'est la *Spontaneität*. Encore n'est-il pas sans importance d'insister sur ce qu'apporte à la signification de la notion visée (celle d'intuition intellectuelle) son expression par le terme de frappe proprement allemande (*Selbstthätigkeit*) : savoir qu'il faut entendre précisément cette spontanéité comme une « auto-activité » – le terme de racine allemande (dont la postérité sera forte chez Fichte) faisant ressortir l'idée d'un Moi qui serait pure activité, donc sans passivité de la représentation, donc sans finitude – bref : l'idée d'un Moi absolu. Voir plus loin *B 72* = AK, III, 72, ici, p. 141.

54. La tentation de la correction l'a emporté ici bien souvent sur l'effort pour lire le texte. L'original parle de la « *Vorstellung des ersteren* », où « le

premier » dont il s'agit ne peut être que l'objet. Barni, puis Tremesaygues-Pacaud avaient ainsi traduit : « inséparable de la représentation que nous en avons ». En revanche, Marty-Delamarre suivent la correction introduite par Erdmann, qui invite l'utilisateur de l'édition de l'Académie à lire : « *des letzterens* », donc à comprendre qu'il s'agirait de la représentation du sujet. On ne voit guère, à vrai dire, la nécessité de cette correction : sur cette discussion, voir les remarques judicieuses de F.-X. Chenet, « La note de la troisième remarque générale de l'Esthétique transcendantale est-elle philosophiquement exemplaire et pédagogiquement recommandable ? », in *Cahiers de philosophie*, 41, 1989, p. 7-21.

55. Depuis Barni, les traducteurs ont avec une belle constance recopié le même contresens en transcrivant *Vorstellungsformen* par « formes de représentation », alors que la simple lecture de la phrase suivante indique clairement qu'il s'agit de l'espace et du temps comme « formes de la représentation ».

56. On remarquera au passage la fermeté avec laquelle, récusant à l'avance toutes les interprétations psychologisantes de sa doctrine, Kant refuse toute réduction (en quoi consistera ultérieurement le psychologisme) des entités et des lois logiques à de quelconques soubassements psychologiques. L'antipsychologisme de la *Critique* a pourtant été souvent discuté et contesté : sur ces discussions, voir notamment P. Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, 1990, qui rapproche la « psychologie transcendantale » kantienne et la psychologie cognitive contemporaine ; B. Longuenesse, *Kant et le pouvoir déjuger*, PUF, 1993. Pour une mise au point nuancée sur ce qui est en jeu dans ce débat, on se reportera à P. Engel, *Philosophie et psychologie*, Gallimard, 1996, p. 125 *sq*.

57. Cette présentation du projet de « doctrine de la vertu », tel qu'il s'apparente ici à ce qu'on appellerait aujourd'hui une éthique appliquée, comme tombant en dehors de la « science » est intéressante si on la confronte à la manière dont, dans la mise en œuvre ultérieure de ce projet par Kant (sous la forme de la *Doctrine de la vertu* de 1797), la définition plus rigoureuse du procédé de la « métaphysique des mœurs » a permis, sinon d'annuler, du moins de maîtriser les effets du recours à des « principes empiriques et psychologiques » : sur ce point, et sur les limites assignées,

en 1797, à l'« application », voir notre présentation de Kant, *Métaphysique des mœurs*, GF-Flammarion, 1994, tome I.

58. *Unendliche* doit être rendu par « infini » (Marty-Delamarre) et non par « indéfini » (Barni, suivi par Tremesaygues-Pacaud) Voir sur ce point les explications rassemblées par B. Longuenesse, *op. cit.*, p. 336 *sq.* D'une part, ce qu'Aristote appelait jugement indéfini (= indéterminé quant à la quantité) ne correspond nullement à ce que Kant va désigner ici par « *Unendliches Urteil* », à savoir un jugement affirmatif, mais dont le prédicat est une détermination accompagnée d'une négation. L'exemple analysé plus loin *(A 72-73* = AK, III, 88, IV, 61, ici même p. 158) (l'âme est non mortelle) est repris de G.W.F. Meier, auteur d'un *Auszug aus der Vernunftlehre* (Halle, 1752) qui était l'un des manuels utilisés par Kant dans ses cours de logique.

59. « Arbitraire » traduit *willkürlich* : il faut entendre l'« arbitraire », ici, comme la dimension où il y va d'une décision de l'« arbitre » (*Willkür*), dont on sait qu'il correspond, dans le vocabulaire de Kant, à la dimension « déterminable » de la volonté : l'arbitre est libre (*freie Willkür*) quand la volonté est déterminée par la raison pratique ; il peut aussi être déterminé par les « penchants ».

60. On a admis ici la correction de Vaihinger, qui, à la place de *mathematisch*, propose de lire : *systematisch*.

61. Indication souvent négligée, et dont la présence dans la deuxième édition procède de ce que venaient de montrer plus explicitement en 1786 les *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature* – à savoir que la table des catégories est aussi une histoire des sciences. Ainsi les catégories de la quantité correspondent-elles à la phoronomie, c'est-à-dire à la façon cartésienne de penser la matière à partir de la quantité de mouvement (cinématique) ; les catégories de la qualité (quantité intensive) correspondent à la dynamique, soucieuse des mobiles et des forces qui les meuvent, donc à la façon leibnizienne de penser la matière sans la réduire à l'étendue et en faisant des forces les causes du mouvement ; les catégories de la relation s'incarnent dans la mécanique newtonienne, qui ne considère plus les forces isolément, mais comme système (selon les lois de l'attraction et de la répulsion). L'horizon de l'histoire des sciences est présent même dans les catégories de la modalité, qui ne sont pas constitutives de l'objet, mais, une fois l'objet constitué par les autres catégories, expriment son

rapport au sujet posant cet objet comme possible, réel ou nécessaire : or la physique cartésienne est une physique des mouvements simplement possibles, étudiés uniquement dans leurs propriétés géométriques, abstraction faite des forces qui les font exister ; la physique leibnizienne, en tant que dynamique, est une physique des mouvements réels ; quant à la physique newtonienne, elle est une physique des mouvements nécessaires, puisque chaque force est conçue comme appartenant à un système où chacune agit en fonction d'une nécessité globale. C'est en vertu de cet horizon épistémologique, signalé ici dans l'édition de 1787, que la table des catégories de 1781 avait pu fournir la structure des *Premiers Principes* de 1786.

62. *In einem Ganzen der Dinge* Vaihinger corrige : *in einem Ganzen von Dingen*, « dans une totalité de choses », en estimant que, littéralement, il ne peut s'agir ici de l'univers. On a choisi une formule plus indéterminée.

63. « Tout étant est *un, vrai, bien* » La formule exprime le principe de la convertibilité des transcendantaux, compris comme les déterminations qui se disent de tout étant, à égalité avec l'être lui-même. Sur la naissance de ce principe (chez Philippe le Chancelier ?), on consultera A. de Libéra, *La Philosophie médiévale*, PUF, 1993, p. 381 *sq.* Sur son utilisation par Kant, voir H. Leisegang, « Über die Behandlung des scholastischen Satzes : *Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*, und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft », in *Kants-studien*, XX/1915, p. 403-421. Sur la genèse de cette doctrine, sur sa thématisation thomiste et sur la manière dont, à travers Suarez, elle passe dans la « métaphysique scolaire » des Modernes, jusques et y compris chez Kant, on se reportera à la brillante mise au point de J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, 1990, p. 335-435.

64. On a adopté ici la correction mettant au pluriel le verbe (*reden*, et non *redet*), et donc son sujet (*sie*) Grammaticalement possible, la lecture qui, conservant le texte originel, attribue l'opération envisagée à la déduction transcendantale (Marty-Delamarre : « comme elle traite des objets, non au moyen de prédicats […] »), apparaît délicate quant au sens : de fait voit-on mal en quoi la déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement pourrait être dite énoncer quelque chose sur les objets au moyen des prédicats de la pensée pure.

65. Ainsi a-t-on choisi de traduire la formule extrêmement prudente de Kant : « *Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass* […] » – littéralement : « Car il pourrait sans doute à la rigueur y avoir des phénomènes ainsi faits que […] » Prudence qui a au demeurant une signification philosophique profonde : si, contrairement à ce qui deviendra ultérieurement la conviction centrale de l'idéalisme absolu, rien n'implique, puisque les concepts ne sont que des exigences subjectives de l'entendement humain, que le réel phénoménal soit structuré conformément à eux, rien ne permet de dire non plus avec certitude que certains phénomènes échappent totalement aux conditions de l'unification conceptuelle du divers ; pour être légitimé à le soutenir, il faudrait en effet pouvoir enraciner cette résistance de certains phénomènes dans une preuve établissant l'hétérogénéité intrinsèque du réel (en soi) vis-à-vis des exigences de notre esprit – ce qui est évidemment impossible, puisque nous ne pouvons rien dire de la chose en soi. De là cette formule circonspecte, mais rigoureuse : rien n'exclut vraiment, dans l'esprit du criticisme, qu'il pût y avoir des phénomènes ne se conformant pas à nos concepts, de même que rien n'exclut vraiment qu'il ne se présentât rien, parmi les phénomènes, qui pût jamais correspondre par exemple à notre concept de la causalité. Bref : que nos concepts s'appliquent aux phénomènes, c'est là un fait qui demeure indéductible, et que les phénomènes se laissent subsumer sous eux constitue pour ainsi dire une chance, voire une « heureuse surprise », au sens de cette « heureuse surprise » dont la *Critique de la faculté de juger* expliquera qu'elle est inhérente au plaisir esthétique quand nous voyons que la nature, par exemple, répond aux exigences d'unité et de totalité qui sont propres à notre esprit. La même thématique sera exprimée à sa manière par Einstein estimant que « ce qu'il y a de plus incompréhensible réside dans le fait que le monde soit compréhensible ».

66. Kant reprend ici, sous une forme ramassée, les deux solutions traditionnelles (réaliste, idéaliste) du problème de la représentation, telles qu'il les avait évoquées de manière plus détaillée et les avait discutées dès la lettre à Marcus Herz du 21 février 1772 : ou bien « la représentation ne contient que la façon dont le *sujet* se trouve *affecté* par l'objet », et « elle lui correspond comme un effet à sa cause » ; ou bien « ce que l'on appelle en nous représentation [est] actif vis-à-vis de l'objet », au sens où « par là même l'objet [peut] être produit ». Ce rappel explicite des données de ce problème de la « conformité des représentations aux objets », ainsi que des

solutions existantes et de leurs apories, souligne le rôle central que joue la déduction transcendantale, qui va ici s'amorcer, dans la recherche d'une solution critique au problème de la représentation.

67. La parenthèse laisse de côté le cas très particulier des représentations morales, où du fait que l'on se représente une fin bonne, et que la moralité de cette fin en fait un devoir, la représentation produit en quelque sorte l'objet (c'est-à-dire l'action elle-même) : le sujet pratique semble donc avoir une structure très particulière, qui serait au fond celle-là même de l'Absolu – ce qui pose à l'évidence le redoutable problème (central dans l'histoire des interprétations de la philosophie pratique de Kant) du statut du sujet pratique (réel ou idéal), ou encore de la finitude pratique. Dans le même esprit, la lettre à Herz du 21 février 1772, après avoir présenté la perspective (idéaliste) selon laquelle la représentation pourrait être « active vis-à-vis de l'objet » et le produire, expliquait
1. que c'est ainsi que l'on se représente la « connaissance divine » (l'Absolu),
2. qu'en revanche, parce que nous sommes des êtres finis, « notre entendement n'est pas, par ses représentations, la cause de l'objet », mais précisait déjà que
3. cette incapacité à être, par ses représentations, la cause de l'objet ne vaut qu'« à l'exception des fins bonnes, en morale ».

68. *Schwärmerei.* Il est significatif que le terme apparaisse dans un passage datant de la deuxième édition (1787). C'est en effet depuis *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (1786), c'est-à-dire depuis la prise de position kantienne dans la « querelle du panthéisme » qui s'était ouverte en 1785, que le terme, courant dans la langue de l'époque, est utilisé de manière fortement péjorative par Kant pour désigner toute attitude subversive à l'égard de la raison, à commencer par celle du courant philosophique qui, autour de Jacobi, a défendu, contre les valeurs des Lumières, celles du « génie ». Que, dans ces lignes de la deuxième édition de la *Critique*, Kant esquisse une genèse historique de la *Schwärmerei* qui la fait remonter jusqu'à Locke constitue bien évidemment, dans ce contexte, la plus sévère des critiques susceptibles d'être adressées à l'empirisme. Au demeurant la filiation ne serait-elle pas reniée par Jacobi lui-même, comme le montre, en 1787 également, la publication de son *David Hume.* Sur ce thème de la *Schwärmerei*, voir A. Philonenko, Introduction de sa traduction de *Qu'est-*

ce que s'orienter dans la pensée ?, Vrin, 4e éd., 1978, p. 38-39. Sur la traduction retenue ici (exaltation de l'esprit), voir la note 5.

69. De manière que le lecteur puisse plus aisément se repérer dans le mouvement de cette première version de la Déduction transcendantale (et le confronter avec le mouvement de la seconde version), nous en donnons ici le plan :
1. AK, IV, 74-86 *(A 95-114)* = ici, p. 177-188 : déduction subjective, qui correspond à la question de fait (comment les catégories de l'entendement s'appliquent-elles au divers de l'expérience ?).
2. AK, IV, 86-94 *(A 115-128)* = ici, p. 188-195 : déduction objective, qui correspond à la question de droit (les catégories possèdent-elles une valeur objective ?).
3. AK, IV, 94-95 *(A 128-130)* = ici, p. 196 : articulation des deux déductions.

70. *Alles Verhältnis des Seins oder Nichtsseins.* Comme l'avait fait Barni, on a choisi de transcrire littéralement l'expression : les autres traductions (« tous les rapports de l'être et du non-être », « tout ce qui est rapport de l'être et du non-être ») sont des interprétations, lisant le texte comme s'il concernait non l'être ou (*oder*) le non-être, mais l'être et (*und*) le non-être ; outre qu'on voit mal pourquoi Kant évoquerait l'inscription spatio-temporelle des rapports entre être et non-être, le respect dû à la lettre du texte exclut cette lecture. Cela étant, que peut vouloir dire Kant ? Sans doute que toute pensée d'un rapport, qu'il s'agisse d'un rapport entre des termes s'inscrivant dans l'être ou d'un rapport entre des termes s'inscrivant dans le non-être (par exemple, dans le champ de la fiction ou, Kant y fera allusion un peu plus loin, du rêve), ne peut donner matière à une représentation que si la relation ainsi pensée se structure selon ce que sont pour nous les formes de l'espace et du temps.

71. La déduction objective, qui commence ici, présente la difficulté, dans cette version, de juxtaposer apparemment deux démonstrations : l'une part du sujet transcendantal pour aller à l'expérience, l'autre, à l'inverse, remonte de la perception à l'unité du sujet transcendantal. En fait, les deux démarches se rejoignent en ce qu'elles passent toutes deux par la notion d'expérience possible. La première démarche se développe à partir de la reconnaissance que l'unité du sujet transcendantal doit être supposée, puisqu'en l'absence d'une telle unité il n'y aurait pas non plus d'unité de la

science, mais il n'existerait que des connaissances inarticulables, voire incompatibles : en ce sens, il n'y a d'expérience possible que par l'unité du sujet transcendantal, laquelle unité, par laquelle seulement la synthèse du divers phénoménal et la constitution de l'objet peuvent advenir, n'est autre que l'ensemble des catégories ; or, de fait, il y a expérience (nous avons des objets) ; donc, puisque l'expérience est possible, c'est que les phénomènes se laissent soumettre aux catégories de l'entendement. La seconde démarche (ici, à partir du bas de la p. 190) part, elle, de la perception : pour percevoir, il faut appréhender, ce qui revient à dire qu'il faut passer de la succession des impressions à leur co-présence simultanée dans une impression ; pour cela, il est nécessaire que les impressions, afin de devenir simultanées, soient reproduites dans l'imagination – bref : une association est requise ; or cette association synthétisante n'aurait aucune objectivité ni universalité si elle n'était pas opérée selon des règles identiques ; donc, s'il doit y avoir une expérience possible, des règles non empiriques se trouvent requises, c'est-à-dire des règles qui soient les mêmes pour tous les sujets – ce que Kant appelle précisément « sujet transcendantal ».

72. Abordant la Déduction transcendantale de 1787, il faut se rappeler que la deuxième édition a inversé l'ordre de la déduction objective (§ 15-23) et de la déduction subjective (§ 24-25) : plusieurs recensions, dont celle de Garve et de Feder, avaient en effet reproché à la Déduction transcendantale de 1781 une excessive psychologisation du problème de connaissance, sous prétexte que Kant exposait tout d'abord comment les opérations cognitives nécessaires à la constitution de l'objet s'accomplissent dans l'esprit (déduction subjective), pour en dégager ensuite la valeur objective du produit de ces opérations (déduction objective). Tenant compte de cette objection, qui reconduisait en fait la *Critique* à l'empirisme, Kant a résolu, dans la deuxième édition, de commencer par la déduction objective.

73. *Vielfärbiges.* On a repris la solution ingénieuse de Barni.

74. Une remarque, ici, s'impose sur la signification de la démarche adoptée par Kant depuis le début du § 15. La déduction objective semble en effet adopter une méthode synthétique, c'est-à-dire partir du sujet transcendantal (de la structure catégoriale et de l'identité du *je pense* présente dans toute représentation), pour en déduire la nécessité de l'objectivité des catégories. Ce pourquoi les premiers postkantiens vont s'imaginer que, dans cette deuxième édition, Kant prenait pour principe la connaissance que le sujet a

de lui-même comme sujet transcendantal et faisait reposer ses preuves de l'objectivité des catégories sur cette connaissance – donc, sur ce que Schelling nommera en 1794, dans *Du Moi comme principe de la philosophie*, l'« intuition intellectuelle ». Bref, le raisonnement de Kant fut pris pour une *construction* (à partir du sujet transcendantal, déduire l'objectivité des divers jugements et usages des catégories) et non pour ce qu'il est en réalité, à savoir une *analyse* : les successeurs de Kant croiront ainsi trouver dans ce § 16 le germe d'une reconstruction systématique de la *Critique* à partir d'un premier principe qui serait fourni par le sujet transcendantal. Il faut souligner combien cette appréhension de la démarche était erronée – et ce, pour deux raisons au moins :

– D'une part, le sujet transcendantal n'est pas susceptible d'être perçu : ce n'est nullement l'objet d'une conscience possible de soi, et il ne saurait donc y en avoir d'intuition intellectuelle ; loin d'être l'objet possible d'une quelconque intuition, et donc de pouvoir constituer un premier principe, le sujet transcendantal, comme on vient de le voir en assistant à l'élaboration de sa notion par les § 15 et 16, est une pure structure formelle, vide, extraite par analyse et abstraction du divers des représentations.

– D'autre part et en conséquence, le sujet transcendantal n'est pas un principe ou un fondement *réel* assignable à ce divers : comme toujours lorsqu'il est question du transcendantal, il s'agit là pour Kant d'une pure condition de possibilité, *postulée*, de l'expérience, requise pour *penser* la possibilité même du rapport à l'objet ; loin, donc, d'être le point de départ synthétique d'une déduction, il correspond au terme d'une analyse qui remonte des faits à leurs conditions d'intelligibilité en se demandant ce qu'il faut supposer pour que l'expérience (le rapport à l'objet) soit possible. Plutôt qu'une première *vérité*, le sujet transcendantal constitue, vis-à-vis de l'expérience possible, une condition de *sens* (intelligibilité).

En dépit de ce que croiront lire dans ces pages les successeurs de Kant, celui-ci ne déduit donc nullement la validité objective des catégories, c'est-à-dire le fait qu'il y ait pour nous des objets, à partir de la structure de la subjectivité (sujet transcendantal) : une telle déduction de l'objectivité à partir de la subjectivité (du Non-Moi à partir du Moi) sera au contraire le projet central du postkantisme et procédera d'une option philosophique, foncièrement idéaliste (au sens de l'idéalisme absolu), qui correspond à la négation même du criticisme.

75. Cette phrase est la première où Kant fait s'équivaloir, par simple substitution et sans encore s'expliquer, le *je pense* et une certaine affirmation de l'existence, comme si la conscience de l'identité du moi renfermait la conscience d'une existence. Équivalence déconcertante, qui rend tout le passage délicat. La difficulté ne réside pas, à vrai dire, dans la manière dont l'identité du *je pense* ne va apparaître comme « premier principe » que pour la connaissance humaine : il est clair en effet que, pour un entendement infini, le problème de la constitution de l'objet (qui requiert, comme condition de possibilité ultime, l'identité du *je pense*) ne se poserait nullement, tant il va de soi que les représentations d'un tel entendement (qui serait capable d'intuition intellectuelle) conféreraient par elles-mêmes à leurs objets l'existence. La difficulté, ici, ne réside pas non plus dans la manière dont il est dit que l'entendement fini est celui « dont l'aperception pure […] ne fournit encore aucun divers » : comment n'en serait-il pas ainsi dès lors que le sujet transcendantal n'est pas le *fondement* du divers des représentations, mais simplement, comme Kant vient de l'établir, leur condition *formelle* de possibilité ? Où la difficulté, en revanche, est sérieuse, c'est bien dans la façon dont l'aperception pure apparaît comme équivalente à la représentation : *je suis*. Car, de la reconnaissance de l'identité du *je pense* comme condition de possibilité ultime de l'expérience à une telle représentation : *je suis*, le changement de plan semble flagrant : comment une *pure structure* comme le sujet transcendantal peut-il donner matière à la représentation de ce qu'il faudrait dès lors, semble-t-il, appeler un « être » ? D'une analyse transcendantale des conditions de possibilité de la représentation, ne retombe-t-on pas ainsi au niveau d'une affirmation ontologique, classiquement métaphysique, de l'*existence* du *cogito*, ressuscitant par là le passage, clairement identifié et dénoncé comme « dialectique » dans la suite de la *Critique* (premier paralogisme), du *je pense* au *je suis* ? Qui plus est, on voit mal, de prime abord, comment attribuer la catégorie de réalité à ce qui, en tant que condition de possibilité de l'expérience, précède toute expérience. Ce qu'esquissent énigmatiquement ces lignes du § 17 sera pourtant repris et développé au § 25 de la deuxième édition, où Kant indiquera que, dans l'unité synthétique originaire de l'aperception, j'ai conscience *que* je suis, non pas que je suis tel ou tel, mais bel et bien que j'existe *(B 157)*. D'autre part et surtout, on verra, dans la seconde version du chapitre sur les paralogismes, que Kant a rédigé une note extrêmement complexe soutenant que « le *je pense* est une

proposition empirique et renferme la proposition *j'existe* ». Les interrogations formulées à propos de cette première apparition d'une équivalence entre *je pense* et *je suis* devront donc être reprises à propos de ces deux autres occurrences.

76. Faisant de l'identité du moi à lui-même (Moi = Moi) le premier principe de sa *Doctrine de la science*, Fichte s'est incontestablement souvenu de ce passage de la *Critique* : voir par exemple Deuxième introduction de 1797 aux *Principes de la Doctrine de la science*, trad. par A. Philonenko, *Œuvres choisies de philosophie première*, Vrin, p. 279 *sq.*, où la référence est explicite au § 16 et où la conscience du *je pense* est dite « intuition intellectuelle », non pas au sens où Kant entendait une telle intuition selon lui inaccessible au sujet fini (intuition productrice de ses objets), mais bien au sens de la conscience de l'identité du moi à travers la diversité de ses représentations (et de ses actes).

77. Ce membre de phrase cache lui aussi un problème majeur, que Kant ne découvrira que peu à peu et auquel il consacrera de vastes développements dans la *Critique de la faculté de juger* : s'il est en effet impossible pour un sujet fini de se forger la moindre représentation d'un « autre entendement possible », notamment celle d'un entendement infini, comment l'idée d'un « entendement intuitif », dont le Kant de 1790 montrera qu'il faut s'y référer pour penser, avec quelque statut que ce soit, la finalité objective de la nature, peut-elle servir de principe à notre faculté de juger dans sa réflexion sur les fins de la nature ? Tout le travail des § 76 *sq.* de la troisième *Critique* sera consacré à tenter de répondre à cette question.

78. Le texte de l'Académie, comme le texte original, ne fait apparaître aucune ponctuation dans la fin de cette phrase difficile à structurer : « […] *unter dem Namen der Kategorien vor aller sinnlichen Anschauung auf Objekte überhaupt geht »*. En vertu de quoi Tremesaygues et Pacaud lisent continûment les derniers groupes de mots : « […] elles atteignent plutôt, comme sources de toute liaison, le divers des intuitions en général sous le nom des catégories, *antérieurement à toute intuition sensible d'objets en général* » (souligné par A. R.). Dans son édition séparée, antérieure à AK, Erdmann avait pourtant perçu le passage comme suffisamment obscur pour introduire, entre *Kategorien* et *vor*, un « *das ist* », « c'est-à-dire », invitant ainsi à lire : « […] sous le nom de catégories, c'est-à-dire antérieurement à […] ». Reste qu'Erdmann est revenu sur cet ajout dans AK. Pour sa part,

Hartenstein, 1853, incluait *unter dem Namen der Kategorien* entre virgules. La correction la plus satisfaisante, pour autant qu'elle soit nécessaire, apparaît être celle de Vaihinger, 1900, qui place une virgule après *Anschauung*, invitant ainsi à lire que l'unité de l'aperception se rapporte, avant toute intuition, à des objets en général – ce qui correspond bien à la définition du sujet transcendantal comme cette structure générale de la subjectivité dont la structure générale de l'objectivité est le corrélat.

79. La question que rencontre ici Kant est néanmoins très importante, puisqu'elle constitue comme le second versant du problème de la représentation : s'il s'agit de savoir, selon les termes de la lettre à Marcus Herz, « sur quel fondement repose le rapport de ce qu'on nomme en nous représentation à l'objet », l'interrogation porte à la fois sur la manière dont un sujet peut se forger une représentation d'un objet ou chose en soi et sur la façon dont ce même sujet peut se forger une représentation de cet objet très particulier qu'il devient pour lui-même à travers la conscience de soi.

80. *Darstellung*.

81. Deuxième occurrence de la thématique complexe selon laquelle le *je pense* contient en lui la représentation : *je suis*. Il importe surtout d'observer ici que cette conscience de l'existence ne saurait équivaloir à une déduction de l'existence du Moi à partir de l'expérience du *cogito* – laquelle déduction correspondra au paralogisme de la substantialité. Au-delà, tout ce passage, et notamment la longue note que Kant va adjoindre à son texte, est passionnant pour l'historien de la philosophie qui trouve chez Fichte, dans les *Principes de la doctrine de la science* de 1794, une étonnante reprise, à travers la synthèse de la déterminabilité, de la problématique esquissée ici par Kant. On a trop peu souvent observé que le lexique fichtéen lui-même, si déconcertant, doit beaucoup à ces lignes de la deuxième Déduction transcendantale.

82. « Apparition phénoménale » = *Erscheinung* ; « apparence » = *Schein*.

83. Proposition si radicale que Kant en précise aussitôt la portée par une note : la déduction transcendantale n'implique pas l'empirisme (la réduction de la pensée à l'expérience), parce que la pensée peut excéder la connaissance. En clair : les Idées de la raison, bien que ne pouvant donner lieu à nul savoir, conserveront un sens après la critique de la métaphysique – un sens dont Kant esquisse en outre la teneur en faisant allusion au

registre pratique. Ainsi la déduction transcendantale laisse-t-elle déjà entrevoir le devenir de la raison après la critique des illusions métaphysiques – savoir sa transformation en raison pratique.

84. L'allusion de Kant est au *De judicio*, second livre de la *Dialectica* publiée en 1566 par Pierre de la Ramée (Petrus Ramus). Sur cette allusion très cryptée, on se reportera à la mise au point décisive de Rémi Brague, « Kant et la *secunda Pétri*. Un contresens fréquent », *Revue de métaphysique et de morale*, sept. 1999, p. 419-422

85. *Casus in terminis* : littéralement, le « cas correspondant à la lettre » – c'est-à-dire le cas répondant parfaitement à la règle.

86. L'allemand est ambigu : Kant écrit que l'expérience repose « *auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d.i. auf einer Synthesis nach Begrijfen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt* ». Dans la mesure où, malgré ce que suggèrent souvent les traductions antérieures, il n'y aurait pas grand sens à parler de « l'objet des phénomènes en général », il faut rapporter « phénomènes en général » à « synthèse », et donc isoler (ce qu'on a fait ici par des virgules) le groupe indiquant que cette synthèse des phénomènes dans leur généralité s'opère « d'après des concepts de l'objet ». Le « *ohne welche* » qui suit est lui aussi grammaticalement équivoque, puisqu'il peut renvoyer aussi bien à la synthèse qu'aux concepts évoqués, voire aux phénomènes : on voit mal cependant quant au sens, contre la lecture retenue par Marty-Delamarre, comment ne pas comprendre que c'est sans une telle synthèse que l'expérience dite reposer sur elle ne serait jamais une connaissance. Dans la fin de cette même phrase, « *Kontext* » reste obscur si on le rend par son décalque français : on a préféré « contexture » pour souligner que la rhapsodie envisagée aboutirait à exclure toute liaison des perceptions en un tout enchaîné – ce que dit précisément le français « contexture » (Littré : « Liaison entre les diverses parties d'un ouvrage d'esprit »). Ce passage fournit un bel exemple des difficultés que continue de rencontrer le traducteur de la *Critique* et invite celui-ci à la plus grande humilité.

87. Étrangement, depuis Barni, toutes les traductions ont lu de façon erronée ce membre de phrase sans difficulté particulière, comme si Kant écrivait qu'on ne peut prendre conscience de la représentation subjective « qu'autant que le sujet est affecté » – ce qui supposerait un antécédent à

« *dass* » : il indique en fait, ce qui possède au demeurant davantage de sens dans le contexte, qu'intrinsèquement le simple fait subjectif de la représentation nous indique uniquement *que* (« *dass* ») nous sommes affectés par un « objet en général » – tout le travail de constitution de l'objet comme tel ou tel s'enclenchant seulement à partir de ce fait premier et mobilisant dans l'esprit bien d'autres instances que les sens. Accessoirement, la fin de la phrase fournit une indication précieuse sur la signification (ou plutôt sur la fonction) précise que remplit chez Kant la notion de chose en soi : la conscience d'être affecté conduit le sujet à rapporter ce qu'il y a de réel dans la sensation à un « objet en général, en soi » – la notion de « chose en soi » servant précisément à exprimer ce corrélat général de l'affection, c'est-à-dire la conscience d'une extériorité.

88. *Meinem einigen* (*Erkenntnisse*) : *einigen* a souvent déconcerté lecteurs et traducteurs, au point d'être parfois corrigé en *eigenen* (ma propre connaissance). On voit pourtant mal en quoi fait difficulté, dans un contexte où il est question de l'unité transcendantale de l'aperception, l'indication que c'est par cette unité que ma connaissance est une.

89. Certes complexe, ce passage est illisible dans toutes les traductions depuis Barni, qui évoquent les phénomènes « envisagés » ou « considérés », « non comme des objets (des représentations), mais comme désignant seulement un objet » : s'interrogeant sur le sens du mot « objet » quand on l'utilise à propos des phénomènes, Kant invite en fait à apercevoir ce que la question a de délicat dès lors qu'on la pose, non pas à propos des phénomènes en tant qu'objets de conscience (ce qu'ils sont évidemment, « comme représentations », *als Vorstellungen*), mais à propos des phénomènes en tant qu'ils sont phénomènes de quelque chose et que l'on envisage d'appeler « objet » ce quelque chose (« en tant qu'ils désignent un objet ») C'est alors, de fait, le redoutable problème de la chose en soi qui se trouve posé, ainsi que vont le rappeler les lignes qui suivent.

90. L'expression (« *die Bedingung zu einer Regel, nach welcher* […] ») a parfois paru lourde et gauche ; pour autant, on n'a pas retenu ici la correction proposée par Vorländer : « *die Bedingung, unter welcher* […] » (« la condition selon laquelle […] »).

91. Passage dont on mesure aisément l'importance : dire que l'existence ne fait pas partie du concept de la chose, « avec toutes ses déterminations »,

c'est donner à l'avance le principe d'une critique de l'argument ontologique, principe que Kant exploitera, dans le dernier chapitre de la Dialectique transcendantale (sur le fameux exemple des cent thalers) ; au-delà, c'est aussi et surtout poser un cran d'arrêt à toute philosophie de l'identité (entre réel et rationnel) en affirmant une irréductible différence (ontologique) entre la définition d'une chose (concept) et le fait qu'elle soit posée dans l'être (existence).

92. Ainsi l'enjeu de la réfutation de l'idéalisme se situe-t-il clairement au niveau de la théorie du sujet : il n'y a pas de conscience de soi sans conscience d'objet (pas d'expérience interne sans « la supposition de l'expérience externe »). Thème qui sera repris par Fichte dans les *Principes de la doctrine de la science* de 1794 et dans le *Fondement du droit naturel* de 1796, où il entreprendra lui aussi une telle démonstration (voir Première section, Théorème I, § 2, trad. par A. Renaut, PUF, 1984, p. 40 *sq.*).

93. On se reportera ici à la Préface de la deuxième édition *(B 39-41)*, où Kant développe un long commentaire de cette phrase. Il proposait notamment de la modifier :

> « Il se trouve quelque obscurité dans la façon dont la preuve est exprimée de la troisième à la sixième ligne, je prie de modifier ainsi cette période : "*Or cet élément permanent ne peut être une intuition en moi. Car tous les principes de détermination de mon existence qui peuvent être trouvés en moi sont des représentations et ont besoin eux-mêmes, en tant que représentations, d'un élément permanent qui s'en distingue, par rapport auquel leur changement, et par conséquent mon existence dans le temps où ces représentations changent, puissent être déterminés*" ».

94. *Herumchwärmenden Seefahrer* : le terme fait référence à la *Schwärmerei*, cette « exaltation de l'esprit » dont on sait qu'elle désigne, chez Kant, certaines formes spécifiques du délire dont la raison est capable.

95. *Auf Dinge überhaupt* Bon exemple (parmi tant d'autres) de la manière dont la traduction mécanique (constante, ici, depuis Barni) par « choses en général » prive le texte de toute lisibilité : Kant oppose visiblement la manière dont les catégories ne se rapportent à des objets que relativement aux conditions de l'expérience possible (acquis de la Déduction transcendantale) à la prétention proprement illusoire ou « illusionnée » qui consisterait à vouloir les rapporter aux choses « en soi », donc « prises absolument ».

96. *Die reine Form des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände überhaupt und des Denkens*. Depuis Barni, on a lu : « la forme pure de l'usage de l'entendement relativement aux objets en général et à la pensée » Grammaticalement possible, le rattachement du génitif *Denkens* à *in Ansehung* a néanmoins peu de sens – puisqu'on voit mal en quoi les catégories seraient la forme pure de l'usage de l'entendement « relativement » ou « à propos de la pensée » ; en revanche, si on fait dépendre le génitif de *Form*, en une sorte d'apposition au groupe précédent, on comprend à la fois en quel sens Kant peut faire s'équivaloir, dans cette apposition, l'usage de l'entendement à propos des objets en général et la pensée, et en quel sens il peut dire que les catégories sont la forme pure de la pensée : lecture que confirme, si besoin était, la précision qui clôt la phrase, puisque Kant y souligne que, bien que les catégories soient la forme pure de la pensée, on ne peut par elles seules penser un quelconque objet – bref : la forme de la pensée n'est pas pensée d'un objet. J'ajoute, pour achever de convaincre d'une telle lecture, que, deux phrases plus loin, dans l'alinéa suivant, Kant dira expressément, en reprenant les acquis de son argumentation, que les catégories sont seulement des *Gedankenformen* – ce que, cette fois, toutes les traductions ont enregistré en rendant le terme par : « formes de la pensée ».

97. « Les choses telles qu'elles nous apparaissent » = *Erscheinungen* ; « phénomènes » = *phaenomena.*

98. « Esprit », traduit ici *Geist*, et non *Gemüt* : il s'agit donc, dans l'esprit au sens de l'ensemble des facultés (*Gemüt*), de sa dimension proprement spirituelle.

99. Dans les additions marginales à son exemplaire de la *Critique*, Kant a ajouté, pour expliciter le « *insofern* » : « comme objet d'une intuition en général ».

100. Indication méthodologiquement très importante sur la démarche de la *Critique de la raison pure* : dans la mesure où cette démarche va du divers des représentations aux facultés (sensibilité, entendement, raison) auxquelles elles se rattachent, la *Critique* est entièrement fondée sur l'utilisation des concepts de la réflexion – au point que, comme le dit ici expressément Kant, la faculté qui écrit la *Critique* n'est autre que la

réflexion transcendantale. Sur l'enjeu de cette précision, voir notre Présentation.

101. Passage d'une grande densité, qui présente l'intérêt de faire ressortir l'un des points de rupture entre la métaphysique classique et le criticisme. La métaphysique pensait un primat de la matière sur la forme : ainsi Leibniz posait-il les substances monadiquement conçues, puis établissait quelle pouvait être, sur la base de leur monadicité, la forme de leur relation (en pensant celle-ci sur le mode de l'harmonie préétablie) ; en ce sens, la matière (les éléments du réel) précédait la forme (la mise en relation des éléments). Option, quant au rapport entre matière et forme, dont au moins l'une des significations philosophiques résidait dans le fait d'admettre qu'il n'était pas essentiel à la substance comme telle de se manifester : les substances sont ici tenues pour possédant une réalité en soi, et c'est seulement dans un second temps qu'elles s'apparaissent les unes aux autres, quand, par le biais de l'harmonie préétablie, on parvient à penser l'accord entre leurs facultés de représentation. Au contraire, le criticisme inverse le rapport entre matière et forme – toute l'importance de ce passage consistant à mettre ce renversement en lumière à partir d'une interprétation de ce qui rendait nécessaire, pour la métaphysique, la primauté de la matière (les éléments du réel) sur la forme (leurs relations, et notamment leur capacité de s'apparaître les uns aux autres) : si Leibniz allait des monades à l'harmonie préétablie, de la matière à la forme, si la tradition métaphysique, comme va l'écrire ici Kant, « ne pouvait supporter que la forme dût précéder les choses mêmes et déterminer leur possibilité », c'était dans l'exacte mesure où le rationalisme dogmatique, par intellectualisme, considérait que l'entendement pur pouvait se rapporter immédiatement à des objets, par simples concepts, sans passer par la médiation de l'intuition – car, dans ce cas, la forme du concept vient relier des éléments qui préexistent logiquement à leur liaison (comme, par exemple, les espèces précèdent logiquement le genre). En revanche, à partir du moment où l'Esthétique transcendantale établit que « l'intuition sensible est une condition subjective […] qui est *a priori* au fondement de toute perception », bref : qu'il n'y a pas de rapport exclusivement conceptuel à l'objet, il faut bien que les éléments apparaissent pour pouvoir être pensés ; donc la forme de l'intuition, comme constitution subjective de la sensibilité qui met en forme la matière de l'intuition, précède cette matière même (les

sensations) : en d'autres termes, l'espace et le temps précèdent les données de l'expérience et les rendent possibles comme données.

102. Ce développement a été fortement commenté par Heidegger, notamment dans *Kant et le problème de la métaphysique*, § 28

103. L'opération de rassembler = *das Begreifen* ; l'opération de comprendre = *das Verstehen*

104. La formule, en passant à la postérité, est devenue un véritable lieu commun. Elle est reprise notamment par Fichte dans les *Conférences sur la destination du savant* (trad. par J.-L. Vieillard-Baron, Vrin, 1969, p. 82), par Schleiermacher et par Dilthey (*Ges Schriften*, XIV, § 2, p. 707, voir S. Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, PUF, 1990, p. 221) Sur l'histoire de ce *topos*, on se reportera à O.F. Bollnow, « Was heisst einen Schrifsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat ? », in *Studien zur Hermeneutik*, 1983,I, p. 48 *sq*.

105. *Von erträumter Vollommenkeit* : il faut traduire par « perfection de rêve », ou « perfection rêvée » (et non pas « imaginaire », comme ce fut le cas depuis Barni), pour laisser au lecteur une chance d'apercevoir la continuité de conception qui fut à cet égard celle de Kant, jusque dans le fameux passage du *Conflit des facultés* (1798), où il indiquera encore que vouloir réaliser l'idée d'une constitution civile parfaite, telle que conçue par Platon, Thomas More ou d'autres, correspond à un « doux rêve » dont se berce l'humanité. Comme on le voit déjà ici, Kant ne conteste nullement qu'une telle constitution soit un « rêve » de la raison : il soutient qu'un tel « rêve » est fécond comme fil conducteur pour la théorie et pour la pratique politiques ; c'est ainsi, dans ces lignes, tout le statut des Idées de la raison après leur déconstruction critique qui se trouve déjà mobilisé.

106. J. J. Brucker (1696-1770) est l'un des principaux pionniers de l'application des principes de l'historiographie scientifique à l'histoire de la philosophie. Son *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis* (1742-1744), popularisée dans le monde académique par un abrégé longtemps utilisé comme manuel

107. Claire reprise par Kant du fameux interdit de Hume, exprimé sous la forme d'un doute quant à la légitimité de la démarche adoptée par les philosophes quand ils entendent établir, sur la base d'une conception du

monde ou de l'homme, des propositions prescriptives (*Traité de la nature humaine*, 1737, Oxford, Claren-don Press, 1965, p. 469, trad par A. Leroy, Paris, Aubier, II, p. 585) :

> « Dans tous les systèmes de morale que j'ai rencontrés jusqu'ici, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède pendant un certain temps de la manière ordinaire de raisonner et établit l'existence de Dieu ou fait des observations concernant la condition humaine ; quand tout à coup j'ai la surprise de trouver qu'au lieu des habituelles copules des propositions *est* ou *n'est pas*, je ne rencontre plus de proposition qui ne soit pas liée par un *doit* ou *ne doit pas*. Ce changement est imperceptible, mais il n'en est pas moins de la plus haute importance. En effet, puisque ce *doit* ou *ne doit pas* exprime une relation ou affirmation nouvelle, il est nécessaire qu'elle soit remarquée et expliquée, et en même temps qu'on rende raison de ce qui semble tout à fait inconcevable, à savoir de la manière dont cette relation nouvelle peut se déduire d'autres qui en sont entièrement différentes. »

Autrement dit : comment, à partir de ses indicatifs, la raison pourrait-elle se croire capable de tirer des impératifs, passant ainsi du fait au droit, de l'être au devoir-être, de la philosophie théorique à la philosophie pratique ? Hume avait ainsi été l'un des premiers à formuler aussi nettement, à l'endroit d'un tel passage, un interdit qui risquait fort de sonner le glas de la philosophie pratique, et ce dans son principe même : si l'on se représente le monde comme l'enchaînement de tout ce qui a lieu, ou comme la série des états et événements qui le composent, force serait d'enregistrer, à suivre cette objection, une radicale solution de continuité entre les énoncés descriptifs exprimant une connaissance de ces états ou de ces événements et les énoncés normatifs entendant prescrire au sujet de l'action ce qu'il doit ou ne doit pas faire. Solution de continuité qu'à sa manière Kant devait lui aussi reconnaître, au-delà de cette reprise formelle par la Dialectique transcendantale, dès lors que la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, posant qu'il n'y a rien qui soit absolument bon, si ce n'est une volonté bonne, c'est-à-dire une pure volonté d'agir par devoir, ajouta que sans doute n'y eut-il jamais rien de tel dans le monde : c'était accorder implicitement, en effet, que le discours sur les fins ne renseigne en rien sur ce qui se passe effectivement dans le monde, et dès lors convenir qu'en aucun cas l'énoncé moral ne pourra prétendre être descriptif, ni s'inscrire dans le prolongement des énoncés descriptifs. Certes, de cette constatation, Kant ne devait pas déduire, tant s'en faut, une quelconque neutralisation de la raison à l'égard des fins, puisque toute sa philosophie pratique consista au contraire à affirmer et à légitimer les prétentions d'une autre rationalité, autonome vis-

à-vis de la raison théorico-scientifique, à définir « non pas des principes de ce qui *arrive*, mais des lois de ce qui doit *arriver* » (*Fondation de la métaphysique des mœurs*, 1785, AK, IV, 427, trad par A. Renaut, *Métaphysique des mœurs*, I, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 105) : du moins cette recomposition de la raison pratique s'inscrivait-elle dans un espace intellectuel et philosophique qui, depuis l'interdit humien, invitait à envisager bien davantage sa dissolution que sa consolidation.

108. *Allheit*. La solution adoptée pour ce terme, dont la traduction, certes délicate, avait été omise depuis Barni, tient compte à la fois de l'équivalent latin indiqué par Kant et de l'équivalent allemand que fournit la mise en apposition de *Totalität : l'universitas* est l'intégration d'une multiplicité dans une unité – ce que dit aussi, dans le latin médiéval, le sens figuré du terme, où il désigne une « corporation », puis spécifiquement « la » corporation des maîtres et des étudiants, c'est-à-dire précisément la réunion intégrative d'une diversité d'individualités possédant des déterminations communes.

109. Indication importante, qui atteste que la problématique du « passage » *(Übergang)* entre la sphère théorique et la sphère pratique, donc entre nature et liberté, n'échappe nullement au Kant de 1781, même si l'acuité en sera renforcée après la *Critique de la raison pratique* au point de requérir une troisième *Critique*, où c'est la faculté de juger qui procurera la médiation. Au demeurant, lorsque Kant envisage ici que les Idées jouent un rôle dans cette médiation, il semble d'ores et déjà sur la voie de ce que sera la solution ultime de cette problématique, puisque, dans la dernière de ses *Critiques*, c'est en utilisant les Idées de système (Première partie) et de liberté (Deuxième partie) comme principes de sa réflexion que la faculté de juger forcera un « passage » entre les deux parties, théorique et pratique, de la philosophie.

110. Dans la mesure où, comme l'écrira Kant au § 40 des *Prolégomènes*, « la totalité de toute expérience n'est pas elle-même une expérience », il n'y a pas à légitimer la prétention des concepts de la totalité que sont les Idées à s'appliquer à l'expérience. L'Appendice à la Dialectique transcendantale (AK, III, 443) envisagera bien une « déduction transcendantale de toutes les Idées de la raison spéculative », mais il s'agira alors de les déduire, donc de les légitimer, comme méthodes (comme « principes régulateurs »), et non comme principes constitutifs de l'expérience.

111. Il s'agit évidemment de la table des catégories, dont le « je pense » ne fait pas partie, mais à laquelle il se rattache étroitement, dans la mesure où, comme va l'expliquer Kant, il est le « véhicule de tous les concepts », donc aussi celui des catégories. Ce qu'a de subtil cette relation aux catégories et à leur table transparaît dans la phrase même de Kant, assez embarrassée et donc difficile à traduire : qu'on ne puisse « inscrire dans la liste » (*verzeichnen*) des catégories le « je pense » n'exclut pas qu'il doive en « être tenu compte » par cette table – ainsi rendons-nous : « *dazu gezählt werden muss* », où le verbe *zählen* est utilisé par Kant à la limite de son sens, qui équivaut en général à « compter », « dénombrer », donc à des significations qui ne conviennent pas ici, puisque précisément on ne peut pas « compter » le « je pense » parmi les catégories. La solution retenue, en faisant apparaître qu'il « doit être tenu compte » du « je pense » quand on construit la table, même si on ne le « compte » pas parmi les catégories, exploite davantage les ressources du français qu'elle n'est dictée par l'allemand.

112. Considération qui recouvre un problème redoutable, que Kant n'aperçoit peut-être pas en toute clarté : à quoi reconnaît-on, en effet, que « d'autres choses », en l'occurrence des phénomènes, méritent de se voir transférer la caractéristique de l'humanité ? Dit autrement : à quoi se signale phénoménalement l'appartenance au monde des sujets, et non point à celui des objets ? On sait qu'à partir de 1794, dans les *Conférences sur la destination du savant*, puis dans une série d'autres textes, Fichte estimera que Kant a laissé subsister, dans son système, une réelle lacune, pour ne pas avoir posé la question : « Comment l'homme en vient-il à admettre et à reconnaître des êtres raisonnables de son espèce en dehors de lui ? » Problème effectivement capital, du point de vue transcendantal, car si l'on accorde que l'expérience morale et l'expérience juridique ont quelque chose à voir avec la reconnaissance réciproque des libertés, de telles expériences ont pour condition de possibilité qu'« il existe des marques distinctives qui nous permettent de distinguer les êtres raisonnables de tous les autres êtres qui ne sont pas raisonnables, et par conséquent n'appartiennent pas à la communauté ».

113. Possible en droit, le relais de la psychologie rationnelle par une psychologie empirique prétendant au rang de science est donc d'ores et déjà présenté comme coûteux, puisqu'il lui faudrait renoncer à dire quoi que ce soit d'assuré et de vérifiable sur ce qui fait la nature spécifique (non

phénoménale) des êtres pensants. En 1786, la Préface des *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature* ira même beaucoup plus loin dans la problématisation de la psychologie empirique, en montrant que son éventuel avènement scientifique, outre qu'il serait coûteux, doit être tenu pour profondément douteux – dans la mesure où une telle discipline ne pourrait sur son objet atteindre à une réelle *objectivité* (de type mathématique). Plus précisément : l'expérience interne, qui livre un accès à l'identité du moi ayant les mêmes structures que celle du sens externe (synthèse d'un divers sensible sous des catégories), constitue son objet comme un objet de la nature, et rien au premier abord ne semble donc interdire de penser que, si le moi est (en ce sens) un objet de la nature, la nature empirique de l'homme puisse être étudiée au même titre que l'est le reste de la nature. Cependant, les phénomènes dont traite la psychologie, comme « physiologie du sens interne », sont donnés *dans le temps*, ce qui implique qu'ils ne nous soient accessibles que « dans l'écoulement de ses modifications », bref : selon une succession continue. Or, comment, dans ces conditions, leur saisie objective (dont le modèle est, pour Kant, celui de la connaissance mathématique) serait-elle possible, puisque l'accès à l'objectivité suppose, en vertu de la déduction subjective des catégories (*Critique de la raison pure*, 2e édition, § 24-25), trois synthèses (appréhension, reproduction dans l'imagination, récognition dans le concept) dont la première, déjà, ne peut s'appliquer aux phénomènes du sens interne sans les déformer gravement ? Le lecteur de la *Critique* sait en effet que la synthèse de l'appréhension, premier stade de la constitution de l'objectivité, consiste, à partir de la diversité des représentations sensibles, à représenter cette diversité comme une succession dans le temps et à synthétiser ce divers *successif* en l'unité d'un *moment*, d'un *présent* qui le rassemble – donc en effaçant la dimension de succession ou d'écoulement temporel Dit autrement : la synthèse de l'appréhension substitue la simultanéité spatiale à la continuité temporelle. Ainsi comprend-on que Kant ait cru devoir exclure que les phénomènes du sens interne puissent donner lieu à une synthèse objectivante sans perdre immédiatement ce qu'ils ont de spécifique et que la psychologie empirique devrait précisément cerner : la dimension de l'écoulement ou du flux selon lesquels ils nous sont donnés, ainsi que, dans cet écoulement, la dimension de la diversité et de l'unicité leur sont en effet essentielles, au point que l'on ne saurait ici appréhender, à partir de leurs apparitions successives, une identité qui n'en

mutile pas le contenu. En ce sens, il faudrait renoncer à l'espoir de pouvoir jamais leur appliquer les catégories – ce pourquoi, si la psychologie empirique peut bien exister (puisqu'elle dispose d'un champ phénoménal spécifique), elle « ne pourra donc jamais être autre chose qu'une théorie naturelle historique du sens interne, et comme telle aussi systématique que possible, c'est-à-dire une description naturelle de l'âme, mais non une science de l'âme, pas même une théorie psychologique expérimentale » (*Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. par J. Gibelin, Vrin, 1952, p. 1-2).

114. Constatation qui anticipe, de façon étonnamment prémonitoire, sur ce qui deviendra à partir de Dilthey la problématique centrale de la réflexion sur l'objectivité à laquelle peuvent prétendre les sciences humaines comme « sciences de l'esprit » (*Geisteswissenschaften*) : au moins selon sa première théorie de la compréhension, Dilthey considérera que nous ne connaissons les autres sujets (par exemple les sujets historiques) que par analogie avec nous-mêmes, en nous mettant à leur place pour revivre ce qu'ils ont eux-mêmes vécu. Évoquant la psychologie (rationnelle), Kant perçoit d'ores et déjà la spécificité de ce type de recherche et l'irréductibilité d'une telle discipline au modèle des sciences de la nature.

115. *Durch ihren eigenen inneren Sinn* Depuis Barni, on a compris : « par leur propre sens interne ». Grammaticalement équivalent, le choix opéré ici procède de la constatation que s'il y a peu de signification à parler du sens interne de « pensées », on comprend en revanche comment Kant peut écrire, dans l'hypothèse où il se place, que la substance-substrat qui nous apparaît phénoménalement comme étendue pourrait fort bien, en soi, être capable de penser, donc posséder, inscrites en elle, des pensées dont son sens interne lui permettrait de prendre conscience.

116. La fin de la phrase est difficile à lire, en allemand comme en français. Le réalisme transcendantal, qui constituait la position de la *Dissertation de 1770*, admet la possibilité d'une connaissance des choses en soi par les concepts purs de l'entendement (selon ce que Kant appelait alors l'« usage réel » de ces concepts), à condition que le travail de l'entendement ne soit pas souillé par l'intervention de la sensibilité : en ce sens, le réaliste transcendantal, estimant que les concepts purs atteignent les choses en soi, fait de celles-ci des noumènes (êtres intelligibles) qui, tout en

« correspondant à des concepts purs de l'entendement » (*nach reinen Verstandesbegriffen*), sont « en dehors de nous »

117. « *Man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, dass man die äussere Erscheinungen einem transcendantalen Gegenstande zuschreibt* […] ». Depuis Barni, cet important membre de phrase a été compris à contresens, voire d'une façon proche du non-sens, comme si Kant disait que « l'on ne peut jamais remplir cette lacune de notre savoir, mais seulement indiquer par là (= ?) que l'on impute les phénomènes extérieurs à un objet transcendantal » : à respecter la construction (élémentaire) de ces lignes (*dadurch* […] *dass*), on aperçoit pourtant que la référence à l'objet transcendantal sert, dans l'esprit de Kant, à indiquer ou à faire ressortir la lacune (*diese Lücke* […] *bezeichnen*) que nul être humain ne peut combler quant à la question de savoir pourquoi nous avons des « intuitions extérieures », c'est-à-dire pourquoi nous nous représentons un monde. Question évidemment capitale, puisqu'elle n'est au fond qu'une reformulation du problème même de la représentation ou de la conscience : concernant la conscience d'objet, Kant souligne ici, comme marque de notre finitude, qu'elle ne saurait être pleinement résolue et que la notion d'objet transcendantal (que nous ne pouvons connaître et dont, va-t-il dire, nous ne pouvons même nous faire un concept consistant) a précisément pour fonction de marquer les limites indépassables de notre savoir concernant la genèse de la conscience d'objet.

118. *Weil ferner die einzige Bedingung, die alles Denken begleitet, das Ich in dem allgemeinen Satze : Ich denke, ist.* Là encore, depuis Barni, les traductions ont reproduit la même étrange erreur de lecture : « Comme en outre l'unique condition qui accompagne toute pensée, le Moi, est dans la proposition générale : Je pense ». La fin du paragraphe rappelle pourtant que c'est l'apparence dialectique qui fait du Moi comme tel, en l'isolant de l'unité formelle du Je pense, la condition (substantialisée) de toute pensée, donc, illusoirement, un objet. En fait, la condition de toute pensée est bien « le Moi dans la proposition générale : Je pense », c'est-à-dire l'unité formelle (logique) de la pensée.

119. Où l'on voit à quel point la problématique et le vocabulaire même de Fichte, dans les *Principes de la doctrine de la science* de 1794, seront dépendants de la *Critique de la raison pure* : toute la problématique de la « déterminabilité », telle qu'elle interviendra à partir du § 4 des *Principes*,

visera en effet à composer dans le Moi cette dimension d'activité et cette dimension de passivité qui correspondent au « Moi déterminant » et au « Moi déterminable ».

120. Pour la deuxième édition, Kant a fortement abrégé et réécrit presque entièrement le chapitre sur les paralogismes. Cette nouvelle rédaction, comme celle de la Déduction transcendantale, est due en grande partie à certaines objections reprochant à l'assaut lancé par Kant contre la psychologie rationnelle d'aboutir à nier la réalité du Moi. Ces critiques avaient été développées par Garve et Feder dans leur compte rendu de 1782. Il faut y joindre la recension des *Prolégomènes* publiée par Pistorius en 1784. Ce dernier visait notamment le § 46 des *Prolégomènes*, où Kant, comme dans la *Critique*, récusait toute application de la catégorie de réalité au sujet transcendantal (au *je pense* comme produit de la déconstruction du sujet absolu de la métaphysique). Jusqu'à *B 406* (AK, III, 267), les premières pages du chapitre consacré aux paralogismes ont toutefois été conservées dans la deuxième édition. De manière que la seconde version du chapitre puisse être lue cependant dans sa continuité, nous avons choisi de reproduire ici ces pages, bien qu'elles figurent déjà à leur place dans notre traduction de la première version.

121. Moses Mendelssohn (1729-1786), héritier de Lessing, figure de proue des Lumières juives, partisan d'une « philosophie populaire » capable de réconcilier métaphysique et point de vue du bon sens, fut l'un des *Aufklärer* les plus célèbres de son temps : Kant le salua comme tel à plusieurs reprises, notamment en 1784, dans la Préface des *Prolégomènes*, où il souligne qu'« il n'est pas donné à tout le monde d'écrire […] avec autant de profondeur et à la fois autant d'élégance que Moïse Mendelssohn » (AK, IV, 262, trad. par J. Rivelaygue, *Œuvres philosophiques de Kant*, Bibliothèque de la Pléiade, II, p. 26). Il y avait pourtant, entre Mendelssohn et Kant, bien des motifs de désaccord Motifs personnels, tout d'abord, puisque c'est Mendelssohn qui, en 1763, avait obtenu, devant Kant, le prix mis au concours par l'Académie de Berlin sur la question de savoir si « les vérités de la métaphysique en général et, en particulier, les premiers principes de la théologie naturelle et de la morale sont susceptibles de la même évidence que les vérités mathématiques ». Motifs philosophiques aussi, puisque Mendelssohn estimait que la raison avait trouvé sa plus parfaite expression chez Leibniz et que sa pensée incarnait ainsi avant tout, pour Kant, le

rationalisme dogmatique : cette distance philosophique est soulignée aussi bien dans la *Critique de la raison pure*, à travers la présente discussion de la preuve de l'immortalité reprise de Platon par Mendelssohn dans son *Phédon* (1767), que dans la *Critique de la faculté de juger*, à la faveur d'allusions ironiques à la conception mendelssohnienne de la finalité objective (voir sur ce point A. Philonenko, *Études kantiennes*, Vrin, 1982, p. 101, qui rappelle utilement que le § 63, en évoquant le jugement téléologique naïf selon lequel l'existence du Groenlandais sur sa banquise est une « fin de la nature », renvoie en fait, implicitement, à Mendelssohn et à sa *Lettre aux amis de Lessing*, parue en janvier 1786, peu après la mort du philosophe, in *Schriften zur Metaphysik und Ethik, sowie zur Religionsphilosophie*, éd. par R. Brasch, Leipzig, 1880, I, p. 477). De son côté, Mendelssohn n'avait pas hésité, il est vrai, à désigner Kant, dans la Préface de ses *Heures matinales* (octobre 1785), comme un « brise-tout » dont il fallait espérer qu'il fût capable de reconstruire ce qu'il avait lui-même détruit. En dépit de ces désaccords, l'histoire de la philosophie retiendra pourtant que Kant et Mendelssohn se retrouvèrent du même côté, à partir de 1785, pour défendre la raison contre l'antirationalisme d'un Jacobi. Durant les derniers mois de sa vie, Mendelssohn fut en effet pris comme tête de Turc par Jacobi qui, en ouvrant la « querelle du panthéisme », s'efforçait d'établir que tout rationalisme se réduisait au spinozisme et que ce dernier était incapable de fonder les vérités de l'éthique comme de la religion (*Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, septembre 1785). Ayant constaté que, malgré sa défense des Lumières (*Heures matinales*), Mendelssohn n'endiguait pas l'assaut lancé par Jacobi (*Réponse aux accusations de Mendelssohn*, avril 1786), Kant finit par entrer lui-même en scène, à travers la publication de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (octobre 1786) : ainsi avait-il attendu la mort de Mendelssohn (janvier 1786) pour prendre le relais de celui-ci dans le camp des Lumières. Sur le contexte de cette alliance forcée, on se reportera à la parfaite reconstitution qu'a livrée P.-H. Tavoillot de la querelle du panthéisme, *Le Crépuscule des Lumières*, Cerf, 1995. Sur Mendelssohn lui-même, voir S. Zac, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Klincksieck, Paris, 1989 ; J.-M. Vaysse, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994.

122. Cette note, qui fait écho à certaines indications des § 17 et 25, soulève une multiplicité de difficultés. Elle a aussi donné lieu à une diversité

d'interprétations. Sur ces problèmes, et pour une tentative de lecture, voir notre Présentation in Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, GF-Flammarion, 1993, p. 11-29.

123. *Den letzten Endzweck.* Concernant la traduction de *Endzweck* par fin finale, on se reportera aux arguments développés dans la présentation de notre traduction de la *Critique de la faculté de juger*, Aubier, 1995 ; au demeurant, l'expression ici utilisée par Kant, qui combine, pour désigner l'homme, la dimension de la fin ultime (*letzter Zweck*) et de la fin finale (*Endzweck*), fournit-elle un argument supplémentaire pour relativiser l'*opposition* brutale et simpliste prêtée à Kant par certains interprètes et traducteurs, entre les deux règnes dont l'être humain serait membre (alors qu'en fait, il en assure la médiation). Plus généralement, il faut signaler ici à quel point tout ce passage anticipe sur ce dont l'explication et la fondation véritables ne seront fournies pleinement qu'en 1790, dans la troisième *Critique.* L'apparition, *dans la deuxième édition*, de cette problématique de la finalité (jusques et y compris de sa mise en relation, ici explicite, avec le jugement), témoigne qu'en 1787, parce que la « querelle du panthéisme » était intervenue, Kant se souciait déjà de souligner que la destruction par la *Critique* des prétentions spéculatives de la raison ne vouait pas l'esprit humain à penser le réel comme vide de sens, mais imposait de reconnaître au postulat d'une intelligibilité rationnelle de la nature un autre statut – celui de cette exigence de sens avec laquelle il nous faut *juger* tout ce qui surgit dans le monde.

124. Indication transparente, qui mérite d'être soulignée, quant au *sens* de la subjectivité : se représenter comme sujet (*Subjekt*), c'est se représenter comme fondement (*Grund*) – ce qui ne veut pas dire, les lignes qui suivent vont y revenir, se connaître comme tel : la déconstruction de l'illusion constitutive du paralogisme laisse subsister la signification de la référence à l'Idée de sujet.

125. *Im engeren Verstande.* On traduit ainsi le comparatif, car il s'agit du sens restreint où « naturel » renvoie à la nature d'une chose et non pas à la nature comprise, au sens plus large, comme totalité des choses.

126. Sans qu'il soit besoin, comme l'ont cru certains éditeurs, de corriger le texte, il faut comprendre ici « philosophie » au sens de ce que Newton, par

exemple, appelait la « philosophie de la nature », c'est-à-dire la physique : la « philosophie expérimentale » est donc la physique empirique.

127. L'Académie des Sciences avait publié en 1747 les *Observations* consacrées par Dortous de Mairan (1678-1771) aux mouvements de la Lune Correspondant de Malebranche en 1713-1714, Mairan était philosophiquement proche de Spinoza.

128. Ainsi a-t-on choisi de transcrire *transcendantal-idealisierende Vernunft*, où la référence n'est assurément pas à l'idéalisme transcendantal, mais au dogmatisme d'une raison non critique qui cède aux illusions dont les Idées transcendantales, quand elles ne sont pas déconstruites, peuvent être la source.

129. J.H. Lambert (1728-1777) avait publié en 1761-1762 des *Beiträge zum Gebrauch der Mathematik und deren Anwendung.*

130. On a choisi de traduire *Vielwisserei* par une périphrase (« le goût d'une multiplication effrénée du savoir »), dans la mesure où le calque habituel (« polymathie ») ne rend pas assez compte de la connotation fortement péjorative du terme.

131. Ni dans la « Réfutation de l'idéalisme » ni dans le § 13, Remarque III, des *Prolégomènes* qui constituent les deux développements les plus complets consacrés par Kant à l'idéalisme, il n'a en fait utilisé l'expression d'« idéalisme formel » pour désigner l'« idéalisme transcendantal » ou « critique » ; en revanche, l'idéalisme de Berkeley a bien été désigné comme « matériel », en ceci qu'il nie « l'existence du monde matériel ».

132. Ainsi que Kant le souligne lui-même, cette mise au point sur la fonction démonstrative de la Dialectique est effectivement d'une grande importance. La radicalité de la finitude inhérente à nos pouvoirs de connaître a certes été fondée par l'Esthétique transcendantale – c'est-à-dire par la mise en évidence que « les concepts sans intuition sont vides » et qu'il n'est pour nous de connaissance qu'à partir d'un moment d'ouverture à une donation de matière correspondant à l'apport de la sensibilité. Reste que, si la fondation est déjà opérée, la justesse de cette fondation est vérifiée, parce que négativement éprouvée, par la Dialectique transcendantale : les antinomies confirment la stérilité d'une connaissance qui, « oubliant » la sensibilité, croit pouvoir dépasser la finitude. De ce point de vue, le

reproche adressé à Kant par ses successeurs immédiats, consistant à estimer que sa théorie de la connaissance n'était pas vraiment démontrée, mérite largement d'être pondéré. Certes, la démarche transcendantale part d'un fait (la science) et en pose régressivement les conditions de possibilité – selon une démarche qui n'est assurément pas démonstrative, puisque l'on peut contester, par exemple, qu'il existe des propositions apodictiques, ou des jugements synthétiques *a priori*. Ce pourquoi précisément les postkantiens entreprendront, les premiers d'entre eux pour mieux garantir les acquis du criticisme, de lui conférer une forme plus démonstrative, c'est-à-dire réellement systématique (déduisant tout le contenu de la *Critique* à partir d'un principe premier lui-même établi, au terme de la déduction, comme certain). Toute la difficulté cependant, indépendamment de celle qui s'attache au remplissement même de cet ambitieux programme, serait de savoir si le reproche ainsi adressé à Kant, quant à la forme de sa philosophie, ne conduisait pas à trahir d'ores et déjà le contenu d'une entreprise qui, assumant la radicalité de la finitude, interdisait en principe de viser à une systématisation si ambitieuse du savoir. Au demeurant, ce passage l'indique clairement, il n'est pas certain que, pour Kant lui-même, l'idée selon laquelle le contenu de la *Critique de la raison pure*aurait été insuffisamment démontré ait possédé le moindre sens. Car la *Critique*utilise en réalité deux types de preuves de ce qu'elle avance quand elle soutient que « les concepts sans intuitions sont vides » :

– Le premier type de preuve fait simplement appel à la conscience d'impossibilité : pour fonder l'objectivité des propositions scientifiques, il est impossible de ne pas poser les deux intuitions, les douze catégories, la schématisation des concepts, etc., qui en sont les conditions de possibilité – ce sans quoi le fait même de l'objectivité ne peut être pensé. C'est là, aux yeux de Kant, la preuve la plus naturelle de ce qu'il avance, même si c'est en soi la preuve la moins contraignante.

– Un second type de preuve, dont les postkantiens (à l'exception de Fichte) n'ont pas perçu la fécondité, vient toutefois renforcer le premier, de façon pour ainsi dire « expérimentale » : si la raison nie la finitude et se figure pouvoir utiliser les concepts sans intuitions (comme le fait la métaphysique dogmatique), le discours produit est purement dialectique et se perd notamment dans les antinomies ; en ce sens, les antinomies, donnant le spectacle de l'impuissance de la raison quand elle croit pouvoir penser par purs concepts, sont la vérification de la théorie de l'intuition pure. Il s'agit

là, certes, d'une preuve indirecte (apagogique), non déductive, mais elle est à la fois plus fidèle au contenu du criticisme que la démarche déductive (elle n'implique pas le projet de clore le système) et plus contraignante que le simple appel à la conscience d'impossibilité. Ce pourquoi Fichte privilégiera ce second type de preuve qui, simplement complémentaire chez Kant, va devenir central chez lui dans les *Principes de la doctrine de la science*de 1794 : inversant la démarche de la *Critique de la raison pure*, allant non pas de l'Esthétique à la Dialectique, mais de la Dialectique à l'Esthétique, il partira d'une théorie générale de l'illusion métaphysique pour en faire resurgir ce que la métaphysique oublie, c'est-à-dire la finitude radicale du sujet humain. De fait y avait-il là un « possible » du discours philosophique que Kant avait dégagé en creux en soulignant l'importance démonstrative indirecte de la Dialectique.

133. Toute cette mise au point sur l'enjeu de la troisième antinomie semble déjà faire surgir la problématique qui sera celle de la *Critique de la faculté de juger*. La filiation est pourtant plus complexe. Contrairement au principe de solution retenu par la *Critique de la raison pure*pour « concilier nature et liberté », la troisième *Critique*ne pourra en effet se contenter, pour rendre compatibles la définition de l'objectivité théorique (dans la nature, tout phénomène qui survient est conditionné et soumis à la règle du déterminisme) et celle de l'objectivité pratique (ce qui est objectivement pratique, à savoir une fin morale, n'est concevable que par référence à cet inconditionné qui définit la liberté), de les juxtaposer, comme si elles cernaient deux sphères de l'objectivité parfaitement extérieures l'une à l'autre. Cette distribution, qui s'esquisse ici et va correspondre à la solution de la troisième antinomie, ne saura, de fait, subsister simplement comme telle après la *Critique de la raison pratique* : distinguer le déterminisme des phénomènes (nature) et l'existence nouménale d'une liberté, c'est en effet laisser de côté la question décisive de savoir comment la liberté peut inscrire ses effets dans une nature qui lui est hétérogène, comment la spontanéité de l'action libre peut imprimer une trace dans le déterminisme de la nature. Question de l'inscription de la liberté dans la nature qui ouvre au demeurant, on le voit sans peine, un vaste champ d'interrogation, puisqu'il y va du domaine même de ce que nous appelons l'*histoire* : par définition, l'événement historique intervient en effet dans le champ des phénomènes, soumis qu'il est aux conditions de l'espace et du temps (comme tel, il relève de la *nature*), et cependant, en tant qu'il s'agit d'un acte

que l'on peut juger moralement (ne serait-ce que pour désigner les responsabilités des acteurs), ce phénomène renvoie aussi à l'Idée de *liberté*. Ainsi est-il un domaine, celui de l'histoire, où les deux sphères de l'objectivité, au moins partiellement, se chevauchent ; et l'histoire, c'est-à-dire l'inscription de la liberté dans la nature, sera pour ainsi dire requise au nom même de la *Critique de la raison pratique*, puisque, si la liberté n'avait pas des effets dans le monde sensible, la morale serait une absurdité : l'impératif catégorique ne pourrait jamais se réaliser, et la soumission à la loi morale, bien qu'impérative, ne serait qu'un mot. Aussi sera-ce uniquement après la *Critique de la raison pratique*que le problème de l'accord entre nature et liberté, certes déjà présent, formellement, dans la première *Critique*, apparaîtra dans toute sa radicalité et exigera d'être repris sur de nouveaux frais.

134. On n'a pas retenu ici la correction, proposée par Hartenstein, de *phaenomenon* en *noumenon* : l'hypothèse du caractère intelligible est à l'horizon d'une réflexion qui interroge le sujet empirique (*phaenomenon*) sur ses conditions ultimes de possibilité – ce qu'indique clairement le mouvement de la phrase, laquelle n'a donc nul besoin d'être corrigée.

135. Les échos qu'éveille cette formule ne sont pas un effet de traduction. Le texte porte bien : *eine List derselben* (= *der speculativen Vernunft*).

136. Le texte porte : *hinter lauter Begriffen*, « derrière de simples concepts » – ce qui a peu de sens. On a suivi ici la correction proposée par Erdmann : *unter lauter Begriffen*.

137. Le médecin anatomiste suisse Albrecht von Haller (1708-1777), sensible à la grandiose beauté des montagnes de son pays, était aussi poète à ses heures : il composa notamment une *Ode imparfaite sur l'éternité* à propos de laquelle Kant notait déjà en 1763, dans ses *Remarques sur le sentiment du beau et du sublime*, qu'elle inspire un « doux effroi », quand il s'agit de l'éternité future, et une « admiration pétrifiée », quand il s'agit de l'éternité passée (AK, II, 210).

138. *Witz* Voir notre note 12.

139. Suggestion étonnante que celle d'une telle reconstruction de l'unité des facultés à partir de l'imagination. Tout aussi étonnant est le fait que ce passage a été peu utilisé par les lectures qui, telles celles de Hegel et de

Heidegger, ont fait de l'imagination transcendantale le principe, que Kant aurait seulement entrevu, d'une conception unifiée de l'esprit humain. Il est vrai qu'il ne s'agit ici de la part de Kant que d'une possibilité envisagée à titre d'exemple, et avec un statut purement hypothétique.

140. Il peut apparaître étonnant que Kant mette en relation le principe des genres avec l'ingéniosité d'esprit (*Witz*). Néanmoins, au § 44 de l'*Anthropologie* (trad. citée, p. 149), il expliquera que cette ingéniosité, par la façon dont elle consiste en une agilité mentale propice à opérer des rapprochements entre des choses par elles-mêmes fort dissemblables, est la faculté qui « recherche l'identité du divers, par ailleurs partiellement différent ». C'est l'agilité comprise dans le *Witz* qui permet à Kant de caractériser ici par une dimension de « légèreté » (*Leichtsinn*) le principe logique qui lui correspond.

141. *Bestimmtheit*.

142.

« Il ne faut pas diminuer inconsidérément les variétés des êtres. »

143.

« Il n'y a pas de vide entre les formes ».

144.

« La continuité des formes est donnée ».

145. C'est ce principe qui sera utilisé en 1790, dans la deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger*, pour résoudre l'antinomie de la faculté de juger téléologique.

146. Tout ce développement est évidemment tributaire des positions prises par Kant sur cette question en 1775 dans l'opuscule *Sur les différentes races humaines* (AK, II, 427-443). Cette discussion ne lui était nullement devenue indifférente à l'époque de la *Critique*, puisque c'est entre les deux éditions, en novembre 1785, qu'il a publié son deuxième écrit sur la question des races, savoir la *Détermination du concept d'une race humaine* (AK, VIII, 89-106).

147. À partir de la thèse du préformationnisme, que Leibniz avait déduite du principe de continuité, le naturaliste Charles Bonnet (1720-1793) avait

développé une vaste critique de l'épigénétisme. La question est reprise et précisée, en 1790, au § 81 de la *Critique de la faculté de juger*.

148. *Gemüt*.

149. Dans la même perspective, les *Prolégomènes* soulignent qu'« il n'y a pas d'expérience de la totalité de l'expérience » (§ 59).

150. L'allusion est à l'« argument paresseux » du Portique, développé notamment par Diodore et Chrysippe. L'allusion plus particulière à Cicéron, dans la note, renvoie au *De Fato*, XII-XIII.

151. Cette indication sur la signification de la discipline, et sur la distinction entre dressage et instruction, obtiendra de plus amples développements dans les *Réflexions sur l'éducation*, à travers la différence que Kant creusera soigneusement entre *Zucht* (dressage) et *Erziehung*.

152. Le texte de AK portait : « toute opération qui est produite ou modifiée par la quantité » (*die durch die Grösse erzeugt und verändert wird*) ; on a suivi ici la correction plus que plausible proposée par Vorländer, qui suggère de lire : *durch die die Grösse*, etc.

153. Le naturaliste J.G. Sulzer (1720-1779), par ailleurs représentant bien connu de la « philosophie populaire », fut l'un des correspondants les plus réguliers de Kant. Imputant les échecs de la théologie rationnelle à l'insuffisance des arguments exploités jusqu'ici, il restait convaincu de la possibilité de découvrir de meilleures preuves de l'existence de Dieu ou de l'immortalité de l'âme.

154. Le chimiste Priestley avait découvert l'oxygène en 1774, avant Lavoisier. Philosophe à ses heures, il défendait un mélange de matérialisme, ne reconnaissant d'autre réalité que celle des objets de la science empirique, et de foi religieuse.

155. Bel exemple, parmi beaucoup d'autres, du laxisme auquel la fatigue a conduit parfois les traducteurs successifs de la *Critique*. Depuis Barni, la tentation du recopiage a fait que les lecteurs français ont lu : « ne tendent à rien moins qu'à ébranler les fondements […] » – comme si Kant voulait dire que la ratiocination visait à *tout, sauf* à ébranler les fondements du bien public ! Que l'excellent Barni ait commis une bévue en 1869 n'autorisait pas à la répéter pendant plus d'un siècle, qui plus est dans un développement consacré à la déloyauté philosophique.

156. Selon une expression qui a fait fortune depuis lors dans la philosophie contemporaine, la raison critique est donc une raison procédurale : elle consiste, non en l'affirmation de quelconques contenus (Kant vient de le souligner : « elle n'est pas impliquée dans les différends qui portent immédiatement sur des objets »), mais en la défense de méthodes (ou de procédures) servant à trancher ces différends.

157. AK corrige inutilement en *Richtigkeit* (justesse) le texte original, qu'avaient suivi les éditions antérieures (par exemple Hartenstein) et qui portait : *Nichtigkeit* (nullité).

158. Claire indication que la critique criticiste de la raison spéculative ouvre sur la transformation de la raison en raison pratique.

159. On ne saurait imaginer plus nette confirmation qu'il n'y a, pour le Kant de la *Critique de la raison pure*, aucun phénomène de la liberté. Toute la problématique de la *Critique de la faculté de juger*, consistant à interroger une éventuelle phénoménalisation de la liberté, autrement dit un « passage » de la liberté dans la nature, à travers des phénomènes présentant une dimension de finalité (*vestigium hominis video*), demeure encore, dans ces conditions, rigoureusement impossible.

160. Thème qui, précisé ici par la note de Kant, était amorcé à la fin de l'Introduction (*A 15, B 28*) – savoir qu'à l'époque, en toute rigueur, il n'y a pas pour lui de philosophie transcendantale pratique.

161. La traduction adoptée tente de lever l'ambiguïté du texte, où le possessif utilisé dans *ihre Absicht* peut renvoyer aussi bien à la raison qu'aux Idées, voire à l'expérience. Si la dernière possibilité (que les traductions antérieures semblent avoir retenue) a peu de sens, on peut hésiter entre les deux autres solutions : on a choisi ici celle qui paraissait le plus conforme au sens et au mouvement de la phrase.

162. Phrase complexe, qui avait été rendue faussement par les traductions antérieures (grammaticalement et quant au sens, le sujet de la dernière proposition ne peut être que celui-là même de toute la phrase, à savoir l'unité « pratique » telle qu'elle conduit à l'unité « théorique » et, précisément parce qu'elle conduit du théorique au pratique, unifie la raison) : constituant rétrospectivement l'un des points d'ancrage de la problématique de la *Critique de la faculté de juger* dans la *Critique de la*

raison pure, elle ouvre une perspective d'une grande profondeur sur la question du « passage » entre les deux versants de la raison.

163. « Usage conséquent » transcrit *zweckmässigen Gebrauch*. On a ici un bon exemple de la manière dont, dans le contexte kantien, la traduction mécanique de *zweckmässig* par « final » (particulièrement tentante ici) peut conduire parfois bien près du non-sens, quand le mot est employé de manière non technique (avec la signification de : cohérent, convenable, conséquent, opportun). L'exemple mérite également d'être utilisé pour se convaincre, si besoin était encore, que le principe selon lequel une traduction doit transcrire un même terme toujours de la même manière correspond, si on le systématise, à une ânerie : après avoir utilisé *zweckmässig* en son sens courant, Kant l'emploie en effet, dès la ligne suivante, en son sens technique, lorsqu'il parle d'une « unité finalisée » (*zweckmässige Einheit*) instaurée par la nature elle-même.

164. Extraordinaire renversement, qui marque l'un des enjeux de la révolution kantienne, à savoir une fantastique laïcisation de la morale : de même que, dans l'ordre théorique, ce n'est plus la finitude humaine qui est relativisée par rapport à l'Absolu divin, mais l'Absolu divin qui, n'étant plus qu'une exigence ou un horizon de sens pour le sujet fini, devient relatif à celui-ci, de même, dans le registre pratique, ce n'est plus la référence à l'Absolu divin, dispensateur des lois morales, qui fait de celles-ci des commandements, mais c'est l'expérience de ces commandements par le sujet pratique qui impose une référence à l'idée d'un Absolu.

165. *Schwärmerisch*.

166. *Das Fürwahrhalten*. La seule traduction correcte et littérale : l'« acte de tenir pour vrai ». L'expression étant cependant difficile à manier dans un bon nombre des phrases où elle va se trouver employée, on s'est rallié à la solution déjà adoptée par Marty et Delamarre révisant Barni, qui a consisté à utiliser comme équivalent conventionnel de cet « acte de tenir pour vrai » le terme cartésien de « créance » ; on a réservé « croyance » pour rendre *Glauben*, que Kant va présenter, avec l'opinion et le savoir, comme une des trois espèces du *Fürwahrhalten.*

167. Développement passionnant, par la manière dont on y voit à l'œuvre, jusque dans la difficulté de l'écriture, la réélaboration kantienne de la notion de vérité en termes, non plus de conformité d'une représentation à l'objet

(en soi), mais de communicabilité ou d'universalité possibles de cette représentation : la référence à l'accord avec l'objet (conformité) s'estompe ici au bénéfice de l'accord entre les sujets (intersubjectivité) – le second accord apparaissant comme « pierre de touche » du premier (si l'on préfère : comme sa *ratio cognoscendi*), lequel n'est plus qu'une « présomption » (*Vermuthung*) permettant de désigner une « raison d'être » (*Grund = ratio essendi*), nécessairement hypothétique, de l'accord intersubjectif. Ainsi, dans l'alinéa suivant, la subjectivité d'un énoncé se définira-t-elle fort clairement à partir de la « validité simplement personnelle », pour ainsi dire « privée » (*Privatgültigkeit*) du jugement, tandis que l'objectivité sera testée à partir de la possibilité, pour d'autres raisons que la nôtre, de faire leurs les fondements de notre conviction.

168. Passage important, où Kant revendique expressément, contre les envolées de la philosophie spéculative, un retour aux vérités du sens commun Fichte radicalisera cette revendication en opposant aux illusions de la spéculation la vérité de la conscience commune.

169. Passage qui a suscité bien des interprétations. En particulier est-ce là que Hegel (*Foi et savoir*) et Heidegger (*Kant et le problème de la métaphysique*, § 27) pourraient trouver le plus aisément de quoi étayer leur tentative d'attribuer à Kant le projet d'unifier, au bénéfice de l'imagination transcendantale, les différentes branches de la connaissance humaine.

170. Réduit à la formule : « On n'apprend pas la philosophie, mais seulement à philosopher », ce développement est passé à la postérité, non sans gauchissements d'ailleurs. Il suffit de lire dans son intégralité le paragraphe qui suit pour s'apercevoir que, contrairement à l'image d'Épinal, Kant ne prône ici nul apprentissage de la pratique philosophique au détriment des contenus (au détriment des systèmes) et qu'il n'exclut aucunement, dans son principe, un enseignement *de la philosophie* : simplement faudrait-il, pour que la philosophie pût être enseignée comme telle, qu'elle existât vraiment, c'est-à-dire que les philosophies existantes (les philosophies entendues « subjectivement ») eussent rejoint, autant que faire se peut, l'idée même de la philosophie (la philosophie prise « objectivement ») – ce que seule l'entrée de l'activité philosophique dans la voie critique peut permettre d'envisager : « Tant que l'on n'en est pas là, on ne peut apprendre aucune philosophie », mais après la *Critique de la raison pure* ?

171. *Endzweck*. Pour la justification de cette traduction, voir la Présentation in Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. par A. Renaut, Paris, Aubier, 1995.

172. Nette indication que Kant a d'ores et déjà en tête le projet qu'il n'accomplira en réalité qu'en 1797, en publiant la *Doctrine du droit* et la *Doctrine de la vertu*. Le projet figurait même déjà dans la fameuse lettre à Marcus Herz de février 1772, où Kant annonçait une prochaine élaboration des « principes purs de la moralité ». Sur ce qui a pu retarder la réalisation de ce projet, voir A. Renaut, Présentation in Kant, *Métaphysique des mœurs*, t. I, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 9 *sq*.

173. Kant fournit ici l'une de ses définitions les plus précises du procédé qu'il appelle « métaphysique », et qui est constitutif aussi bien de la métaphysique de la nature que de la métaphysique des mœurs. Dans le cas de la nature, puisque les catégories sont *constitutives* par rapport à l'expérience possible, mais seulement *régulatrices* par rapport à l'intuition (voir ci-dessus, *A 179/B 222*), force est de renoncer, à la différence de ce qui avait lieu chez les cartésiens par exemple, à tout projet d'élaborer une physique intégralement *a priori*. Seules les mathématiques peuvent en fait procéder absolument *a priori* parce qu'elles, et elles seulement, ne s'intéressent qu'à la forme de l'expérience, et non pas à son contenu empirique. De même, dans le cas de la philosophie pratique, que Kant ne fera ici que mentionner, il sera impossible de « déduire » *a priori* les fins concrètes que je dois me proposer de réaliser dans telle ou telle circonstance particulière. Je dispose certes d'un principe, mais le problème de l'application de ce principe à l'existence suppose un « saut ». Ce « saut » ne s'effectue cependant pas de façon arbitraire, et c'est justement l'œuvre de la *métaphysique* de la nature (pour la partie théorique) et des mœurs (pour la partie pratique) que d'en déterminer les conditions exactes. Dans ce contexte, Kant nomme en effet « métaphysique » le procédé non seulement légitime, mais nécessaire, par lequel nous pensons le rapport de l'universel au particulier. Ce procédé consiste – et Kant le souligne ici avec une grande netteté – à ajouter à la structure catégoriale formelle un *minimum* d'empiricité, une donnée sensible aussi abstraite que possible par rapport à l'empiricité (ce pourquoi le procédé peut être dit « métaphysique »), donc aussi proche que possible du transcendantal, de sorte que le saut soit lui-même le plus restreint possible. Au-delà de ce texte, c'est sans doute dans la

Préface aux *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature* que l'on trouve les indications les plus précises sur cette méthode de détermination des catégories. Kant y précisera en effet que le *minimum* ajouté à la structure catégoriale est constitué par la représentation d'un mobile dans l'espace et le temps. Cette simple adjonction, qui se peut effectuer *a priori* et donc, répétons-le, peut être dite, en ce sens, « métaphysique » (puisque je sais *a priori* de l'objet donné, quel qu'il puisse être, qu'il est situé dans l'espace et dans le temps, à quoi correspond la notion de mouvement), permettra ensuite d'en déterminer le produit à l'aide des quatre titres de la table des catégories, faisant ainsi surgir la phoronomie (quantité), la dynamique (qualité), la mécanique (relation) et la phénoménologie (modalité).

174. Ainsi la *Critique* adoptait-elle une attitude relativement floue et ambiguë à l'égard de la psychologie empirique : d'une part, elle avait été désignée, par la critique des paralogismes, pour relayer la psychologie rationnelle défunte ; d'autre part, elle se trouve bien ici exclue *en droit* de la philosophie pure et, même, déplacée vers la philosophie appliquée, elle se voyait appelée à être refondue dans une anthropologie. Comme le lecteur de Kant ne peut aujourd'hui l'ignorer, le relais de la psychologie rationnelle par une psychologie empirique de statut scientifique, néanmoins possible en principe au terme de la *Critique*, s'est trouvé en fait exclu dans la suite de l'œuvre. Le texte décisif est à cet égard, dès 1786, la Préface des *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature* Kant y refusera à la psychologie l'accès au rang de science, dans la mesure où elle ne peut mathématiser son objet. Les phénomènes du sens interne sont en effet donnés dans le temps : comment, dans ces conditions, leur saisie objective (dont le modèle est, pour Kant, celui de la connaissance mathématique) serait-elle possible, puisque l'accès à l'objectivité suppose, en vertu de la déduction subjective des catégories (*Critique de la raison pure*, 2e édition, § 24-25), trois synthèses (appréhension, reproduction dans l'imagination, récognition dans le concept) dont la première, déjà, ne peut s'appliquer aux phénomènes du sens interne sans les déformer gravement ? On sait en effet que la synthèse de l'appréhension, premier stade de la constitution de l'objectivité, consiste à partir de la diversité des représentations sensibles, à représenter cette diversité comme une succession dans le temps et à synthétiser ce divers *successif* en l'unité d'un *moment*, d'un *présent* qui le rassemble – donc en effaçant la dimension de succession ou d'écoulement

temporel. Dit autrement : la synthèse de l'appréhension substitue la simultanéité spatiale à la continuité temporelle. Ainsi comprend-on que Kant ait cru devoir exclure que les phénomènes du sens interne puissent donner lieu à une synthèse objectivante, sans perdre immédiatement ce qu'ils ont de spécifique et que la psychologie empirique devrait précisément cerner : la dimension de l'écoulement ou du flux selon lesquels ils nous sont donnés, ainsi que, dans cet écoulement, la dimension de la diversité et de l'unicité leur sont en effet essentielles, au point que l'on ne saurait ici appréhender, à partir de leurs apparitions successives, une identité qui n'en mutile pas le contenu. En ce sens, il faudrait renoncer à l'espoir de pouvoir jamais leur appliquer les catégories – ce pourquoi, si la psychologie empirique peut bien exister (puisqu'elle dispose d'un champ phénoménal spécifique), elle « ne pourra donc jamais être autre chose qu'une théorie naturelle historique du sens interne et comme telle aussi systématique que possible, c'est-à-dire une description naturelle de l'âme, mais non une science de l'âme, pas même une théorie psychologique expérimentale ».

175. Perse, *Satires*, III, v. 78-79, trad. par A. Cartault, Paris, Les Belles-Lettres :

> « Ce que j'ai de sagesse me suffit. Je ne me soucie point, moi, d'être ce que sont Arcesilas et les Solons navrés […]. »

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

1. Éditions et traductions de la Critique de la raison pure

La *Kritik der reinen Vernunft* est parue à Riga, chez l'éditeur J.H. Hartnock, en 1781, et chez le même éditeur, en 1787, avec la mention « *hin und wieder verbesserte* » (« améliorée çà et là »). L'ouvrage est encore reparu trois fois du vivant de Kant (1790, 1794, 1799), sans modifications notables.

La première édition critique est celle de Karl Rosenkranz, Leipzig, 1838 (tome II de : *I. Kants Sämtliche Werke*, éd. par K. Rosenkranz et Fr. W. Schubert, Leipzig). La même année paraît l'édition de Georg Hartenstein, Leipzig, Voss (rééd. 1853, 1867, 1868). On dénombre encore une dizaine d'éditions avant 1900. Les plus importantes sont celles de B. Erdmann (Leipzig, 1878), E. Adickes (Berlin, 1889), K. Vorländer (Halle, 1899). Depuis 1903-1904, l'édition de référence, utilisée ici, est celle de l'Académie de Berlin (*Kants gesammelte Schriften*, éd. G. Reimer), due à Benno Erdmann, tomes III (deuxième édition, 1781) et IV (première édition, 1787). Une reproduction photomécanique, en format de poche, en a été publiée, sans l'apparat critique, par les éd. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968 (*Kants Werke*, tomes III et IV).

La *Critique de la raison pure* a donné lieu à trois traductions françaises intégrales :

– par Claude-Joseph Tissot, en 1835 (Paris, éd. Ladrange) ;

– par Jules Barni, en 1869 (Paris, éd. Germer-Baillière) ;

– par André Tremesaygues et Bernard Pacaud (Paris, Alcan, 1905, traduction reprise par les Presses Universitaires de France depuis 1944).
La traduction Barni a été reprise par Paul Archambault aux éd Flammarion, à partir de 1912 (puis GF-Flammarion, avec une présentation de B. Rousset, 1976, avec une présentation de L. Ferry, 1987) ; elle a été reprise et corrigée par François Marty et Alexandre Delamarre en 1981, dans le cadre des *Œuvres philosophiques de Kant*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, sous la direction de F. Alquié.

2. Ouvrages portant en partie ou en totalité sur la Critique de la raison pure

ALLISON Henry, *Kant's Transcendantal Idealism*, New Haven, Yale University Press, 1983.
ALQUIÉ Ferdinand, *La Critique kantienne de la métaphysique*, PUF, 1968.
ANDLER Charles, *La Philosophie de la nature chez Kant*, Alcan, 1891.
BENOIST Jocelyn, *Kant dans les limites de la synthèse*, Paris, PUF, 1996.
BOYER Alain, *Hors du temps. Un essai sur Kant*, Paris, Vrin, 2002.
CAPEILLÈRES Fabien, *Kant philosophe newtonien*, Paris, Cerf, 2004.
CASSIRER Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, éd. Bruno Cassirer, 1907, tome II et 1920, tome III (le tome III a été traduit, à l'initiative du Collège de philosophie, en 1983, aux Presses Universitaires de Lille, sous le titre : *Les Systèmes postkantiens*).
CASSIRER Ernst, *Kants Leben und Lehre*, Berlin, éd. Bruno Cassirer, 1911.
CASSIRER Ernst et HEIDEGGER Martin, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Beauchesne, 1973.
CHENET François-Xavier, *L'Assise de l'ontologie critique. L'Esthétique transcendantale*, Presses Universitaires de Lille, 1994.
COHEN Hermann, *Kants Théorie der Erfahrung*, 2e éd., Berlin, Dümmler, 1889.
COHEN Hermann, *Commentaire de la critique de la raison pure de Kant* (1907), trad. par E. Dufour, Paris, Cerf, 2002.
DELEUZE Gilles, *La Philosophie critique de Kant, PUF*, 1963.

DUCHESNEAU François, LAFRANCE Guy et PICHÉ Claude, éd., *Kant actuel, Hommage à Pierre Laberge*, Paris, Québec, Bellarmin-Vrin, 2000.
GRONDIN Jean, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, PUF, 1989.
GRONDIN Jean, *Emmanuel Kant*, Criterion, 1991.
HEIDEGGER Martin, *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), trad. par A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953.
HEIDEGGER Martin, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant* (1977), trad. par E. Martineau, Gallimard, 1982.
HÖFFE Otfried, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der Modernen Philosophie*, 4e éd., München, Beck, 2004.
KITCHER Patricia, *Kant's Transcendantal Psychology*, New York, Oxford University Press, 1990.
LEBRUN Gérard, *Kant et la fin de la métaphysique*, A. Colin, 1970.
LONGUENESSE Béatrice, *Kant et le pouvoir de juger*, PUF, 1993.
MARTY François, *La Naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude de la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, 1980.
MOHR Georg et VILLASCHEK Markus, *Kooperativen Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 1998.
OUELBANI Mélika, *Wittgenstein et Kant. Le dicible et le connaissable*, Tunis, Cérès Éditions, 1996.
PHILONENKO Alexis, *L'Œuvre de Kant*, Vrin, 1972.
PHILONENKO Alexis, *Études kantiennes*, Vrin, 1982.
PUECH Michel, *Kant et la causalité*, Vrin, 1990.
RENAUT Alain, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997 (rééd. Champs Flammarion, 1999).
RIVELAYGUE Jacques, *Leçons de métaphysique allemande*, tome II (*Kant, Heidegger, Habermas*), avec une préface d'A. Renaut, Grasset, 1992.
ROUSSET Bernard, *La Doctrine kantienne de l'objectivité*, Vrin, 1967.
STRAWSON Peter, *The Bounds of Sensé. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londres, Methuen and Co., 1966.
VAIHINGER Hans, *Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, Speman, 2 vol., 1881.
VLEESCHAUWER Hermann J. van, *La Déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, 3. vol., Anvers, Paris, La Haye, éd. M. Nijhoff, 1934-1937.
VUILLEMIN Jules, *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*, PUF, 1954.

VUILLEMIN Jules, *Physique et métaphysique kantiennes*, PUF, 1955.
WAXMAN Wayne, *Kant's Model of the Mind*, New York, Oxford University Press, 1991.
WEIL Éric, *Problèmes kantiens*, 1963, éd. augmentée, Vrin, 1970.

CHRONOLOGIE

1724 Naissance à Königsberg d'Emmanuel Kant.
1727 Mort de Newton.
1732-1740 Études au *Collegium Fredericianum*, collège piétiste.
1737 Mort de la mère de Kant.
1740 Kant s'inscrit à l'université de Königsberg. Avènement de Frédéric II.
1744 Naissance de Herder.
1746 Mort du père de Kant.
1747 Premier ouvrage de Kant : *Pensées sur la véritable estimation des forces vives, et examen des preuves dont se sont servis M. de Leibniz et autres mécaniciens dans cette controverse.*
1749 Naissance de Goethe.
1754 Mort de Wolff. Kant publie, dans les *Königsbergschen Frag-und Anzeigungsnachrichten, Recherche sur la question : la Terre a-t-elle subi quelques modifications dans sa rotation autour de son axe ?* ainsi que : *La question : la Terre vieillit-elle ? examinée au point de vue physique.*
1755 *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel.* Thèse latine qui donne à Kant l'habilitation et lui permet de devenir *Privat-docent* à l'université de Königsberg : *Nouvelle Explication des premiers principes de la connaissance métaphysique.*
1755 Tremblement de terre de Lisbonne (Kant publiera en 1756, dans les *Nachrichten, Sur les causes des tremblements de terre, à l'occasion du sinistre qui a atteint les régions occidentales de l'Europe vers la fin de l'année dernière*, ainsi que *Histoire et description du tremblement de terre*

de l'année 1755 et *Considération sur les tremblements de terre observés depuis quelque temps*).
1756 Début de la guerre de Sept Ans. L'armée russe occupe Königsberg. Publication d'une traduction allemande des *Essais* de Hume. Dissertation latine de Kant : *Monadologie physique, exemple de l'usage de la métaphysique unie à la géométrie dans la science de la nature.*
1757 E. Burke publie ses *Recherches philosophiques sur l'origine de nos idées du sublime et du beau.*
1758 *Conception nouvelle du mouvement et du repos.*
1759 *Essai de quelques considérations sur l'optimisme.*
1762 Naissance de Fichte. Rousseau publie *Le Contrat social* et *L'Émile*. Publication de Kant : *De la fausse subtilité des quatre figures du syllogisme.*
1763 Kant présente au concours de l'Académie de Berlin : *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie et de la morale*, qui obtient l'accessit (publié en 1764). *Unique Fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu. Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative.*
1764 *Essai sur les maladies de la tête. Observations sur le sentiment du beau et du sublime.*
1766 *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques.*
1768 *Du premier fondement de la différence des régions de l'espace.*
1770 Kant devient professeur ordinaire à l'université de Königsberg avec une dissertation latine : *De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible* (dite : *Dissertation de 1770*). D'Holbach publie son *Système de la nature.* Naissance de Hegel.
1771 *Compte rendu de l'ouvrage de Moscati sur la différence de structure des animaux et de l'homme*, dans les *Königsbergschen gelehrte und politische Zeitungen.*
1772 Lettre du 21 février à Marcus Herz, où Kant donne la première formulation du problème critique de la représentation et annonce la parution prochaine d'un ouvrage sur « les limites de la sensibilité et de la raison » (première annonce de la *Critique de la raison pure*).
1775 *Des différentes races humaines.* Naissance de Schelling.
1776 Mort de Hume. Début, en Amérique, de la guerre d'Indépendance ; premières déclarations des droits de l'homme (Virginie). Kant publie (*Königs. Zeitungen*) ses remarques pédagogiques *Sur l'institut philanthropique de Dessau.*

1778 Mort de Voltaire et de Rousseau.
1780 Avènement de Joseph II.
1781 Mort de Lessing. Publication, à Riga, de la *Critique de la raison pure.*
1783 *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science.*
1784 *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique. Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*
1785 *Fondation de la métaphysique des mœurs. Compte rendu de l'ouvrage de Herder : Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. De l'illégitimité de la contrefaçon des livres. Définition du concept de race humaine. Sur les volcans de la lune.* Début de la « querelle du panthéisme », qui oppose Jacobi aux Lumières (en la personne de Mendelssohn).
1786 Mort de Frédéric II, avènement de Frédéric-Guillaume II. Kant devient membre de l'Académie de Berlin. *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature. Conjectures sur les débuts de l'histoire de l'humanité. Sur le Principe du droit naturel, de Hufeland.* Kant intervient dans la querelle du panthéisme : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*
1787 Seconde édition, remaniée, de la *Critique de la raison pure.* Jacobi publie son *David Hume.*
1788 *Critique de la raison pratique. Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie. Sur une médecine philosophique du corps.* Édit religieux du ministre Wöllner, chargé d'organiser la réaction contre les pratiques libérales du règne précédent.
1789 Révolution française. Kant rédige la *Première Introduction à la Critique de la faculté de juger.*
1790 *Critique de la faculté de juger* (Pâques). *Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne (= Réponse à Eberhard). Sur le mysticisme et les moyens d'y remédier* (en appendice à l'ouvrage de Borowski, *Cagliostro*). En octobre, E. Burke publie à Londres ses *Réflexions sur la Révolution française*, première mise en cause sévère des événements survenus en France.
1791 *Sur l'échec de toute tentative philosophique en matière de théodicée. Sur la question mise au concours pour l'année 1791 par l'Académie de*

Berlin : Quels progrès effectifs a accomplis la métaphysique depuis l'époque de Leibniz et de Wolff ?
1792 Début de la publication de l'essai *Sur le mal radical* (dans le *Berlinische Monatsschriff*). La censure interdit de publier la suite. Fichte fait paraître, sans nom d'auteur (à la suite d'une maladresse de l'éditeur), sa *Critique de toute révélation* : on attribue l'ouvrage à Kant, qui doit publier un démenti.
1793 *La Religion dans les limites de la simple raison. Sur le lieu commun : cela est bon en théorie, mais en pratique ne vaut rien* (où Kant répond à Rehberg, qui venait de publier à Hanovre ses *Recherches sur la Révolution française*). Deuxième édition de la *Critique de la faculté de juger.*
1794 Fichte, *Principes de la doctrine de la science.* Schelling, *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général.* Kant, nommé membre de l'Académie de Saint-Pétersbourg, publie *La Fin de toutes choses. De l'influence de la lune sur le temps*, et autorise Beck à inclure *Sur la philosophie en général* (écrit en 1790 pour servir de Préface à la *Critique de la faculté de juger*, puis écarté en raison de sa longueur) dans ses *Extraits des ouvrages critiques de Kant* (Riga). Sur ordre du roi, promesse de ne plus écrire sur les matières religieuses.
1795 *Projet de paix perpétuelle.* Schelling : *Du Moi comme principe de la philosophie, Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* (1795-1796) Schiller : *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.*
1796 Fichte, *Fondement du droit naturel.* Schelling, *Nouvelle Déduction dudroit naturel.* Schelling, Hölderlin, Hegel (à Tübingen) : *Le Plus Ancien Programme systématique de l'idéalisme allemand.* Kant suspend ses cours. Il publie *Sur l'organe de l'âme. À propos de l'ouvrage de Sömmering ; Sur un ton supérieur récemment pris en philosophie ; Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie* ; puis (dans les derniers jours de 1796 ou les premiers de 1797) la *Doctrine du droit*, première partie de la *Métaphysique des mœurs.* Le 23 juillet, dernier cours de Kant (sur la logique).
1797 Hölderlin achève de publier son *Hypérion*, qui avait commencé à paraître, dans *Thalia*, la revue de Schiller, depuis 1794. Kant publie la seconde partie de sa *Métaphysique des mœurs : Doctrine de la vertu ; Sur un prétendu droit de mentir par humanité.* Mort de Frédéric-Guillaume II, avènement de Frédéric-Guillaume III (qui relève Wöllner de ses fonctions).

1798 *Conflit des facultés, Anthropologie du point de vue pragmatique, Sur la fabrication des livres.* Fichte publie son *Système de l'éthique.* Deuxième édition de la *Doctrine du droit.*
1800 Publication, par Jäsche, de la *Logique* de Kant. Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal.*
1801 Fichte, *Doctrine de la science.* Hegel, *Écrit sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling.*
1802 Publication, par Rink, de la *Géographie physique.*
1803 Publication, par Rink, de la *Pédagogie.* Deuxième édition de la *Doctrine de la vertu.*
1804 Mort de Kant (12 février). Fichte, qui a 42 ans, donne un nouvel exposé de sa *Doctrine de la science.* Hegel a 34 ans et est *Privatdocent* à Iéna. Schelling a 29 ans et publie *Philosophie et religion*, qui s'inscrit dans le cadre de sa polémique, alors à son point culminant, avec Fichte.

INDEX NOMINUM

La mention « n » suivie d'un chiffre renvoie au bas de page du folio.

Aristote : 73, 163, 164, 314, 342, 687.
Bacon : 59, 75.
Baumgarten : n. 118.
Berkeley : 140, 282.
Bonnet : 574.
Brucker : 343.
Cicéron : n. 587.
Copernic : 78, n. 80.
Démocrite : 687.
Descartes : 282, 283, 368, 376 *sq.*, 401, n 411, 536.
Diogène Laërce : 75.
Épicure : 243, 446, 459-460, n 459, 686, 687.
Galilée : 76.
Haller : 542.
Hobbes : 627.
Hume : 95, 107, 175, 623, 632, 634 *sq.*, 688.
Lambert : 464.
Leibniz : 135, 293, 312, 313, 315 *sq*, 433, 440, 536, 574, 662, 687.
Locke : 64, 171, 175, 316, 687.
Mairan : 453.
Mendelssohn : 406 *sq.*
Newton : n. 80.
Ovide : 64.

Perse : 70, 687.
Platon : 99, 342 *sq*, 459-460, 477-478, 516, 686, 687.
Priestley : 623.
Segner : 104.
Stahl : 76.
Sulzer : 621.
Terrasson : 69.
Thalès : 75.
Torricelli : 76.
Wolff : 88, 135,688.
Zedlitz :61.
Zénon d'Élée : 477-478.

INDEX RERUM

Cet index, qui ne prétend pas à l'exhaustivité, est établi à partir de la présente traduction. Il propose, outre un repérage des occurrences des principales notions philosophiquement significatives utilisées par Kant, une division analytique de ces emplois.

Absolu : 129-130, 348-349.
Accident : 255 *sq.*, 365, 421 *sq.*, 437, 438.
Action : 164, 267-268.
Affection : 138-139, 155. – Affection du sujet par lui-même : 210 *sq.*, n. 213.
Affinité : 187, 192 *sq.*, n. 518, 568, 571, 574, 645.
Algèbre : 606, 616.
Âme : 360-416, 577, 582-583, 587, 620, 646, 654. – Âme et corps : 369-370, 384 *sq.*, 403-404, 413 *sq.*, 583-584, 642-643.
Amphibologie des concepts de la réflexion : 309-328. – Signification : 314-315.
Analogie : 77, 128, 251, 580, 591. – Analogie de l'expérience : 249-277. – Signification : 251.
Analyse : 70, 99, 112, 161-162. – Analyse et synthèse : 197-198.
Analytique transcendantale : 150-151, 153-328, 153-154, 220-221, 300, 497, 648.
Anthropologie : 74, 505, 684.
Anthropomorphisme : 558, 591, 593.
Anticipation de la perception : 242-248. – Signification : 243.
Antinomie : 416-515. – Signification : 359.

Antithétique de la raison pure : 426 *sq.*
Aperception : – Son unité analytique : n. 175, 198-200, 503. – Son unité transcendantale : 183 *sq.*, 210 *sq.*, 213 *sq.*, 250 *sq.*, 276, 366 *sq.*, 393 *sq.*, 402 *sq.*, 408 *sq.* – Aperception empirique : 183, 188, 198, 203. Voir également « Je pense ».
A posteriori : 94, 118, n. 120, 132, 143, 243, 279.
Apparence (*Schein*) : 140, 150-153, 213, 220, 329 *sq.*, 345, 358 *sq.*, 381, 392-393, 413-414, 417, 426-427, 454 *sq.*, 474 *sq.*, 485 *sq.*, 523 *sq*, 543 *sq.*, 559 *sq.*, 575 *sq.*, 650-651.
Appréhension : 179 *sq.*, 191, 193, 214 *sq.*, n. 215, n. 216, 217, 249, 272 *sq.* – Sa successivité : 254, 260-261.
A priori : 67, 74 *sq.*, 77 *sq.*, 93 *sq.*, 110 *sq.*, 196, 230 *sq.*, 248 *sq.*, 631. – *A priori* et expérience : 93-94, 96. 174 *sq.*, 181-196, 214-215, 218-219, 234-236, 263-264, 265. – *A priori* et formes de l'intuition : 118, 119 *sq.*, 131-132, 214-215. – A *priori* et limites de l'expérience : 177 *sq.*, 196, 206-207, 224-225, 251, 277-282, 294 *sq.*, 557-558, 606 *sq.* – *A priori* et logique : 145 *sq.*, 222-223. – *A priori* et mathématique : 104, n. 120-121, 121, 122-123, 136-138, 296 *sq.*, 603 *sq.* – *A priori* et preuve de l'existence de Dieu : 517 *sq.*, 531 *sq.*, 536 *sq.* – *A priori* et science physique : 105-107, 216-217, 245-247. – Connaissance *a priori* : 65-66, 67, 70, 74 *sq.*, 81 *sq.*, 88, 93 *sq.*, 97 *sq.*, 177 *sq.*, 209-210, 214-216, 218, 604 *sq.* – Concepts *a priori* : 95-96, 278, 557, 607, 610. – Jugements synthétiques *a priori* : 102 *sq.*, 122, 127, 131, 136 *sq.*, 141, 276, 301, 384, 394 *sq.*, 404, 557, 572, 606 *sq.*, 615-616, 633 *sq.*, 645.
Archétype (*prototypon*) : 342 *sq.*, 516 *sq.*, 521, 577.
Architectonique : 112, 461, 614 *sq.*
Arithmétique : 104, 240-241.
Association : 176, 180, 187 *sq.*, 192 *sq.*, 210.
Astronomie : 308, n. 520, 571-572.
Attention : 145, n. 213.
Axiomes : – Axiomes de l'intuition : 239-242. – Axiomes du temps : 126. – Axiomes et philosophie : 615-616. – Axiomes mathématiques : 240-241, 333, 615-616.

Beau : n. 118.
Bonheur : 169, 344, 655, 658 *sq.*
Bon sens : 221-222, 673.

Borne (*Schranke*) : 307, 331, 442, 590, 631, 636.

Canon : 149, 151. – Canon de la raison pure : 652-673.
Catégorie : 163 *sq.*, 176, 190, 205 *sq.*, 296-297, n. 297, 301 *sq.* – Application aux phénomènes : 224 *sq.* – Catégorie et expérience : 194-195, 205 *sq.*, 214 *sq.* – Catégorie et intuition empirique : 207, 217, 225, 229-230, 252, 277 *sq*, 290 *sq.*, 297 *sq.*, 301, 305 *sq.*, 394, 395-396, 410-411, 414-415, 579-580, 582-583. – Validité : 174 *sq.*, 177 *sq.*, 185 *sq.*, 209 *sq.*, 214 *sq.*, 230-231, 279 *sq.*
Causalité : 83 *sq.*, 95, 102, 163, 166-167, 173-174, 186, 216, 219, 228, 245-246, 258 *sq.*, 261 *sq.*, 266 *sq.*, 269 *sq.*, 273 *sq.*, 285, 290 *sq.*, 415, 422, 424, 442 *sq.*, 448 *sq.*, 495 *sq.*, 503-504, 511-512, 528, n. 537, 540, 541, 541 *sq.*, 555 *sq.*, 577, 578 *sq.*, 635.
Certitude : 96, 108, 132, 136, 237-238, 252, 310, 464, 616, 640-641, 668-669, 672.
Changement : 127, 130-131, 164, 253 *sq.*, 257, 258 *sq.*, 268 *sq.*, 292, 438, 447, 448 *sq.*
Chose en soi : 82, 125, 138, 196, 225. – Chose en soi et phénomène : 79-80, 133 *sq.*, 217, 259-260, 269, 301 *sq.*, 312 *sq.*, 315-316, 319, 316 *sq.*, 382 *sq.*, 386 *sq*, 413 *sq*, 471 *sq.*, 475 *sq.*, 478 *sq.*, 484 *sq.*, 491, 497 *sq.*, 513 *sq.*, 515 *sq.*, 523 *sq.*
Communauté : 163, 166-167, 228, 212 *sq.*, 290, 292-293, 299.
Comparaison : 310 *sq.*, 315.
Concept : – Analytique des concepts : 154-220. – Concept *a priori* : 77-78, 96, 154 *sq.*, 163, 170, 174, 532, 557, 607, 610, 613. – Concept de la raison : 340 *sq.*, 485 *sq.* – Concept dérivé : 70, 164, 520. – Concept empirique : 120, 126, 136, 143, 169, 185, 515, 608, 612. – Concept et expérience : 162, 174-175, 196. – Concept et intuition : 117, 121, 134, 143-144, 155, 174-175, 295-309, 322 *sq.*, 487, 511, 568, 604 *sq.* – Concept et synthèse de la récognition : 181 *sq.* – Concept pur de l'entendement : 171 *sq.*, 177, 207 *sq.*, 218, 224 *sq.*, 229, 291 *sq.*, 304, 313, 341, 485, 515.
Conditions (séries des) : 337-338, 352, 355, 418-419, 422 *sq.*, 448 *sq.*, 456 *sq.*, 474-500, 506 *sq.*, 511 *sq.*, 540.
Connaissance : 346 *sq.*, 668. – Connaissance et expérience : 79 *sq.*, 177 *sq.*, 207, 217, 211 *sq.*, 287, 294 *sq.*, 413 *sq.*, 459. – Connaissance pure : 93 *sq.*, 304. – Savoir et croyance : 84-85. – Savoir et penser : 83 *sq.*, 206 *sq.*, 218 *sq.*, 234, 305-306, 402, 458 *sq.*

Conscience : n. 89-90, 139, 181 *sq.*, 189, 198 *sq.*, 203, 213, 283 *sq.*, 293, 372 *sq.*, 395 *sq.*, 398 *sq.*, 402, 405, n. 407, 410, 414 *sq.*, 440.
Construction : 120, 278, 280, 296, 604, 607, 608, 616.
Contingent : 95, 96, 102, 291, 298, 422, 425, 450, 469, 511 *sq.*, 540, 544 *sq*, 548, 549, 550-551, 554 *sq.*, 555, 579, 635, 648, 669.
Continuité : 245-246, 248, 265, 270, 286, 287, 569, 605.
Contradiction : 105, 127, 232 *sq.*, 278, 299, 305, 317, 452, 477 *sq.*, 518, 531-532, n. 532, 535-536.
Convenance (et disconvenance) : 312.
Corps : 94, 96, 100-102, 118, 125, 134, 139, 183, 204, 377 *sq.*, 441. – Âme et corps : 369-370, 384 *sq.*, 403-404, 413 *sq.*, 583-584, 642-643.
Cosmologie : 354, 418 *sq.*, 576-577.
Critique : 65, 70, 81-82, 83, 85, 87-88, 97 *sq.*, 109, 110, 387 *sq.*, 465, 623 *sq.*, 632, 679.
Croyance : 85, n. 89, 459, 667 *sq.*

Déduction : – Déduction des catégories : 169-171. – Déduction des Idées : 355, 575 *sq.* – Déduction métaphysique : 156-169. – Déduction objective : 67-68, 188-196, 197-209. – Déduction subjective : 67-68, 177-188, 209-214. – Déduction transcendantale : 169-220.
Définition : 297, n. 297-298, n. 299, 612 *sq.*
Démarche analytique et synthétique : 168, n. 356, 408-409.
Démonstration : 616 *sq.*
Déterminabilité (*Bestimmbarkeit*) : n. 90, 396, 411, 413, n. 518.
Détermination (principe) : 518.
Déterminité (*Bestimmheit*) : 567.
Devoir : 496, 503 *sq.*, 554.
Dialectique : n. 80, 85, 150-151, 339, 426 *sq.*, 581 *sq.* – Dialectique transcendantale : 150-151, 220, 329 *sq.* 339, 353-354, 426 *sq.*, 581.
Dieu : 84, 86, 97, 141, 178, n. 356, 523, 525-552, 578, 585, 590 *sq.*, 621, 666.
Différence : 311-312.
Discipline (de la raison pure) : 601-652.
Disconvenance (et convenance) : 312.
Diversité (et unité) : 311-312.
Dogmatisme : 66, 85, 86-87, 97-98, 109, 388 *sq.*, 456, 629.

Dynamique (par opposition à « mathématique ») : 237-239, 286, 294-295, 424-425, 493 *sq.*, 511, 572.

Économie des principes : 548, 565.
Ens entium, originarium, realissimum : 520 *sq.*, 522-523, 532, 538, 539, 546.
Entendement : 117, 144, 150, 153, 155, 160, n. 160, 162 *sq.*, 178 *sq.*, 190-202, 206, 209-210, 216, 220, 236, 252, 259, 265, 287, 294-295, 304, 306-307, 329-330, 331, 334, 340, 502 *sq.* – Entendement intuitif : 200, 202.
Entendement et concepts purs : 162 *sq.*, 176, 190, 205 *sq.*, 296-297, n. 297, 613. – Entendement et raison : n. 160, n. 218, 220 *sq*, 286-287, 288-289, 332-333, 334 *sq.*, 340 *sq.*, 346 *sq.*, 349-350, 351, 353-354, 418-419, 427, 481 *sq.*, 485 *sq.*, 489, 493, 494-495, 503 *sq.*, 513, 515 *sq.*, 519, 521, 525 *sq.*, 558, 559 *sq.*, 568-569, 572-573, 581, 636, 647.
Espace : 82, 96, 106, 117-125, 119 *sq.*, 120, 122 *sq.*, n. 125, 128 *sq.*, 140-141, 147, 161, 170-172, 179-181, 208, 212, 235, 239 *sq.*, 280 *sq.*, 296, 312, 323, 379, 409, 430, n. 431, 471 *sq.*, 490 *sq.*, 546.
Esprit (*Geist*) : 119, 123, 143, n. 302.
Esprit (*Gemüt*) : 73, 117, 118, 138, 577.
Esthétique transcendantale : 117-141. – (Définition : 118-119. – Esthétique trancendantale et idéalisme dogmatique : 282 *sq.*, 302, 441.
Exaltation de l'esprit (*Schwärmerei*) : 66, 176, 294, 666.
Exemple : 68-69, 222.
Existence : n. 89-91, 237-238, 250, 281-282, 284, 298-299, 408, 411, 521, 530 *sq.*, 558, 607.
Expérience : 93, 94 *sq.*, 173, 206 *sq.*, 215, 249 *sq.*, 263, 633 *sq.* – Expérience et *a priori* : 78, 93-94, 96, 175, 180 *sq.*, 214-215, 219-220, 239, 263 – Expérience et Idées : 340 *sq.*, 350, 425-426, 465-466, 495 *sq.*, 514, 515 *sq.*, 547 *sq.*, 557, 568 *sq.* – Expérience et imagination : n. 89-91, 282. – Limites de l'expérience : 79 *sq.*, 98, 177 *sq.*, 207, 217, 277 *sq.*, 287, 294 *sq.*, 411-412, 413 *sq.*, 459, 471-473, 481, 488, 535, 557, 586-587, 605, 633, 638. – Possibilité de l'expérience : 175, 177 *sq.*, 186, 218, 234, 255, 277 *sq.*, 286-287, 291, 437, 501, 555, 618, 635, 645, 648. – Unité de l'expérience : n. 89-91, 185-186, 275 *sq.*, 287 *sq.*, 523-524, 535, 577 *sq.*
Expérimentation : 83, 84, 396.
Explication : 122.
Exposition : 120, 122, 126, 613.

Extérieur (et intérieur) : 312-313, 318, 323.

Fin, finalité : 412, 455, 549 *sq.*, 585 *sq.*, 592 *sq.*, 622, 624, 655, 665, 678-679, 683. – Fin finale (*Endzweck*) : 89, 412, 679. – Fin dernière (*Letzter Zweck*) : 653-667.
Force : 118, 138, 164, 267 *sq.*, 279, 542.
Forme : 119, 125, 148, 170, 313-314. – Forme de l'intuition : 119, 128, 130, 170, 172, 206.

Generatio aequivoca : 218, 675.
Genre et espèces : 565.
Géométrie : 105, n. 120, 121, 136, 137, 171, n. 211, 530 *sq.*, 605.
Grandeur : 121, 227 *sq.*, n. 242, 242 *sq.*, 290, 293, 298, 406 *sq.*, n. 407-408.

Harmonie préétablie : 318, 389.
Homogénéité : n. 238, 239 *sq.*, 568.
Hypothèse : 168-169, 637 *sq.*

Idéal de la raison pure : 515-524, 521.
Idéalisme : 87, n. 89-91, 282 *sq.*, 375 *sq.*, 408. – Différents types d'idéalisme : 282 *sq.*, 375 *sq.*, 381 *sq.*, 471 *sq.*, n. 470-471.
Idée : 99, 340, 341 *sq.*, 346, 350, 425-426, 465-466, 495 *sq.*, 514, 515 *sq.*, 541 *sq.*, 557, 559 *sq.*, 568 *sq.*, 515 *sq.*, 592 *sq.*, 654.
Identité : 311-312, 316, 322, 372 *sq.*, 402 *sq.*, 565, 582-583.
Image : 227.
Imagination : n. 89-91, 132, 161-162, n. 175, 180 *sq.*, 188 *sq.*, 192-193, 210, n. 216, 217, 225 *sq.*, 234, 240, 258, 266, 280, 282, 285, 381, 423, 517, 563, 638.
Inconditionné : 79, 338, 340-341, 341 *sq.*, 397, 418 *sq.*, 423 *sq.*, 448 *sq.*, 456-457, 467 *sq.*, 475 *sq.*, 479, 480 *sq.*, 494, 506 *sq.*, 510 *sq.*, 513 *sq.*, 525 *sq.*, 530 *sq.*, 547, 651.
Incroyance : 85.
Induction : 95, n. 120, 164, 174, 262-263.
Infini : 121, 127, 132, 140, 424, 431 *sq.*, 468, 478, 482, 491, 559.
Ingéniosité (*Witz*) : 74, 563, 567.
Inhérence : 256.
Intellectus archetypus : 590.
Intérêt de la raison : 454 *sq.*, 567, 573 *sq.*, 658.

Intérieur (et extérieur) : 312-313, 318, 323.
Intuition : 98 *sq.*, 105, 117 *sq.*, 126 *sq.*, 133 *sq.*, 143 *sq.*, 155 *sq.*, 186, 197, 209, 211, 214 *sq.*, 218, 236 *sq.*, 239 *sq.*, 287, 292, 325, 327, 346, 472, 604, 616. – Intuition empirique : 134, 136, 137, 185, 205 *sq.*, 215, 231 *sq.*, 241, 296, 415, n. 431. – Intuition intellectuelle : n. 90, 139, 141, 214, 304, 305 *sq*, 320-321. – Intuition et connaissance : 143 *sq.*, 150 *sq.*, 201 *sq.*, 207 *sq.*, 213-214, 290 *sq.*, 296, 305, 308, 324, 604 *sq.* – Unité de l'intuition : 162, 184, 205 *sq.*, 215, 305.
Intuitus derivativus et *intuitus originarius* : 141.

« Je pense » : 198 *sq.*, 360 *sq.*, 367 *sq.*, 383 *sq.*, 393 *sq.*, 398 *sq.*, 402 *sq.*, 408 *sq.*, n. 411, 414 *sq.*, 441, 683.
« Je suis » : n. 89-91, 202, 213, n. 411.
Jugement : 100 *sq.*, n. 118, 136 *sq.*, 155-156, 157 *sq.*, n. 160, 162, 163, 200, 202, 203 *sq.*, 220, 221 *sq.*, 231-236, 240, 301, 308-309, 335-336, 393-394, 402-404, 475, 531, 533 *sq.*, 560, 562.
Liaison : 95, 166, 197, 216-217, n. 232, n. 238, 249 *sq.*, 582.
Liberté : 83 *sq.*, n. 356, 415-416, 424 *sq.*, 442 *sq.*, 461, 469, 495 *sq.*, 549-550, 553, 584, 623 *sq.*, 654.
Limites (*Grenze*) : 176, 305-306, 322, 326, 331, 421, 484, 487, 490, 523, 548, 576, 579.
Logique : 73, 74, 81, 144, 148, 157, 220-221. – Logique générale : 145-146, 161. – Logique transcendantale : 119, 143-595, 146-147, 150, 161, 653.

Matérialisme : 87, 382, 384, n. 408, 409.
Mathématique : 74-75, 81, 95, 98, 103, 104, 107, n. 120, 131, 132, 176, 207, 464, 604 *sq.*, 650, 677 *sq.*
Matière : n. 96, 106, n. 107, 118, 134, 148, 170, 313-314, 319, 324, 523, 545, 608.
Maximes de la raison : 513 *sq.*, 573, 621-622.
Mécanique : 83, 84, 317.
Métaphysique : 63-64, 65, 69-70, 73, 74, 76-78, 79, 81, 85, 88, n. 89, 97, 106-108, 151, 167, n. 238, n. 356, 679 *sq.*
Modalité : 157, 159, 163, 239, 289.
Moi : n. 89-91, 139, 181 *sq.*, 189, 198 *sq.*, 212, 213, 283 *sq.*, 293, 367, 372 *sq.*, 375, 395 *sq.*, 398 *sq.*, 402, 405, n. 407, 410, 414 *sq.*, 440, 471.

Morale, moralité : 81 *sq.*, 113, 146, 342-343, 345, n. 356, 412-413, 416, 428-429, 464, 503 *sq.*, n. 506, 516-517, 554 *sq.*, 654 *sq.*, 658 *sq.*, 663, 666-667, 671 *sq.*, 679-680.
Mouvement : 106, 127, 132, 138, 211, n. 211, n. 212, 292, 387.

Nature : 187, 194, 214-217, 236-237, 275 *sq.*, 345, 412, 442 *sq.*, 469, 495, 504 *sq.*, 549 *sq.*, 574 *sq.*, 585 *sq.*, 592 *sq.*, 664-665.
Nécessaire, nécessité : – Connaissance nécessaire : 94, 102, 104, 122, 175 *sq.*, 182 *sq.*, 237, 259 *sq.*, 279 *sq.* – Nécessité comme catégorie : 163, 166, 228, 277, 285 *sq.*, 580. – Nécessité subjective : 95-96, 176, 219, 669.
Négation : 227, 244, 519 *sq.*
Nexus finalis et *nexus effectivus* : 586.
Nombre : 182, 227.
Noumène : n. 302, 304 *sq.*, n. 323, 324 *sq.*, 415, 500, 502.

Objet de l'expérience : 135, 174, 182 *sq.*, 201, 282 *sq.*, 296, 377 *sq.*, 502, 535.
Objet en général : 214, 306.
Objet en soi : 225.
Objet transcendantal : 185, 259-260, 304-305, 370, 390, 472-473, 498 *sq*, 502, 542, 581.
Observation : 76, 83.
Ontothéologie : 553.
Opinion : 637 *sq.*, 667 *sq.*, 668.
Organisme : 491.
Organon : 110, 144, 149, 151.

Paralogisme : 358 *sq.*, 360.
Peines : 138, 344.
Penchant : 86, 113, 144-145, 496.
Perception : 188, 191, 215, 216, 242, 245, 271, 273-274, 378 *sq.* – Anticipation de la perception : 242-248.
Perfection : 589.
Personnalité : 372 *sq.*, 400.
Phénomène, apparition phénoménale (*Erscheinung*) : 117-118, 172 *sq.*, 190-191, 213, 235, 242 *sq.*, 259, 390, 501 *sq.*, 523-524. – Phénomène et apparence (*Schein*) : 139-140, 213. – Phénomène et chose en soi : 79-80,

133 *sq.*, 217, 259-260, 269, 294-309, n. 301-304, 301 *sq.*, 312 *sq.*, 315-316, 376 *sq.*, 382 *sq.*, 386 *sq.*, 413 *sq.*, 471 *sq.*, 475 *sq.*, 478 *sq.*, 484 *sq.*, 488, 491, 497, 513 *sq.*, 515 *sq.*, 523 *sq.* – Se phénoménaliser (*erscheinen*) : 83.
Philosophie : 345, 604 *sq.*, 677 *sq.* – La philosophie des Anciens ; 167 *sq.*, 255-256, n. 291, 446, n. 459, 677 *sq.* – Philosophie transcendantale : 110-111, 154, 164, 223, 327, 330, 428, 463, 496.
Plaisir : 113, 125, 138.
Possible, possibilité : 160, 163, 195, 228, 277 *sq.*, 287 *sq.*, n. 300, 305, 518 *sq.*, 523, n. 524, n. 532, 512 *sq.*, 540.
Postulat : 475, 554-555. – Postulat de la pensée empirique : 251, 277-282, 285-290.
Prédicable : 164.
Prédicament : 164, 522.
Présentation (*Darstellung*), présenter (*darstellen*) : 75, 105, 212.
Preuve apagogique : 649 *sq.*
Preuve cosmologique : 450 *sq.*, 529, 536, 543, 552.
Preuve ontologique : 529 *sq.*, 549.
Preuve physico-théologique : 520 *sq.*, 546 *sq.*, 555-556.
Principe : 220-328, 331, 333-334, 618. – Principes de l'entendement : 230-293.
Principe constitutif et principe régulateur : 251 *sq.*, 294-295, 480 *sq.*, 486 *sq.*, 512, 516, 544 *sq.*, 560, 572 *sq.*, 576 *sq.*, 579 *sq.*, 589 *sq.*
Principe immanent : 330-331, 338, 350, 560, 682.
Principe de raison suffisante : 266, 645-646.
Psychologie : 73, 145, 210, 576 *sq.* – Psychologie empirique : 210, 401, 682, 684. – Psychologie rationnelle : 364, 398-416, 682.

Qualité : 105, 139, 157, 159, 163.
Quantité : 106, 157, 159, 163, 216, 228, 293.

Raison : – Raison et entendement : n. 160, n. 218, 220 *sq.*, 286-287, 288-289, 332-333, 334 *sq.*, 340 *sq.*, 346 *sq.*, 349-350, 351, 353-354, 397, 418-419, 427, 481 *sq.*, 485 *sq.*, 489, 493, 494-495, 503 *sq.*, 513, 515 *sq.*, 519, 521, 525 *sq.*, 558, 559 *sq.*, 568-569, 572-573, 581, 636, 647. – Raison humaine : 63, 74 *sq.*, 98 *sq.*, 427, 627, 679. – Raison pure : n. 79, 80 *sq.*, 110, 113, 145, 218, 219, 506, 529, 543, 552, 553, 581, 602-603, 621, 626, 655, 679. – Raison théorique et raison pratique : 74, 80, 84-85, n. 218,

350 *sq.* (*übergang*), 410, 412-413, 416, 459 *sq.*, 505-506, 528, 554-555, 641-642, 655 *sq.*, 669. – Usage pratique de la raison : 80, 84-85, 343-344, 410, 412-413, 416, 554-555, 641-642, 652, 659-660.
Réalisme : – Réalisme empirique : 379 *sq.* – Réalisme transcendantal : 376 *sq.*, 470 *sq.*, 501.
Réalité, réel : 124, 227, 228, 242 *sq.*, 277, 280, 281-282, 287 *sq.*, n. 290, 298, n. 300, 380-381, 520 *sq.*, 532 *sq.*, 533 *sq.*, 579-580. – Réalité empirique : 124, 129, 131, 378 *sq.*, 471 *sq.*, 523 *sq.* – Réalité objective : 168, 169, 185, 209, 234 *sq.*, 481-482, 514-516, 517, 559, 660.
Réceptivité : 123, 143, 155, 178, 197, 415, 473, 577.
Récognition : 181-185, 193
Réflexion : 309 *sq.*, 314 *sq.*, 319, 320, 321, 340.
Règle : 144, 183, 185, 191, 192, 194, 195, 221-223, 235, 261 *sq.*, 334. – Règle de la raison : 481, 485 *sq.*, 517, 561 *sq.*
Relation, rapport : 132, 138, 157, 158-159, 163, 166, 228, 256-257, 273, 290 *sq.*, 310, 312, 323 *sq.*, 354, 421.
Religion : n. 65, 345, 628.
Représentation : 128, 134, 155-156, 174, 182, 184, 189, n. 189, 196, 198 *sq.*, n. 198, n. 199, 263 *sq.*, 376 *sq.*, 382, 385-386, 388 *sq.*, 471, 479-480, n. 524.
Reproduction : 180, 183, 191, n. 191, 193, 194.
Révolution : 75-79, 81
Rien : 327 *sq.*

Scepticisme : 88, 109, 176, 219, 388, 428, 467 *sq.*, 480, 630 *sq.*, 637.
Schématisme : 224-230, 226.
Schème : 224-230, 235, 252, 295, n. 299-300, 301, 507, 573, 576, 578, 581, 604, 674.
Science : 64, 74, 144, 153, 649-650, 674 *sq.*
Science de la nature : 74-75, 105-106, 107, 246, 464, 650.
Sens externe : n. 89-90, 119, 122, 123, 138, 212, 292 *sq.*, 377 *sq*, 383-385, 407.
Sens interne : n. 89-91, 119, 128, 138, 179, 181, 183, 203, 210-211, 234, 239, 250, 258, 271, 283 *sq.*, 292, 376 *sq.*, 386-387, 414, 471.
Sensation : 117, 125, n. 125, 134, 207, 227, 243, 248, 277, 280, 346, 563.
Sensibilité : 82 *sq.*, 113, 117, 118 *sq.*, 130-131, 134, 139, 144, 173, 186, 193, 210, 211, n. 215, 225, 229-230, 297, 315-316, 320, 330, 542, 573.

Signification : n. 299.
Simplicité : 318, 322 *sq.*, 394, n. 407, 421, 436 *sq.*, 490 *sq.* – Simplicité de l'âme : 366 *sq.*, 394 *sq.*, 402-403, 405-406, 409, 576-577, 582-583, 638-639, 640, 646, 648. – Simplicité de l'être suprême : 522-523.
Simultanéité : 249, 253, 254, 267, 272 *sq.*, 276.
Spécification : 567 *sq.*, 569.
Spontanéité : 139, 143, 144, 155, 161, 178, 194, 197, 209, n. 213, n. 216, 415, 444, 495.
Stoïcisme : 516.
Subsomption : 224, 301, 352, 562.
Substance : 96, 118, 130, 140, 166, 176, 208, 228, 253 *sq.*, 258, 268 *sq.*, 272 *sq.*, 273, 284, 290, 298, 299, 323, 394, 402 *sq.*, 409 *sq.*, 416, 421, 436 *sq.*, 491, 510, 548, 555, 577, 578, 583.
Succession : 126, 127, 128, 132, 138, 180, 203, 208, 249, 259, 261, 263, 267, 275.
Sujet : 100, 138, 212, 233, 242, 298, 364 *sq.*, 398 *sq.*, 402 *sq.*, 404 *sq.*, 409, 411, 414, 499 *sq.*, 531, 582. – Sujet transcendantal : 368, 400, 413, 422, n. 463, 471, 502. – Sujet agissant : 502.
Syllogisme : 157, 160, n. 204, 332-333, 337, 347, 539.
Synopsis : n. 175, 178.
Synthèse : 112, 162, n. 175, 178-203, 197-198, 205, 206, 209, 211, 214-215, 226, 234 *sq.*, 239, 243, 248, 298, 417, 422, 430 *sq.*, 465, 494. – Jugement synthétique *a priori* : 102 *sq.*, 122, 127, 131, 136 *sq.*, 141, 276, 301, 384, 394 *sq.*, 404, 557, 572, 606 *sq.*, 615-616, 633 *sq.*, 645.
Système : 88-89, 110 *sq.*, 461, 581-582, 618-619, 674 *sq.*, 677.
Temps : 82, 84, 86, n. 89-90, 119, 126-141, 161, 170-171, 179, 180, 181, 185-189, 201-203, 206, 207, 208, 211, 219, 220, 225 *sq.*, 239 *sq.*, 275, 379, 430 *sq.*, 472, 492 *sq.*, 509.
Théologie : 140, 354 *sq.*, 523, 552, 553 *sq.*, 577, 590, 664.
Totalité : 153, 163, 165, 166, 168, 347, 349, 421 *sq.*, 423, 465, 490 *sq.*, n. 518, 520, 551. – Totalité des conditions : 352-353, 355, 418, 423, n. 424, 425, 430 *sq.*, 468, 474, 479 *sq.*, 485 *sq.*, 584.
Transcendant : 331, 350, 413, 426, 450, 514, 560, 682.

Transcendantal : 110, 162, 330 *sq.*, 520, 608. – Apparence transcendantale : 330 *sq.*, 392, 416, 477, 479, 651. – Déduction transcendantale : 117-220, 576. – Exposition transcendantale : 112, 127. – Hypothèse transcendantale :

639 *sq.* – Idéalité transcendantale et idéalisme transcendantal : 124, 130, 140, 376 *sq.*, 390, 480, 470 *sq.* – Idée transcendantale : 353 *sq.*, 456, 457, 461, 495 *sq.*, 510, 514, 523, 559, 576. – Liberté transcendantale : 443, 444, 495 *sq.* – Logique transcendantale : 150 *sq.*, 220, 222. – Négation transcendantale : 519 *sq.* – Objet transcendantal : 185, 259-260, 304-305, 370, 472-473, 498 *sq.*, 502, 542, 581. – Philosophie transcendantale : 110-111, 154, 164, 223, 327, 330, 428, 463, 496. – Réalisme transcendantal : 376 *sq.*, 470 *sq.*, 501. – Réflexion transcendantale : 309 *sq.*, 311, 319. – Sujet transcendantal : 368, 400, 413, 422, n. 463, 471, 502. – Théologie transcendantale : 523, 553 *sq.*, 577, 590. – Unité transcendantale de l'aperception : 183 *sq.*, 210 *sq.*, 213 *sq.*, 250 *sq.*, 276, 366 *sq.*, 393 *sq.*, 402 *sq.*, 408 *sq.* – Usage transcendantal des facultés : n. 175, 252, 296, 300, 301, 308-309, 327, 485, 564 *sq.*

Unité : – Unité comme catégorie : 163, 168, 179, 182, 188 *sq.*, 195, 198, 252, 256, 259, 305. – Unité de l'aperception : n. 175, 183 *sq.*, 198-200, 206, 210 *sq.*, 213 *sq.*, 250 *sq.*, 276, 366 *sq.*, 393 *sq.*, 402 *sq.*, 408 *sq.*, 503. – Unité de l'espace et du temps : 183-184, 201, n. 215, 215-216, 227, 249, 257. – Unité de l'expérience : n. 89-91, 185-186, 275 *sq.*, 287 *sq.*, 523-524, 535, 577 *sq.* – Unité de l'intuition : 162, 184, 205 *sq.*, 215, 305. – Unité de la nature : 275-276, 544 *sq.*, 549 *sq.*, 563, 571 *sq.*, 665. – Unité de la raison : 350, 354-355, 461, 516, 560, 576, 581, 588-589, 674.
Universel, universalité : 94, 95, n. 96, 96-97, n. 103, 121, 124, 126-127, 129, 132, 136, 148, 173, 174, 186, 203, 263, 347, n. 518, 562, 604.
Vérité : 148, 220, 260, 295, 329, 559-560, 667. – Critère de la vérité : 148-149, 168-169, 565, 667.
Vertu : 146, 343, 516.
Volonté : 174, 461, 496, 503 *sq.*, 656.
Vraisemblance : 329, 640-641.

TABLE

Note pour la troisième édition
Présentation
Note sur la présente édition

Critique de la raison pure

Épigraphe
Dédicace
Préface de la première édition (1781)
Table de la première édition
Préface de la deuxième édition (1787)

Introduction

I. De la différence entre la connaissance pure et la connaissance empirique
II. Nous sommes en possession de certaines connaissances *a priori*, et même l'entendement commun n’est jamais sans posséder de telles connaissances
III. La philosophie requiert une science qui détermine la possibilité, les principes et l'étendue de toutes les connaissances *a priori*
IV. De la différence des jugements analytiques et des jugements synthétiques
V. Dans toutes les sciences théoriques de la raison sont contenus des jugements synthétiques *a priori* faisant fonction de principes
VI. Problème général de la raison pure
VII. Idée et division d'une science particulière portant le nom de critique de la raison pure

Théorie transcendantale des éléments

PREMIÈRE PARTIE - L'ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE

§ 1
Première section de l'Esthétique transcendantale De l'espace
§ 2. Exposition métaphysique de ce concept
§ 3. Exposition transcendantale du concept de l'espace
Conséquences résultant des concepts précédents
Deuxième section de l'Esthétique transcendantale Du temps
§ 4. Exposition métaphysique du concept du temps
§ 5. Exposition transcendantale du concept du temps
§ 6. Conséquences tirées de ces concepts
§ 7. Explication
§ 8. Remarques générales sur l'Esthétique transcendantale
Conclusion de l'*Esthétique transcendantale*

DEUXIÈME PARTIE - LA LOGIQUE TRANSCENDANTALE

Introduction Idée d'une logique transcendantale

I. De la logique en général
II. De la logique transcendantale
III. De la division de la logique générale en analytique et dialectique
IV. De la division de la logique transcendantale en analytique et dialectique transcendantales

PREMIÈRE DIVISION DE LA LOGIQUE TRANSCENDANTALE (L'ANALYTIQUE TRANSCENDANTALE)

Livre I - Analytique des concepts

Chapitre premier - Du fil conducteur permettant de découvrir tous les concepts purs de l'entendement

Première section du fil conducteur transcendantal de la découverte de tous les concepts purs de l'entendement
De l'usage logique de l'entendement en général
Deuxième section du fil conducteur de la découverte de tous les concepts purs de l'entendement
§ 9. De la fonction logique de l'entendement dans les jugements
Troisième section du fil conducteur de la découverte de tous les concepts purs de l'entendement
§ 10. Des concepts purs de l'entendement, ou catégories
§ 11
§ 12

Chapitre II - De la déduction des concepts purs de l'entendement

Première section
§ 13. Des principes d'une déduction transcendantale en général
§ 14. Passage à la déduction transcendantale des catégories
De la déduction des concepts purs de l'entendement Deuxième section Des principes *a priori* de la possibilité de l'expérience
Avertissement préalable
1. De la synthèse de l'appréhension dans l'intuition
2. De la synthèse de la reproduction dans l'imagination
3. De la synthèse de la récognition dans le concept
4. Explication préalable de la possibilité des catégories comme connaissances *a priori*
Troisième section Du rapport de l'entendement à des objets en général et de la possibilité de les connaître *a priori*
Représentation sommaire de ce qu'a d'exact cette déduction des concepts purs de l'entendement et de la manière dont elle est la seule possible
De la déduction des concepts purs de l'entendement Deuxième section Déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement
§ 15. De la possibilité d'une synthèse en général
§ 16. De l'unité originairement synthétique de l'aperception
§ 17. Le principe de l'unité synthétique de l'aperception est le principe suprême de tout l'usage de l'entendement
§ 18. Ce qu'est l'unité objective de la conscience de soi
§ 19. La forme logique de tous les jugements consiste dans l'unité objective de l'aperception des concepts qui s'y trouvent contenus
§ 20. Toutes les intuitions sensibles sont soumises aux catégories comme constituant les conditions qui seules permettent d'en rassembler le divers dans une conscience
§ 21. Remarque
§ 22. La catégorie n'a pas d'autre usage pour la connaissance des choses que son application à des objets de l'expérience
§ 23
§ 24. De l'application des catégories à des objets des sens en général

§ 25
§ 26. Déduction transcendantale de l'usage expérimental que l'on peut faire en général des concepts purs de l'entendement
§ 27. Résultat de cette déduction des concepts de l'entendement
Bilan rapide de cette déduction

Livre II - Analytique des principes

Introduction De la faculté de juger transcendantale en général

Chapitre premier de la doctrine transcendantale de la faculté de juger - Du schématisme des concepts purs de l'entendement

Chapitre II de la doctrine transcendantale de la faculté de juger - Système de tous les principes de l'entendement pur

Première section du système des principes de l'entendement pur Du principe suprême de tous les jugements analytiques
Deuxième section du système des principes de l'entendement pur Du principe suprême de tous les jugements synthétiques
Troisième section du système des principes de l'entendement pur Représentation systématique de tous ses principes synthétiques
1. Axiomes de l'intuition
2. Anticipations de la perception
3. Analogies de l'expérience
   A. Première analogie Principe de la permanence de la substance
   B. Deuxième analogie Principe de la succession chronologique suivant la loi de causalité
   C. Troisième analogie Principe de la simultanéité suivant la loi de l'action réciproque ou de la communauté
4. Les postulats de la pensée empirique en général
   Réfutation de l'idéalisme
   Théorème
   Remarque générale sur le système des principes

Chapitre III de la doctrine transcendantale de la faculté de juger - Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes

Appendice De l'amphibologie des concepts de la réflexion, produite par la confusion entre l'usage empirique de l'entendement et son usage transcendantal
Remarque sur l'amphibologie des concepts de la réflexion

DEUXIÈME DIVISION DE LA LOGIQUE TRANSCENDANTALE (LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE)

Introduction

I. De l'apparence transcendantale
II. De la raison pure comme siège de l'apparence transcendantale
A. De la raison en général
B. De l'usage logique de la raison
C. De l'usage pur de la raison

Livre I - Des concepts de la raison pure

Première section Des idées en général
Deuxième section Des idées transcendantales
(Troisième section Système des idées transcendantales

Livre II - Des raisonnements dialectiques de la raison pure

Chapitre premier - Des paralogismes de la raison pure

Premier paralogisme : paralogisme de la substantialité
Critique du premier paralogisme de la psychologie pure
Deuxième paralogisme : paralogisme de la simplicité
Critique du deuxième paralogisme de la psychologie transcendantale
Troisième paralogisme : paralogisme de la personnalité
Critique du troisième paralogisme de la psychologie transcendantale
Quatrième paralogisme : paralogisme de l'idéalité (du rapport extérieur)
Critique du quatrième paralogisme de la psychologie transcendantale
Considération, à la suite de ces paralogismes, sur l'ensemble de la doctrine pure de l'âme

Chapitre premier - Des paralogismes de la raison pure

Réfutation de la démonstration par Mendelssohn de la permanence de l'âme
Conclusion de la solution du paralogisme psychologique
Remarque générale concernant le passage de la psychologie rationnelle à la cosmologie

Chapitre II - L'antinomie de la raison pure

Première section Système des idées cosmologiques
Deuxième section Antithétique de la raison pure
Antinomie de la raison pure Premier conflit des idées transcendantales
Remarques sur la première antinomie
I. Sur la thèse
II. Sur l'antithèse
Deuxième conflit des idées transcendantales
Remarques sur la deuxième antinomie
I. Sur la thèse
II. Sur l'antithèse
Troisième conflit des idées transcendantales

Remarques sur la troisième antinomie
I. Sur la thèse
II. Sur l'antithèse
Quatrième conflit des idées transcendantales
Remarques sur la quatrième antinomie
I. Sur la thèse
II. Sur l'antithèse
Troisième section De l'intérêt de la raison dans ce conflit avec elle-même
Quatrième section Des problèmes transcendantaux de la raison pure,
Cinquième section Représentation sceptique des questions cosmologiques à travers les quatre idées transcendantales
Sixième section L'idéalisme transcendantal comme clef pour résoudre la dialectique cosmologique
Septième section Décision critique du conflit cosmologique de la raison avec elle-même
Huitième section Principe régulateur de la raison pure relativement aux idées cosmologiques
Neuvième section De l'usage empirique du principe régulateur de la raison relativement à toutes les idées cosmologiques
I. Solution de l'Idée cosmologique portant sur la totalité de la composition des phénomènes en un univers
II. Solution de l'Idée cosmologique portant sur la totalité de la division d'un tout donné dans l'intuition
Remarque conclusive sur la solution des Idées transcendantales à caractère mathématique et considération préliminaire à propos de la solution des Idées transcendantales à caractère dynamique
III. Solution des Idées cosmologiques portant sur la totalité de la dérivation des événements du monde à partir de leur cause
Possibilité d'une conciliation entre la causalité par liberté et la loi universelle de la nécessité de la nature
Éclaircissement de la réunion de l'Idée cosmologique d'une liberté et de la nécessité universelle de la nature
IV. Solution de l'Idée cosmologique de la totalité de la dépendance des phénomènes quant à leur existence en général
Remarque conclusive sur toute l'antinomie de la raison pure

Chapitre III - L'idéal de la raison pure
Première section De l'idéal en général
Deuxième section De l'idéal transcendantal *(prototypon transcendantale)*
Troisième section Des preuves de la raison spéculative qui conduisent à conclure à l'existence d'un Être suprême
Quatrième section De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de dieu
Cinquième section De l'impossibilité d'une preuve cosmologique de l'existence de Dieu

Découverte et explication de l'apparence dialectique dans toutes les preuves transcendantales de l'existence d'un être nécessaire
Sixième section De l'impossibilité de la preuve physico-théologique
Septième section Critique de toute théologie issue de principes spéculatifs de la raison
Appendice à la dialectique transcendantale
De l'usage régulateur des idées de la raison pure
Du but ultime de la dialectique naturelle de la raison humaine

Théorie transcendantale de la méthode

Chapitre premier - La discipline de la raison pure
Première section Discipline de la raison pure dans l'usage dogmatique
1. Des définitions
2. Des axiomes
3. Des démonstrations
Deuxième section La discipline de la raison pure relativement à son usage polémique
De l'impossibilité de pacifier par le scepticisme la raison pure en désaccord avec elle-même
Troisième section La discipline de la raison pure relativement aux hypothèses
Quatrième section La discipline de la raison pure relativement à ses preuves

Chapitre II - Le canon de la raison pure
Première section De la fin dernière de l'usage pur de notre raison
Deuxième section De l'idéal du souverain bien comme principe permettant de déterminer la fin dernière de la raison pure
Troisième section De l'opinion, du savoir et de la croyance

Chapitre III - L'architectonique de la raison pure

Chapitre IV - Histoire de la raison pure

Notes du traducteur
Orientation bibliographique
Chronologie
Index nominum
Index rerum

1. J'ai commencé en effet par traduire des textes tardifs (notamment *Le Conflit des facultés*, 1798, pour le tome III des *Œuvres philosophiques*, Bibl. de la Pléiade, puis l'*Anthropologie*, 1798, pour GF-Flammarion, puis la *Métaphysique des mœurs*, 1797, toujours pour GF-Flammarion), pour remonter ensuite à la *Critique de la faculté de juger*, 1790, pour Aubier, et enfin à la *Critique de la raison pure*, 1781-1787.

▲ Retour au texte

2. *Critique de la raison pure*, AK, IV, 170 *(A 261/B 317)*.

▲ Retour au texte

3. On laisse de côté ici la question de savoir si Kant n'avait pas pourtant, comme le pensa Fichte, « frôlé » cette unité dans le § 16 de la deuxième édition, en faisant de l'identité du « je pense » la condition de toutes les représentations : du moins est-il clair que Kant n'a pas fait sienne l'option méthodologique qui se dessinait ainsi, et qu'il n'a nulle part construit de manière systématique sa démarche à partir du « je pense » posé comme principe.

▲ Retour au texte

4. La formule est empruntée à Dilthey expliquant que, selon Schleiermacher, la compréhension pleine et entière exigerait que « chaque idée d'un système ou d'un auteur (soit) référée, comme son produit, à l'unité du sujet agissant » (cité par S. Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, PUF, 1990, p. 221).

▲ Retour au texte

5. La formule est de Heidegger, in E. Cassirer, M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Davos, mars 1929), prés, par P. Aubenque, trad. par P. Aubenque, J.-M. Fataud, P. Quillet, éd. Beauchesne, 1972, p. 29 (de même, p. 56-57) ; dans le même sens, voir M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique (1929)*, trad. par A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953, p. 76.

▲ Retour au texte

6. Voir *Kant et le problème de la métaphysique*, § 3 (« L'instauration de la métaphysique comme critique de la raison pure ») : « Kant ne remplace pas la métaphysique par une théorie de la connaissance, mais s'interroge sur la possibilité intrinsèque de l'ontologie » (p. 77) De même, *Débat sur le kantisme*, p. 2, p. 29.

▲ Retour au texte

7. Voir, par exemple, *Être et temps* (1927), trad. par F. Vezin, Gallimard, 1986, p 35 Heidegger vient d'expliquer que, depuis Platon et Aristote, l'ontologie est animée par la question de savoir ce que signifie, pour un étant ou un domaine d'étants (si l'on préfère : pour un objet ou un domaine d'objets), le fait d'« être » – au sens où, par exemple, interroger philosophiquement (ontologiquement) le domaine de l'histoire, ce n'est pas construire une théorie de la connaissance historique, mais bien plutôt cerner l'« historicité » (le traducteur écrit : l'« historialité ») de ce qui est « historique » : de même, ajoute alors Heidegger, « l'apport positif de la *Critique de la raison pure* de Kant réside aussi dans la mise en route d'un travail pour dégager ce qui appartient en général à une nature et non dans une théorie de la connaissance ».

▲ Retour au texte

8. *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 83 :

« La finitude de la raison ne consiste pas seulement et en premier lieu dans le fait que la connaissance humaine manifeste divers défauts tels que l'inconstance, l'imprécision et l'erreur, elle réside dans la structure essentielle de la connaissance elle-même La limitation facticielle du savoir n'est qu'une conséquence de cette essence. »

▲ Retour au texte

9. Sur la finitude pratique, qui concerne moins directement la *Critique de la raison pure*, et sur le débat auquel elle donna lieu à Davos entre Heidegger et Cassirer, voir A. Renaut, *L'Ère de l'individu*, Gallimard, 1989, p. 272 *sq.* : « Le statut de la raison pratique »

▲ Retour au texte

10. *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 147. Dans le même sens, à Davos (*Débat sur le kantisme*, p. 23-24), Heidegger voit intervenir en ce chapitre la mise à jour par Kant du « fondement de la métaphysique », à savoir l'imagination transcendantale.

▲ Retour au texte

11. La dépendance est évidente au niveau de l'intuition, puisque « cette dernière n'intervient que dans la mesure où l'objet nous est donné » et que « cela n'est à son tour possible, du moins pour nous hommes, que parce que l'objet affecte l'esprit sur un certain mode » *(A 19/B 33)* Pour ce qui est de la raison, évoquer une telle dépendance par rapport à la donation sensible se peut également comprendre sans grande peine, dès lors qu'on perçoit cette dépendance comme indirecte : la raison ne travaillant qu'à produire davantage d'unité entre les connaissances produites par l'entendement, il est clair en effet que, si le travail de l'entendement dépend de la donation sensible, cette dépendance se répercute sur les opérations de la raison elle-même.

▲ Retour au texte

12. *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 214 :

« La raison finie est réceptive en sa spontanéité même. »

▲ Retour au texte

13. *Débat sur le kantisme*, p. 24

▲ Retour au texte

14. *Ibid* Cassirer, pour sa part, reconnaît certes accorder lui aussi un statut « central » à l'imagination (p. 30, p. 63), mais en pondère néanmoins le rôle en soustrayant à l'emprise du schématisme la sphère de la morale (p. 31, p. 69-70), puis le domaine des Idées de la raison (p. 67) Aussi conclut-il :

> « Si le schématisme et la doctrine de l'imagination transcendantale se situent au centre de *l'analytique* kantienne, ils n'occupent quand même pas le centre du *système* » (p. 74).

Arbitrer ce débat dépasse évidemment de loin les limites de cette présentation : sur ces questions, voir notre *Kant aujourd'hui*, Aubier, 1997.

▲ Retour au texte

15. M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. par W. Brokmeier, Gallimard, 1962, p. 219.

▲ Retour au texte

16. *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 217 : « La seconde édition de la *Critique de la raison pure* rejette dans l'ombre et transforme au profit de l'entendement l'imagination transcendantale, telle du moins que la décrivait l'élan spontané de la première rédaction » Plus largement, voir p. 217-227. De même, *Débat sur le kantisme*, p. 77-78.

▲ Retour au texte

17. *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 225

▲ Retour au texte

18. A Philonenko, *L'Œuvre de Kant*, Vrin, 1972, tome I, p. 176 ; « Lecture du schématisme transcendantal », in *Études kantiennes*, Vrin, 1982, p. 12 *sq*.

▲ Retour au texte

19. On se reportera aux deux premiers alinéas du chapitre sur le schématisme *(A 137/B 176)* : Kant y rappelle que « le concept doit contenir ce qui est représenté dans l'objet à subsumer sous lui » et, en ce sens, présenter avec celui-ci une certaine dimension d'homogénéité ; « or, les concepts purs de l'entendement, si on les compare aux intuitions empiriques (ou même, de façon générale, sensibles), leur sont totalement *hétérogènes* et ne peuvent jamais se trouver dans une quelconque intuition Comment, dans ces conditions, la *subsomption* des intuitions sous les concepts, par conséquent *l'application* de la catégorie à des phénomènes, est-elle possible […] ? »

▲ Retour au texte

20. Locke *(Essai sur l'entendement humain*, V, 2, § 9), puis Berkeley *(Principes de la connaissance humaine*, § 13) avaient souligné qu'il est à la fois psychologiquement et logiquement impossible de se représenter des concepts généraux : psychologiquement, parce que l'on ne se représente jamais que quelque chose de déterminé, donc de particulier (un triangle rectangle, ou un triangle scalène, ou un triangle isocèle, mais jamais un triangle en général) ; logiquement, parce que l'idée générale est contraire au principe du tiers exclu, qui impose par exemple qu'un triangle soit rectangle ou non rectangle, sans jamais pouvoir être l'un et l'autre, ce que prétend être l'idée générale. A quoi Kant fait directement allusion *(A 141/B 180)* : « Pour le concept d'un triangle en général, nulle image ne lui serait jamais adéquate. En effet, elle n'atteindrait pas l'universalité du concept, qui fait que celui-ci vaut pour tous les triangles, rectangles, à angles obliques, etc., mais elle serait toujours limitée simplement à une partie de cette sphère. » Or, si le concept général ne se peut jamais représenter, comment se pourrait-il appliquer à un quelconque donné, puisque le sujet ne dispose alors d'aucun critère permettant l'application ?

▲ Retour au texte

21. *Kant et le problème de la métaphysique*, § 31. Conçue à partir de la différence entre être et devoir-être, la finitude serait simplement la marque d'un être qui, parce qu'il lui faut choisir entre des possibles (en déterminant celui qui doit être), n'est pas infini ; reste que sa subjectivité, tout en étant finie, peut alors être entièrement conçue en termes de spontanéité (en termes d'activité qui produit les possibles et pose dans l'être celui qui se trouve conçu comme devant être) : la dimension d'ouverture à une donation, constitutive de la sensibilité comme réceptivité, n'est alors plus comprise dans le concept de la finitude.

▲ Retour au texte

22. *Débat sur le kantisme*, p. 226.

▲ Retour au texte

23. *Débat sur le kantisme*, p. 78 *sq.*

▲ Retour au texte

24. A XVI-XVII C'est en effet de la déduction objective que dépend la solution du problème de la limitation de la connaissance : si les catégories sont catégories de l'expérience, leur usage transcendant est illégitime.

▲ Retour au texte

25. La déduction subjective de la première édition correspond à *A 95-114*, et la déduction objective à *A 115-128* ; dans la seconde édition, les § 15-23 correspondent à la déduction objective, les § 24-25 à la déduction subjective.

▲ Retour au texte

26. La recension de Garve et de Feder est parue (anonymement) dans les *Gôttinger gelehrte Anzeigen* du 19 janvier 1782. Elle succédait notamment à une première recension, sévère, de Hamann parue le 1er juillet 1781 dans la *Kônigsberger politische und gelehrte Zeitung*. Sur ces recensions, voir les indications précises de F.-X. Chenet, *L'Assise de l'ontologie critique. L'Esthétique transcendantale*, Presses universitaires de Lille, 1994, p. 21 *sq*.

▲ Retour au texte

27. Comme sur tant de points, l'analyse la plus claire de la réception kantienne des objections de Garve et de Feder figure in J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, tome II : *Kant, Heidegger, Habermas*, Grasset, 1992, p. 128 *sq*.

▲ Retour au texte

28. Voir Kant, *Métaphysique des mœurs*, tome I : *Fondation, Introduction*, trad. par A. Renaut, GF-Flammarion, 1994, p. 54, 83, 85.

▲ Retour au texte

29. On trouvera une mise en perspective historique plus détaillée de la thèse kantienne sur le système, in L. Ferry et A. Renaut, *Système et critique. Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Ousia, 2e éd., 1992, p. 36 *sq.*

▲ Retour au texte

30. A 832/B 860 (Architectonique de la raison pure).

▲ Retour au texte

31. A 327/B 383 (Dialectique transcendantale, Livre I, Deuxième section : Des Idées transcendantales).

▲ Retour au texte

32. Sur cette présence du criticisme dans la philosophie contemporaine, voir A Renaut, *Kant aujourd'hui*, Aubier, 1997.

▲ Retour au texte

33. Au sens de ce que Kant appelle *Gemüt*, et qui correspond à l'ensemble des facultés

▲ Retour au texte

34. *A 645/B 673.*

▲ Retour au texte

35. Ce que Kant appelle « entendement pur » (par exemple, dans le fameux passage du § III de l'Introduction, où la colombe légère se perd « dans le vide de l'entendement pur »), pour distinguer l'entendement de la métaphysique et l'entendement de la synthèse *a priori*, qui est l'entendement de la science.

▲ Retour au texte

36. *A 293-A 340 ; B 349-B 398.*

▲ Retour au texte

37. On ne peut pas ne pas signaler au passage que c'est une claire vision de ce rapport d'entre-expression entre Esthétique et Dialectique qui a incité le Fichte des *Principes de la doctrine de la science* de 1794 à tenter une reconstruction de la *Critique* partant de la Dialectique (de l'illusion) et tentant de faire resurgir, par déconstruction de la métaphysique (du Moi absolu), la vérité, à savoir les structures de la finitude et de l'être-au-monde : voir sur ce point A. Philonenko, *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, 1966, et A. Renaut, *Le Système du droit Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUF, 1986.

▲ Retour au texte

38. On ne peut sur ce point qu'être attentif à l'insistance de Kant au début de l'Appendice à la Dialectique transcendantale (souligné par A.R.) : « Je soutiens donc que les Idées transcendantales ne sont jamais d'un usage constitutif, qui ferait que par là les concepts de certains objets seraient donnés, et que, si on les comprend ainsi, elles sont simplement des concepts ratiocinants (dialectiques). Mais elles ont en revanche un usage régulateur qui est excellent et *indispensablement nécessaire*, à savoir celui d'orienter l'entendement vers un certain but en vue duquel les lignes directrices de toutes ses règles convergent en un point qui, bien qu'il soit certes simplement une Idée (*focus imaginarius*), c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas effectivement, dans la mesure où il est situé totalement en dehors des limites de l'expérience possible, sert pourtant à leur procurer, outre la plus grande extension, la plus grande unité. Assurément en procède-t-il pour nous une illusion, comme si ces lignes directrices étaient tracées à partir d'un objet même qui se trouverait hors du champ de la connaissance empiriquement possible (tout comme les objets sont vus derrière la surface du miroir) ; reste que cette illusion (que l'on peut pourtant empêcher de tromper) est cependant *(A 645/B 673) indispensablement nécessaire* si, outre les objets placés devant nos yeux, nous voulons voir aussi en même temps ceux qui se trouvent loin derrière nous, c'est-à-dire si, dans le cas que nous considérons, nous voulons inciter l'entendement à dépasser toute expérience donnée (constituant une partie de l'ensemble de l'expérience possible), et donc lui apprendre aussi à atteindre l'extension la plus grande et la plus extrême qui soit possible ».

▲ Retour au texte

39. Sur le trajet et sur la logique qui conduisent de la première à la troisième *Critique*, voir notre présentation de Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. par A. Renaut, Aubier, 1995.

▲ Retour au texte

40. La formule est empruntée à Heidegger (*Questions IV*) et s'entend, chez lui, par rapport à sa propre appréhension de la métaphysique comme « oubli de l'Être ». Elle se peut utiliser tout autant dans un cadre criticiste, par rapport à l'appréhension kantienne, ci-dessus évoquée, de la métaphysique et du système.

▲ Retour au texte

41. On utilise ici, en particulier, le chapitre consacré à Kant dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, ainsi que les textes qui vont être expressément mentionnés.

▲ Retour au texte

42. Voir notamment G.W.F. Hegel, *Foi et savoir*, in *Premières publications*, trad. par M. Rémy, Gap-Paris, Ophrys, 4e éd, p. 209 *sq*. Une interprétation du même type nourrit en 1800 les remarques de Schelling dans son *Système de l'idéalisme transcendantal.*

▲ Retour au texte

43. On se reportera à cet égard aux observations d'A. Philonenko, *L'Œuvre de Kant, op. cit.*, I, p. 171 *sq*. À faire de l'imagination (comprise comme raison au sens hégélien du terme) la racine commune du concept et de l'intuition, on supprime au fond l'apport de l'Esthétique transcendantale, c'est-à-dire la reconnaissance, dans l'intuition, d'un moment d'extériorité irréductible de l'objet par rapport au concept.

▲ Retour au texte

44. *Werke*, Glockner, III, 52

▲ Retour au texte

45. Pour cette discussion de la méthode même de la Critique (comme examen des instruments de la connaissance), voir *Phénoménologie de l'esprit*, trad. par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Gallimard, 1993, p. 131-133.

▲ Retour au texte

46. Les passages cités sont extraits de G W F Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome I : *La Science de la logique*, trad. par B. Bourgeois, Vrin, p. 168 *sq.* Voir sur cette question D. Henrich, « Hegels Theorie über den Zufall », *Kantstudien*, 1958-1959, p. 131-148, repris in *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, 1967, p. 157-186.

▲ Retour au texte

47. Je ne peux sur ces difficultés que renvoyer à L. Ferry, *Philosophie politique*, II, Paris, PUF, 1984, p 53-88.

▲ Retour au texte

48. Voir le très important Appendice de l'Analytique des principes : De l'amphibologie des concepts de la réflexion *(A 260-A 292, B 316-B 348)*.

▲ Retour au texte

49. Cette réintégration hégélienne de la réflexion dans la détermination a été parfaitement analysée par J Rivelaygue, in « Essence et fondement : actualité de la Doctrine de l'essence », *Leçons de métaphysique allemande*, I, Grasset, 1990.

▲ Retour au texte

50. G W F. Hegel, *Science de la Logique*, tome I, livre II : « Doctrine de l'essence » (édition de 1812), trad. par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier-Montaigne, 1976, p. 108-116.

▲ Retour au texte

51. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I : *La Science de la logique*, trad. par B. Bourgeois, Vrin, 1970, p. 299.

▲ Retour au texte

52. « Doctrine de l'essence », trad. citée (légèrement modifiée), p. 113-114.

▲ Retour au texte

53. *Ibid.*, p. 115.

▲ Retour au texte

54. Cité par A. Koyré, *Études newtoniennes*, Gallimard, 1968, p. 191. L'analyse de Koyré souligne fortement que les « expressions » qu'utilise Newton pour désigner les forces par lesquelles les corps s'attirent sont « dépourvues de signification physique et doivent être considérées seulement comme des termes mathématiques » : au demeurant Newton mettait-il lui-même expressément son lecteur en garde contre la tentation « de croire [qu'il avait] voulu désigner par ces mots (impulsion, attraction, etc.) une espèce d'action, de cause ou de raison physique ».

▲ Retour au texte

55. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr, 1968.

▲ Retour au texte

56. Cette appréhension de la démarche philosophique n'est évidemment pas propre à Albert ni à la position néopoppérienne qu'il défend où il s'inscrit : on sait notamment de quelle façon Heidegger (voir entre autres *Vom Wesen des Grundes*, trad. par H. Corbin, in *Questions I*, Gallimard, 1968, p. 85 *sq*) identifie l'histoire de la métaphysique à « l'histoire du problème du fondement » et fait de la métaphysique moderne de la subjectivité l'accomplissement même de cette histoire, en tant qu'à partir de Descartes « la prétention de l'homme à un *fundamentun absolutum inconcussum veritatis* (à un fondement reposant en soi et inébranlable de la vérité au sens de la certitude) » aurait trouvé ce fondement certain dans l'homme lui-même pensé comme *subjectum* (*Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. par W. Brokmeier, Gallimard, 1962, p. 97 *sq*.)

▲ Retour au texte

57. À preuve, par exemple, la tentative menée par H. Albert, au nom d'un rationalisme critique hérité de Popper, pour appliquer à la « fondation ultime » de la raison menée par K.O. Apel sa critique du fondationnisme spéculatif. Cette tentative, notamment dans *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft* (Tübingen, Mohr, 1982, p. 58 *sq*), consiste à appliquer à Apel, sans autre forme de procès, le « trilemme de Münchhausen » construit initialement pour faire pièce au fondationnisme spéculatif – ce qui semble pour le moins rapide, puisque Apel, dès sa *Transformation der Philosophie* (1973), avait fait sienne la critique popperienne d'un tel fondationnisme. À partir d'une autre inspiration, celle de la philosophique analytique, c'est dans la même optique que l'on reproche parfois aujourd'hui à la philosophie dite « continentale » d'avoir prétendu (et de prétendre encore) être une « philosophie fondationnaire », en englobant sous ce reproche les réactivations de la démarche transcendantale : auquel cas on revendique alors expressément comme caractéristique d'une philosophie « postmétaphysique » le renoncement à toutes les démarches cherchant, tant dans l'interrogation sur la connaissance que dans les questions d'ordre pratique, à procurer des fondements tirés de la raison pure (voir par exemple V. Descombes, « Philosophie du jugement politique », in *La Pensée politique*, Gallimard/Le Seuil, n° 2, 1994, et ma réponse dans la même revue, n° 3, 1995, p. 274-277).

▲ Retour au texte

•. Cette épigraphe n'apparaît que dans la deuxième édition.

▲ Retour au texte

• Première édition :

« Pour celui qui prend plaisir à la vie spéculative, l'approbation d'un juge éclairé et de valeur constitue, parmi ce que sa modération peut souhaiter, un puissant encouragement à accomplir des efforts dont l'utilité est grande, bien qu'elle soit éloignée et par conséquent entièrement méconnue par la façon commune de voir.
C'est à un tel juge et à sa bienveillante attention que je dédie donc cet écrit et c'est sous sa protection que je place tout ce qui touche aussi à ma vocation littéraire, et je suis *(A VI)*avec le plus profond respect
De Votre Excellence
le très humble et très obéissant serviteur. »
EMMANUEL KANT
Königsberg, le 29 mars 1781.

▲ Retour au texte

•. Ces deux premières divisions de l'Introduction étaient absentes en 1781. À la place de ces pages, la première édition portait les lignes suivantes :

« I *Idée de la philosophie transcendantale*
(AK, IV, 17) *(A 1)* L'expérience est indubitablement le premier produit que notre entendement fournit en élaborant la matière brute des sensations. C'est précisément par là qu'elle est l'enseignement premier et si inépuisable en instructions nouvelles, dans la manière dont elle se développe, que toutes les générations futures, à travers la chaîne de leurs existences, ne manqueront jamais de connaissances renouvelées susceptibles d'être recueillies sur ce sol Cependant, l'expérience n'est pas, tant s'en faut, l'unique terrain aux limites duquel notre entendement se laisse borner. Elle nous dit certes ce qui est, mais non point qu'il faut que cela soit ainsi, de manière nécessaire, et non pas autrement. C'est précisément la raison pour laquelle elle ne nous donne non plus aucune véritable universalité, et la raison, qui est si désireuse de cette sorte de connaissances, *(A 2)* est par elle davantage excitée que satisfaite. Or, des connaissances universelles qui en même temps possèdent le caractère de la nécessité intrinsèque doivent indépendamment de l'expérience être par elles-mêmes claires et certaines ; de là vient qu'on les nomme connaissances *a priori*, alors qu'au contraire ce qui est purement et simplement tiré de l'expérience est, selon l'expression en usage, connu seulement *a posteriori*, autrement dit empiriquement.
Or, il est clair, ce qui est extrêmement remarquable, que même parmi nos expériences se mêlent des connaissances qui doivent avoir leur origine *a priori* et qui peut-être ne servent qu'à procurer à nos représentations sensibles une liaison qui les unifie. Car si l'on retire des premières tout ce qui appartient aux sens, il demeure pourtant certains concepts originaires et les jugements produits à partir d'eux (AK, IV, 18) qui doivent être produits totalement *a priori*, indépendamment de l'expérience, puisque ce sont eux qui font que, concernant les objets qui apparaissent aux sens, l'on peut dire, ou du moins l'on croit pouvoir dire davantage que ce qu'enseignerait une simple expérience, et que c'est aussi grâce à eux que des affirmations contiennent une véritable universalité et une rigoureuse nécessité, que la connaissance simplement empirique ne peut fournir.
Mais encore beaucoup plus significatif… »

[Le texte de la première édition redevient ici identique à celui de la seconde, à ceci près que le titre III n'y apparaissait pas encore.]

▲ Retour au texte

• . Toute la fin de l'alinéa est un ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. « Bien plutôt » : ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

• . Première édition : « par ce mot »

▲ Retour au texte

•. « À savoir » : ajout de la deuxième édition

▲ Retour au texte

•. « Simplement » : ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

• . Première édition : « stimulée »

▲ Retour au texte

•. Première édition : « oppose des obstacles si multiples ».

▲ Retour au texte

•. « Même » : ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. « De préférence […] tout à fait » : ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. Première édition : « d'autres concepts *a priori* totalement étrangers ».

▲ Retour au texte

•. Première édition : « cette question ».

▲ Retour au texte

•. La première édition faisait apparaître ici le même sous-titre, mais sans le numéroter.

▲ Retour au texte

•. « Ensuite » : ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. Première édition : « sortir du concept ».

▲ Retour au texte

•. Tout le début (quatre premières phrases) de l'alinéa qui commence ici est introduit par la deuxième édition, par emprunt aux *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (1783), § 2 c (AK, IV, 268). Kant a néanmoins apporté au texte ainsi repris quelques modifications signalées ci-dessous.

▲ Retour au texte

•. *Prolég*. : « Les jugements d'expérience sont toujours synthétiques. »

▲ Retour au texte

•. *Prolég* : « alors que pourtant. »

▲ Retour au texte

•. À la place des quatre phrases qui viennent d'être reprises des *Prolégomènes*, le texte de la première édition se présentait ainsi (IV, 20) :

> « Or, il en résulte clairement : 1 que par des jugements analytiques notre connaissance ne gagne pas du tout en extension, mais *(A 8)* que le concept que je possède déjà est (IV, 21) décomposé en ses éléments et m'est rendu compréhensible à moi-même ; 2 que, dans des jugements synthétiques, il me faut avoir, en dehors du concept du sujet, encore quelque chose d'autre (x), sur quoi l'entendement s'appuie pour prendre connaissance qu'un prédicat qui ne se trouve pas dans ce concept lui appartient pourtant.
> Pour ce qui est des jugements empiriques ou d'expérience, il n'y a sur ce point absolument aucune difficulté. Car cet x est l'expérience complète de l'objet que je pense par un concept A, lequel ne constitue qu'une partie de cette expérience. »

▲ Retour au texte

•. Première édition : « Car. »

▲ Retour au texte

•. Première édition : « il désigne néanmoins l'expérience complète. »

▲ Retour au texte

•. Première édition : « à laquelle donc je peux ajouter encore d'autres parties de la même expérience comme appartenant à ce concept » (*als zu dem ersteren gehörig* – là où on lit, dans la deuxième édition : *als zu dem ersteren gehörten*).

▲ Retour au texte

•. À partir d'ici, la première édition terminait ainsi l'alinéa :
« C'est donc à l'expérience que correspond cet x qui se trouve en dehors du concept A, et sur quoi se fonde la possibilité de la synthèse du prédicat de la pesanteur B avec le concept A ».

▲ Retour au texte

•. Première édition : « sortir ».

▲ Retour au texte

• . Première édition : « Mais le concept d'une cause indique »…

▲ Retour au texte

• . Première édition : « et il n'est »…

▲ Retour au texte

•. « Et même avec nécessité » : ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

• . Première édition : « Quel est ici l'x »…

▲ Retour au texte

•. Première édition : « qui est cependant lié à ce concept ».

▲ Retour au texte

• . Première édition : « ajoute ».

▲ Retour au texte

• . Première édition : « d'un agrandissement effectivement nouveau ».

▲ Retour au texte

•. Les développements figurant sous les titres V et VI sont des ajouts de la deuxième édition. À leur place, on ne trouvait dans la première édition que les lignes suivantes (AK, IV, 22) :

> « Il se cache donc ici un certain mystère*, dont l'éclaircissement seul peut rendre sûr et fiable le progrès dans le champ illimité de la connaissance produite par l'entendement pur : autrement dit, il faut découvrir, avec l'universalité qui lui revient, le fondement de la possibilité de jugements synthétiques *a priori*, apercevoir les conditions qui rendent possible chaque espèce de ces jugements, et déterminer toute cette connaissance (qui définit leur genre propre) en la constituant en un système d'après ses sources originelles, ses divisions, son étendue et ses limites – et cela non pas en en traçant rapidement les contours, mais de manière complète, ainsi que d'une manière suffisante pour tout usage. Tel est tout ce que l'on peut dire, provisoirement, sur ce que les jugements synthétiques ont en soi de spécifique. »

* S'il était venu à l'esprit de l'un quelconque des Anciens ne serait-ce même que de soulever cette question, elle aurait, à elle seule, opposé à tous les systèmes de la raison pure conçus jusqu'à notre temps une puissante résistance et aurait épargné beaucoup de vaines tentatives qui ont été menées aveuglément, sans que l'on sût à quoi l'on avait proprement affaire.

▲ Retour au texte

•. Tout le développement inscrit sous ce titre 1 par la deuxième édition est repris, avec quelques modifications signalées ci-dessous, des *Prolégomènes*, § 2, c, 2, AK, IV, 268-269.

▲ Retour au texte

•. *Prolég* : « entièrement ».

▲ Retour au texte

•. *Prolég*. : « fortement ».

▲ Retour au texte

• . *Prolég :* « m'accorder ».

▲ Retour au texte

•. *Prolég* : « sans doute ».

▲ Retour au texte

•. Cette phrase est une modification apportée au texte des *Prolégomènes*, où elle remplace ces lignes :

> « De fait, on élargit ainsi son concept par cette proposition 7 + 5 = 12, et on y ajoute un nouveau concept qui n'était nullement pensé dans le premier. »

▲ Retour au texte

•. *Prolég*. : « notre concept ».

▲ Retour au texte

• . *Prolég*. : « autres ».

▲ Retour au texte

•. *Prolég*. : « Mais elles ne servent ».

▲ Retour au texte

•. *Prolég* : « sans que ce soit pourtant de façon immédiate ». (Avec cette phrase s'achève le passage repris des *Prolégomènes*. La suite est écrite spécialement pour la deuxième édition de la *Critique*.)

▲ Retour au texte

•. Première édition : « qui peut *(A 11)* servir à la critique de la raison pure ». À partir de cet alinéa, le texte de la première édition a été conservé dans l'ensemble, malgré des corrections que les notes suivantes vont signaler.

▲ Retour au texte

• . Première édition :

« Or, s'appelle pure toute connaissance qui n'est mélangée avec rien d'étranger. Mais est particulièrement nommée absolument pure une connaissance à laquelle ne vient se mêler pas la moindre expérience ou sensation, et qui est par conséquent possible complètement *a priori*. Or, la raison est le pouvoir qui fournit les principes de la connaissance *a priori*. Un organon de la raison pure. »

▲ Retour au texte

•. Première édition : « si même, en général, un élargissement ».

▲ Retour au texte

•. « Vis-à-vis de la spéculation » : addition de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. Première édition : « moins d'objets que de nos *(A 12)* concepts *a priori* des objets ».

▲ Retour au texte

•. « Encore » : addition de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. À partir d'ici, toute la fin de l'alinéa est une addition de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. La première édition portait ici, répondant au titre I (*Idée de la philosophie transcendantale*) qui ouvrait l'Introduction *(A 1)*, un titre II : *Division de la philosophie transcendantale*.

▲ Retour au texte

•. Première édition : « La philosophie transcendantale n'est ici qu'une Idée […] »

▲ Retour au texte

•. Cette phrase est un ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. Première édition : « rien ne leur manque ».

▲ Retour au texte

• . Première édition : « de l'arbitre ».

▲ Retour au texte

•. Première édition : « […] qui sont tous d'origine empirique, ne pourraient qu'y être présupposés ».

▲ Retour au texte

•. La division en paragraphes est introduite dans la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. « *Du moins pour nous hommes* » : addition de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. « *Par la médiation de certains caractères* » (*Merkmale*) : cette précision apparaît dans la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. Première édition : « ce qui fait que le divers du phénomène est intuitionné selon certains rapports qui l'ordonnent ».

▲ Retour au texte

• . Ce titre est un ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. Première édition : « Nous allons d'abord considérer l'espace. »

▲ Retour au texte

•. Toute cette phrase est un ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. « Et à côté » : ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. Ici intervenait, dans la première édition, un troisième argument anti-empiriste (les deux arguments suivants, dirigés contre l'idéalisme leibnizien, se trouvant alors numérotés 4 et 5) :

> « Sur cette nécessité *a priori* se fondent la certitude apodictique de tous les principes géométriques et la possibilité de leurs constructions *a priori*. Si en effet cette représentation de l'espace était un concept acquis *a posteriori*, qui serait puisé à partir de l'expérience externe générale, les premiers principes de la définition mathématique ne seraient rien que des perceptions. Ils posséderaient ainsi toute la contingence de la perception, et il n'y aurait alors nulle nécessité à ce qu'entre deux points il n'y ait qu'une ligne droite, mais l'expérience informerait à chaque fois qu'il en est ainsi Ce qui est emprunté à l'expérience n'a en outre qu'une universalité comparative, telle qu'elle est obtenue par induction On pourrait donc seulement dire : dans les limites de ce que l'on a encore observé jusqu'à présent, on n'a trouvé aucun espace qui eût plus de trois dimensions »

Dans la deuxième édition, cette argumentation est reprise, avec le même exemple, mais selon une autre rédaction, au deuxième alinéa de l'*Exposition transcendantale*.

▲ Retour au texte

- L'argument était rédigé ainsi dans la première édition :

  « L'espace est représenté donné comme une grandeur infinie. Un concept général de l'espace (qui est commun aussi bien à un pied qu'à une aune) ne peut rien déterminer en ce qui concerne la grandeur. S'il n'y avait pas une absence de limitation dans le progrès de l'intuition, aucun concept de rapports n'induirait par lui-même un principe d'infinité [54] »

▲ Retour au texte

•. De même que ce titre, toute l'*Exposition transcendantale* est un ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. Première édition : « uniquement ».

▲ Retour au texte

•. Première édition : « en même temps ».

▲ Retour au texte

•. Dans la première édition, à la place de toute la fin de l'alinéa, Kant écrivait :

> « Cette condition subjective de tous les phénomènes externes ne peut donc être comparée à aucune autre. Le goût agréable d'un vin n'appartient pas aux déterminations objectives du vin, par conséquent d'un objet, même considéré comme phénomène, mais à la constitution particulière (AK, IV, 35) qui est celle du sens caractérisant le sujet qui en éprouve la jouissance. Les couleurs ne sont pas des propriétés des corps à l'intuition desquels elles sont attachées, mais elles ne sont même que des modifications du sens de la vue, tel qu'il est affecté par la lumière d'une certaine façon. Au contraire, l'espace, comme condition d'objets externes, appartient de manière nécessaire au phénomène ou à l'intuition de ces objets. Le goût et les couleurs ne sont nullement des conditions (*A 29*) nécessaires sous lesquelles seulement les objets peuvent devenir pour nous objets des sens. Ils ne sont associés aux phénomènes que comme des effets, venant s'y adjoindre de façon contingente, de notre organisation particulière. En conséquence, ils ne sont pas non plus des représentations *a priori*, mais ils reposent sur une sensation, le goût agréable reposant même pour sa part sur un sentiment (de plaisir et de déplaisir) qui constitue un effet de la sensation. Aussi personne ne peut-il avoir *a priori* ni la représentation d'une couleur ni celle d'un quelconque goût ; en revanche, l'espace ne concerne que la forme pure de l'intuition, il ne contient donc en lui nulle sensation (rien d'empirique), et tous les modes et déterminations de l'espace peuvent et doivent même être représentés *a priori*, si doivent se former des concepts des figures aussi bien que de leurs rapports. C'est par l'espace seul qu'il est possible que des choses constituent pour nous des objets extérieurs. »

▲ Retour au texte

•. Le sous-titre est une addition de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. Première édition : « car alors les représentations partielles précèdent ».

▲ Retour au texte

•. Le § 5 dans son entier est une addition de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. La mention d'une division (I) est un ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. Le dernier membre de la phrase est un ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. L'Esthétique transcendantale de la première édition s'arrêtait ici. Tout ce qui suit a été introduit dans la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. Les § 11 et 12 ont été introduits par la deuxième édition.

▲ Retour au texte

• . Première édition : « l'usage de ce concept ».

▲ Retour au texte

•. À la place des trois alinéas suivants figuraient dans la première édition ces lignes (AK, IV, 74) :

> « Or, il y a trois sources originaires (capacités ou pouvoirs de l'âme) qui contiennent les conditions de la possibilité de toute expérience et ne peuvent elles-mêmes être dérivées d'aucun autre pouvoir de l'esprit, à savoir : *sens, imagination* et *aperception*. C'est sur elles que reposent : 1. la *synopsis* du divers *a priori* par les sens ; 2. la synthèse de ce divers par l'imagination ; enfin 3. l'unité de cette synthèse par l'aperception originaire. Tous ces pouvoirs possèdent encore, outre leur usage empirique, un usage transcendantal, qui concerne exclusivement la forme et est possible *a priori*. C'est de celui-ci que nous avons traité *(A 95)* plus haut, relativement aux sens, dans la première partie ; maintenant, nous allons nous occuper d'apercevoir la nature des deux autres. »

▲ Retour au texte

•. Première édition : « pas d'objet pur » (*reinen Gegenstand*, remplacé dans la deuxième édition par : *keinen Gegenstand*).

▲ Retour au texte

•. La note est introduite par la deuxième édition.

▲ Retour au texte

- . Première édition :

  « 1 *Des axiomes de l'intuition Principe de l'entendement pur* : tous les phénomènes sont, quant à leur intuition, des grandeurs extensives. »

▲ Retour au texte

•. Le sous-titre : *Preuve* a été ajouté par la deuxième édition, de même que tout le premier alinéa de la preuve.

▲ Retour au texte

• . Première édition :

« *Les anticipations de la perception*. Le *principe* qui anticipe toutes les perceptions comme telles s'énonce : dans tous les phénomènes, la sensation et le réel qui lui correspond dans l'objet (*realitas phaenomenon*) possèdent une *grandeur intensive*, c'est-à-dire un degré ».

▲ Retour au texte

•. Là encore, le sous-titre : *Preuve* et le premier paragraphe qui lui succède ont été ajoutés par la deuxième édition.

▲ Retour au texte

• . Première édition :

« *Les analogies de l'expérience* Le principe général en est le suivant : tous les phénomènes sont, quant à leur existence, soumis *a priori* à *(A 177)* des règles déterminant les rapports qu'ils entretiennent dans un temps. »

▲ Retour au texte

•. Le sous-titre : *Preuve*, ainsi que le premier paragraphe qui lui succède, ont été introduits par la deuxième édition.

▲ Retour au texte

• . Première édition :

A.
PREMIÈRE ANALOGIE
Principe de la permanence
Tous les phénomènes contiennent quelque chose de permanent (*substance*), constituant l'objet même, et quelque chose de changeant, correspondant à une simple détermination de cet objet, c'est-à-dire à un mode de son existence.

▲ Retour au texte

•. Première édition : *Preuve de la première analogie.* Le premier alinéa de la preuve, plus bref, était rédigé ainsi :

> « Tous les phénomènes sont dans le temps. Celui-ci peut déterminer de deux façons le rapport intervenant dans *leur existence*, selon qu'ils sont *successifs ou simultanés*. Du premier point de vue, le temps est considéré comme *série chronologique* ; du second, il est considéré comme *étendue temporelle*. »

▲ Retour au texte

•. « Rien n'est engendré de rien, rien ne revient au néant. »

▲ Retour au texte

• . Première édition :

B.
DEUXIÈME ANALOGIE
Principe de la production
Tout ce qui se produit (commence d'être) suppose quelque chose à quoi il succède d'après une règle.

▲ Retour au texte

•. Les deux premiers alinéas de la preuve sont ajoutés par la deuxième édition.

▲ Retour au texte

- . Première édition :

  Principe de la communauté
  Toutes les substances, en tant qu'elles sont simultanées, s'inscrivent en une communauté universelle (c'est-à-dire dans une relation d'action réciproque)

▲ Retour au texte

•. Le premier alinéa est un ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. Cette dernière phrase ainsi que tout le développement qui suit sous le titre de « Réfutation de l'idéalisme » ont été ajoutés par la deuxième édition. La matière du présent développement nourrissait, dans la première édition, la critique du quatrième paralogisme de la psychologie rationnelle.

▲ Retour au texte

•. Le texte, ici, redevient commun aux deux éditions.

▲ Retour au texte

• . Cette Remarque est un ajout de la deuxième édition

▲ Retour au texte

•. « Réelle » (*real*) est un ajout de la deuxième édition, de même que le membre de phrase qui suit : « c'est-à-dire rendre compréhensible la possibilité de son objet ».

▲ Retour au texte

•. La première édition comportait ici les lignes suivantes, qui (y compris la note sur la définition réelle) disparaissent en 1787 :

> « Lors de la présentation, plus haut, de la table des catégories, nous nous sommes épargné les définitions de chacune d'elles, parce que notre projet, qui concerne exclusivement leur usage synthétique, ne rend pas ces définitions nécessaires, et que l'on ne doit pas se charger, avec des entreprises inutiles, de responsabilités dont on peut se dispenser. C'était là, non un faux-fuyant, mais une règle de prudence indispensable, que de ne pas se risquer d'emblée à procéder à des définitions, et de ne pas chercher ou revendiquer la perfection ou la précision dans la détermination du concept quand on peut se contenter de telle ou telle caractéristique de ce concept, sans avoir besoin de surcroît d'un dénombrement complet de toutes celles qui définissent le concept dans son intégralité. Maintenant, toutefois, on aperçoit que la raison de cette prudence est encore plus profonde, savoir que nous ne pouvions les définir, quand bien même nous l'aurions voulu*, mais que, si l'on fait abstraction de toutes les conditions de la (AK, IV, 159) (*A 241*) sensibilité, qui les désignent comme concepts d'un usage empirique possible, et si on les prend pour des concepts de choses en général (d'un usage par conséquent transcendantal), il n'y a plus rien à faire à leur propos que de considérer la fonction logique intervenant dans des jugements comme la condition de possibilité des choses elles-mêmes, sans toutefois pouvoir indiquer le moins du monde où elles peuvent avoir leur application et leur objet, par conséquent comment elles peuvent posséder la moindre signification et validité dans l'entendement pur, sans la sensibilité »

*J'entends ici la définition réelle, qui ne met pas seulement sous le nom d'une chose d'autres mots, qui soient plus compréhensibles, mais qui contient en elle une marque caractéristique claire, à laquelle l'*objet* (*definitum*) peut toujours être reconnu avec sûreté et qui rend disponible pour l'application le concept ainsi explicité. La définition réelle *(A 242)* serait donc celle qui rend clair non seulement un concept, mais en même temps sa *réalité objective.* Les définitions mathématiques, qui présentent l'objet dans l'intuition conformément au concept, sont de cette dernière espèce.

▲ Retour au texte

•. Cette note est un ajout de la deuxième édition, laquelle fait disparaître, en revanche, tout un paragraphe qui, dans la première édition, figurait en ce point du développement :

> « Il y a en soi quelque chose d'étrange et même de paradoxal à dire qu'il doit y avoir un concept auquel, nécessairement, une signification puisse bien être assignée, mais qui ne serait susceptible d'aucune définition. Simplement, ici, on se trouve en présence, avec les catégories, de cette propriété particulière qui fait qu'elles ne peuvent avoir une signification déterminée *(A 245)* et une relation à un quelconque objet que par l'intermédiaire de ce qui en est universellement la *condition sensible*, laquelle condition a toutefois été écartée de la catégorie pure, dans la mesure où celle-ci ne peut contenir que la fonction logique consistant à ramener le divers sous un concept. À partir, uniquement, de cette fonction, c'est-à-dire à partir de la seule forme du concept, rien ne peut cependant être connu et on ne peut distinguer quel objet s'y rapporte, puisqu'il est fait abstraction précisément de la condition sensible sous laquelle en général des objets peuvent en relever. Ce pourquoi les catégories ont encore besoin, au-delà du concept pur de l'entendement, de ce qui détermine leur application à la sensibilité en général (schèmes), faute de quoi elles ne sont pas des concepts par lesquels un objet est connu et distingué des autres, mais seulement autant de façons de penser un objet pour des intuitions possibles et de lui donner (sous des conditions encore requises pour cela) sa signification conformément à une quelconque fonction de l'entendement, c'est-à-dire de la *définir* : elles-mêmes ne peuvent donc être définies. Les fonctions logiques (AK, IV, 161) des jugements en général : unité et pluralité, affirmation et négation, sujet et prédicat, ne peuvent être définies sans que l'on s'enferme dans un cercle, puisque la définition devrait en tout cas être elle-même un jugement et devrait donc déjà contenir ces fonctions. En fait, les catégories pures ne sont rien d'autre que des représentations des choses en général, en tant que le divers de leur intuition doit nécessairement être pensé par l'intermédiaire de l'une ou l'autre de ces fonctions logiques : la grandeur est la détermination qui ne peut être pensée que par un jugement incluant la *(A 246)* quantité (*judicium commune*), la réalité, celle qui ne peut être pensée que par un jugement affirmatif, la substance, ce qui, relativement à l'intuition, doit être le dernier sujet de toutes les autres déterminations. Quelles sont alors les choses vis-à-vis desquelles on devrait se servir de cette fonction plutôt que de telle autre, cela demeure ici, en revanche, totalement indéterminé ; par conséquent, sans la condition qui réside dans

l'intuition sensible, pour laquelle elles contiennent la synthèse, les catégories n'entretiennent aucune relation à un quelconque objet déterminé, elles n'en peuvent donc définir aucune et n'ont par conséquent en elles-mêmes nullement la validité de concepts objectifs. »

▲ Retour au texte

•. Les deux pages suivantes (jusqu'à AK, III, 211) sont propres à la deuxième édition (on signalera ci-dessous le point où le texte redevient commun aux deux éditions). Le texte de la première édition était ici le suivant :

« Les choses telles qu'elles nous apparaissent, en tant qu'elles sont pensées comme des objets conformément à l'unité des catégories, s'appellent *(A 249) phénomènes* [100]. Cela dit, si j'admets des choses qui sont simplement des objets de l'entendement et peuvent cependant être données en tant que telles à une intuition, bien que ce ne soit pas à l'intuition sensible (donc *coram intuitu* (AK, IV, 163) *intellectuali*), des choses de ce type s'appelleraient des *noumènes* (*intelligibilia*).

De fait devrait-on penser que le concept des phénomènes, tel qu'il est délimité par l'Esthétique transcendantale, fournit déjà par lui-même la réalité objective des noumènes et justifie la division des objets en phénomènes et en noumènes, par conséquent aussi du monde en un monde des sens et un monde de l'entendement (*mundus sensibilis et intelligibilis*), et cela de façon telle que la différence, ici, ne concerne pas simplement la forme logique de la connaissance, confuse ou distincte, d'une seule et même chose, mais la manière diverse dont les choses peuvent être originairement données à notre connaissance et d'après laquelle elles se distinguent en elles-mêmes génétiquement les unes des autres. Car quand les sens nous représentent quelque chose simplement *tel qu'il apparaît*, ce quelque chose doit pourtant bien, nécessairement, être aussi en lui-même une chose et un objet d'une intuition non sensible, c'est-à-dire de l'entendement ; il faut, en d'autres termes, que soit possible une connaissance où ne se rencontre nulle sensibilité, et qui seule possède une réalité absolument objective, en ceci que par elle des objets nous sont représentés *tels qu'ils sont*, tandis qu'au contraire, dans l'usage empirique de notre entendement, des choses ne nous sont connues *(A 250)* que *telles qu'elles nous apparaissent*. Donc, en dehors de l'usage empirique des catégories (lequel est limité aux conditions sensibles), il y aurait encore un usage pur et possédant cependant une validité objective, et nous ne pourrions pas affirmer ce que nous avons prétendu jusqu'ici – savoir que nos pures connaissances d'entendement ne sont jamais rien de plus que des principes de l'exposition du phénomène, incapables même d'aller *a priori* au-delà de la possibilité formelle de l'expérience ; car ici s'ouvrirait devant nous un tout autre domaine, pour ainsi dire un monde pensé dans l'esprit [101] (peut-être même

pleinement intuitionné), qui pourrait tout aussi bien, et même beaucoup plus noblement, occuper notre entendement.

Toutes nos représentations sont en fait rapportées par notre entendement à quelque objet, et dans la mesure où les phénomènes ne sont rien que des représentations, l'entendement les rapporte à quelque chose qui constitue l'objet de l'intuition sensible ; mais ce quelque chose n'est, en tant que tel [102], que l'objet transcendantal. Or, ce dernier signifie un quelque chose = x, dont nous ne savons rien du tout ni ne pouvons en général (en vertu de la manière dont est actuellement disposé notre entendement) rien savoir, mais qui peut servir, uniquement comme corrélat de l'unité de l'aperception, pour l'unité du divers dans l'intuition sensible – par l'intermédiaire de laquelle l'entendement unit ce divers dans (AK, IV, 164) le concept d'un objet. Cet objet transcendantal ne se peut aucunement séparer des données sensibles, puisque, dès lors, (*A 251*) il ne resterait plus rien par quoi il serait pensé. Il n'est donc pas un objet de la connaissance en soi, mais seulement la représentation des phénomènes sous le concept d'un objet en général, tel qu'il est déterminable par ce que les phénomènes contiennent de divers.

C'est précisément là ce pourquoi les catégories ne représentent alors, à leur tour, aucun objet particulier, qui serait donné à l'entendement seul, mais servent uniquement à déterminer l'objet transcendantal (le concept de quelque chose en général) par ce qui est donné dans la sensibilité, afin de connaître ainsi empiriquement des phénomènes sous des concepts d'objets.

Pour ce qui est de la cause qui a fait que, non encore satisfait par le *substratum* de la sensibilité, on a ajouté de surcroît aux phénomènes des noumènes que seul l'entendement pur peut penser, elle repose exclusivement sur ce qui suit. La sensibilité et son domaine, à savoir le domaine des phénomènes, sont eux-mêmes limités par l'entendement en ceci qu'ils ne portent pas sur des choses en soi, mais uniquement sur la façon dont des choses nous apparaissent en fonction de notre constitution subjective. C'était là le résultat de toute l'Esthétique transcendantale, et il procède aussi, naturellement, du concept d'un phénomène en général – savoir que quelque chose, nécessairement, doit correspondre au phénomène qui, en soi, ne soit pas un phénomène, puisque le phénomène ne peut être rien par lui-même et en dehors de notre mode de représentation ; par conséquent, si l'on ne doit pas en venir *(A 252)* à un cercle perpétuel, le mot phénomène indique déjà une relation à quelque chose dont la représentation immédiate est certes sensible, mais qui en soi, même sans cette constitution de notre sensibilité (sur laquelle se fonde la forme de notre intuition), ne peut qu'être quelque chose, c'est-à-dire un objet indépendant de la sensibilité.

De là procède alors le concept d'un noumène, mais qui n'est nullement un concept positif et, loin de signifier une connaissance déterminée d'une chose quelconque, désigne seulement la pensée de quelque chose en général, pour laquelle je fais abstraction de toute forme de l'intuition sensible. Cela dit, pour qu'un noumène signifie un objet véritable, à distinguer de tous les phénomènes, il ne suffit pas que j'*affranchisse* le contenu de ma pensée vis-à-vis de toutes les conditions de l'intuition sensible : il me faut encore, de surcroît, avoir une raison d'*admettre* une autre sorte d'intuition que celle

qui est sensible, dans le cadre de laquelle un tel objet puisse être donné ; car, sinon, ma pensée est en tout état de cause vide, même si elle est sans (AK, IV, 165) contradiction. Nous n'avons certes pas pu démontrer plus haut que l'intuition sensible est la seule intuition possible en général : nous avons en fait démontré qu'elle l'est seulement *pour nous*, mais nous ne pouvions pas démontrer non plus qu'une autre sorte d'intuition encore est possible ; et bien que notre pensée puisse faire abstraction de toute sensibilité, la question demeure pourtant de savoir s'il ne s'agit pas alors d'une simple forme *(A 253)* d'un concept, et si, à partir de cette séparation, il reste encore quelque part un objet.

L'objet auquel je rapporte le phénomène en général est l'objet transcendantal, c'est-à-dire la pensée totalement indéterminée de quelque chose en général. Cet objet ne peut pas s'appeler le *noumène* ; car je ne sais pas de lui ce qu'il est en soi, et je n'en ai aucun concept, si ce n'est celui de l'objet d'une intuition sensible en général, qui est donc un et identique pour tous les phénomènes. Je ne peux le penser à travers aucune catégorie ; car la catégorie possède sa validité quand il s'agit de l'intuition empirique, pour la subsumer sous un concept de l'objet en général. Un usage pur de la catégorie est assurément possible, c'est-à-dire non contradictoire, mais il est dépourvu de toute valeur objective, puisqu'elle ne porte alors sur aucune intuition qui, par là, devrait recevoir l'unité d'un objet ; de fait, la catégorie est en tout état de cause une simple fonction de la pensée, par laquelle nul objet ne m'est donné, mais par laquelle seulement ce qui peut être donné dans l'intuition se trouve pensé ».

▲ Retour au texte

•. C'est à partir d'ici que le texte des deux éditions redevient le même.

▲ Retour au texte

•. « Selon une signification positive » : ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. Première édition : « absolument aucun ».

▲ Retour au texte

• . Première édition (à la place de : « dans la mesure où ») : « et ».

▲ Retour au texte

•. Première édition : « des principes subjectifs »

▲ Retour au texte

•. Première édition : « ou bien : rien de ce qui est ».

▲ Retour au texte

•. Première édition : « soit premièrement ».

▲ Retour au texte

•. Cette note est un ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. C'est à partir de cet alinéa que le chapitre sur les paralogismes, dans la deuxième édition, a été entièrement réécrit.

▲ Retour au texte

•. Première édition : « à l'entière impossibilité d'un tel divers dans une quelconque intuition du même objet ».

▲ Retour au texte

•. Première édition : « encore moins ».

▲ Retour au texte

•. Cette note est un ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

•. Première édition : « même d'une façon éloignée ».

▲ Retour au texte

*. On entend ici et là des plaintes sur ce qu'a de superficiel la façon de penser caractéristique de notre temps et sur le déclin de la science fondamentale. Seulement, je ne vois pas que les sciences dont le fondement est bien établi, comme la mathématique, la physique, etc., méritent le moins du monde ce reproche : bien au contraire affirment-elles leur ancienne réputation de sciences fondamentales, et dans ces derniers temps elles vont même au-delà. Or, le même esprit se révélerait efficace aussi dans d'autres sortes de connaissances, pour peu que l'on se fût d'abord soucié d'en redresser les principes. En l'absence d'un tel redressement, l'indifférence, le doute et en fin de compte une critique rigoureuse sont plutôt des indices d'une façon de penser allant au fond des choses. Notre siècle est proprement le siècle de la critique, à laquelle tout doit se soumettre. La *religion*, parce qu'elle est *sacrée*, et la *législation*, à cause de sa *majesté*, veulent communément s'y soustraire. Mais elles suscitent dès lors vis-à-vis d'elles un soupçon légitime et ne peuvent prétendre à ce respect sans hypocrisie que la raison témoigne uniquement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen.

▲ Retour au texte

*. Je ne suis pas ici de façon précise le fil de l'histoire de la méthode expérimentale, dont au reste les premiers commencements ne sont pas bien connus.

▲ Retour au texte

*. Cette méthode, où l'on imite le physicien, consiste donc à chercher les éléments de la raison pure dans *ce qui se peut attester ou démentir par une expérimentation*. Or, pour soumettre à examen les propositions de la raison pure, notamment quand elles se sont aventurées au-delà de toutes les limites de l'expérience possible, on ne peut faire aucune expérimentation portant sur leurs objets (comme c'est le cas en physique) : il ne sera donc possible d'effectuer cet examen qu'avec des *concepts* et des *propositions fondamentales* que nous admettons *a priori*, c'est-à-dire en les disposant de telle manière que les mêmes objets puissent être considérés sous deux angles différents, *d'une part* comme objets des sens et de l'entendement pour l'expérience, et *d'autre part* cependant comme objets que simplement on pense, en tout cas comme objets pour la raison fonctionnant isolément et s'efforçant d'aller au-delà des limites de l'expérience. Or, s'il se trouve que, quand on considère les choses de ce double point de vue, il se produit un accord avec le principe de la raison pure, alors qu'à se placer d'un unique point de vue on voit surgir un inévitable conflit de la raison avec elle-même, l'expérimentation tranche en faveur de la justesse de cette distinction.

▲ Retour au texte

*. Cette expérience faite sur la raison pure ressemble beaucoup à celle que les *chimistes* appellent souvent l'essai de *réduction*, mais à laquelle en général ils donnent le nom de *méthode synthétique*. L'*analyse* du *métaphysicien* sépare la connaissance pure *a priori* en deux éléments très différents, à savoir d'une part, ceux des choses comme phénomènes et, d'autre part, ceux des choses en soi. La *dialectique* les combine de nouveau dans le but d'obtenir l'*accord* avec l'Idée nécessaire de la raison qui est celle de l'*inconditionné*, et elle trouve que cet accord n'intervient jamais autrement que par cette distinction, qui est donc la vraie.

▲ Retour au texte

*. Ainsi les lois centrales du mouvement des corps célestes conférèrent-elles à ce qu'initialement Copernic n'admettait que comme une hypothèse une entière certitude et démontrèrent-elles en même temps la force invisible qui assemble le système du monde (celle de l'attraction *newtonienne*) – laquelle force serait restée pour toujours cachée si Copernic n'avait pas eu l'audace, d'une façon allant à l'encontre des sens, mais cependant vraie, de (AK, III, 15) rechercher les mouvements observés, non pas dans les objets du ciel, mais dans leur spectateur. La transformation dans le mode de penser qui est exposée dans la *Critique* et qui est analogue à l'hypothèse de Copernic, je ne la mets en place dans cette préface moi aussi que comme une hypothèse – bien que, dans le traité lui-même, elle soit démontrée, non pas hypothétiquement, mais apodictiquement, à partir de la nature de nos représentations de l'espace et du temps, ainsi que des concepts élémentaires de l'entendement –, pour simplement faire observer les premières tentatives d'une telle transformation, lesquelles sont toujours hypothétiques.

▲ Retour au texte

*. *Connaître* un objet, cela requiert de pouvoir en démontrer la possibilité (que ce soit d'après le témoignage que l'expérience donne de sa réalité, ou *a priori* par la raison). En revanche, je peux *penser* ce que je veux, pourvu simplement que je ne me contredise pas moi-même, c'est-à-dire pourvu que mon concept soit une pensée possible, quand bien même je ne puis pas me porter garant que, dans l'ensemble global de toutes les possibilités, il y ait aussi un objet qui corresponde à ce concept, ou non. Cela dit, pour attribuer à un tel concept une validité objective (une possibilité réelle, car la première était simplement la possibilité logique), quelque chose de plus se trouve requis. Mais ce surplus n'a pas besoin d'être recherché encore dans les sources théoriques de la connaissance : il peut aussi résider dans les sources pratiques.

▲ Retour au texte

*. La seule addition véritable – mais encore n'est-ce que dans le mode d'argumentation – que je pourrais indiquer est celle à laquelle j'ai procédé à la faveur d'une nouvelle réfutation de l'*idéalisme* psychologique et d'une démonstration rigoureuse (qui est aussi, à ce que je crois, la seule possible) de la réalité objective de l'intuition externe (p. 275). Pour si inoffensif que l'on veuille tenir l'idéalisme (ce qu'il n'est pas en fait) par rapport au but essentiel de la métaphysique, cela reste toujours un scandale de la philosophie et de la raison humaine universelle que de devoir admettre simplement sous la forme d'une *croyance* l'existence des choses en dehors de nous (desquelles nous tenons pourtant toute la matière de nos connaissances, même pour notre sens interne), et de ne pouvoir, quand quelqu'un s'avise d'en douter, lui opposer aucune preuve suffisante [22]. Parce qu'il se trouve quelque obscurité dans la façon dont la preuve est exprimée de la troisième à la sixième ligne, je prie de modifier ainsi cette période [23] : « *Or cet élément permanent ne peut être une intuition en moi. Car tous les principes de détermination de mon existence qui peuvent être trouvés en moi sont des représentations et ont besoin eux-mêmes, en tant que représentations, d'un élément permanent qui s'en distingue, par rapport auquel leur changement et, par conséquent, mon existence dans le temps où ces représentations changent puissent être déterminés*. » On objectera vraisemblablement, contre cette preuve, que je ne suis pourtant, de manière immédiate, conscient que de ce qui est en moi, c'est-à-dire de ma *représentation* de choses extérieures, (AK, III, 24) et que reste par conséquent toujours non tranchée la question de savoir s'il y a ou non hors de moi quelque chose qui lui corresponde. Reste que *(B XL)* j'ai sa conscience de *mon existence* dans le temps (par conséquent aussi de la déterminabilité [24] qui est la sienne en celui-ci) par *expérience* interne, et c'est là bien davantage que d'être simplement conscient de ma représentation, même si cela ne fait qu'un avec la *conscience empirique de mon existence*, laquelle n'est déterminable que par rapport à quelque chose qui est *hors de moi* associé à mon existence. Cette conscience de mon existence dans le temps est donc associée à la conscience, à laquelle ainsi elle s'identifie [25], d'un rapport à quelque chose qui se trouve hors de moi, et c'est en ce sens l'expérience et non pas la

fiction, le sens et non pas l'imagination qui relient indissolublement l'extériorité à mon sens interne ; car le sens interne est déjà en soi relation de l'intuition à quelque chose de réel hors de moi, et la réalité de ce dernier, à la différence de l'imaginaire [26], repose uniquement sur ceci qu'il est associé indissolublement à l'expérience interne elle-même, en tant qu'il constitue la condition de sa possibilité [27] – ce qui est ici le cas. Si, à la *conscience intellectuelle* que j'ai de mon existence dans la représentation : *Je suis*, laquelle accompagne tous mes jugements et tous les actes de mon entendement, je pouvais associer en même temps une détermination de mon existence par *intuition intellectuelle*, la conscience d'un rapport à quelque chose d'extérieur à moi n'appartiendrait pas nécessairement à cette détermination. Or il se trouve certes que cette conscience intellectuelle vient en premier, mais l'intuition interne, dans laquelle seulement mon existence peut être déterminée, est sensible et liée à la condition du temps, tandis que, de son côté, cette détermination, par conséquent l'expérience interne elle-même, dépend de quelque chose de permanent qui n'est pas en moi et qui, par conséquent, ne peut être qu'extérieur *(B XLI)* à moi, avec quoi je dois me considérer en relation : ainsi la réalité du sens externe est-elle nécessairement associée à celle du sens interne pour la possibilité d'une expérience en général – ce qui veut dire que j'ai tout aussi certainement conscience qu'il y a des choses en dehors de moi, se rapportant à mon sens, que je suis conscient d'exister moi-même de manière déterminée dans le temps. En revanche, pour ce qui est de savoir à quelles intuitions données correspondent effectivement des objets extérieurs à moi, et qui appartiennent donc au *sens* externe, auquel il faut les attribuer (et non pas à l'imagination), cela ne peut qu'être défini dans chaque cas particulier, d'après les règles selon lesquelles l'expérience en général (même interne) se distingue de l'imaginaire – le principe qu'il y a une expérience réellement externe restant ici fondamental. On peut encore ajouter une remarque : la représentation de quelque chose de *permanent* dans l'existence ne se confond pas avec la *permanence de cette représentation* ; car elle peut être très fluctuante et varie, comme toutes nos représentations, y compris les représentations de la matière, et elle se rapporte pourtant à quelque chose de permanent, qui doit donc être une chose distincte de toutes mes représentations et extérieure à moi – une chose dont l'existence est nécessairement comprise dans la *détermination* de ma propre existence et ne constitue avec elle qu'une unique expérience qui jamais n'aurait lieu intérieurement si elle n'était pas en même

temps (pour une part) externe Quant à savoir comment cela se produit, il est tout aussi impossible, ici, (AK, III, 25) de l'expliquer davantage qu'il nous est impossible d'expliquer comment nous pensons en général ce qui perdure dans le temps, et dont l'existence simultanée avec ce qui varie produit le concept du changement.

▲ Retour au texte

*. À propos de la physique pure, nombreux sont ceux qui pourraient encore mettre en doute ce dernier point. Simplement n'est-il besoin que d'examiner les diverses propositions qui interviennent au début de la physique proprement dite (empirique), comme celles de la permanence de la même quantité de matière, de l'inertie, de l'égalité de l'action et de la réaction, etc., pour se convaincre rapidement qu'elles définissent une *physica pura* (ou *rationalis)* qui mérite bien, comme science spécifique, d'être exposée séparément dans toute son étendue, que celle-ci soit au demeurant étroite ou vaste.

▲ Retour au texte

*. Les Allemands sont les seuls qui se servent actuellement du mot *esthétique* pour désigner par là ce que d'autres appellent critique du goût. Il y a là, à la racine de cet usage, une espérance déçue : celle que conçut le remarquable analyste que fut Baumgarten de faire entrer l'appréciation critique du beau sous des principes rationnels et d'en élever les règles au niveau de la science. Simplement cet effort est-il vain. Car les règles ou les critères considérés sont, quant à leurs principales • sources, seulement empiriques et ne peuvent donc jamais servir de lois *a priori* précisément déterminées • sur lesquelles notre jugement de goût aurait à s'aligner ; bien plutôt est-ce ce dernier qui constitue la véritable pierre de touche de la justesse des règles. En vertu de quoi il est avisé, ou bien • de renoncer à nouveau à cette dénomination et de la réserver pour cette doctrine qui est une vraie science (auquel cas on se rapprocherait en tout cas de la terminologie et de la conception des Anciens, chez qui la division de la connaissance en αἰσθητά καὶ νοητὰ fut très célèbre), ou bien de se partager cette dénomination avec la philosophie spéculative et de prendre l'esthétique tantôt au sens transcendantal, tantôt selon une acception psychologique • [53].

• « *Principales* » : addition de la deuxième édition.

• « *Précisément déterminées* » : addition de la deuxième édition.

• « *Ou bien* » : addition de la deuxième édition.

• Toute la fin de la note à partir de la parenthèse est une addition de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

*. Je peux certes dire que mes représentations se succèdent, mais cela signifie seulement que nous en sommes conscients comme inscrites dans une suite du temps, c'est-à-dire d'après la forme du sens interne Le temps n'est pas pour autant quelque chose en soi, ni même une détermination s'attachant objectivement aux choses.

▲ Retour au texte

*. Les prédicats du phénomène peuvent être attribués à l'objet lui-même dans sa relation à nôtre sens, par exemple *(B 70)* la couleur rouge ou le parfum à la rose ; mais l'apparence ne peut jamais être attribuée comme prédicat à l'objet, précisément pour cette raison qu'elle attribue à l'objet *pour soi* ce qui ne lui revient que dans sa relation aux sens ou en général au sujet, par exemple les deux anses que l'on attribuait primitivement à Saturne. Ce qui ne peut aucunement être rencontré dans l'objet en soi, mais toujours dans la relation de l'objet au sujet et est inséparable de la représentation que le sujet se forge de celui-ci [55], est phénomène, et en ce sens c'est légitimement que les prédicats de l'espace et du temps sont attribués aux objets des sens comme tels, et il n'y a à cet égard aucune apparence. Au contraire, si j'attribue à la rose *en soi* le rouge, à Saturne les anses, ou à tous les objets extérieurs l'étendue *en soi*, sans considérer une relation déterminée de ces objets au sujet et sans limiter mon jugement à cette relation, c'est alors seulement que surgit l'apparence.

▲ Retour au texte

*. Comme si la pensée était, dans le premier cas, une fonction de l'*entendement*, dans le second, une fonction de la *faculté de juger*, dans le troisième une fonction de la *raison*. Remarque qui ne deviendra claire que dans la suite.

▲ Retour au texte

*. *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature* [63].

▲ Retour au texte

*. *Qu'on prête bien attention à cette proposition, qui est d'une grande importance. Toutes les représentations ont une relation nécessaire à une conscience empirique* possible *; car si elles n'en avaient pas, et s'il était totalement impossible d'en prendre conscience, autant dire qu'elles n'existeraient pas du tout Mais toute conscience empirique entretient une relation nécessaire avec une conscience transcendantale (précédant toute expérience particulière), c'est-à-dire avec la conscience de moi-même en tant qu'aperception originaire. Il est donc absolument nécessaire que dans ma connaissance toute conscience appartienne à* une *conscience (de moi-même). Or, il y a ici une unité synthétique du divers (de la conscience) qui est connue* a priori *et fournit précisément ainsi ce sur quoi se fondent les propositions synthétiques* a priori *qui concernent la pensée pure, comme l'espace et le temps constituent ce sur quoi se fondent les propositions qui portent sur la forme de la simple intuition. La proposition synthétique selon laquelle, dans ce qu'elle a de divers, toute* conscience empirique *doit être liée en une seule conscience de soi-même constitue le principe absolument premier et synthétique de notre pensée en général. Toutefois, il ne faut pas laisser échapper que la simple représentation* Je *constitue, dans sa relation à toutes les autres (dont elle rend possible l'unité collective), la conscience transcendantale. Que cette représentation soit alors claire (conscience empirique) ou obscure, peu importe ici, de même que n'importe pas non plus la réalité effective de ce* Je *; en revanche, la possibilité de la forme logique de toute connaissance repose nécessairement sur le rapport à cette aperception comme constituant un* pouvoir.

▲ Retour au texte

*. *Que l'imagination constitue un ingrédient nécessaire de la perception elle-même, aucun psychologue n'y a encore bien songé. Cela vient du fait que, pour une part, on limitait ce pouvoir à des reproductions, et que, pour une autre part, on croyait que les sens ne nous fournissaient pas seulement des impressions, mais aussi les combinaient et formaient ainsi des images des objets – ce pourquoi se trouve sans nul doute requis, outre la réceptivité des impressions, encore quelque chose de plus, à savoir une fonction capable d'en produire la synthèse.*

▲ Retour au texte

*. Savoir si les représentations elles-mêmes sont identiques, et par conséquent si l'une peut être pensée analytiquement par l'intermédiaire de l'autre, on ne le prend pas ici en considération. Quoi qu'il en soit, la *conscience* de l'une est, en tant qu'il s'agit du divers, toujours à différencier de la conscience de l'autre, et c'est uniquement de la synthèse de cette conscience (possible) qu'il est question ici.

▲ Retour au texte

*. L'unité analytique de la conscience vient s'attacher à tous les concepts communs en tant que tels ; par exemple, si je me forge la pensée du *rouge* en général, je me représente par là une qualité qui (comme caractéristique) peut se rencontrer quelque part ou être liée à d'autres représentations ; donc, ce n'est que grâce à une unité synthétique possible, dont je m'étais forgé la pensée auparavant, que je peux me représenter l'unité analytique. Une représentation qui doit être pensée comme commune à des *choses différentes* est considérée *(B 134)* comme appartenant à des choses qui, hors de cette représentation, ont encore en elles *quelque chose de différent* ; par conséquent, il lui faut être pensée d'abord en une unité synthétique avec d'autres représentations (quand bien même il s'agirait de représentations seulement possibles), avant que je puisse penser en elle l'unité analytique de la conscience, qui la transforme en *concept communis* Aussi l'unité synthétique de l'aperception est-elle le point le plus élevé auquel on doit rattacher tout usage de l'entendement, ainsi même que la logique entière et, à la suite de celle-ci, la philosophie transcendantale ; mieux : ce pouvoir est l'entendement même.

▲ Retour au texte

*. L'espace et le temps, ainsi que toutes les parties de ceux-ci, sont des intuitions, par conséquent des représentations singulières, avec le divers qu'elles contiennent en elles (voir l'Esthétique transcendantale) ; ce ne sont donc pas de simples concepts à travers lesquels la même conscience est trouvée contenue dans de nombreuses représentations : au contraire de nombreuses représentations se trouvent-elles ici contenues en une seule et dans la conscience que nous en avons, par conséquent liées les unes aux autres – ce qui fait que l'unité de la conscience ainsi trouvée est *synthétique*, mais pourtant *originaire*. Cette singularité en est importante dans l'application (voir § 25).

▲ Retour au texte

*. La vaste théorie des quatre figures syllogistiques concerne uniquement les raisonnements catégoriques ; et bien qu'elle ne soit rien qu'un art d'obtenir subrepticement, par la dissimulation de conséquences immédiates *(consequentiae imme-diataé)* sous les prémisses d'un raisonnement pur, l'apparence d'un plus grand nombre de manières de raisonner que celle de la première figure, cela seul ne lui aurait toutefois procuré aucun succès particulier si elle n'était arrivée à faire reconnaître aux jugements catégoriques une autorité exclusive, comme s'ils étaient ceux auxquels doivent pouvoir se rapporter tous les autres, ce qui est pourtant faux d'après le § 9.

▲ Retour au texte

*. La preuve repose sur la représentation de l'*unité de l'intuition* par laquelle un objet est donné : cette unité inclut toujours en elle une synthèse du divers donné pour une intuition et contient déjà la relation de ce dernier à une unité de l'aperception.

▲ Retour au texte

*. Le mouvement d'un *objet* dans l'espace ne relève pas d'une science pure, et par conséquent pas non plus de la géométrie, parce qu'on ne peut pas connaître *a priori* que quelque chose est mobile, mais seulement par l'intermédiaire de l'expérience. Mais le mouvement, comme *description* d'un espace, est un acte pur de la synthèse successive du divers (AK, III, 122) dans l'intuition externe en général par l'imagination productrice et relève, non seulement de la géométrie, mais même de la philosophie transcendantale.

▲ Retour au texte

*. Je ne vois pas comment on peut trouver tant de difficultés dans le fait que le sens interne soit affecté par nous-mêmes. Chaque acte d'*attention* peut nous en fournir un *(B 157)* exemple. L'entendement y détermine toujours le sens interne (AK, III, 123), conformément à la liaison dont il se forge la pensée, pour l'intuition interne qui correspond au divers inscrit dans la synthèse de l'entendement. À quel degré c'est de cette manière que l'esprit se trouve communément, chacun pourra le percevoir en lui-même.

▲ Retour au texte

*. Le : je pense exprime l'acte consistant à déterminer mon existence. L'existence est donc par là déjà donnée, mais la manière dont je dois la déterminer, c'est-à-dire poser en moi le divers qui lui appartient, n'est pas encore donnée par là. Cela requiert l'intuition de soi-même, qui a pour fondement une forme donnée *a priori*, c'est-à-dire le temps, qui est sensible et appartient à la réceptivité de ce qui se trouve déterminable. En ce sens, si je ne dispose pas encore d'une autre intuition de moi-même, qui donne ce qui, en moi, correspond au *déterminant*, dont j'ai seulement conscience de la spontanéité qui le caractérise, et qui le donne avant l'acte de *déterminer*, de même que le temps donne le *déterminable*, je ne puis déterminer mon existence comme celle d'un être spontané ; en fait, je me représente seulement la spontanéité de ma pensée, c'est-à-dire de l'acte consistant à déterminer, et mon existence reste toujours déterminable de manière simplement sensible, c'est-à-dire comme l'existence d'un phénomène. Toutefois, cette spontanéité fait que je m'appelle *intelligence*.

▲ Retour au texte

*. L'espace, représenté comme *objet* (comme, de fait, on en a besoin en géométrie), contient davantage que la simple forme de l'intuition, à savoir l'*appréhension unifiant* le divers donné suivant la forme de la sensibilité en une représentation *intuitive* : tant et si bien que la *forme de l'intuition* donne simplement du divers, alors que l'*intuition formelle* donne l'unité de la représentation. Cette unité, je l'avais mise simplement, dans l'Esthétique, au compte de la *(B 161)* sensibilité, afin simplement de faire observer qu'elle précède tout concept, quand bien même elle suppose une synthèse qui ne relève pas du sens, mais par laquelle seulement tous les concepts d'espace et de temps deviennent possibles. Dans la mesure, en effet, où c'est par cette synthèse (tandis que l'entendement détermine la sensibilité) que l'espace et le temps sont tout d'abord *donnés* comme des intuitions, l'unité de cette intuition *a priori* relève de l'espace et du temps, et non pas du concept de l'entendement (§ 24).

▲ Retour au texte

*. En procédant de cette manière, on prouve que la synthèse de l'appréhension, qui est empirique, doit être nécessairement conforme à la synthèse de l'aperception, qui est intellectuelle et se trouve contenue entièrement *a priori* dans la catégorie. C'est une seule et même spontanéité qui, là sous le nom d'imagination, ici sous celui d'entendement, introduit de la liaison dans le divers de l'intuition.

▲ Retour au texte

*. Afin que l'on ne soit pas trop rapidement heurté par les conséquences inquiétantes et préjudiciables de cette proposition, je veux simplement rappeler que les catégories ne sont pas limitées *dans la pensée* par les conditions de notre intuition sensible, mais qu'elles possèdent au contraire une extension illimitée ; et que c'est uniquement la *connaissance* de ce que nous pensons, l'acte de déterminer l'objet, qui a besoin de l'intuition. Dans ce cas, quand cette dernière fait défaut, la pensée de l'objet peut au demeurant conserver encore ses conséquences vraies et utiles vis-à-vis de l'*usage* que le sujet fait de la *raison* : un usage qui toutefois, parce qu'il n'est pas toujours orienté vers la détermination de l'objet, par conséquent vers la connaissance, mais porte aussi sur la détermination du sujet et de son vouloir, ne se peut encore exposer ici.

▲ Retour au texte

*. Le manque de faculté de juger est proprement ce que l'on appelle stupidité, et à une telle infirmité il n'y a pas de remède. Une tête obtuse ou bornée, à laquelle ne font défaut qu'un degré convenable de l'entendement et des concepts propres à celui-ci, peut très bien être équipée par un apprentissage, même jusqu'à l'érudition. Mais comme, en général, dans ce cas, on manque aussi, habituellement, de faculté de juger *(B 173)* (de *secunda Petri*) [85], il n'est pas exceptionnel de rencontrer des personnes fort instruites qui laissent souvent transparaître, dans l'usage qu'elles font de leur science, ce défaut dont on ne peut jamais venir à bout.

▲ Retour au texte

*. Toute *liaison (conjunctio)* est une *composition (compositio)* ou une *connexion (nexus)*. La première est la synthèse d'un divers dont les éléments ne s'appartiennent pas *nécessairement les uns aux autres*, comme c'est le cas par exemple de deux triangles que produit la division d'un carré par la diagonale : par eux-mêmes, ils n'appartiennent pas nécessairement l'un à l'autre ; et ainsi en va-t-il de la synthèse de l'*homogène*, dans tout ce qui peut être soumis à un examen *mathématique* (synthèse qui à son tour peut (AK, III, 149) être divisée en celle de l'*agrégation* et celle de la *coalition*, dont la première porte sur les grandeurs *extensives*, la seconde sur les grandeurs *intensives*) La seconde liaison (*nexus*) est la synthèse du divers, en tant qu'il fait apparaître entre ces éléments une relation d'*appartenance réciproque nécessaire*, comme c'est le cas, par exemple, de l'accident dans son rapport à une quelconque substance, ou de l'effet par rapport à la cause – et donc, même en tant qu'*hétérogène*, il est cependant représenté comme lié *a priori* : cette liaison, parce qu'elle n'est pas arbitraire, je la nomme *dynamique*, dans la mesure où elle concerne la liaison de l'*existence* du divers (on peut à son tour la *(B 202)* diviser en *liaison* physique, qui relie les phénomènes entre eux, et liaison *métaphysique*, laquelle correspond à leur liaison dans le pouvoir de connaître *a priori*).

▲ Retour au texte

*. Il faut bien noter que je ne parle pas du changement de certaines relations en général, mais d'un changement d'état. En ce sens, quand un corps se meut uniformément, son état (de mouvement) ne change nullement ; c'est en revanche le cas quand son mouvement s'accroît ou quand il diminue.

▲ Retour au texte

*. L'unité de l'univers, dans lequel tous les phénomènes doivent être liés, est visiblement une simple conséquence du principe implicitement admis de la communauté de toutes les substances qui sont simultanées : car si elles étaient isolées, elles ne constitueraient pas un tout dont elles seraient les parties, et si leur liaison (l'action réciproque du divers) n'était pas déjà nécessaire en ce qui concerne la simultanéité, on ne pourrait conclure de celle-ci, en tant qu'elle constitue un rapport simplement idéal, à celle-là, comme rapport réel. Cependant, nous avons montré en son lieu que la communauté est proprement ce qui fonde la possibilité d'une connaissance empirique de la coexistence, et que l'on ne conclut donc proprement de celle-ci à celle-là que comme à sa condition.

▲ Retour au texte

*. La conscience *immédiate* de l'existence de choses extérieures est, non pas supposée, mais démontrée dans le théorème précédent, cela que nous puissions ou non apercevoir la possibilité de cette conscience La question, à propos de cette dernière possibilité, serait de savoir si nous avons seulement un sens interne, sans avoir de sens externe, mais simplement une imagination externe. Il est clair toutefois que, ne serait-ce que pour imaginer quelque chose comme extérieur, c'est-à-dire pour le présenter à notre sens *(B 277)* dans l'intuition, il nous faut déjà disposer d'un sens externe, et distinguer ainsi immédiatement la simple réceptivité d'une intuition externe et la spontanéité qui caractérise toute imagination. Car s'imaginer simplement que nous avons aussi un sens externe anéantirait le pouvoir même d'intuition, lequel doit être déterminé par l'imagination.

▲ Retour au texte

*. Par la *réalité* d'une chose, je pose certes davantage que la possibilité, mais non pas *dans la chose* ; car la chose ne peut jamais contenir dans la réalité plus que ce qui était contenu dans sa possibilité complète. Dans la mesure, toutefois, où la possibilité était simplement une position de la chose relativement à l'entendement (à son usage empirique), la réalité est en même temps une liaison de cette chose avec la perception

▲ Retour au texte

*. On peut facilement se forger la pensée d'une non-existence de la matière, mais les Anciens n'en concluaient pourtant pas à sa contingence. En fait, le processus même où alternent être et non-être d'un état donné d'une chose, en quoi réside tout changement, ne prouve nullement la contingence de cet état, pour ainsi dire par la réalité effective (AK, III, 200) de son contraire : par exemple, le repos d'un corps, tel qu'il succède au mouvement, ne prouve pas encore la contingence de son mouvement par le fait que le repos est le contraire du mouvement. Car ce contraire n'est ici *opposé* que logiquement à l'autre terme, et non pas *realiter*. Il faudrait démontrer, pour prouver la contingence de son mouvement, qu'*à la place* du mouvement dans le moment précédent il eût été possible que le corps fût *alors* en repos, et non pas qu'il va être *ensuite* en repos ; car, là, les deux contraires peuvent parfaitement bien coexister.

▲ Retour au texte

*. En un mot : tous ces concepts ne se peuvent *justifier* par rien, et leur possibilité *réelle* ne peut pas non plus être présentée, si l'on fait abstraction de toute intuition sensible (la seule dont nous disposions), et il ne reste alors que la possibilité *logique*, ce qui revient à dire que le concept *(B 303)* (le contenu de pensée) est possible, alors que toutefois ce n'est pas de lui qu'il est question, mais bien au contraire de savoir s'il se rapporte à un objet et s'il possède donc quelque signification.

▲ Retour au texte

*. Il ne faut pas utiliser, à la place de cette expression, celle d'un monde *intellectuel*, comme on se plaît à le faire communément dans le discours allemand ; car seules sont intellectuelles ou sensitives les *connaissances*. En revanche, ce qui ne peut être qu'un *objet* de l'un ou l'autre mode d'intuition, par conséquent les *objets*, doit s'appeler (bien que ce soit dur à entendre) intelligible ou sensible •.

• Cette note est un ajout de la deuxième édition.

▲ Retour au texte

*. Si l'on voulait ici se servir de l'expédient habituel, consistant à dire que du moins les *realitates noumena* ne peuvent pas exercer leur action les unes à l'encontre des autres, force serait toutefois de citer un exemple de ce genre de réalité pure et indépendante des sens *(B 339)*, afin qu'il fût possible de comprendre si une telle réalité représente en général quelque chose ou rien du tout. Néanmoins, aucun exemple ne peut être emprunté ailleurs que dans l'expérience, laquelle (AK, III, 227) n'offre jamais plus que des phénomènes, et en ce sens cette proposition ne signifie rien de plus, sinon que le concept contenant uniquement des affirmations ne contient rien de négatif : proposition dont nous n'avions jamais douté.

▲ Retour au texte

*. La sensibilité, soumise à l'entendement en constituant l'objet auquel celui-ci applique sa fonction, est la source de connaissances réelles. Pour autant, cette même sensibilité, en tant qu'elle exerce une influence sur l'acte même de l'entendement et le détermine à juger, est le fondement de l'erreur.

▲ Retour au texte

*. Il étendait aussi, assurément, son concept à des connaissances spéculatives, dès lors simplement qu'elles étaient pures et données entièrement *a priori*, et même à la mathématique, bien que celle-ci n'ait son objet nulle part ailleurs que dans l'expérience *possible.* En ce domaine, je ne peux alors le suivre, pas davantage que je ne peux le suivre dans la déduction mystique de ces Idées ou dans les conceptions excessives par lesquelles, pour ainsi dire, il les hypostasiait ; reste que (AK, III, 247) 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.

▲ Retour au texte

*. La métaphysique n'a pour objectif propre de sa recherche que trois Idées : *Dieu, la liberté* et *l'immortalité*, en tel mode que le deuxième concept, combiné au premier, doit conduire au troisième comme à une conclusion nécessaire. Tout ce dont cette science se préoccupe par ailleurs lui sert uniquement de moyen pour parvenir à ces Idées et à leur réalité. Elle n'en a pas besoin en vue de la connaissance de la nature, mais pour aller au-delà de la nature. Les pénétrer ferait que la *théologie*, la *morale* et, à travers leur mise en liaison, la *religion*, par conséquent les fins les plus élevées de notre existence, dépendraient simplement du pouvoir spéculatif de la raison, et de rien d'autre. Dans une représentation systématique de ces Idées, l'ordre que l'on a indiqué, en tant que *synthétique*, serait le plus approprié ; mais dans l'effort d'élaboration qui doit nécessairement précéder la représentation systématique, l'ordre analytique, qui inverse l'ordre systématique, est plus adéquat au but visé, qui consiste à accomplir notre vaste plan en allant de ce que l'expérience nous fournit immédiatement, la *psychologie*, à la *cosmologie* et, à partir de là, jusqu'à la connaissance de Dieu.

▲ Retour au texte

*. *Le lecteur qui, à partir de ces expressions considérées dans leur abstraction transcendantale, aura du mal à en apercevoir le sens psychologique et à comprendre pourquoi le dernier attribut de l'âme appartient à la catégorie de l'*existence, *en trouvera dans ce qui suit des explications et justifications suffisantes. Au demeurant, aussi bien vis-à-vis de cette section que relativement à l'ensemble de l'ouvrage, je puis alléguer pour excuse, à l'endroit des expressions latines qui se sont introduites, contre le goût correspondant au beau style, que j'ai préféré sacrifier quelque chose de l'élégance de la langue, plutôt que de rendre plus difficile, par la moindre dimension d'inintelligibilité, l'utilisation de mon livre dans les écoles.*

▲ Retour au texte

*. *Il est très facile de donner à cette preuve la rigueur formelle à laquelle on est accoutumé dans l'usage scolastique. Toutefois, pour le but que je poursuis ici, il suffit tout au plus d'exposer simplement l'argument de manière populaire.*

▲ Retour au texte

*. *Une boule élastique qui en heurte une autre en droite ligne communique à celle-ci tout son mouvement, par conséquent tout son état (si on ne regarde que les positions occupées dans l'espace). Or, posons, par analogie avec de tels corps, des substances dont l'une inspirerait à l'autre des représentations, en même temps que leur conscience : ainsi se pourrait penser toute une série de substances dont la première communiquerait son état, avec la conscience qu'elle en possède, à la seconde, celle-ci son état propre, avec celui de la précédente substance, à la troisième, et celle-ci, de la même manière, les états de toutes les précédentes, avec son propre état et la conscience qu'elle en a. La dernière substance aurait ainsi conscience de tous les états des substances qui auraient changé avant elle comme constituant ses propres états, puisque ceux-ci auraient été transférés en elle en même temps que leur conscience ; et néanmoins elle n'aurait pourtant pas été la même personne dans tous ces états.*

▲ Retour au texte

*. *On doit bien remarquer cette proposition paradoxale, mais exacte, que, dans l'espace, il n'y a rien que ce qui s'y trouve représenté. Car l'espace n'est lui-même rien d'autre qu'une représentation ; par conséquent, ce qui est en lui doit nécessairement être contenu dans la représentation, et dans l'espace il n'y a absolument rien en dehors de ce qui s'y trouve effectivement représenté. Proposition qui, assurément, ne pourra qu'avoir une tonalité étrange, à savoir qu'une chose ne peut exister que dans la représentation qu'on a d'elle, mais qui perd ici ce par quoi elle peut heurter, puisque les choses auxquelles nous avons affaire ne sont pas des choses en soi, mais seulement des phénomènes, c'est-à-dire des représentations*.

▲ Retour au texte

*. *De quelle manière le simple correspond ici à son tour à la catégorie de réalité, je ne peux pas encore le montrer maintenant, mais je l'établirai dans le chapitre suivant, à l'occasion d'un autre usage rationnel de ce même concept.*

▲ Retour au texte

*. Le lecteur qui, à partir de ces expressions considérées dans leur abstraction transcendantale, aura du mal à en apercevoir le sens psychologique et à comprendre pourquoi le dernier attribut de l'âme appartient à la catégorie de l'*existence*, en trouvera dans ce qui suit des explications et justifications suffisantes. Au demeurant, aussi bien vis-à-vis de cette section que relativement à l'ensemble de l'ouvrage, je puis alléguer pour excuse, à l'endroit des expressions latines qui se sont introduites, contre le goût correspondant au beau style, que j'ai préféré sacrifier quelque chose de l'élégance de la langue plutôt que de rendre plus difficile, par la moindre dimension d'inintelligibilité, l'utilisation de mon livre dans les écoles.

▲ Retour au texte

*. La pensée est prise dans les deux prémisses selon des significations tout à fait différentes : dans la majeure, elle est prise au sens où elle s'applique à un objet en général (tel, par conséquent, qu'il peut être donné dans l'intuition) ; dans la mineure, en revanche, elle est prise uniquement dans sa relation à la conscience de soi, où l'on ne pense donc aucun objet, mais où l'on se représente seulement la relation à soi comme sujet (en tant que forme de la pensée). Dans la première, il est question de choses qui ne peuvent être pensées autrement que comme sujets ; tandis que, dans la seconde, il est question, non de *choses*, mais (AK, III, 270) de la pensée, où le moi sert toujours de sujet de la conscience – d'où ne se peut pas déduire cette conclusion que je ne peux exister autrement que comme sujet, mais simplement que je ne peux, dans la pensée de mon existence, me servir que de sujet du jugement, ce qui constitue une proposition identique qui ne me découvre absolument rien sur la modalité de mon existence.

▲ Retour au texte

*. La clarté n'est pas, selon ce que disent les logiciens, la conscience d'une représentation ; car un certain degré de conscience, mais insuffisant pour qu'il y ait souvenir, ne peut que se rencontrer même dans bien des représentations obscures, parce que, en l'absence de toute conscience, nous ne ferions aucune différence lorsque nous relions des représentations obscures, ce que pourtant nous parvenons à faire concernant les caractéristiques de maints concepts (comme ceux de droit et d'équité, ou ceux qu'utilise le musicien lorsque, s'abandonnant à son imagination, il associe une pluralité de notes). En fait, est claire une représentation où la conscience est suffisante pour être *conscience de la différence* qui la distingue d'autres représentations. Si elle suffit certes à permettre cette distinction, mais non pas à produire la conscience de cette différence, force est de désigner la représentation comme étant encore obscure. Ainsi y a-t-il dans la conscience un nombre infini de degrés, jusqu'à son extinction.

▲ Retour au texte

*. Ceux qui, pour frayer la voie à une nouvelle possibilité, croient déjà avoir assez fait en nous mettant au défi d'indiquer une quelconque contradiction dans leurs hypothèses (comme c'est le cas de tous ceux qui croient apercevoir la possibilité de la pensée même après la cessation de la vie, alors qu'ils n'en ont pas d'autres exemples qu'à travers les intuitions empiriques de la vie humaine) peuvent se trouver mis dans un grand embarras par d'autres possibilités qui ne sont pas le moins du monde plus audacieuses. Telle est la possibilité de la division d'une *substance simple* en plusieurs substances, et inversement du rassemblement (coalition) de plusieurs substances en une simple. Car, bien que la divisibilité présuppose un composé, elle ne requiert pourtant pas nécessairement un composé de substances, mais simplement un composé de degrés (de divers types de pouvoirs) d'une seule et même substance. Or, de même que l'on peut penser toutes les forces et tous les pouvoirs de l'âme, y compris celui de la conscience, comme diminués de la moitié, mais de telle façon qu'il reste toujours une substance, de même on peut aussi sans contradiction se représenter cette moitié qui a cessé d'exister comme s'étant conservée, non pas dans l'âme, mais en dehors d'elle ; et puisque, ici, tout ce qui en elle est toujours simplement réel, tout ce qui par conséquent possède un degré, donc toute son existence a été diminuée de moitié sans que rien vienne à faire défaut, c'est une substance particulière qui surgirait alors en dehors de l'âme. Car la pluralité qui a été divisée était déjà là auparavant, non pas certes comme pluralité de substances, mais, pour chaque réalité, comme *quantum* de l'existence en elle ; et l'unité de la substance consistait en une manière une d'exister qui n'a été transformée en une subsistance plurielle que par cette division. De la même façon, plusieurs substances simples pourraient aussi, à leur tour, se fondre en une seule, où rien ne disparaîtrait, si ce n'est la simple pluralité dans la subsistance, puisque la substance une contiendrait en elle le degré de réalité de toutes les précédentes ensemble ; et peut-être les substances simples qui nous procurent le phénomène d'une matière (non pas, assurément, par une influence mécanique ou chimique des unes sur les autres, mais sous l'effet d'une influence que nous ne connaissons pas et dont ce degré serait simplement le phénomène) sont-elles à même de produire les âmes des enfants à la faveur d'une telle division *dynamique* des âmes de leurs parents,

comme autant de *grandeurs intensives* qui combleraient ce qu'elles perdent ainsi en venant à nouveau se fondre à une nouvelle matière de même type. Je suis fort loin d'accorder le moindre prix ou la moindre validité à de telles fantasmagories : aussi bien les principes de l'Analytique, qui ont été énoncés plus haut, nous ont-ils suffisamment recommandé de ne faire des catégories (comme celle de substance) aucun autre usage qu'empirique. Néanmoins, si le *rationaliste*, sans qu'intervienne une quelconque intuition permanente lui donnant un objet, est assez audacieux pour faire du simple pouvoir de penser un être subsistant par lui-même, (AK, III, 273) uniquement parce que l'unité de l'aperception dans l'acte de penser ne lui autorise aucune explication à partir du composé, alors qu'il ferait mieux d'avouer qu'il ne sait pas expliquer la possibilité d'une nature pensante, pourquoi le *matérialiste*, bien qu'il puisse tout aussi peu alléguer l'expérience pour soutenir les possibilités qu'il considère, ne devrait-il pas se croire autorisé à témoigner de la même audace pour faire de son principe un usage opposé, tout en conservant l'unité formelle du premier ?

▲ Retour au texte

*. Le « Je pense » est, ainsi qu'on l'a déjà dit, une proposition empirique et contient en lui-même la proposition : « J'existe » Cela étant, je ne peux pas dire : « Tout ce qui pense existe » ; car dans ce cas (AK, III, 276) la propriété de la pensée ferait de tous les êtres qui la possèdent des êtres nécessaires. Par conséquent, mon existence ne peut donc pas non plus être considérée comme déduite, ainsi que Descartes l'a cru, de la proposition : « Je pense » (parce que, sinon, il faudrait qu'elle fût précédée par la majeure : « Tout ce qui pense existe »), mais elle lui est identique. La proposition en question exprime une intuition empirique indéterminée, c'est-à-dire une perception (par conséquent, elle démontre que déjà la sensation, qui appartient donc à la sensibilité, est au fondement de cette proposition existentielle), mais elle précède l'expérience, qui doit déterminer l'objet de la perception par la catégorie relativement au temps ; et l'existence, ici, n'est pas encore une catégorie, puisque la catégorie d'existence se rapporte non pas à un objet donné de manière indéterminée, mais à un objet dont on a un concept et dont on veut savoir s'il est aussi posé en dehors de ce concept ou non. Une perception indéterminée signifie ici simplement quelque chose qui a été donné, mais seulement pour la pensée en général, donc non pas comme phénomène, ni non plus comme chose en soi (noumène), mais comme quelque chose qui, de fait, existe et est désigné comme tel dans la proposition : « Je pense ». Car il faut remarquer que, quand j'ai appelé la proposition : « Je pense » une proposition empirique, je n'ai pas voulu dire par là que le « Je », dans cette proposition, soit une représentation empirique, mais bien plutôt s'agit-il d'une représentation purement intellectuelle, puisqu'elle appartient à la pensée en général. Simplement, sans quelque représentation empirique qui fournit à la pensée une matière, l'acte « Je pense », en tout état de cause, n'aurait pas lieu – l'élément empirique n'étant ainsi que la condition de l'application ou de l'usage du pouvoir intellectuel pur [124].

▲ Retour au texte

*. La totalité absolue de la série des conditions, pour un conditionné donné, est toujours inconditionnée, parce qu'en dehors d'elle il n'y a plus de conditions par rapport auxquelles il pourrait se trouver conditionné. Simplement, cette totalité absolue constituée par une telle série n'est qu'une Idée, ou plutôt un concept problématique dont il faut chercher s'il est possible, et cela relativement à la façon dont l'inconditionné, en tant qu'il correspond proprement à l'Idée transcendantale ici en question, peut s'y trouver contenu.

▲ Retour au texte

*. La nature, prise *adjectivement (formaliter)*, signifie l'ensemble systématique des déterminations d'une chose d'après un principe interne de la causalité. Au contraire entend-on par nature prise *substantivement (materialiter)* l'ensemble global des phénomènes, en tant qu'ils forment un ensemble systématique complet en vertu d'un principe interne de la causalité. Au premier sens, on parle de la nature de la manière fluide, du feu, etc, et l'on ne se sert de ce mot qu'adjectivement ; en revanche, quand on parle des choses de la nature, on a en tête une totalité existante.

▲ Retour au texte

*. Les antinomies se succèdent selon l'ordre des Idées transcendantales que l'on a indiquées plus haut.

▲ Retour au texte

*. Nous pouvons intuitionner un *quantum* indéterminé comme un tout, quand il est contenu dans des limites, sans avoir besoin d'en construire la totalité en le mesurant, c'est-à-dire par la synthèse *(B 456)* successive de ses parties. Car les limites déterminent déjà la complétude, puisqu'elles excluent toute autre quantité.

▲ Retour au texte

*. Le concept de la totalité n'est dans ce cas pas autre chose que la représentation de la synthèse achevée de ses parties, parce que, comme nous ne pouvons pas tirer le concept de l'intuition du tout (dans la mesure où, dans ce cas, elle est impossible), nous ne pouvons le saisir, du moins en idée, qu'à travers la synthèse des parties et en poursuivant celle-ci jusqu'à l'accomplissement de l'infini.

▲ Retour au texte

*. L'espace est simplement la forme de l'intuition extérieure (intuition formelle), mais non pas un objet réel qui puisse être intuitionné extérieurement. L'espace, avant toutes les choses qui le déterminent (qui le remplissent ou le limitent), ou qui, bien plutôt, donnent une intuition empirique structurée conformément à la forme de l'espace, n'est, sous le nom d'espace absolu, rien d'autre que la simple possibilité de phénomènes extérieurs, en tant qu'ils peuvent soit exister en eux-mêmes, soit venir s'ajouter à des phénomènes donnés. L'intuition empirique n'est donc pas composée de phénomènes et de l'espace (de la perception et de l'intuition vide) L'un n'est pas, par rapport à l'autre, le corrélat intervenant dans la synthèse, mais ils sont unis dans une seule et même intuition empirique, comme la matière et la forme de cette intuition Si l'on veut poser un de ces deux éléments en dehors de l'autre (l'espace en dehors de tous les phénomènes), il en naît toutes sortes de déterminations vides de l'intuition externe, qui ne sont pourtant pas des perceptions possibles : par exemple, le mouvement ou le repos du monde dans l'espace vide infini, ce qui constitue une détermination de la relation intervenant entre les deux termes qui ne peut jamais être perçue et qui est donc aussi le prédicat d'un simple être de raison.

▲ Retour au texte

*. Ce *quantum* contient ainsi une multitude (vis-à-vis de l'unité donnée) qui est plus grande que tout nombre, ce qui est le concept mathématique de l'infini.

▲ Retour au texte

*. On remarque aisément que ce que l'on veut dire par là, c'est que l'espace vide, en tant qu'il est limité *(B 461)* par des phénomènes, donc celui qui est à l'intérieur du monde, ne contredit pas du moins les principes transcendantaux, et l'on pourrait donc, du point de vue de ces principes, admettre un tel espace (bien que par là sa possibilité ne soit pas pour autant d'emblée affirmée).

▲ Retour au texte

*. Le monde précède certes objectivement, comme condition formelle de la possibilité des changements, ces changements eux-mêmes ; mais subjectivement, et dans l'effectivité de la conscience, cette représentation n'est pourtant donnée, comme toute autre, qu'à l'occasion des perceptions.

▲ Retour au texte

*. Le terme « commencer » est pris en deux sens. Le premier sens est actif, en tant que la cause commence (*infit*) une série d'états comme constituant son effet ; le deuxième sens est passif, en tant que la causalité intervient (*fit*) dans la cause elle-même. Je conclus ici du premier au second sens.

▲ Retour au texte

*. La question, cependant, reste posée de savoir si Épicure a jamais fait valoir ces principes comme des affirmations objectives. Si d'aventure il ne s'est agi que de maximes de l'usage spéculatif de la raison, il a fait preuve en l'occurrence d'un esprit plus authentiquement philosophique qu'aucun des sages de l'Antiquité. Que l'on doive, dans l'explication des phénomènes, se mettre à l'ouvrage comme si le champ de la recherche n'était découpé par l'existence d'aucune limite ni commencement du monde ; qu'il faille admettre la matière du monde telle qu'elle doit l'être si nous voulons en être instruits par l'expérience ; que l'on ne doive recourir à aucune autre génération de ce qui a lieu que celle qui est déterminée par des lois immuables de la nature, et enfin que l'on ne doive se servir d'aucune cause distincte du monde : ce sont là, encore maintenant, des principes très justes, bien que peu observés, pour élargir la philosophie spéculative et en même temps aussi pour découvrir les principes de la morale indépendamment de tout secours étranger, sans que celui qui désire *ignorer* ces principes dogmatiques aussi longtemps que nous avons affaire à la simple spéculation puisse être accusé pour autant de vouloir les *nier*.

▲ Retour au texte

*. On ne peut certes fournir aucune réponse à la question de savoir quelle est la nature d'un objet transcendantal, c'est-à-dire à la question qui interroge *ce qu'il est* : en revanche, on peut bien rétorquer que la *question* elle-même *n'est rien*, pour cette raison que nul objet qui lui correspondrait n'a été donné. Ce pourquoi toutes les questions de la psychologie transcendantale sont elles aussi susceptibles d'être résolues et le sont effectivement : car elles concernent le sujet transcendantal de tous les phénomènes intérieurs, lequel n'est pas lui-même un phénomène et n'est donc pas *donné* comme objet, et vis-à-vis de quoi aucune des catégories (relativement auxquelles pourtant se trouve posée *(A 479/B 507)* proprement la question) ne rencontre les conditions qui lui permettraient de s'y appliquer. Nous sommes donc ici en présence du cas qui donne sa valeur à l'expression commune selon laquelle l'absence de réponse est elle aussi une réponse – autrement dit : une question sur la nature de quelque chose qui ne se peut penser à travers aucun prédicat déterminé, parce que ce quelque chose est posé totalement en dehors de la sphère des objets qui peuvent nous être donnés, est entièrement nulle et vide.

▲ Retour au texte

*. Je l'ai quelquefois appelé aussi, par ailleurs, l'*idéalisme formel*, pour le distinguer de l'*idéalisme matériel*, c'est-à-dire de l'idéalisme commun qui met en doute ou nie l'existence des choses extérieures elles-mêmes. Dans bien des cas, il semble avisé de se servir plutôt de cette dernière expression que de la première évoquée, pour éviter toute équivoque[176 195].

▲ Retour au texte

*. Cette série du monde ne peut ainsi être ni plus grande ni plus petite que la régression empirique possible sur laquelle seule repose son concept. Et dans la mesure où ce dernier ne peut fournir un infini déterminé, mais tout aussi peu un fini déterminé (quelque chose qui soit limité de façon absolue), il en résulte clairement que nous ne pouvons admettre la grandeur du monde ni comme finie ni comme infinie, puisque la régression (à travers laquelle cette grandeur est représentée) n'autorise ni l'un ni l'autre.

▲ Retour au texte

*. On remarquera que la preuve, ici, a été conduite d'une tout autre manière que ce n'était le cas plus haut pour la preuve dogmatique dans l'antithèse de la première antinomie Dans ce cas, nous avions donné au monde sensible, conformément au mode de représentation ordinaire et dogmatique, la valeur d'une chose qui était donnée en soi, dans sa totalité, avant toute régression, et nous lui avions refusé, s'il n'occupait pas tous les temps et tous les espaces, une quelconque place déterminée dans le temps et dans l'espace. De là venait que la conclusion était elle aussi tout autre qu'ici, à savoir qu'il était conclu à l'infinité effective du monde.

▲ Retour au texte

*. De fait, l'entendement n'autorise pas à admettre, *parmi les phénomènes*, une condition qui serait elle-même empiriquement inconditionnée. Mais si se pouvait penser, par rapport à un conditionné (dans le phénomène), une *condition intelligible*qui n'appartiendrait donc pas à la série des phénomènes comme l'un de ses membres, sans pour autant rompre ainsi le moins du monde la série des conditions empiriques, une telle condition pourrait être admise comme *empiriquement* (AK, III, 363) *conditionnée*, tant et si bien que ne se produirait par là nulle solution dans la continuité de la régression empirique.

▲ Retour au texte

*. La moralité proprement dite des actions (le mérite et la faute), même celle de notre propre conduite, nous demeure donc totalement dissimulée Nos imputations ne peuvent être rapportées qu'au caractère empirique. Jusqu'à quel point cependant est-ce là le pur effet de la liberté, jusqu'à quel point c'est à la simple nature et à ce que peut avoir de vicié, hors de toute responsabilité, le tempérament, ou aux heureuses dispositions de celui-ci (*merito fortunae*), qu'il faut attribuer cet effet, personne ne peut l'élucider jusqu'en son fond, ni par conséquent porter un jugement avec une pleine justice.

▲ Retour au texte

*. À la faveur de ce principe, chaque chose est donc rapportée à un corrélat commun, à savoir la possibilité totale, laquelle, si elle se pouvait rencontrer (c'est-à-dire la matière de tous les prédicats possibles) dans l'idée d'une seule chose, prouverait l'affinité de tout le possible par l'identité du fondement de sa détermination intégrale. La *déterminabilité* de tout *concept* est soumise à l'*universalité* (*universalitas*) du principe qui exclut tout terme intermédiaire entre deux prédicats opposés, tandis que la *détermination* d'une chose est soumise à la *totalité* (*universitas*) ou à l'ensemble global de tous les prédicats possibles.

▲ Retour au texte

*. Les observations et les calculs des astronomes nous ont appris bien des choses étonnantes, mais le plus important est qu'ils nous ont découvert l'abîme de l'*ignorance*, dont la raison humaine, sans ces connaissances, n'aurait jamais pu se représenter qu'il était aussi profond ; et la réflexion sur cet abîme doit produire un grand changement dans la détermination des fins ultimes à assigner à notre usage de la raison.

▲ Retour au texte

*. Cet idéal de l'être le plus réel de tous est en ce sens, quand bien même il ne s'agit que d'une simple représentation, d'abord *réalisé*, c'est-à-dire transformé en objet, ensuite *hypostasié* et enfin, à la faveur d'une progression naturelle de la raison vers l'achèvement de l'unité, *personnifié*, comme nous l'indiquerons bientôt. L'explication en est que l'unité régulatrice de l'expérience repose, non sur les phénomènes eux-mêmes (sur la sensibilité seule), mais sur l'enchaînement de la diversité qu'ils contiennent par l'*entendement* (dans une aperception), et que par conséquent l'unité de la réalité suprême et la déterminabilité intégrale (possibilité) de toutes choses semblent résider dans un entendement suprême, donc dans une *intelligence*.

▲ Retour au texte

*. Le concept est toujours possible s'il ne se contredit pas. C'est là le critère logique de la possibilité, et par là son objet se distingue du *nihil negativum*. Seulement, il peut néanmoins être un concept vide (AK, III, 400), si la réalité objective de la synthèse par laquelle le concept est produit n'est pas démontrée en particulier ; or cette démonstration, comme nous l'avons indiqué plus haut, repose toujours sur des principes d'une expérience possible, et non pas sur le principe de l'analyse (le principe de contradiction). C'est là un avertissement qui nous incite à ne pas conclure aussitôt de la possibilité (logique) des concepts à la possibilité (réelle) des choses.

▲ Retour au texte

*. Cette argumentation est trop connue pour qu'il soit nécessaire de l'exposer ici plus largement. Elle repose sur cette loi naturelle, prétendument transcendantale, (AK, III, 405) de la causalité, qui veut que tout élément contingent ait sa cause qui, si elle est à son tour contingente, doit tout autant avoir une cause, jusqu'à ce que la série des causes subordonnées les unes aux autres doive se clore avec une cause absolument nécessaire, sans laquelle elle n'aurait aucune complétude.

▲ Retour au texte

*. Et non pas : morale théologique. Car la morale théologique contient des lois morales, lesquelles *supposent* l'existence d'un maître suprême du monde, tandis que la théologie morale consiste à être convaincue de l'existence d'un être suprême et à fonder sa conviction sur des lois morales.

▲ Retour au texte

*. L'avantage créé par la configuration sphérique de la Terre est assez bien connu ; mais peu de gens savent que son aplatissement, qui lui donne une forme de sphéroïde, est le seul obstacle qui empêche que le surgissement des continents, ou même de montagnes d'ampleur plus modeste que peut soulever un tremblement de terre, ne déplace continuellement et de manière considérable en peu de temps l'axe de la Terre – ce qui arriverait si le renflement de la Terre sous la ligne équatoriale n'était pas une montagne assez puissante pour que l'irruption de toute autre montagne ne pût modifier notablement sa position par rapport à l'axe. Et pourtant on n'hésite pas à expliquer cette sage disposition par l'équilibre de la masse terrestre autrefois fluide.

▲ Retour au texte

*. Ainsi les dialecticiens antiques nommaient-ils un sophisme qui s'énonçait ainsi : Si ton destin implique que tu dois guérir de cette maladie, cela arrivera, que tu recoures à un médecin ou non. Cicéron dit que cette façon de raisonner tire son nom de ce que, si on la suit, il ne subsiste plus aucun usage de la raison dans la vie. C'est pourquoi je désigne par le même nom l'argument sophistique de la raison pure.

▲ Retour au texte

*. Ce que j'ai déjà dit antérieurement de l'Idée psychologique et de sa destination spécifique comme principe de l'usage simplement régulateur de la raison, me dispense de consacrer un long développement à expliquer encore en particulier l'illusion transcendantale d'après laquelle cette unité systématique de toute diversité du sens interne se trouve représentée de façon hypostasiée. La démarche est à cet égard très semblable à celle que la *Critique* a observée à propos de l'idéal théologique.

▲ Retour au texte

*. Je sais bien qu'on a l'habitude, dans le langage de l'école, d'utiliser le terme de *discipline* comme équivalent à celui d'instruction. Simplement y a-t-il, là contre, d'autres cas si nombreux où la première expression, entendue au sens de *dressage*, est soigneusement distinguée de la seconde, comprise au sens d'*enseignement*, et la nature des choses impose même que l'on ne conserve pour cette distinction que les expressions pertinentes. En sorte que je souhaite que l'on ne permette jamais d'utiliser ce terme de discipline dans une autre signification que la signification négative.

▲ Retour au texte

*. Par l'intermédiaire du concept de la cause, je sors effectivement du concept empirique d'un événement (où quelque chose se produit), mais sans parvenir à l'intuition qui présente *in concreto* le concept de la cause : au contraire vais-je accéder ainsi aux conditions temporelles en général qui pourraient être trouvées dans l'expérience conformément au concept de cause. Je procède donc simplement d'après des concepts, et je ne peux procéder par construction des concepts, puisque le concept est une règle de la synthèse des perceptions, qui ne sont pas des intuitions pures et ne se peuvent donc donner *a priori*.

▲ Retour au texte

*. Procéder *de façon détaillée* signifie rechercher la clarté et la suffisance des marques distinctives ; les *limites* visent la précision, de façon qu'il n'y ait pas davantage de marques distinctives qu'il n'en appartient au concept détaillé ; quant à *originairement*, cela veut dire que cette détermination des limites n'est dérivée de nulle part ailleurs, et qu'elle n'a donc pas besoin d'une preuve supplémentaire, ce qui rendrait la prétendue définition incapable de s'inscrire en tête de tous les jugements sur un objet.

▲ Retour au texte

*. La philosophie est remplie de définitions défectueuses, en particulier de définitions qui contiennent bien effectivement des éléments permettant de définir l'objet, mais pas encore de façon complète. Si, dans ces conditions, on ne pouvait rien entreprendre avec un concept jusqu'à ce qu'on l'ait défini, il serait bien difficile de philosopher. Mais comme l'on peut, si loin qu'aillent les éléments (de l'analyse), en faire toujours un bon et sûr usage, il est possible aussi d'employer très utilement des définitions lacunaires, c'est-à-dire des énoncés qui ne sont pas encore à proprement parler des définitions, mais sont au demeurant vrais et fournissent par conséquent des approximations de définitions. En mathématique, la définition relève de l'*esse* ; dans la philosophie, du *melius esse*. Il est beau, mais souvent très difficile d'y parvenir Les juristes cherchent encore une définition pour leur concept du droit.

▲ Retour au texte

*. 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. Dans la mesure, toutefois, où ce dernier n'est pas une faculté représentant les choses, mais se trouve en dehors de la faculté de connaître tout entière, 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 affaire exclusivement qu'à de pures connaissances *a priori*.

▲ Retour au texte

*. L'esprit humain prend (comme je crois cela inévitable pour tout être raisonnable) un intérêt naturel à la moralité, bien que ce ne soit point un intérêt sans partage ni pratiquement prépondérant. Renforcez et développez cet intérêt, et vous trouverez la raison très docile et même plus éclairée pour réunir même à l'intérêt pratique l'intérêt spéculatif. En revanche, si vous ne vous souciez pas de rendre auparavant, au moins à mi-chemin, les hommes bons, vous ne ferez jamais non plus des hommes sincèrement croyants.

▲ Retour au texte

*. Le concept cosmique s'entend ici au sens de celui qui concerne ce qui intéresse nécessairement chacun ; par conséquent, je détermine l'objectif d'une science d'après des *concepts scolastiques* quand je ne la considère que comme l'une des compétences requises en vue de certains objectifs arbitrairement déterminés.

▲ Retour au texte

*. Qu'on n'aille pas penser que j'entends par là ce qu'on appelle communément *physica generalis*, et qui est davantage la mathématique que la philosophie de la nature. Car la métaphysique de la nature se distingue totalement de la mathématique, et bien qu'elle soit loin d'avoir à offrir des vues aussi enrichissantes que celle-ci, elle est néanmoins très importante du point de vue de la critique de la connaissance pure de l'entendement en général dans son application à la nature : à défaut d'une telle métaphysique, même les mathématiciens, en s'attachant à certains concepts communs, mais en fait métaphysiques, ont sans s'en apercevoir lesté la doctrine de la nature d'hypothèses qui disparaissent à la faveur d'une critique de ces principes, sans qu'il soit fait pourtant par là le moins du monde tort à l'utilisation (tout à fait indispensable) de la mathématique dans ce domaine.

▲ Retour au texte