

Émile BRÉHIER (1876 -1952)

Histoire de la philosophie

Tome II

La philosophie moderne

CHAPITRE XV

TROISIÈME PÉRIODE (1775-1800) (*suite*) : KANT ET LA PHILOSOPHIE CRITIQUE

I. — VIE ET ŒUVRES

production littéraire de [Kant](#) s'étend sur un espace de cinquante années (1749-1799). Né à [Kœnigsberg](#) en 1724, d'une famille très modeste, il fut, en 1732, élève au Collège Frédéric alors dirigé par Albert Schultz, un partisan de la secte piétiste fondée à Francfort en 1670 par le pasteur alsacien Spener (1635-1705), qui prêchait la régénération intérieure par la méditation personnelle de l'Écriture. En 1740, il entre à l'Université, où il reçoit l'enseignement de Martin Knutzen, à la fois piétiste et disciple de Wolff. Entre 1746 et 1755, il est précepteur. En 1755 il obtint, à l'Université, la promotion avec une Dissertation sur le feu, et la même année l'habilitation avec deux thèses sur le *Nouvel éclaircissement sur les premiers principes de la connaissance métaphysique* et *De l'usage en philosophie de la métaphysique jointe à la physique, ou Monadologie physique*. Il devint professeur ordinaire en 1770 avec sa thèse *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii*. Il passa toute sa carrière à l'Université de Kœnigsberg, et il n'abandonna l'enseignement qu'en 1796 ; il mourut en 1804.

Dès 1770 il avait déjà écrit de nombreux opuscules, de physique : *Pensées sur la véritable évaluation des forces vives*, 1747 ; [p.508](#) *Conception nouvelle du mouvement et du repos*, 1758 ; de géographie : *Sur les altérations du mouvement de rotation de la terre*, 1754 ; *Si la terre vieillit*, 1754 ; *Sur les tremblements de terre et sur les vents*, 1756 et 1757 ; d'astronomie : *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel*, 1755, enfin de philosophie : *Considérations*

sur l'optimisme, 1759 ; *La fausse subtilité des quatre figures syllogistiques*, 1762 ; *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, 1763 ; *Essai pour introduire en philosophie le concept de quantité négative*, 1763 ; *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, 1764 ; *Sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, 1764 ; *Les rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique*, 1766.

Il avait donc derrière lui des travaux considérables lorsqu'il publia en 1781 sa *Critique de la raison pure* (2^e édit., 1787). Il avait pu lire, dès 1755, les *Essais philosophiques* de Hume, qui venaient d'être traduits en allemand, et il y trouva la première impulsion à ses recherches critiques. Il publie en 1783, les *Prolégomènes à toute métaphysique future*, où il change seulement le mode d'exposition des idées. En 1788 paraît la seconde critique, la *Critique de la raison pratique* ; en 1790 la troisième, la *Critique de la faculté de juger*.

Outre les trois critiques, il publie un grand nombre d'œuvres qui s'y rattachent en général étroitement. En dehors de ses travaux de géographie ou d'histoire générale : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite*, 1784 ; Compte rendu des *Idées* de Herder, 1785 ; *Définition du concept de race humaine*, 1785 ; *Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité*, 1786 ; il y a ceux qui se rattachent à la *Critique de la raison pure* : *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, 1786 ; *Sur l'insuccès de toutes les tentatives des philosophes en matière de théodicée*, 1791 ; puis ceux qui se rattachent à la morale : *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785 ; *Sur le principe du droit naturel* de Hufeland, p.509 1786 ; *La religion dans les limites de la simple raison*, 1793 ; *Sur la paix perpétuelle*, 1795 ; *Métaphysique des mœurs*, comprenant les *Premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit*, et les *Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu*, 1797 ; le *Conflit des facultés*, 1798, enfin un opuscule *Sur l'usage des principes téléologiques dans la philosophie*.

Il faut y ajouter les publications posthumes de cours ou de brouillons.

III. — PÉRIODE PRÉCRITIQUE

@

Depuis la fin du XVIII^e siècle jusqu'à nos jours, il n'est guère de pensée philosophique qui n'ait eu pour point de départ, directement ou indirectement, la méditation de la doctrine kantienne : on a donc souvent tendance à considérer la critique non pas comme un épisode momentané de l'histoire des idées, mais comme une découverte définitive, qui trace une démarcation profonde entre le passé et l'avenir ; en indiquant les conditions permanentes auxquelles doit se plier toute connaissance pour être effective, Kant aurait écrit, suivant le titre d'un de ses livres, les préliminaires de toute métaphysique future, et limité, avec une précision rigoureuse, le champ du possible pour l'esprit humain. Pourtant les résultats de la critique sont loin d'être universellement acceptés ; dès la fin du XIX^e siècle se dessine un mouvement de réaction très vif contre eux ; la perspective où on l'aperçoit dans le passé change donc du tout au tout. Pour l'apprécier historiquement nous devons nous efforcer de faire abstraction de l'emploi qu'on en a fait plus tard et des conflits qu'elle a suscités.

La genèse de la doctrine critique date de la décennie 1770-1780. Dans la période de vingt années qui a précédé cette élaboration, Kant a écrit un assez grand nombre de traités sur des sujets de physique ou de philosophie : on le voit nettement s'y détacher p.510 de la pensée de Leibniz et de Wolff pour aller dans le sens du courant d'idées familier à son époque, cette sorte d'empirisme rationaliste, issu de la méditation sur l'œuvre de Newton, et si défiant de l'*a priori*. En philosophie de la nature, dans *Von der wahren Schätzung von der lebendigen Kräften*

(1749), il attribuait à chaque corps une force active indépendante de l'extension : puis il arrive, en 1756, dans sa *Monadologia physica*, à un dynamisme intermédiaire entre celui de Leibniz et de Newton et qui a beaucoup d'affinité avec celui que soutenait Boscovich à la même époque ; la monade représentative de Leibniz devient un centre de force attractive et répulsive qui remplit ainsi un espace fini non à cause de la pluralité de ses parties, mais grâce à ses rapports aux autres monades : comme Newton, Kant admet un espace absolu dans lequel se rangent ces monades qui exercent les unes sur les autres une influence physique : question qu'il résout dans le même sens dans son *Premier fondement de la différence des régions de l'espace* (1768). Ce dynamisme, qui ne donne la réalité substantielle qu'à la force, reste un trait permanent de la pensée de Kant qui l'intégrera à sa doctrine critique.

Ses traités philosophiques contiennent une discussion des conceptions fondamentales du rationalisme wolffien : la *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755) met en lumière les difficultés de la notion de contingence dans la doctrine de Leibniz ; on se rappelle le rôle que jouait dans cette notion la nécessité hypothétique ; or, Kant voit un « non-sens » dans la distinction entre la nécessité absolue et la nécessité hypothétique : il ne peut y avoir deux sortes de déterminisme ; il faudra donc faire de la liberté un aspect du déterminisme, ce qui est un autre non-sens.

La seule base possible pour la démonstration de l'existence de Dieu (1763) conteste, dans son principe, la preuve ontologique ; celle-ci conçoit, en effet, l'existence comme un enrichissement de l'essence, comme un accomplissement de la possibilité ^{p.511} (complementum possibilitatis) ; l'être parfait, qui a par définition l'essence la plus riche, doit donc exister : argument qui prouverait trop, puisqu'il prouverait l'existence de tout être parfait en son genre, par exemple d'un monde parfait ; mais en réalité, il ne prouve rien, parce qu'il repose sur une fausse idée de l'existence ; il est faux que l'existence, quand elle est dite d'une chose, enrichisse en rien le concept de cette chose ; le contenu du concept reste le même après comme avant ; l'existence ne peut donc jamais être trouvée analytiquement dans un concept pensé comme possible. Kant frappe ici le rationalisme au point sensible : impossibilité de démontrer rationnellement une existence. La nouvelle preuve qu'il admet ne descend pas du possible ou essence comme principe à l'existence de Dieu comme conséquence, mais remonte du possible comme conséquence, à l'existence de Dieu comme principe ; car le possible ne peut être pensé comme tel que relativement à un être existant, nécessaire (puisque, sans lui, le possible deviendrait impossible), simple, immuable, éternel.

C'est la même difficulté qui est visée dans l'*Essai sur l'introduction du concept de quantité négative en philosophie*. On sait l'effort de Wolff pour réduire le principe de raison suffisante au principe de contradiction, donc les vérités de fait aux vérités de raison ; cette réduction repose, selon Kant, sur une confusion ; il y a, en effet, deux sortes d'opposition : l'opposition logique qui est entre un terme et la négation de ce terme ; l'opposition réelle qui est entre deux termes également positifs, comme deux forces qui s'équilibrent, deux poids qui, sur les plateaux d'une balance, maintiennent le fléau vertical, en un mot deux termes dont l'un annule l'effet de l'autre. Or, les rationalistes, confondant ces deux espèces d'opposition, croient à tort que l'assertion d'un fait implique ou exclut logiquement l'assertion d'un autre fait ; logiquement, l'on peut, si l'on pose l'affirmation, en conclure la négation de la négation ; mais, si deux termes sont positifs, « comment, parce que quelque chose existe, puis-je comprendre ^{p.512} que quelque autre chose vienne à l'existence ou cesse d'être ? ». Or, c'est ce qui arrive quand on emploie des mots comme cause et effet, force et action, qui paraissent supposer qu'un fait est renfermé dans un autre.

Plus nets encore sont les *Songes d'un visionnaire expliqués par les songes de la métaphysique* (1766). Le visionnaire est le Suédois Swedenborg, qui prétendait avoir développé en lui le sens intime, commun à tous les hommes mais ignoré d'eux, qui met en relation directe avec le monde des esprits. Kant démontre que le métaphysicien qui, lui aussi, parle de réalités spirituelles, ou bien doit en avoir une expérience directe, ou, sinon, se contenter d'en énoncer des prédicats négatifs, et avouer qu'il n'en sait rien ; mais, dans le premier cas, il ne se distingue pas de tous les fantasques et visionnaires qu'il affecte pourtant de mépriser ; dans le second cas, la métaphysique devient ce qu'elle doit être, la science des bornes de l'esprit humain. Le rationalisme est donc visionnaire ou critique : cette alternative suppose évidemment que toute connaissance est fondée sur l'expérience ; tout ce que nous pouvons dire sur les causes, les forces, les actions doit être tiré de l'expérience ; or, nous n'avons aucune expérience d'une action spirituelle, par exemple de la manière dont ma volonté meut mon bras ou de ce que serait la pensée indépendamment du corps.

Kant rassure d'ailleurs ceux qui lient notre destinée morale aux affirmations de la métaphysique spiritualiste ; cette page, de vingt ans antérieure à la *Critique de la raison pratique*, mérite d'être citée : « On prétend d'ordinaire qu'une théorie rationnelle de la spiritualité de l'âme est nécessaire pour se convaincre de son existence après la mort, et que celle-ci est nécessaire pour fonder une vie vertueuse... Quoi ! est-il bien d'être vertueux, seulement parce qu'il y a un autre monde, ou les actions ne seraient-elles pas plutôt récompensées parce qu'elles sont en soi bonnes et vertueuses ?... Il paraît plus conforme à la nature humaine et à la pureté des mœurs de ^{p.513} fonder l'attente du monde à venir sur les sentiments d'une âme vertueuse, que de fonder sa vertu sur l'espoir d'un autre monde. Telle est la foi *morale*, dont la simplicité peut se dispenser de la subtilité du raisonnement et qui, seule, convient à l'homme en son état actuel, en le conduisant sans détour à sa vraie fin. » On entend ici un écho de la méditation de Rousseau comme, précédemment, de celle de Hume : ces deux penseurs ont, l'un et l'autre, éloigné Kant du rationalisme de Wolff.

Dans l'*Essai sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* (1764), Kant, évidemment contre les wolffiens, avait insisté sur le danger qu'il y a à suivre la méthode des mathématiques en philosophie ; tandis que le mathématicien part de définitions simples et qu'il sait complètes, puisqu'il en est l'auteur, la philosophie doit partir de données de l'expérience, qui souvent sont vagues et confuses ; que l'on compare un concept défini, comme celui d'un trillion, au concept philosophique, si mal défini, de la liberté ; les mathématiques peuvent donc suivre une méthode synthétique et constructive, appuyée sur de solides points de départ ; l'analyse philosophique ne saurait arriver à des concepts qui permettraient une construction de ce genre.

Jusqu'ici il semble que Kant oppose au rationalisme de Wolff l'empirisme régnant ; c'est la période précritique qui n'est pas du tout, comme on dit souvent, rationaliste, mais empiriste. Ce détachement de Leibniz et de Wolff vers cette époque est, chez les philosophes allemands, très général : Creuz (*Versuch über die Seele*, Francfort, 1754), qui est d'ailleurs incliné à des vues mystiques sur le règne des esprits, dénonce l'illusionnisme universel qui découle de la théorie de Leibniz : « selon lui, tout ce que nous pensons, tout ce que nous nous représentons, quand un corps est présent à notre conscience, ce n'est que phénomène, illusion, fantasmagorie, et bref, la nature nous paraît être une trompeuse Circé ». On voit d'autre part se disloquer l'édifice leibnizien, se rompre l'équilibre, si soigneusement établi, ^{p.514} entre la religion et la morale ; Eberhard (*Neue Apologie des Sokrates*, 1772) soutient que la morale est indépendante des croyances chrétiennes. D'autres reviennent, par-delà Leibniz, à Spinoza, comme Edelmann (*Göttlichkeit der Vernunft*, 1741), ou à Malebranche comme Ploucquet, qui soutient

l'occasionalisme. Le célèbre Mendelssohn, d'autre part, n'admet plus la parenté que les wolffiens voyaient entre la métaphysique qui s'occupe de réalités, et les mathématiques qui traitent de concepts possibles, dont il est interdit de conclure une réalité (*Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, 1764). Lossius (*Physische Ursachen des Wahren*, 1775) est un empiriste décidé, qui trouve que « la théorie de la raison est une pièce de la théorie de l'âme et se rapporte à elle comme la métaphysique à la physique expérimentale... La théorie de l'origine des concepts devrait être considérée comme plus utile que les théories logiques ». Tetens enfin, qui a d'ailleurs peut-être subi, dans ses *Philosophische Versuche über die menschliche Natur* (1777) l'influence de la Dissertation que Kant écrit en 1770, abandonne l'empirisme associationniste ; mais ce n'est pas du tout pour revenir à Leibniz ; il attribue en effet la connaissance à une synthèse des impressions passives, synthèse qui est « une activité spontanée de l'entendement » ; les idées qui en dépendent « sont antérieures à l'expérience ; nous ne les apprenons pas par abstraction, et il ne dépend pas d'un exercice répété que ces liaisons s'affaiblissent ».

III. — LA DISSERTATION DE 1770

@

Jusqu'ici Kant a donc seulement pris part au mouvement général de son époque. Les choses vont changer de face en 1770 dans la dissertation latine *Sur la forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible*. Peut-être la lecture des *Nouveaux Essais*, parus en 1765, est-elle pour quelque chose dans le ^{p.515} retour au rationalisme que l'on constate alors ; sans doute il est non moins hostile à Wolff qu'auparavant ; mais le plan de la discussion change ; l'idée fondamentale de la *Dissertation*, c'est que la notion intellectuelle pure n'est pas plus réductible à l'impression passive du sens, comme le veulent les empiristes, que la sensation n'est réductible à une notion confuse, comme le disent Leibniz et Wolff ; c'est à cette dernière réduction surtout que Kant attribue la décadence de la philosophie : « Je crains, écrit-il, que, par cette distinction entre les choses sensibles et les choses intellectuelles (comme entre le confus et le distinct), distinction qui, pour lui, n'est que logique, Wolff ait peut-être aboli, au grand dommage de la philosophie, la plus noble des parties de la philosophie antique, celle qui discutait du caractère des phénomènes et des noumènes, et qu'il ait détourné les esprits de cette recherche vers les minuties logiques. »

Ce sont les principes mêmes de la monadologie leibnizienne qui sont en question : Leibniz y était parti de cet axiome intellectuel que le composé suppose le simple et que l'univers est fait de la synthèse des simples. Or, cet axiome est inapplicable lorsqu'il s'agit de la réalité sensible et que l'on veut effectuer *in concreto* les opérations qu'il implique ; jamais nous n'aboutissons au simple à cause de la division à l'infini, qui n'est achevée en aucun temps ; jamais nous n'achevons la synthèse à cause du déroulement toujours inachevé de l'univers dans le temps. Mais comment ne pas voir ici une contradiction, puisque l'axiome paraît bien avoir une valeur absolue ?

Si nous considérons les notions intellectuelles qui entrent en jeu dans l'axiome, celles de tout, de simple, de composé, comme aussi les notions que Leibniz utilise dans sa *Monadologie*, celles de possibilité, d'existence, de nécessité, de substance, de cause, nous verrons « qu'elles n'entrent jamais, à titre de parties, dans aucune représentation sensible, et qu'elles n'ont pu en être tirées ». Leibniz a eu le tort de traiter des choses sensibles comme si elles étaient intelligibles ; s'il en est ainsi, la difficulté qu'on ^{p.516} rencontre touche non pas au concept intellectuel de tout, mais aux conditions de l'intuition sensible. Par la sensibilité, en effet, nous

sommes seulement affectés par la présence d'un objet, si bien que la sensation n'atteint les choses que comme elles apparaissent, comme phénomènes ; l'entendement saisit au contraire les choses telles qu'elles sont. Cette distinction entre l'affection passive du sens et le concept de l'entendement restera capitale chez Kant : elle introduit dans nos facultés une coupure toute différente de celles que l'on connaissait jusqu'alors ; on rapportait aux sens le particulier, le contingent, l'obscur, la vérité de fait, et à l'intelligence, l'universel, le nécessaire, le distinct, la vérité de raison. Mais rien n'empêche, si la sensation est une affection, qu'il n'y ait dans la sensibilité un élément universel, nécessaire et distinct ; car notre capacité d'être affecté a une structure déterminée, et cette structure est comme une forme ou une loi interne de l'esprit selon laquelle il coordonne ses impressions : tels sont le temps et l'espace qui sont non pas, comme l'a cru Leibniz, un ordre des choses successives et coexistantes, mais des formes *a priori* de la sensibilité, des manières d'être affecté. Il y a donc des sciences qui portent sur les choses sensibles, et qui pourtant sont universelles, telles que la géométrie, science de l'espace.

L'économie des pensées, dans la *Dissertation* est, en somme, assez différente de ce qu'elle sera dans la *Critique de la raison pure*. La dissertation a découvert les principes de l'esthétique transcendantale, c'est-à-dire la distinction de la sensibilité et de l'entendement, et les formes *a priori* de la sensibilité ; mais il faut remarquer que cette distinction résulte ici de l'impossibilité d'appliquer des concepts intellectuels aux choses sensibles, et de la contradiction qui en naîtrait si ces choses n'étaient essentiellement différentes des objets de l'intelligence. La pensée critique de Kant, à ses débuts, naît donc dans l'atmosphère de ce qu'on appellera plus tard l'antinomie, c'est-à-dire l'énigme d'un monde qui devrait être un tout et qui ne peut l'être.

p.517 Mais une distinction aussi tranchée soulevait des difficultés nouvelles, dont nous voyons Kant préoccupé dans ses *Lettres à Marcus Herz*, le seul document qui nous renseigne sur sa pensée pendant les dix années de réflexion qui ont précédé la *Critique*. En effet, si l'on comprend comment la représentation sensible a un objet qui lui correspond, puisqu'elle consiste dans une affection de l'âme par un objet, il est beaucoup plus difficile de saisir comment une notion de l'entendement peut avoir un objet. Comment puis-je affirmer l'existence réelle de substances, de causes, en général d'objets répondant aux concepts de l'entendement ? Car ces objets ne sont pas, comme dans le cas des sens, causes des représentations ; notre entendement n'est pas non plus un *intellectus archetypus*, comme l'entendement divin, qui produit ses objets. Comment se fait-il que ces notions qui apparaissent comme des produits de mon esprit dans son isolement (*sich isolierenden*) donnent des lois aux objets ? Car « dire seulement qu'un être supérieur a sagement implanté en nous de tels concepts et de tels principes, c'est subvertir la philosophie ¹ ».]

IV. — LE POINT DE VUE CRITIQUE.

@

Comment un objet peut-il répondre à un concept de l'entendement ? Telle est la question qui a donné naissance à la révolution critique. Car il y a, en fait, des sciences ou des disciplines philosophiques qui procèdent en se servant de concepts de l'entendement, en dehors de toute expérience et de toute impression sensible, et qui prétendent connaître leur objet *a priori*. Telles sont les mathématiques, la métaphysique, la morale, et même, selon certains, l'esthétique, qui donne les lois du goût. Toutes ces disciplines posent à l'esprit le même problème ; et dès 1771, Kant a si bien saisi leur lien que, dans p.518 l'ouvrage qu'il prépare alors sous le titre *Limites de la sensibilité et de la raison*, il devait traiter de la métaphysique, de la théorie du goût et de la

¹ Lettre du 20 février 1772.

morale. Il est vrai que, d'après les conceptions régnautes, le caractère *a priori* de ces sciences s'expliquerait facilement : ces sciences, en tant qu'elles sont pures et non empiriques, consisteraient, en effet, uniquement dans l'analyse des concepts donnés, sans autre principe que celui de contradiction : la mathématique est une promotion de la logique, aussi bien pour Hume que pour Leibniz ; quant à la métaphysique et à la morale, elles imitent en tout, selon l'école de Wolff, la méthode des mathématiques ; ou bien, selon Hume, elles n'y sont pas réductibles, mais alors elles perdent entièrement tout caractère *a priori*, et le scepticisme est la seule issue.

Or, la solution leibnizienne n'est qu'apparente, car par l'analyse d'un concept on peut expliciter les connaissances déjà possédées, mais non pas acquérir de connaissances nouvelles, comme prétendent le faire mathématicien ou métaphysicien ; dire ce que contient le concept, ce n'est pas donner au concept un objet. Cette solution prépare d'ailleurs le scepticisme de Hume ; Hume a en effet prouvé, d'une manière irréfutable, selon Kant, que le principe : tout ce qui arrive a une cause, n'était pas analytiquement démontrable ; il n'y a donc pas d'autre ressource que de le dériver de l'expérience et d'attribuer sa nécessité (ce qui est, en réalité, la nier) à une habitude subjective. Toute proposition *a priori* est analytique (c'est-à-dire que l'attribut est renfermé implicitement dans le sujet) ; toute proposition synthétique (c'est-à-dire celle où l'attribut ne fait pas partie du sujet, comme : l'or fond à 1100 degrés) est *a posteriori* ou fondée sur l'expérience, telle est, en langage kantien, la thèse de Leibniz, qui, au fond, revient à refuser tout objet à l'entendement et par conséquent à nier le problème critique.

Ce problème ne se pose que s'il y a des propositions synthétiques *a priori*, c'est-à-dire des propositions qui étendent notre ^{p.519} connaissance, sans pourtant s'appuyer sur l'expérience ; or, telles sont les propositions des mathématiques, de la partie pure de la physique, de la métaphysique ; une proposition telle que $7+5=12$, suppose l'acte synthétique par lequel nous construisons le nombre 12 avec les unités comprises dans les nombres 7 et 5 ; un axiome tel que : la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, est bien une synthèse, puisque la notion de quantité (le plus court chemin) n'est point comprise analytiquement dans l'impression purement qualitative de la rectitude d'une ligne. Le principe de causalité, (c'est la thèse de Hume qui, du propre aveu de Kant, lui a donné l'éveil) est une synthèse. Enfin, il est évident que la métaphysique prétend, en dehors de toute expérience, étendre nos connaissances sur l'âme, sur le monde et sur Dieu, et que la morale nous prescrit des lois qui ne sont pas fondées sur la simple analyse de la nature humaine. Or, toutes ces synthèses sont *a priori*, puisqu'elles sont universelles et nécessaires, tandis que l'expérience ne nous donne rien que du particulier et du contingent. La raison (c'est-à-dire, ici, la faculté des connaissances *a priori*) a donc non pas seulement un usage logique, réglé par le principe de contradiction, mais un usage réel.

Qu'est-ce qui fait la légitimité de cet usage, c'est-à-dire comment des propositions synthétiques *a priori* sont-elles possibles ? C'est là l'objet de la *Critique de la Raison pure*, où les diverses synthèses *a priori*, en mathématiques, en physique pure, en métaphysique comparaissent en quelque sorte devant la raison, pour que leurs titres soient vérifiés.

V. — LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE : L'ESTHÉTIQUE

@

Il ne paraît pas douteux que Kant a pris pour type de la connaissance l'aspect de la connaissance qu'avait rendu familier la physique de Newton : d'une part une série d'expériences ^{p.520} éparses, acquises indépendamment l'une de l'autre ; d'autre part un concept

ou une loi que découvre l'esprit et qui crée la liaison ou l'unité entre ces expériences ; d'une part donc des matériaux passivement accumulés, d'autre part une intelligence active qui lie entre elles ces expériences pour les penser.

Supposons que l'on veuille décrire l'allure générale et fixer les cadres de ce procédé de connaissance : supposons que l'on prenne, dans leur abstraction pure, la donnée passive s'éparpillant en pure diversité, l'entendement actif et la synthèse du divers par cet entendement, l'on sera bien près d'avoir les éléments essentiels de l'Esthétique transcendantale et de l'Analytique transcendantale, c'est-à-dire des deux premières parties de la *Critique de la raison pure*. Kant a essayé de justifier, de montrer comme l'essence même de la connaissance, de porter à l'absolu cet aspect de la connaissance qui avait connu, dès la fin du XVII^e siècle, de tels succès.

De là le caractère transcendantal et non psychologique de sa recherche ; transcendantal, c'est-à-dire que les facultés sont considérées non en elles-mêmes, mais dans les connaissances *a priori* qu'elles rendent possibles. La sensibilité n'est point la connaissance des choses sensibles, pas plus que l'entendement n'est la connaissance intellectuelle des idées ; la sensibilité est la faculté qui donne le divers, sans liaison, éparpillé dans l'espace et dans le temps, et l'entendement est la faculté qui lie et qui synthétise ce divers. Entendement et sensibilité n'ont pas chacun leur objet propre, placé à des plans distincts ; ils concourent, chacun pour leur part, à la connaissance de l'objet.

D'où la division de l'ouvrage en Esthétique transcendantale et Analytique transcendantale, l'une étudiant ce qu'il y a d'*a priori* et d'universel dans la diversité du donné, l'autre étudiant, sous sa forme la plus abstraite et la plus pure, l'opération de l'entendement qui l'unifie.

Pour concevoir l'objet de l'Esthétique transcendantale, essayons de nous représenter, en le vidant de toute qualité ^{p.521} sensible qui le particularise, l'éparpillement du divers donné à la sensibilité ; il restera alors les formes selon lesquelles ce divers est éparpillé, à savoir l'espace et le temps, l'espace, forme du sens externe, selon lequel le divers se juxtapose, le temps, forme du sens intime, selon lequel le divers se succède : entendons le temps et l'espace purs, c'est-à-dire non seulement privés de tout contenu que la matière de la sensibilité leur donnera, mais surtout privés de toute unité, qui ne peut leur être conférée que par l'entendement ; ainsi, concevoir une grandeur dans l'espace, ce n'est plus concevoir l'espace pur, puisque cette grandeur ne peut être saisie que grâce à une opération synthétique de l'entendement, unifiant d'une certaine manière le divers de l'espace. Mis à part de la matière et de l'unification de l'entendement, espace et temps nous apparaîtront comme les formes *a priori* de la sensibilité, qui sont les conditions nécessaires de toute intuition sensible.

Ce divers n'a, pris en lui-même et abstraitement, aucune tendance interne à l'unification. Le temps kantien, pur divers, est tout autre que le temps platonicien, cette image de l'éternité, cette diversité ordonnée selon les mouvements des planètes ; l'espace kantien est tout autre chose que cette espèce de réseau où, selon Aristote, les choses ont leur place marquée ; c'est le divers complètement homogène de la géométrie et de la mécanique. C'est proprement cet éparpillement rigoureux, dont on voit la place nécessaire dans la pensée kantienne, que Kant a désigné sous le nom d'idéalité du temps et de l'espace. Idéalité, c'est-à-dire irréalité, si l'on entend par réalité une chose existant en soi ; car une chose existant en soi a nécessairement son unité en soi, indépendamment de l'opération de l'entendement : si l'espace et le temps sont pure diversité, ils deviennent des phénomènes. Cette théorie de l'idéalité de l'espace vient se souder, d'une manière quelque peu artificielle, à la thèse, si souvent développée par les sceptiques, que nous ne connaissons des choses que les impressions qu'elles produisent en notre âme, ^{p.522} c'est-à-dire les choses non telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais telles

qu'elles nous apparaissent. Au total, le divers de la sensibilité, que l'entendement aura à unifier pour créer une connaissance, contient, à titre de matière empirique, les impressions sensibles et, à titre de condition transcendantale, les formes pures de l'espace et du temps : le phénoménisme ou idéalisme de Kant consiste dans l'affirmation que l'entendement n'agit, dans son œuvre unificatrice, que sur le divers de l'intuition sensible, c'est-à-dire sur des phénomènes ; nous voyons comment le phénoménisme (et avec lui le caractère purement intuitif, non conceptuel, du temps et de l'espace) est, dans sa théorie de la connaissance, une pièce indispensable sans laquelle disparaîtrait le rôle unificateur et actif de l'entendement, et nous voyons aussi que ce phénoménisme est fondé uniquement sur l'esthétique transcendantale et non, comme on le dit parfois par erreur, sur l'analytique.

VI. — LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE : L'ANALYTIQUE

@

L'Analytique transcendantale étudie la formation de l'objet de la connaissance par le pouvoir unificateur de l'entendement : le centre en est donc la Déduction transcendantale des concepts de l'entendement où Kant prouve qu'un objet d'expérience ne peut exister pour nous, s'il n'y a une synthèse *a priori* du divers de la sensibilité par l'entendement. Le reste n'en est que la préparation ou la conséquence et risque parfois de cacher l'essentiel sous des développements enchevêtrés.

D'abord la préparation : l'entendement est la faculté des concepts : nous savons que le concept réunit et unifie des intuitions ; représentons-nous cette fonction de liaison le plus abstraitement possible, indépendante de toute la matière empirique à laquelle elle peut s'appliquer, nous aurons le concept *a priori* de l'entendement, condition universelle et nécessaire de ^{p.523} l'opération de liaison. Mais il y a ici une difficulté particulière qui rend nécessaires les préliminaires dont nous parlons maintenant : c'est qu'il y a plusieurs concepts *a priori* ou catégories ; l'entendement ne lie pas en général ; il lie selon tel ou tel concept *a priori* ; par exemple, détermine-t-il la grandeur d'une ligne, il lie le divers de l'espace selon le concept d'une quantité ; détermine-t-il l'intensité de la chaleur, il relie les données de la sensibilité sous le concept de la qualité ; saisit-il la succession nécessaire des phénomènes, c'est le concept de causalité qu'il emploie. En chacun de ces cas il lie, mais ce sont des liaisons de nature diverse. Or, la déduction transcendantale montre bien la nécessité de l'unité synthétique en général, mais elle n'a pas du tout à découvrir, selon Kant, les concepts selon lesquels la liaison se fait. D'autre part, il estime qu'on ne saurait, comme Aristote, abandonner au pur empirisme la découverte des catégories : reste donc à trouver un fil conducteur qui en permette *a priori* une complète énumération. Ce fil conducteur, Kant pense l'avoir trouvé grâce à la remarque suivante : les jugements, étudiés par les logiciens ont une forme logique qui permet de les classer en quatre groupes de trois : jugements de quantité (universels, particuliers, singuliers), de qualité (affirmatifs, négatifs, indéfinis), de relation (catégoriques, hypothétiques, disjonctifs), de modalité (problématiques, assertoriques, apodictiques) ; ce tableau montre l'ensemble des fonctions de l'entendement dans son usage logique, chacune de ces fonctions donnant l'unité aux représentations qui entrent dans le jugement ; si nous imaginons la même fonction d'unification s'appliquant au divers de l'intuition, nous obtiendrons autant de concepts universels d'objets ou catégories, les catégories de quantité (unité, pluralité, totalité), de qualité (réalité, négation, limitation), de relation (substance et accident, cause et effet, liaison réciproque), de modalité (possibilité, existence, nécessité).

Quelle que soit la valeur de ce classement des catégories (on a fait souvent remarquer le caractère artificiel de la table des ^{p.524} jugements et surtout de leur correspondance aux catégories), la partie centrale de l'Analytique, la déduction, en est indépendante, et on pourrait modifier ou supprimer celle-là sans changer un mot à celle-ci. De cette Déduction, Kant a donné deux rédactions, entièrement différentes, dans la première et dans la seconde édition (1781 et 1788).

L'expérience est un tout (ein Ganzes) ; et où il y a des représentations isolées, il n'y a pas d'expérience ; or la sensibilité ne donne que du divers éparpillé ; donc il faut, pour qu'il y ait expérience, qu'une activité spontanée lie ce divers, et si nous considérons le divers *a priori* de la sensibilité (espace et temps), la spontanéité de l'entendement s'appliquant (suivant les catégories) à ce divers *a priori* nous donnera *a priori* les conditions de toute expérience : telle est l'idée centrale de la déduction.

Dans la première édition, Kant n'a cru pouvoir expliquer sa pensée que par une sorte de parallélisme entre les conditions ou phases psychologiques de la connaissance des objets et ses conditions transcendantes. Pour connaître un tout dont les parties se succèdent dans le temps, il faut appréhender d'ensemble toutes ses parties successives (synthèse de l'appréhension) ; tout objet est composé pour nous de parties actuellement données et de parties non données qui leur ont été liées dans l'expérience passée ; pour le connaître, il faut donc que l'imagination passe du donné au non donné et reproduise celui-ci (synthèse reproductrice de l'imagination) ; ces divers éléments ne forment pas pourtant encore un objet unique, à moins d'être saisis sous un seul et même concept : de l'or, une maison, etc. (synthèse de la reconnaissance dans le concept). Supposons maintenant que, au lieu de considérer la matière des représentations sensibles, nous envisagions seulement le divers *a priori* du temps qui en est la condition nécessaire : nous aurons, vis-à-vis du divers du temps, autant de synthèses transcendantes, qui seront la condition des synthèses empiriques que nous avons décrites : une synthèse transcendante de l'appréhension qui ^{p.525} lie les moments divers du temps ; une synthèse transcendante de la reproduction de l'imagination, qui, à chaque instant du temps, reproduit les moments passés (comme, si je tire une ligne, cette ligne n'existe pour moi que si, à chaque point, je reproduis en imagination les portions que j'en ai déjà tirées) ; enfin une synthèse transcendante de la reconnaissance dans le concept, dont l'exposé, un peu confus, a dû amener Kant au remaniement de la seconde édition, qui en a gardé l'essentiel sous une forme bien plus claire, et même y a réduit, à vrai dire, toute la déduction.

Car, dans la seconde rédaction, Kant s'est entièrement débarrassé de cet échafaudage psychologique, qu'il avait jugé indispensable dans la première : l'exposé commence précisément où nous avons achevé celui de la première, sans pourtant qu'aucune préface soit jugée nécessaire, et il n'est plus question des diverses phases de la synthèse. Mais, pour bien le comprendre, une remarque préliminaire est indispensable : le but de Kant est de démontrer la nécessité de l'emploi des catégories comme principe de liaison du divers de la sensibilité pour fournir un objet d'expérience ; on pourrait considérer ce but comme atteint en montrant que, grâce à l'emploi des catégories, le divers de la sensibilité, en lui-même éparpillé et désordonné, qui n'est « rien qu'un jeu aveugle de représentations, moins qu'un songe », devient tel que nos affections se suivent selon un ordre universel et nécessaire, ordre qui constitue à proprement parler leur objectivité ; par exemple le concept d'une cause est celui d'une synthèse nécessaire de ce qui suit avec ce qui précède. Or, ce n'est pas encore là la déduction, la catégorie n'est pas justifiée par le rôle qu'elle joue en fait : la déduction pose une question de droit, non une question de fait.

La catégorie ou concept *a priori* n'est pas, en effet, le point de départ le plus élevé de la connaissance : la catégorie est une liaison, et la liaison suppose, avant elle, l'unité ; « l'idée de cette unité ne peut donc naître de la liaison ; bien plus, c'est en p.526 s'ajoutant à la représentation du divers que l'unité rend possible le concept de liaison ». Avant que mes représentations soient liées, il faut d'abord qu'elles soient miennes : « le *je pense* doit donc pouvoir accompagner toutes mes représentations ; autrement il y aurait en moi quelque chose de représenté qui ne serait pas pensé, autant dire, dont la représentation serait impossible ou du moins ne serait rien pour moi ». Le *je pense* est un acte de la spontanéité qui précède tous les actes de l'entendement, une aperception pure et originaire qui accompagne toutes les perceptions empiriques ; en lui, s'exprime l'unité de la conscience du moi à travers toutes les représentations, que l'on peut appeler unité transcendante, en ce sens qu'elle rend possible toute connaissance. Mais il faut insister surtout sur ce point que l'unité du *je pense* à travers toutes nos représentations est une proposition analytique et même identique. La déduction consiste proprement à montrer que sur cette proposition identique est fondée la nécessité de la liaison synthétique *a priori* selon les catégories : l'unité de la conscience disparaît, à moins que le divers de l'intuition ne se lie en concepts d'objets ; supposez une simple succession d'affections, le *je pense* ne se reconnaîtra pas le même, à chacune des affections : il ne se reconnaîtra le même dans les représentations successives que si, dans cette succession, il y a liaison universelle et nécessaire, c'est-à-dire objective ; cette liaison est à son tour impossible si elle ne se fait selon les concepts *a priori* de l'entendement. Il n'y a donc pas d'unité de la conscience sans unité de son objet (ou plutôt, comme par essence l'objet est un) sans objet, ou, comme s'exprime Kant, « toutes les intuitions sensibles sont soumises aux catégories comme aux seules conditions sous lesquelles le divers de l'intuition peut s'unir en une conscience ». Dès que l'on pose dans l'esprit le divers de l'intuition, l'unité du *je pense* entraîne, par une nécessité logique, la construction de la réalité objective. La nécessité des synthèses est ainsi déduite analytiquement, ce qui constitue une véritable démonstration.

p.527 La déduction transcendante esquisse un de ces mouvements dialectiques si familiers à l'esprit allemand et que la méditation de la *Critique* a fait beaucoup pour réintroduire chez les métaphysiciens postérieurs : l'unité du moi se perdrait dans le divers de l'intuition, s'il n'opérait la synthèse de ce divers à l'aide des catégories. Il faut prendre d'ailleurs tous ces actes et opérations de l'entendement en un sens transcendantal, c'est-à-dire comme antérieurs à l'expérience dont ils sont la condition : le *Ich* qui affirme n'est pas le moi empirique connu par le sens intime à travers la forme du temps, mais le moi transcendantal, qui en est la condition stable et permanente, comme les actes purs de l'entendement n'ont pas lieu sur des objets donnés dans l'expérience, puisqu'ils sont les actes constitutifs des objets qui peuvent nous être donnés.

Après avoir montré pourquoi la spontanéité de l'entendement lie le divers de la sensibilité, il faut montrer comment se fait cette liaison, comment le divers de l'intuition se subsume sous le concept *a priori* : c'est le reste de l'Analytique, la théorie du jugement transcendantal (le jugement consistant en effet à saisir un objet d'intuition comme cas particulier d'un concept) ;

Kant rencontre ici une difficulté particulière qui achèvera de mettre en lumière le point de vue transcendantal. Dans la connaissance effective, pour savoir si un objet d'intuition est un cas particulier d'un concept, on recherche si les caractères du concept se retrouvent dans l'objet ; c'est ainsi par exemple que l'on constate que la pesanteur terrestre, les marées, le mouvement des astres sont des cas particuliers de l'attraction universelle. Mais Kant, portant à l'absolu, comme on l'a dit, ce type de connaissance, a isolé d'une part le concept pur, l'unité sans aucun contenu intuitif, d'autre part l'intuition pure, le divers éparpillé, qui n'a plus rien qui l'apparente

au concept, rien qui appelle l'acte intellectuel : l'hétérogénéité de l'entendement et de la sensibilité rend donc, semble-t-il, impossible à résoudre un problème que la déduction p.528 transcendantale ordonne de résoudre. La solution de Kant est le schématisme transcendantal : on appelle *schème* la règle selon laquelle on peut construire les images correspondant à un concept ; le schème de la circonférence sera la règle de construction de toutes les circonférences possibles ; le schème n'est ni le concept de l'entendement ni l'image de la sensibilité, mais l'intermédiaire entre les deux, le produit de l'imagination. Le problème ne peut donc être résolu que si, entre l'entendement pur et l'intuition pure, on découvre un schème également pur ou transcendantal.

Qu'est-ce donc que ce schème ? Le caractère le plus apparent de la réponse à cette question, c'est le rôle qu'y joue le temps : selon *l'Esthétique*, le temps est, comme l'espace, diversité pure *a priori*, forme du sens interne comme l'espace est forme du sens externe ; le temps a cependant sur l'espace une sorte de prééminence ; l'appréhension d'un objet dans l'espace, par exemple celle d'une maison, ne saurait avoir lieu que par synthèse successive des parties ; le temps devient alors la condition universelle d'appréhension des objets dans l'espace : c'est lui qui nous permet d'appréhender une grandeur spatiale en ajoutant une unité à une unité, et de donner ainsi un objet à la catégorie de quantité ; et cet exemple doit nous montrer ce qu'est le schème transcendantal : une règle dans l'appréhension successive du divers de l'intuition. Le nombre qui est l'addition successive d'un à un est ainsi le schème de la catégorie de quantité ; le temps rempli par la sensation est le schème de la réalité ; vide de sensation, il est le schème de la négation : la persistance du réel dans le temps est le schème de la substance ; la succession constante, celui de la causalité ; la simultanéité régulière, celui de l'action réciproque ; le schème des catégories de la modalité est, pour la possibilité, l'accord avec les conditions actuelles de ce qui remplit le temps (le réel excluant l'existence simultanée de son opposé), pour la réalité, l'existence d'un objet en un temps déterminé, pour la nécessité, l'existence en tous les temps.

p.529 Le schématisme fait concevoir la possibilité des objets de l'entendement pur dans l'intuition sensible. L'analytique des principes, qui vient ensuite, démontre la nécessité de ces objets comme conditions de toute expérience possible : Kant, suivant le fil des catégories, démontrera donc que nous ne pouvons avoir l'expérience d'objets que si nos intuitions sont des quantités extensives (axiomes de l'intuition), si le réel y a pour nous une quantité intensive (anticipations de la perception), si nous nous représentons une liaison nécessaire entre nos perceptions (analogies de l'expérience, où il est démontré que la substance persiste, que les changements s'opèrent selon la loi des causes et des effets, que toutes les substances sont en action réciproque), si enfin nous nous représentons les choses comme possibles, réelles ou nécessaires (postulats de la pensée empirique). Le principe de ces démonstrations est celui même de toute la *Critique* : il est impossible que nous connaissions une chose par la pure catégorie qui est la pensée vide d'un objet, il y faut l'intuition sensible.

Les principes expriment en somme ce que le *je pense* exige de l'intuition pour rester identique à lui-même. Voici, par exemple, l'essentiel de la démonstration de la deuxième analogie de l'expérience, concernant le principe de causalité : il y a en moi une succession subjective de phénomènes ; cette succession, étant subjective, est pleinement indéterminée et tout à fait arbitraire, sans aucun principe de liaison ; elle n'est pas pensable ; pour qu'elle soit pensable, il faut qu'on puisse la déduire d'une succession objective de phénomènes, c'est-à-dire d'une succession où chaque changement succède au changement précédent selon une règle, si bien que la position de chaque événement dans le temps est fixée d'une manière universelle et nécessaire.

Mais si toute l'*Analytique* consiste ainsi à démontrer ce qui est exigé de l'intuition sensible pour qu'il soit satisfait à l'unité du *je pense*, explique-t-elle cette infinie docilité de l'intuition à se plier aux exigences de l'entendement ? Kant admet ^{p.530} qu'il pourrait n'en être pas ainsi : « Il se pourrait fort bien, écrit-il, que les phénomènes fussent de telle sorte que l'entendement ne les trouvât pas conformes aux conditions de son unité, et que tout fût dans le désordre, que, par exemple, dans la succession des phénomènes rien ne s'offrît qui rendît possible la règle de la synthèse et correspondît aux concepts de cause et d'effet, si bien que ce concept serait tout à fait vide, nul et sans signification. » Sans doute, Kant a cru écarter décidément le danger par la déduction transcendantale, en faisant reposer la nécessité des synthèses sur une proposition identique. Mais cette nécessité n'est au fond qu'hypothétique : un monde pensable sera un monde où l'intuition est soumise à la catégorie ; mais pourquoi doit-il y avoir un monde pensable ? Sans doute, on pourrait dire que l'intuition offre à la pensée un simple divers éparpillé infiniment malléable, et c'est bien ce que veut dire Kant, lorsqu'il répète avec insistance que nous ne connaissons que des phénomènes et non des choses en soi, c'est-à-dire des choses qui ont une structure et une réalité, indépendamment de la manière dont l'esprit est affecté. Mais si nous considérons la dernière partie de l'*Analytique*, à savoir le schématisme et l'*analytique des principes*, nous y verrons que Kant est contraint, par les difficultés qu'il rencontre, d'accorder aux intuitions sensibles *a priori* cette structure que l'*Esthétique*, avec son pur éparpillement, paraît leur refuser : nous songeons ici au rôle singulier du temps ; dans le schématisme, il est lié à la pensée d'une manière plus intime que l'espace, et des caractères purement intuitifs, succession constante, simultanéité, servent de schème au concept qui, pourtant, ne les a nullement produits ; dans l'*Analytique des principes*, Kant établit une distinction entre les deux premiers groupes de principes, concernant la structure mathématique des choses, les caractères par où nous les pensons comme des grandeurs, et les deux derniers groupes qui nous font saisir dans les choses une liaison dynamique : les deux premiers groupes sont appelés ^{p.531} principes constitutifs, parce qu'ils disent ce que sont les choses, les deux derniers, principes régulateurs, parce qu'ils nous disent selon quelles règles les choses arrivent à l'existence ou y restent. Or, cette distinction repose uniquement sur un caractère du temps, dont il est fait abstraction dans les principes constitutifs, tandis qu'il en est tenu compte dans les principes régulateurs : ce caractère, c'est l'irréversibilité du cours du temps : dans les principes mathématiques, le temps n'intervient que dans l'appréhension successive de choses coexistantes, et c'est pourquoi il n'est pas tenu compte de l'irréversibilité du temps dans la détermination de ces choses mêmes ; dans les principes dynamiques ou régulateurs, le changement (ou permanence) dans le temps appartient aux choses elles-mêmes, et le fait d'être dans le temps leur impose un ordre de succession, complètement indépendant du fait d'être pensées. Kant ne peut donc maintenir jusqu'au bout le point de vue abstrait qui est le sien : trouver dans la pensée seule la structure des choses, dans l'intuition seule, les matériaux de cette structure, chose impossible car les matériaux eux-mêmes ont une structure.

Le *je pense* ne s'affirme donc qu'en constituant une réalité objective : par là Kant distingue profondément son idéalisme de l'idéalisme qu'il réfute à la fin de l'*Analytique*, dans la seconde édition de la Critique, l'idéalisme de Berkeley, qu'on l'avait accusé de faire revivre ; car selon lui Berkeley (comme Descartes, dans la phase de sa philosophie que l'on peut appeler idéalisme problématique, lorsque, ayant posé le *Cogito*, il doute encore du monde extérieur) a tort d'admettre que le sens intime, la conscience de ma propre existence, peut être posé, sans que soit posée en même temps l'existence des objets dans l'espace hors de moi : dans le temps pur, tout fuit, tout s'échappe, tout s'évanouit, et la conscience même de mon existence disparaîtrait, si je ne percevais en dehors de moi une réalité permanente, qui est la condition même de la détermination de mon existence dans le temps. Trait remarquable, ^{p.532} constant chez Kant : ses

considérations sur le *je pense* et le sens intime n'aboutissent pas au recueillement d'une pensée qui cherche à se posséder dans sa pureté ; elles ne servent qu'à faire rebondir l'esprit vers l'objet, à faire voir en l'objet une condition et non un obstacle pour la pensée.

C'est en ce sens que son idéalisme est transcendantal (c'est-à-dire qu'il trouve dans la pensée moins la pensée même que les conditions *a priori* de l'objet), et non pas subjectif, comme celui qui réduit seulement l'objectif au subjectif ; aussi cet idéalisme est-il en un sens un réalisme, un « réalisme empirique » qui admet la réalité des objets à titre d'objets d'expérience, c'est-à-dire l'universalité et la nécessité des liaisons par lesquelles ils sont constitués.

Ce réalisme pose chez Kant un problème difficile, celui de la chose en soi ; nous avons vu plus haut comment la réalité des objets de connaissance était celle de phénomènes : les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes sont hors du champ de l'expérience possible. Pourtant Kant admet l'existence de ces choses inconnaissables, et il y est conduit par deux voies distinctes : la chose en soi, c'est d'abord l'*x* inconnaissable qui est la contrepartie et le fondement des phénomènes : mais c'est aussi le « noumène » ou intelligible, c'est-à-dire la réalité en tant qu'elle est connue par l'intelligence seulement : pour comprendre la portée du mot noumène, il faut se souvenir que les catégories sont des concepts d'objets en général, et que c'est seulement dans notre mode humain de connaître que ces concepts sont vides et ont besoin d'une intuition sensible pour trouver un objet ; si bien que notre entendement n'a d'usage que relativement à des objets d'expérience possibles, à des phénomènes ; un entendement, à qui il suffirait de penser un concept pour connaître son objet, un entendement intuitif, usant des mêmes concepts que nous, connaîtrait des noumènes, par exemple une substance qui ne serait pas simplement une réalité permanente dans le temps, une cause qui ne serait pas seulement un p.533 événement qu'un autre événement suit dans le temps selon une règle ; mais d'une pareille substance, d'une pareille cause, nous ne pouvons avoir qu'une connaissance purement négative.

L'*Analytique*, étant une critique, détermine seulement les principes généraux de la connaissance des objets. Mais elle est tout entière orientée vers une métaphysique de la nature, c'est-à-dire vers une discipline qui dégagera de cette critique tout ce que nous pouvons connaître *a priori* des objets. C'est dans les *Principes métaphysiques de la physique* (1786), que Kant indique jusqu'où peut et doit s'étendre cette connaissance. Le principe fondamental, c'est que la matière n'« occupe » pas seulement l'espace, mais encore le « remplit », c'est-à-dire oppose une résistance à toute autre matière qui tendrait à l'occuper. Or, il est impossible qu'elle remplisse un espace si on ne lui attribue une force répulsive, qui tende à écarter les parties les unes des autres. Mais, si elle est douée seulement de cette force, elle se dissipera nécessairement dans l'espace ; il faut donc que la force répulsive soit équilibrée par une force d'attraction qui arrête, au-delà d'une certaine limite, la dissipation ; cette force d'attraction, à son tour, ne peut appartenir toute seule à la matière, sans quoi elle serait réduite à un point. Enfin, on ne peut se figurer ces forces d'attraction et de répulsion comme agissant entre des corpuscules déjà existants et donnés, car le problème reculerait seulement, et il faudrait demander comment ce corpuscule remplit l'espace : la matière est continue. S'il en est ainsi, il ne faut pas dire que la matière est douée de ces deux forces, mais bien qu'on la « construit » avec ces deux forces, et qu'elle n'est rien dans son intimité, que la limitation réciproque de l'attraction et de la répulsion.

VII — LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE : LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE

@

Si la métaphysique se donne comme une connaissance des choses en soi et des noumènes, il semblerait que l'Analytique et ^{p.534} l'Esthétique, en montrant que la chose en soi est inconnaissable, sont une suffisante critique de la métaphysique et rendent inutile la dernière section de la *Critique*, la Dialectique transcendante où Kant examine successivement les trois parties de la métaphysique wolffienne : psychologie, cosmologie et théologie rationnelles.

En réalité, cette section de l'œuvre est fort composite : nous verrons que le principe de sa critique n'y est pas toujours le même, que, dans la critique de la psychologie rationnelle, il montre que les affirmations des métaphysiciens sur l'âme substance sont dues à leur ignorance de l'Analytique, tandis que les critiques de la cosmologie et de la théologie subsisteraient, même si l'Analytique n'était pas du tout connue. A cette anomalie correspond cette circonstance historique, que Kant paraît avoir admis fort longtemps la valeur de la psychologie rationnelle, qu'il exposait encore dans son Cours de 1775 à 1779, que par conséquent la critique qu'il en a faite est postérieure aux découvertes de l'Analytique, tandis que les critiques de la cosmologie et de la théologie ne font que reproduire, pour l'essentiel, des opuscules bien antérieurs de la période précritique.

Si Kant a donné une pareille place à la dialectique, c'est que, sans elle, l'exposé des prétentions de la raison serait inachevé. Ce que Kant critique sous le nom de métaphysique, ce ne sont pas des doctrines qui ont eu une existence historique ; il croit au contraire que les affirmations des métaphysiciens ne dérivent ni de l'expérience, ni du sentiment, ni d'aucun facteur accidentel comme l'état des sciences, mais qu'elles forment un système qui découle de la nature même de la raison, qui est universel et nécessaire, et que l'on peut, que l'on doit construire *a priori*. On voit la portée positive et l'importance historique de cette thèse sur la nature de la métaphysique, thèse qui survivra à la critique qu'il fait de cette même métaphysique.

^{p.535} Comment la raison a-t-elle produit la métaphysique ? L'entendement est la faculté des concepts ; le jugement subsume une intuition sous un concept ; le raisonnement fait voir enfin, grâce au moyen terme, à quelle condition la subsumption est légitime : le raisonnement va donc du conditionné à la condition. Mais dans ce passage, y a-t-il un arrêt possible, c'est-à-dire arrive-t-on à une condition dernière qui ne soit plus elle-même conditionnée ? C'est là la prétention de la *raison*, qui, au sens spécial du mot utilisé dans toute la Dialectique, signifie non pas en général la faculté de connaître *a priori*, mais la faculté de saisir *a priori* l'inconditionné ; le conditionné ne trouverait jamais l'explication intégrale, exigée par la raison, si la régression allait à l'infini. Il est aisé aussi de faire un tableau *a priori* de tous les inconditionnés ou Idées de la raison : comme la Raison rapporte des conditionnés à une condition, il suffira de prendre les trois catégories de relation pour saisir *a priori* toutes les formes de rapport possibles ; or, on rapporte un accident à une substance (relation catégorique), un événement à un autre (relation hypothétique) ; enfin toutes les substances les unes aux autres (action réciproque), d'où trois inconditionnés : la substance pensante ou sujet qui n'est que sujet et non plus attribut, le monde, synthèse complète des événements, Dieu qui est l'absolu inconditionné, condition de tous les objets en général ; d'où enfin la division de la métaphysique en ses trois parties traditionnelles depuis Wolff : psychologie, cosmologie, théologie ; leur règle essentielle et commune c'est de déduire leurs affirmations uniquement de la raison.

D'abord la psychologie rationnelle : on sait comment Descartes avait déduit du *Cogito* la substantialité de l'âme, sa spiritualité, son unité. Ce spiritualisme cartésien forme en somme la base de la psychologie rationnelle, telle que Kant la comprend. On sait quelle portée il a lui-même donnée au *je pense* dans la seconde édition de l'*Analytique* surtout : le *Ich* p.536 y apparaît comme un sujet unique qui persiste identique à travers toutes les représentations, et qui se distingue de toutes les autres choses. Le métaphysicien en conclut qu'il est une substance simple, possédant l'identité d'une personne et ayant une existence distincte de celle du corps. Il commet ainsi un paralogisme : on sait en effet, par l'*Analytique*, à quelles conditions l'on conçoit une substance ; il y faut le divers d'une intuition sensible que liera la catégorie ; or, par hypothèse, le *Ich denke* est pensée pure ; il ne peut donc être connu comme une substance. Le paralogisme consiste en ce que l'on a confondu la condition formelle et *a priori* de toutes nos connaissances avec un objet de connaissance ; on a fait ainsi une substance de ce qui est seulement la condition à quoi nous connaissons une substance.

Les questions de psychologie rationnelle sont, on le voit, entièrement expurgées par Kant de toute donnée du sens intime : le moi tel qu'il se connaît lui-même par le sens intime, est un moi purement phénoménal qui se saisit, dans l'expérience, à travers la forme *a priori* du temps et selon les catégories ; le moi transcendantal, condition *a priori* de toute connaissance objective, n'est pas une donnée du sens intime. Il y avait là une situation tellement paradoxale qu'elle n'est pas sans créer à Kant quelque embarras : le *Ich denke* ne se laisse pas facilement traiter comme le simple résultat d'une analyse, puisqu'il est un acte spontané qui se pose comme existant ; Kant répète lui-même deux fois que le *je pense* est une « proposition empirique », et qu'elle contient analytiquement l'existence : voilà donc un donné qui ne serait pas soumis aux conditions de tout donné, une existence qui ne rentrerait pas sous le concept *a priori*, ou catégorie de l'existence ? Kant nous dit, il est vrai, que cet acte du *je pense* n'aurait pas lieu si matière ne lui était donnée par les intuitions, et que la perception de son existence est toujours relative à l'intuition empirique, quelle qu'elle soit d'ailleurs, qui lui sert de matière ; il n'en reste pas p.537 moins qu'il est saisi par abstraction comme une existence séparée. C'est que le *Ich* n'est pas seulement un « sujet logique », l'élément d'une proposition, mais un acte et un principe.

Nous avons vu que le premier écrit de Kant, où s'annonce la critique, la Dissertation de 1770, avait pour thème la notion du monde ; dès cette époque, Kant s'était aperçu que la raison portait sur les choses sensibles considérées dans leur totalité, c'est-à-dire sur le monde, des assertions contraires l'une à l'autre et, en apparence, également légitimes : cette antinomie de la Raison pure, ces contradictions où elle s'embarrasse restent dans la Critique le motif pour lequel il déclare vaine toute cosmologie rationnelle. La cosmologie rationnelle envisage le monde comme une totalité absolue et inconditionnée, c'est-à-dire comme la série totale des choses : la cosmos est, en effet, pour Kant, non pas cet ordre statique et harmonieux que le mot désigne à l'origine, où l'idée du tout précède et détermine celle des parties ; c'est l'ensemble par addition des choses, et l'ensemble des choses simultanées, mais que suivant la loi de notre connaissance nous appréhendons successivement, et l'ensemble des choses qui se succèdent réellement : dans les deux cas, le monde est pour nous une série temporelle complète, mais dont l'unité, insistons-y encore, n'est pas antérieure, mais postérieure à l'écoulement de la série et résultant de l'addition de ses parties. La métaphysique se demande ce que l'on peut dire *a priori* de cette totalité.

L'Idée cosmologique est la seule des trois Idées de la raison pure où l'inconditionné se présente comme une série et c'est pourquoi, selon Kant, elle est la seule à admettre la forme de l'antinomie ; car une série n'a que deux prédicats possibles *a priori*, elle est finie ou elle est

infinie. Toute la cosmologie se réduit donc à cette question de savoir si le monde est une totalité finie ou infinie, et, autant d'aspects aura la totalité, autant d'aspects prendra la question. Le monde est un ensemble de choses dans l'espace et il est une succession d'événements dans le temps ; on demandera d'abord s'il est limité dans l'espace et s'il a un commencement dans le temps, ou si, au contraire, il est sans limite et n'a pas eu de commencement. Le monde est la somme des parties dont il est composé : on demandera si la division en parties s'arrête à des parties simples et indivisibles, ou si elle se poursuit à l'infini. Le monde est une série d'événements liés par le lien de cause à effet ; aboutit-on dans la régression à une première cause, libre, ou la régression se poursuit-elle sans fin ? Nous voyons que la possibilité d'un événement dépend d'un autre événement, lui-même contingent ; les contingents s'appuient-ils sur un terme absolument nécessaire, ou n'existe-t-il aucun être de ce genre ?

Telles sont les quatre questions, les seules que l'on puisse se poser sur la totalité inconditionnée ; car il n'y a pas, d'après la liste des catégories, d'autres séries possibles que la série des grandeurs augmentant ou diminuant, la série dynamique des causes et des effets, et celle du contingent et du nécessaire.

Il semble aussi que chaque question pose autant d'alternatives entre les deux termes desquels la raison est forcée de choisir. Or, il n'en est rien : chacune de ces quatre questions engendre quatre conflits où la thèse finitiste est démontrée par la raison avec non moins de rigueur que l'antithèse infinitiste. Sans entrer dans le détail de la démonstration de chaque thèse et de chaque antithèse, il est aisé d'en faire voir le principe. La thèse finitiste part du donné actuel, pour remonter la série des conditions, et elle démontre que la régression ne peut aller à l'infini ; car alors la totalité des conditions ne serait jamais donnée : partant du moment actuel il faut donc remonter à un moment qui est le premier de tous, de l'espace actuel arriver à une limite (premier conflit), du composé à des simples (deuxième conflit), de l'effet actuel à une cause libre (troisième conflit), du contingent au nécessaire (quatrième conflit). L'antithèse infinitiste part, elle, de la limite supposée par la thèse finitiste, et elle démontre que l'existence de cette limite est contraire aux conditions de la connaissance ; la position d'un événement dans le temps est toujours relative à celle d'un autre événement qui l'a précédé, la place d'un objet relative à la place d'autres objets qui l'entourent (premier conflit) ; le composant qu'on donne comme limite à la décomposition n'est composant que s'il est dans l'espace et par conséquent divisible (deuxième conflit) la cause libre rompt la série causale si elle n'est elle-même effet d'une autre cause (troisième conflit) ; l'être absolument nécessaire que l'on suppose est un être qui n'a en rien sa raison d'être (quatrième conflit).

Dans la démonstration des thèses comme dans celle des antithèses, Kant considère l'opération de l'entendement grâce à laquelle l'idée de la totalité inconditionnée de la série est formée par nous : c'est la raison qui prescrit de former l'idée du tout ; mais c'est l'entendement, c'est-à-dire la faculté qui opère par synthèse additive, qui s'efforce de répondre aux exigences de la raison. Mais c'est là qu'est précisément l'artifice de l'antinomie : la raison fait faire à l'entendement une besogne pour laquelle il n'est pas fait.

Pour saisir ce point important, il faut revenir sur des circonstances historiques auxquelles Kant évite systématiquement de se référer. On a vu comment Newton avait affranchi la physique de la notion d'univers, en considérant, au lieu du système total des choses, la loi élémentaire qui reliait l'une à l'autre les portions de la matière ; la position et le mouvement d'une particule à un moment donné sont déterminés non pas comme un détail dans un dessin d'ensemble, mais par ses rapports, conformes à la loi d'attraction, avec toutes les autres particules ; la loi élémentaire suffit donc à autant de matière qu'on voudra lui en fournir. On a vu aussi comment Kant avait porté à l'absolu le type de connaissance que supposait cette

physique : l'aperception transcendantale introduit l'unité et la liaison dans le divers que lui fournit indéfiniment la sensibilité. Vient ensuite l'antinomie qui part précisément de la supposition inverse, de ^{p.540} la supposition que, avant toute action de l'entendement, le divers forme une totalité absolue, un univers que, simplement, l'entendement découvre ; il est clair que, pour raisonner dans cette hypothèse, Kant doit oublier tout ce qu'il a écrit dans l'Analytique.

Dès qu'il fait intervenir l'Analytique, les démonstrations des thèses comme des antithèses perdent tout sens plausible ; car si les objets de l'expérience ne sont pas des choses en soi, mais des phénomènes, ils n'ont aucune réalité avant celle que l'entendement leur confère en les pensant ; lorsque la thèse finitiste veut arrêter l'entendement dans sa régression de condition en condition, elle est « trop courte » pour l'entendement qui ne saurait poser un phénomène que par sa liaison avec une condition antécédente, et lorsque l'antithèse infinitiste exige que la synthèse de l'entendement aille à l'infini, elle est « trop longue » pour l'entendement qui n'a jamais achevé sa synthèse ; donc est anéanti l'espoir de trouver les bornes du monde, les composants derniers de la matière, les causes libres, l'être nécessaire auquel se suspendrait la réalité contingente, tandis que la tâche insoluble de pénétrer jusqu'à l'infini des choses est écartée comme n'ayant pas de sens. L'antinomie serait ainsi une confirmation indirecte de l'Analytique : elle montre à quelles contradictions on se heurte, dès qu'on prend des phénomènes pour des choses en soi.

Pourtant elle a aussi une valeur positive : c'est comme un axiome caché du kantisme que nulle faculté humaine n'est inutile, à condition seulement qu'on en trouve l'usage légitime ; or, si les Idées cosmologiques ne sont pas des principes constitutifs qui servent à nous faire voir ce que sont les objets, elles ont du moins un usage régulateur en nous montrant « comment il faut instituer la régression empirique » de condition en condition ; l'entendement cherche à un conditionné une condition ; la raison, en lui prescrivant de ne pas abandonner cette recherche jusqu'à ce qu'il ait trouvé la totalité des conditions, lui indique ^{p.541} le sens dans lequel il faut chercher et le stimule en lui présentant comme une « fiction heuristique » cette totalité dont l'idée doit diriger son activité.

L'Antinomie a encore un autre résultat positif : elle nous indique une solution possible de l'antique opposition de la liberté et du déterminisme.

L'univers est une grandeur dans l'espace : c'est à ce titre que le considèrent les deux premiers conflits, qu'on appelle les conflits mathématiques. L'univers est aussi une liaison dynamique de causes et d'effets, et c'est ainsi qu'il apparaît dans les deux derniers conflits, les « conflits dynamiques ». Or, la notion de grandeur dans l'espace ne peut se rapporter qu'à des phénomènes ; par conséquent tout ce qu'on pourra dire de la grandeur de l'univers comme chose en soi, thèse comme antithèse, sera faux. Il n'en est pas de même de la notion de cause : l'on se rappelle que la catégorie, prise en elle-même, désigne un objet en général, et c'est seulement en raison de la nature de notre faculté de connaître qu'elle ne détermine pour nous qu'un objet d'expérience possible dans le temps ; c'est seulement la succession nécessaire des causes et des effets dans l'expérience qui pourra fournir un objet de connaissance à la catégorie de cause ; il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait pas de cause libre, c'est-à-dire de cause qui ne soit pas déterminée à exister par une cause antécédente ; telle apparaîtrait la cause, en dehors de toute condition temporelle, à un entendement intuitif qui connaîtrait les noumènes. Rien n'empêcherait donc qu'un seul et même être fût, comme noumène, cause libre, et, comme phénomène, en tant qu'il s'apparaît à lui-même dans le temps, cause déterminée ; par exemple, la série de nos actes volontaires déterminés par des motifs et des mobiles qui empruntent toute leur force à notre caractère, pourrait être l'apparition phénoménale d'un « caractère intelligible

», acte intemporel tout à fait libre. De cette façon la thèse et l'antithèse du conflit seraient l'une et l'autre vraies, la thèse qui affirme qu'il y a des causes ^{p.542} libres, vraie des noumènes, celle qui affirme que tout est déterminé, vraie des phénomènes.

Qu'il y ait beaucoup d'artifice dans le rattachement du problème de la liberté à l'antinomie, c'est ce qui paraît tout à fait clair. Que voulait en effet démontrer la thèse ? On devait aboutir, en remontant la série des effets aux causes, à un phénomène premier ; mais qu'a de commun ce terme premier qui est une sorte de phénomène spontané avec la cause nouménale qui se traduit dans le phénomène ? Pourquoi la seule cause dont la liberté est envisagée est-elle celle qui, dans le phénomène, m'apparaît comme étant mon moi empirique et ma volonté ? Pourquoi enfin ne pas raisonner sur les conflits mathématiques comme sur les conflits dynamiques ? Car rien n'empêcherait de répéter, *mutatis mutandis*, au sujet de la catégorie de quantité dans son rapport à la grandeur mathématique, ce qu'on a dit du concept de cause dans son rapport au déterminisme phénoménal, d'avoir une sorte de théorie des nombres idéaux correspondant à celle du caractère intelligible.

De ces développements assez laborieux ressort pourtant un résultat d'une extrême importance, mais qui était tout entier contenu dans l'Analytique, et n'avait pas besoin de la Dialectique : c'est la valeur uniquement phénoménale du déterminisme ; le déterminisme est une loi de notre connaissance, non pas une loi de l'être ; il s'applique à la réalité telle que nous la connaissons et non telle qu'elle est : dès lors, s'il est vrai que nous ne nous connaissons nous-même, par le sens intime, qu'à titre de phénomène, le déterminisme de nos actions n'est pas une preuve contre notre liberté réelle.

La notion de Dieu, comme celles de l'âme et du monde, est un produit nécessaire de la raison humaine. Kant, dès 1763, montrait comment nous ne pouvions concevoir un être comme possible, à moins de fonder cette possibilité sur un être nécessaire ; mais il croyait alors y trouver une preuve de l'existence de Dieu ; dans la *Critique*, il n'y voit que le procédé par lequel ^{p.543} la raison forme la notion de Dieu. « Toute la diversité des choses n'est qu'une manière variée de limiter la notion de la réalité suprême qui est leur commun substratum, comme toutes les figures ne sont que façons diverses de limiter l'espace infini. » La possibilité des choses trouve donc son fondement dans un *ens realissimum* qui est comme le modèle ou prototype dont elles sont les copies défectueuses, dans un Idéal de la Raison pure. Chacune des choses qui existent est « complètement déterminée », ce qui veut dire que, si l'on prend tous les couples possibles de prédicats opposés l'un à l'autre, un prédicat de chaque couple lui appartiendra nécessairement ; or, il est clair que nous ne pouvons penser chaque chose avec sa détermination complète que relativement à un être qui contient toute la réalité positive possible, à peu près comme on ne détermine les valeurs positive et négative d'un homme que par comparaison avec un idéal d'humanité contenant toutes les perfections possibles chez un homme.

Cet *ens realissimum* existe-t-il ? C'est ce que la preuve ontologique tente d'établir : l'être le plus réel, dit-elle, est en même temps un être nécessaire ; enlevez-lui en effet l'existence, vous lui enlevez une réalité positive et vous ne pouvez plus dire qu'il est l'être le plus réel. Contre cette preuve, Kant reprend son argument du Traité de 1763 : l'existence n'ajoute rien à la richesse d'essence que peut posséder un être ; cent thalers possibles ont les mêmes prédicats que cent thalers réels. Un Dieu possible joue, comme idéal de la raison pure, le même rôle qu'un Dieu existant ; sa possibilité n'exige pas son existence.

La preuve cosmologique ou *a contingentia mundi* essaye, à son tour, d'établir l'existence de Dieu, en montrant que le caractère contingent des choses dont nous avons l'expérience suppose au-dessus d'elles un être nécessaire qui en est le fondement : c'est là la preuve familière

aux théistes anglais, qui, rappelons-le aussi, la complétaient en montrant que cet être nécessaire ne pouvait être que Dieu. Ce sont les deux moments ^{p.544} que Kant reconnaît aussi dans cette preuve ; d'abord : si quelque chose existe, il existe un être nécessaire ; ensuite l'être nécessaire est Dieu ; en supposant admis le premier moment, il resterait donc à prouver que l'être nécessaire ainsi démontré n'est rien de tel que la matière ou le prétendu Dieu des panthéistes, mais le Dieu personnel et créateur ; il faut pour cela qu'il n'y ait d'autre être nécessaire que l'*ens realissimum* ; mais comment le sait-on sinon par la preuve ontologique qui nous enseigne que l'*ens realissimum* existe en vertu même de sa notion ? Si bien que la preuve cosmologique doit se compléter par la preuve ontologique, dont la vanité a été démontrée.

Reste la plus populaire des preuves, celle pour laquelle Kant a toute la tendresse qu'avait son époque, la preuve physico-théologique ou par les causes finales : partant de l'ordonnance harmonieuse que l'on expérimente dans les choses, et saisissant le caractère contingent de cet ordre, on arrive à l'idée du sage ordonnateur. Mais, se demande Kant, cet être sage et providentiel est-il l'être tout-puissant et créateur que l'on appelle Dieu ? Ordonner les choses n'est pas les créer, et la preuve ne conduirait qu'à l'existence d'un être d'une puissance fort grande mais finie, si l'on ne voyait, dans le caractère contingent des choses qu'il ordonne, une raison de conclure qu'il est leur créateur : on est donc obligé d'appuyer la preuve physico-théologique sur la preuve cosmologique qui doit elle-même chercher un appui dans la preuve ontologique.

Cette critique de la théologie spéculative consiste à montrer qu'un raisonnement fondé sur l'expérience de l'univers ne peut jamais nous amener à l'existence de Dieu, à moins que la notion même que nous avons de Dieu n'inclue son existence ; mais la pensée pure n'est pas plus probante que l'expérience ; la pensée pure ne peut jamais, même dans le cas privilégié où elle possède la notion de l'*ens realissimum*, établir une existence sans une intuition sensible qui lui fait ici totalement défaut.

^{p.545} La *Critique de la raison pure* donne donc une réponse complète à cette question : comment à un concept peut correspondre un objet ? ou : comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? Un objet peut répondre à un concept, à condition qu'il soit construit dans l'intuition sensible *a priori* de l'espace et du temps, comme la figure et comme le nombre ; c'est le cas des objets des mathématiques, et c'est pourquoi les jugements synthétiques *a priori* des mathématiques sont possibles. Le concept peut encore avoir un objet quand il donne une règle *a priori* selon laquelle est lié le divers de l'intuition sensible pour qu'un objet d'expérience soit possible ; tels sont les concepts de substance, de cause, et ainsi sont possibles *a priori* les jugements synthétiques de la physique. Mais les jugements synthétiques *a priori* de la métaphysique ne rentrent ni dans l'un ni dans l'autre cas ; leurs objets, l'âme, le monde ou Dieu, ne peuvent s'exposer dans une intuition sensible, et ils ne sont pas des conditions d'une expérience possible : ce qui revient à dire qu'ils ne peuvent prétendre à aucune valeur objective. C'est ainsi que les affirmations métaphysiques, les *dogmata*, s'opposent interminablement dans une lutte sans issue, tandis que les *mathemata* progressent victorieusement.

VIII. — LA RAISON PRATIQUE

@

La raison, dont on a vu le rôle et la place dans la connaissance des objets, a-t-elle aussi un rôle dans la morale ? Y a-t-il une raison pure pratique, comme il y a une raison pure spéculative ? C'est l'existence de cette raison pure pratique dont la démonstration fait le sujet de la *Métaphysique des mœurs*, qui consiste en l'étude des éléments *a priori* qui entrent dans nos

règles de conduite : tandis qu'il y a des sciences pures qui montrent de suite la raison dans son usage théorique, comme ^{p.546} les mathématiques, la partie pure de la physique, la métaphysique, on trouve, dans la conduite humaine, une telle complexité de motifs et de mobiles entremêlés qu'il faut d'abord isoler l'élément rationnel pur s'il existe.

Kant, pour l'obtenir, part des jugements moraux qui se produisent spontanément chez tous les hommes ; il n'est rien, remarque-t-il, à quoi on attribue une valeur absolue que la *bonne volonté* : considérez tout ce que l'on appelle vulgairement des biens ; le talent, la richesse, le pouvoir ; ils cesseront d'être des biens dès qu'ils seront mis au service d'une volonté mauvaise. Mais encore, quand une volonté est-elle bonne ? C'est là-dessus que commence le désaccord des moralistes : la bonne volonté est-elle celle qui, comme chez Malebranche, se conforme à un certain ordre de perfections connu intuitivement par la raison ? celle qui agit par bienveillance ou par amour du prochain ? celle qui recherche avec réflexion sa propre utilité ou l'utilité sociale ? Autant de doctrines, très répandues à l'époque de Kant, et qui ont le tort, à ses yeux, d'aller contre l'opinion populaire en rapportant la volonté à quelque chose d'autre qu'à sa propre disposition interne : la connaissance des ordres de perfection, celle de l'utilité des autres ou de soi-même ne dépendent nullement du vouloir. On sait que Rousseau avait condamné la prétention commune à toute la philosophie des lumières de chercher le bien dans l'accroissement des connaissances ; il voyait le seul bien dans la pureté du cœur et l'obéissance à la conscience : Kant est ici du côté de Rousseau, contre les lumières ; s'il n'est pas d'accord avec lui pour blâmer les progrès de l'esprit humain dans la spéculation, il soutient que ces progrès n'en entraînent aucun dans les mœurs, que la valeur de l'homme en est indépendante. Il retrouve avec Rousseau un courant de pensée presque toujours négligé par la philosophie de tous les temps, qui cherchait, dans l'étude de la nature humaine, un fondement théorique aux règles pratiques : courant de pensée profondément vivant où Kant voit « ^{p.547} la philosophie morale populaire », celle qui juge l'homme non en se référant à quelque fin extérieure à la volonté, mais par la seule attitude intérieure de sa volonté.

Il est vrai qu'une pareille manière de penser paraît d'abord plutôt contraire au rationalisme moral et peu propre à diriger Kant vers la découverte des éléments rationnels de la conduite, et son œuvre propre consiste précisément à passer de cette philosophie morale populaire au rationalisme.

La bonne volonté consiste dans la volonté d'accomplir son devoir : le devoir est accompli non pas seulement lorsque l'acte est conforme au devoir mais lorsqu'il est fait par devoir ; on peut en effet accomplir des actes conformes au devoir, s'abstenir de mentir, soulager son prochain pour des motifs tout autres que le devoir, par intérêt personnel par exemple, ou par un sentiment de pitié : l'acte n'est pas moralement bon. Kant est un rigoriste : puisque c'est la disposition de la volonté qui seule compte, peu importe la seule conformité matérielle de l'acte avec le devoir ; le mélange d'un mobile différent du devoir, si léger qu'il soit, suffit pour enlever à l'acte son mérite. Remarquons d'ailleurs que, dans ce rigorisme, Kant est plutôt un analyste qu'un moraliste ; ici il ne conseille pas et ne cherche pas à persuader, il veut saisir la moralité à l'état pur ; cet état pur serait-il une fiction, n'y aurait-il jamais eu un acte accompli par pur devoir, cela ne retire rien aux exigences de la morale : le rigorisme est ici de la rigueur de pensée ; s'il y a quelque chose de choquant à enlever toute valeur à la pitié, au dévouement, à l'affection, il faut convenir que les jugements tout subjectifs d'éloge que nous portons sur eux ne concernent pas véritablement le mérite moral.

La partie technique de la morale kantienne est dans l'interprétation que Kant a donnée, de ce caractère sacré du devoir qui s'oppose dans la conscience humaine, comme une sorte d'absolu, à tous les conseils de l'habileté et de la prudence, comme une chose immuable dans

tous les changements de circonstances ^{p.548} et d'intérêts. Rousseau l'explique par un « instinct divin » ; mais, pour Kant, universalité signifie rationalité ; si le devoir commande universellement, c'est qu'il est, en son fond, rationnel : dans ce passage est le point délicat de la *Métaphysique des mœurs*, car, si l'on considère, dans leur ensemble, les motifs raisonnés de la conduite humaine et les discussions intérieures qui précèdent la décision, le devoir apparaîtra plutôt comme un pur irrationnel, un ordre sans appel qui clôt toute discussion ; Rousseau, qui voyait dans la conscience un instinct divin, marquait ainsi le caractère hétérogène et unique de la conscience morale ; on sait comment plus tard Schopenhauer a accusé le caractère tout à fait irrationnel d'un ordre qui ne donne pas ses raisons, et a comparé le devoir, chez Kant, à une sorte de Jéhovah, trop jaloux de sa puissance pour justifier les lois qu'il impose.

Que signifie donc la rationalité du devoir pour Kant ? Remarquons d'abord que, lorsque l'on oppose à l'irrationnel devoir la conduite qui donne « ses raisons », la raison à laquelle on se réfère ici est purement spéculative ou théorique ; l'habileté ou la prudence consistent à employer la raison théorique à la recherche de nos intérêts ; la raison, en elle-même, n'est pas du tout alors le motif d'agir ; elle ne fait qu'apporter sa lumière, tandis que la cause motrice est dans le plaisir, la perfection ou telle autre fin. Au contraire, pour Kant, l'universalité du devoir vient de la raison qui, comme telle, en tant que faculté de l'universel, commande impérativement ; c'est la raison même qui est pratique, qui oblige notre volonté.

Que peut-elle commander, en tant que pratique ? Rien autre chose que la rationalité ou l'universalité de nos actions, ce qui veut dire non pas une action raisonnable par sa conformité à une fin posée d'ailleurs, mais ce caractère de la maxime ou de la règle que nous suivons dans une action, de ne pas dépendre de circonstances particulières, de ne pas se subordonner à telle ou telle fin, mais de pouvoir devenir une loi universelle : « Agis ^{p.549} d'après une maxime telle que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle », telle est la formule du célèbre impératif catégorique ou loi morale, loi de la raison qui commande par ce qui, en elle, est raison pure, c'est-à-dire par la pure forme de la légalité : par son caractère catégorique, cet impératif s'oppose à tous les impératifs hypothétiques de l'habileté, dont la nature ressort de ce que nous disions plus haut, ceux qui nous commandent d'agir à supposer que nous recherchons telle ou telle fin. En quoi par exemple, la restitution d'un dépôt est-elle un devoir ? Non pas parce qu'elle répond à un intérêt variable, mais par un caractère intrinsèque de la maxime qui nous le commande, ce caractère de pouvoir devenir une loi universelle ; supposons, en effet, le contraire ; supposons que la règle de restituer le dépôt soit arbitraire, faillible, changeante au gré des circonstances ; la notion même de dépôt confié n'aurait plus aucun sens : en un mot la règle se contredit elle-même, si elle n'est pas universelle.

Dès qu'il est montré que l'autorité du devoir est celle même de la raison pure devenue pratique, il se produit dans la perspective de la vie morale, une sorte de renversement, analogue à celui que Rousseau a décrit dans le *Contrat social* : nous y avons vu l'homme se donnant tout entier à la société, et n'obéissant pourtant qu'à lui-même. D'une manière analogue, chez Kant, si l'autorité du devoir est celle de la raison, ce qui commande dans l'homme est la faculté par laquelle il est homme ; le respect de la raison, c'est donc le respect de l'humanité en lui et chez les autres, si bien que l'impératif catégorique peut s'énoncer ainsi : « Agis de telle sorte que tu uses de l'humanité, en ta personne comme en celle d'autrui, toujours comme fin, jamais simplement comme moyen. » De plus, si notre raison commande et donne des lois, nous n'obéissons véritablement qu'à notre volonté raisonnable qui, comme telle, est législatrice universelle. La découverte de la raison pratique est donc aussi celle ^{p.550} de la valeur absolue de la personne et de son autonomie dans la vie morale. Toutes les autres doctrines morales sont, nécessairement, des doctrines d'« hétéronomie », puisqu'elles subordonnent l'action humaine

à une fin distincte de sa propre nature. Le devoir, au contraire, bien loin, comme il pouvait sembler d'abord, d'arracher l'homme à lui-même pour le sacrifier à quelque fin transcendante et inexplicable, lui confère, parce qu'il est raison, dignité et autonomie.

Le rigorisme, dans le jugement sur la valeur morale des actions, le formalisme, dans l'énoncé d'une loi morale qui ne se subordonne à aucune fin, l'autonomie, qui fait de la volonté la propre législatrice, sont ainsi trois aspects inséparables du rationalisme moral.

Voilà donc découverts, avec l'impératif catégorique, les éléments rationnels et *a priori* de la morale. La critique de cet *a priori* nouveau, de la raison pure pratique, ne saurait du tout procéder comme la Critique de la raison pure théorique : en celle-ci, Kant avait justifié les synthèses *a priori* en tant que conditions *a priori* soit de nos intuitions sensibles soit de la possibilité des objets d'expérience. Mais la loi morale n'a nullement à être justifiée, puisqu'elle est catégorique ; nous ne pouvons pas du tout comprendre pourquoi et comment la raison pure est pratique ; mais le caractère absolu de ses ordres nous fait comprendre pourquoi elle nous est incompréhensible. Une doctrine qui voudrait déduire la loi morale comme condition *a priori* de l'action humaine, à la manière dont les principes dans l'Analytique sont condition de l'expérience, serait aussi infidèle à la lettre qu'à l'esprit du kantisme.

La *Critique de la raison pratique* procède donc à l'inverse de la *Critique de la raison pure* : elle nous enseigne ce que doivent être les choses pour que l'universalité et la nécessité de la loi morale soient sauvegardées ; elle ne justifie pas la loi morale parce qu'elle rend possibles les choses ; elle justifie nos p.551 affirmations sur les choses parce qu'elles rendent possible la loi morale.

La loi morale implique d'abord que la volonté humaine est cause libre ; car le devoir exige que nous nous déterminions par un motif purement rationnel, dégagé de tout motif de la sensibilité, ce qui est la définition même de la liberté. Par le devoir, l'homme sait donc qu'il n'est pas seulement ce qu'il s'apparaît, c'est-à-dire une partie du monde sensible, un fragment du déterminisme universel, mais qu'il est aussi une chose en soi, une source de ses propres déterminations. La raison pratique justifie donc ce que la raison théorique nous faisait concevoir comme possible dans le troisième conflit de l'antinomie : la conciliation de la liberté que nous possédons comme noumènes avec la nécessité de nos actions comme objets d'expérience dans le phénomène.

Il ne faut pas confondre cette opposition entre l'homme phénomène et l'homme noumène avec l'opposition traditionnelle entre la vie sensible asservie aux passions, et la vie morale et libre qui suit la raison, car tout ce que l'homme est dans le monde phénoménal, en bien comme en mal, ne fait qu'exprimer son caractère intelligible. L'entrée de l'homme dans le monde sensible n'est donc pas, comme chez Platon, une chute de l'âme ; il n'y a pas trace de mythe chez Kant. Aussi il ne s'agit pas d'une extension de la connaissance, extension que la *Critique de la raison pure* a décidément condamnée : Kant ne veut pas que la découverte de la raison pratique soit l'occasion d'une nouvelle mystique qui nous ferait pénétrer dans un monde fermé au métaphysicien ; savoir que nous sommes une cause libre, c'est-à-dire indépendants du déterminisme phénoménal, ce n'est pas nous connaître comme cause libre ; le concept de la cause est une catégorie universelle qui, en soi, ne s'applique pas plus aux phénomènes qu'aux noumènes, et la loi morale exige que nous possédions une causalité indépendante des phénomènes.

p.552 L'homme a tout à la fois sensibilité et raison ; de même que la connaissance ne peut avoir lieu que par le concours de l'intuition sensible avec le concept, nos actions, même nos actions morales, doivent avoir dans la sensibilité un mobile : le pur concept du devoir ne

pourrait agir, en tant que concept. Mais ce mobile enlèverait toute valeur à l'acte moral, s'il ressortissait à notre nature ; l'acte conforme au devoir serait encore possible, mais non plus l'acte fait par devoir. La loi morale, s'il est possible de l'exécuter, exige donc que la sensibilité soit déterminée *a priori* par un sentiment qui lui corresponde exclusivement : ce sentiment est celui de respect (Achtung), que nous éprouvons seulement devant la sainteté de la loi morale, sentiment d'une valeur incomparable avec tout autre, qui constitue le mobile moral.

La raison pratique a, comme la raison spéculative, sa dialectique : elle veut que le bien suprême, la vertu soit réalisée ; mais, comme l'homme est un être doué de sensibilité, elle veut que sa sensibilité soit satisfaite, c'est-à-dire qu'il soit heureux, à mesure qu'il en est digne : le souverain bien est cet accord parfait de la vertu et du bonheur ; or, le bonheur dépend de conditions naturelles qui paraissent tout à fait étrangères à la vie morale ; si bien qu'il semble qu'il faille chercher exclusivement le bonheur, comme font les Épicuriens, ou exclusivement la vertu, selon la thèse stoïcienne, qui considère comme indifférentes toutes les satisfactions sensibles. Cette antinomie doit être résolue, si le devoir a un sens, c'est-à-dire que nous devons postuler une réalité telle que la nature se prête finalement à l'exigence de la loi morale ; ces *postulats de la raison pratique* sont l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. L'immortalité de la personne signifie la croyance en une vie future, où la nature s'accordera avec la loi de la justice ; la croyance en Dieu, c'est la croyance en un être souverain, à la fois créateur de la nature et auteur de la loi morale, en qui, par conséquent, doit être le fondement de l'accord final entre ^{p.553} la vertu et le bonheur. Ces postulats sont l'objet d'une *foi morale*, complètement distincte de la foi spéculative ; la foi morale, c'est la foi en des réalités qui n'existent à nos yeux que comme des conditions de la vie morale ; elle n'exige pas, comme l'ont cru à tort tant d'auteurs de la religion naturelle, que ces vérités soient démontrées par la raison spéculative qui, au contraire, ne peut ni ne doit les démontrer ; elle ne le peut, comme la *Critique de la raison pure* l'a fait voir ; elle ne le doit pas non plus, en vertu d'une économie de nos facultés, qui ne peut à aucun degré faire dépendre l'accomplissement de notre devoir de démonstrations plus ou moins malaisées à comprendre, ce qui atteindrait le caractère catégorique de l'impératif. La raison pratique n'a donc pas à appeler à son secours la raison spéculative : le *primat de la raison pratique*, selon la formule de Kant, signifie que la raison spéculative doit admettre les croyances exigées par la raison pratique, à la seule condition qu'elles soient possibles ; or, la dialectique transcendantale a expressément réservé la possibilité d'une volonté libre, d'une âme immortelle, d'un Dieu tout-puissant.

En somme, dans la seconde Critique, comme dans la première, Kant a renversé l'ordre habituel des problèmes : ce n'est plus la détermination de notre devoir qui dépend de la connaissance de notre destinée ; c'est parce que le devoir s'impose comme un absolu que nous savons que nous avons une destinée réglée par un être tout-puissant et tout juste ; il y a là aussi une « révolution copernicienne » ; mais l'objet de la raison spéculative est déterminé comme objet d'expérience possible, et celui de la raison pratique comme objet de foi ; l'idée de notre destinée n'est, tout au fond, que la croyance à la pérennité des conditions qui rendent possibles nos progrès vers la perfection morale, que la loi ordonne d'atteindre, et, par une ambiguïté assez compréhensible, l'immortalité de l'âme doit, en rendant possible l'équité dans la distribution du bonheur, être surtout l'occasion d'un nouvel effort moral.

IX. — LA RELIGION

@ p.554 Ce

renversement de problèmes, caractéristique du criticisme, renouvelait toutes les questions

religieuses, juridiques, politiques ; la méditation de ces questions a beaucoup occupé Kant après la *Critique de la raison pratique*. Rousseau a dit que la grande erreur de ses prédécesseurs avait été de séparer le problème politique du problème moral : c'est là l'idée mère du criticisme : il bannit l'idée que religion, droit, constitution politique dépendent de conditions historiques ou géographiques inéluctables, que l'homme devrait accepter passivement ; autant qu'à l'idée d'une religion ou d'une constitution fondées sur une tradition historique, il est antipathique à l'idée d'une réalité sociale absolue, qui prendrait les personnes pour ses moyens ou instruments. Kant introduit, en toutes ces questions, un esprit de liberté, une foi dans la rénovation possible de l'homme par l'usage de sa liberté, qui expliquent son enthousiasme bien connu pour les débuts de la Révolution française.

La *Religion dans les limites de la simple raison* (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793) donne cette définition : « Toute religion consiste en ce que nous considérons Dieu, pour tous nos devoirs, comme le législateur à respecter » ; l'acte moral, au point de vue religieux, c'est l'acte qui comptaît à Dieu et grâce auquel nous pouvons entrer dans le royaume de Dieu : d'où une religion naturelle, identique au fond à la religion chrétienne, qui consiste dans la volonté stable d'accomplir nos devoirs pour plaire à Dieu. Toute difficulté naît de la rencontre de cette religion naturelle avec une religion historique, dogmatique et « statutaire », telle que celle des Églises protestantes. Le dogme d'abord : le postulat de l'immortalité de l'âme et du Dieu justicier chez Kant est bien différent du dogme du Dieu vengeur dans le protestantisme : l'angoisse de ne pas donner satisfaction à Dieu, et surtout de ne jamais savoir si l'on a ^{p.555} satisfait à cause de l'ignorance où l'on est de ses propres péchés, la hantise de la corruption originelle et irrémédiable de la nature humaine, la crainte de la damnation éternelle donnent au dogme théologique une couleur sombre, bien éloignée du postulat kantien qui exprime au contraire, avec l'idée d'équité divine, la possibilité indéfinie de la régénération. A cette transformation du dogme en postulat se rattache étroitement la transformation du dogme du péché originel dans la théorie du mal radical ; le mal radical, c'est la volonté mauvaise, en son fond, soumise aux passions, que chaque homme apporte en naissant ; mais dans le dogme, c'est en outre un mal inhérent à toute l'humanité, qui se transmet naturellement, une corruption dont l'homme est incapable de jamais guérir par lui-même ; le mal radical, chez Kant, est au contraire « la faute la plus personnelle de toutes », exprimant, dans le sensible, une décision, d'ailleurs inexplicable, de nous-même en tant qu'être intelligible. Aussi est-il un point de départ et même un stimulant pour la vie morale, loin d'avoir l'action déprimante du dogme du péché originel.

L'Église ensuite : l'idée kantienne du royaume de Dieu transforme la notion d'une Église historique, fondée sur la révélation d'un livre saint, enseignant des actes de culte qui, indifférents en eux-mêmes, plaisent à Dieu et assurent le salut. L'Église universelle, ce serait (ici Kant pense avec Luther) l'ensemble des hommes de bonne volonté, animés d'une foi pure ; mais « une faiblesse particulière de la nature humaine est responsable de ce qu'il ne faut jamais compter sur cette foi pure, autant qu'elle le mérite, pour fonder une Église sur elle seule » : de là, la nécessité des Églises instituées ; mais ces Églises sont toujours des inventions humaines ; elles ne tirent pas de Dieu leur autorité ; et, loin d'avoir le moindre droit d'imposer leurs croyances, elles doivent se justifier devant la raison comme autant d'approximations d'une Église universelle. « Toutes les interprétations de l'Écriture, dit Kant dans le *Conflit des facultés* (1798), en tant qu'elles concernent la religion, doivent suivre le principe ^{p.556} de moralité, qui est le but de la révélation ; sans quoi elles sont pratiquement vides ou même font obstacle au bien. »

X. — LE DROIT

@

Même esprit nouveau dans les problèmes politiques et juridiques. Kant ne croit pas à un progrès fatal de l'humanité. « Comment une histoire est-elle possible *a priori* ? Réponse : si le prophète fait lui-même et institue les événements qu'il annonce d'avance ². La Révolution française lui apparaît, même en 1798, malgré la cruauté de la Terreur, témoigner de l'existence d'une disposition morale dans le genre humain ; elle exprime le sentiment qu'un peuple entier a eu de son droit et de son devoir, de son droit de se donner la constitution politique qui lui plaît, de son devoir de choisir une constitution telle que la guerre étrangère soit en principe évitée, c'est-à-dire une constitution républicaine.

Les vrais progrès sont donc, selon lui, des progrès juridiques et moraux, des tâches qui s'imposent à la volonté. L'idée de la fatalité de la guerre, notamment, si ancrée dans tant de philosophies chrétiennes de l'histoire, a trouvé en lui l'adversaire que l'on sait dans son traité *Sur la paix perpétuelle* (Zum ewigen Frieden, 1795) ; la disparition des traités secrets dirigés contre d'autres nations, l'interdiction de considérer des pays entiers comme des propriétés qu'on échange, l'abolition des armées permanentes, l'indépendance politique complète de chaque pays, la défense des moyens de guerre odieux, comme l'assassinat ou l'empoisonnement, telles lui paraissent être les mesures préliminaires qui doivent rendre possibles les articles définitifs d'une paix perpétuelle. Ces articles eux-mêmes sont essentiellement l'adoption, par tous les pays, de la constitution ^{p.557} républicaine, qui, seule, garantit tous les droits, la création d'une société des nations (Völkerbund) qui ne doit pas être un superÉtat (Völkerstaat), mais une fédération capable de créer un droit international (Völkerrecht). On voit l'idée qui préside au célèbre opuscule : substituer à l'état de fait un état de droit, à l'état de nature un état moral, sans compter sur rien que sur l'entente et la bonne volonté.

Entre la conception transcendante d'un droit absolu immuable, qui a sa source dans la théologie (cette immutabilité ne pouvant venir que d'un ordre établi par Dieu) et la conception subjectiviste qui fait naître le droit des besoins et des conventions que les hommes font entre eux pour les satisfaire, Kant introduit la conception critique d'un droit qui se rattache comme une conséquence à la raison pratique : « Agis de telle façon que tu prennes l'humanité comme un but et jamais comme un moyen », dit l'impératif. D'où se déduit le principe général du droit : « Agis extérieurement de telle façon que le libre usage de ta volonté puisse coexister avec la liberté de chacun d'après une loi générale, maxime par laquelle on comprend à la fois la contrainte extérieure que l'État organe du droit doit exercer sur les individus, le droit de résistance de l'individu contre l'État, et le droit de propriété qui donne à chacun la sphère d'exercice de sa liberté.

XI. — LA FACULTÉ DE JUGER

@

On se rappelle qu'une critique du goût, des éléments *a priori* qui entrent dans le jugement esthétique, fut conçue par Kant, en même temps que les deux autres critiques ; elle ne fut cependant publiée qu'en 1790, et elle ne forme que la première partie de la *Critique du*

² *Streit der Facultäten*, p. 99, éd. Reclam.

jugement (Kritik der Urtheilskraft) dont la seconde partie contient la critique des jugements de finalité, et l'introduction l'exposé des motifs qui rapprochent l'étude de la finalité dans la nature de celle du beau.

p.558 Cette introduction, écrite après le reste de l'ouvrage, contient la plus forte tentative que Kant ait jamais faite pour saisir le lien des parties de sa philosophie ; et, dans son ensemble, cette troisième *Critique* peut être considérée comme résultant d'un effort d'unification. Les deux premières Critiques séparaient par une lacune infranchissable la nature et la liberté : la nature, c'est-à-dire ce qui est connaissable pour nous et en même temps ce qui est phénomène, plutôt même ce qui est connaissable parce que phénomène ; la liberté, c'est-à-dire l'inconnaissable et le noumène, la sphère de l'action morale, du devoir, qui exige une pure attitude de la volonté ; d'une part, l'entendement, dont les concepts, unifiant l'intuition sensible, dessinent *a priori* la structure de la nature ; d'autre part, la raison qui commande par une loi absolue et inconditionnelle.

Cette lacune pose un problème : nature et liberté ne sont pas des réalités égales ; l'une est phénomène, l'autre est une propriété de la chose en soi ; le déterminisme de la nature, loin d'être négateur de la liberté de la volonté, a cette liberté pour fondement ; l'action morale nous met en contact avec la réalité dont nous n'atteignons, par la connaissance, que le phénomène. Comment le phénomène dépend du noumène, c'est la question que pensait résoudre Platon par sa théorie de la participation et des intermédiaires et que la Critique a prouvé être insoluble, puisque le noumène est inconnaissable ; mais qu'il en dépend, c'est une certitude. Dès lors il y a place, dans le criticisme, pour une théorie qui jouera, *mutatis mutandis*, le rôle de la théorie des intermédiaires dans le dogmatisme platonicien.

Une doctrine critique des intermédiaires entre l'intelligible et le sensible, c'est là la propre affaire de la *Critique du jugement*. Le jugement est, en effet, pour Kant, ce qu'est la $\text{hó}\tau\alpha$ pour le Platon du *Théétète*, la faculté qui, subsumant le particulier sous l'universel, relie l'intuition sensible au concept. Seulement, le dogmatisme ne connaît qu'une espèce de jugement, le p.559 jugement déterminant (die bestimmende Urtheilskraft), dans lequel l'universel et le particulier sont, l'un et l'autre, objets de connaissance, si bien que le particulier y est déterminé comme un cas d'une loi ou règle universelle. Mais supposons que le particulier seul soit donné, et que l'universel ne le soit pas et ne puisse pas l'être ; si pourtant nous savons que ce particulier dépend d'un universel inconnaissable, la faculté du jugement doit encore ici s'exercer, en découvrant un principe universel tel que les particuliers en paraissent être des résultats ; mais il s'agit alors du jugement réfléchissant (die reflectirende Urtheilskraft) qui ne détermine pas un objet de connaissance comme le jugement déterminant, mais qui nous donne une règle nécessaire pour penser le donné. Pour concevoir le rôle du jugement réfléchissant, rappelons que l'unité de l'expérience possible, résultant de l'analytique transcendantale, laisse complètement indéterminé le contenu empirique du divers sensible ; nous savons qu'il y a des lois, nous ne savons pas quelles sont ces lois ; or, la découverte des lois empiriques, et la systématisation de ces lois en une loi unique (comme dans la physique de Newton) ne sont possibles que grâce à une unité qui sera à la diversité empirique ce que l'aperception transcendantale est au divers de l'intuition *a priori* ; dans ce cas la nature sera conçue comme l'exécution d'un dessein renfermé dans l'unité de son concept, c'est-à-dire comme déterminé par des fins, une cause finale n'étant rien que la détermination d'un effet par le concept de cet effet.

Il est clair que nous n'avons aucun concept d'une pareille unité ; si nous l'avions, il ne resterait aucune place pour la connaissance empirique, et notre science de l'univers serait complète *a priori* ; pareille science n'appartient qu'à un entendement intuitif qui détermine

l'objet par son concept ; il reste le mouvement de l'esprit qui cherche à systématiser l'expérience sous des lois de moins en moins nombreuses, et c'est là le rôle propre du jugement réfléchissant : son œuvre est de découvrir ^{p.560} les lignes qui convergent vers ce foyer imaginaire qu'est pour nous l'intelligence souveraine qui a créé l'univers, et bien que nous ne déterminions par là aucun objet nouveau, nous avons une règle indispensable sans laquelle nous ne saurions penser l'univers.

C'est avant d'avoir conçu cette introduction que Kant avait découvert le rôle de la finalité dans l'esthétique. Que le beau soit l'objet d'un plaisir désintéressé, qui ne se rattache ni à un intérêt sensible, comme l'agréable, ni à un intérêt moral, comme le bien ; que ce plaisir se donne comme le fondement d'un jugement du goût qui prétend à l'universalité, il y a là une énigme que les esthéticiens empiristes tâchaient vainement de résoudre en réduisant le beau à l'agréable ou à l'utile et en insistant sur la diversité des goûts : d'où peut venir un plaisir qui ne répond à aucun besoin, une universalité dont on ne voit aucune règle *a priori* ? Kant fait découler ces deux caractères d'un troisième : il y a, chez l'homme, plaisir, lorsqu'il a l'expérience d'un objet qui répond exactement à la fin pour laquelle il est fait ; il y a déplaisir dans le cas inverse ; c'est le plaisir de la perfection ou la peine de l'imperfection : les facultés en jeu, dans ce plaisir, sont l'imagination qui schématise l'objet, d'après le concept, et l'entendement qui donne le concept d'après quoi il est jugé ; et c'est le jugement qui relie le schème au concept. Supposons maintenant qu'aucun concept ne soit donné, mais que l'objet donné soit tel que l'imagination puisse schématiser librement non point pour représenter tel concept, mais comme elle le fait quand elle représente un concept ; alors son exercice s'accorde avec les conditions d'unité de l'entendement, mais sans se plier à représenter aucun concept ; il y a, dans la représentation de l'objet, finalité, puisqu'il y a un accord de l'imagination et de l'entendement, mais finalité sans fin, puisque l'imagination ne s'assujettit à aucun concept : c'est ce jeu libre de l'imagination s'accordant spontanément avec les conditions de l'entendement qui ^{p.561} produit un plaisir, puisqu'il y a finalité ; un plaisir désintéressé, puisque cette finalité est libérée de tout concept ; un plaisir de valeur universelle, puisqu'il dérive des conditions *a priori* de l'exercice de la faculté de juger, l'accord de l'imagination et de l'entendement ; mais il s'agit du jugement réfléchissant, qui n'est pas déterminé par un concept. Le beau n'a donc pas une réalité objective ; il est pourtant universel, parce qu'il dérive d'un rapport des objets avec nos facultés.

Il y a eu, avant celle de Kant, bien des esthétiques formalistes, nous voulons dire celles qui mettent le beau non dans une impression de détail ou d'ensemble, mais dans certains rapports formels, tels que la convenance, l'harmonie, l'unité dans la variété ; mais le formalisme de Kant est un formalisme critique, qui recherche, dans la nature de nos facultés, le fondement de ces rapports formels et du plaisir qu'ils causent en nous. Par cette critique, Kant a beaucoup fait pour libérer l'esthétique de l'absurde prétention de donner des règles aux beaux-arts ; la règle suppose un concept auquel doit s'assujettir l'objet ; elle supprime donc entièrement la liberté du jeu de l'imagination. Il donne au contraire, dans l'art, la place due au génie, c'est-à-dire à la disposition interne, née de la nature, au moyen de qui « la nature donne des règles à l'art ». Les beaux-arts sont les arts du génie, et la critique du goût ne peut prétendre à rien qu'à montrer les conditions *a priori* de sa fécondité. Le formalisme kantien est ici comme partout non pas une sorte de dessin extérieur des choses, mais un stimulant, un point de départ, l'indication d'une tâche infinie à accomplir.

Ce formalisme trouve une difficulté dans le sublime, qui commençait à jouer le rôle que l'on sait dans le développement du romantisme, ce sublime qui émeut l'âme, tandis que la contemplation du beau la calme ; Kant reconnaît en effet que, dans le sublime, soit le sublime « mathématique, celui de la grandeur, soit le sublime « dynamique », celui de la force, morale

ou physique, l'imagination reste inférieure à sa tâche ^{p.562} et l'âme ressent comme une peine cette immensité qui la déborde de toutes parts. Pourtant le sublime nous plaît, et il est la matière d'un jugement de goût. C'est que le sublime serait au beau, selon Kant, à peu près comme les Idées de la raison sont aux concepts de l'entendement ; dans le beau, l'imagination a une tâche finie et limitée qu'elle accomplit ; dans le sublime, elle ressent l'infinité d'une tâche inépuisable ; d'où le mélange de la peine, qui vient du sentiment de sa faiblesse, avec le plaisir, qui vient de ce qu'elle est destinée par nature à tendre vers une Idée qui la dépasse.

La notion de finalité n'a une place légitime dans la conception de la nature qu'à titre de règle pour notre faculté de juger, non pas à titre de réalité objective. On a déjà vu comment Kant emploie cette notion dans la détermination du système des lois empiriques, mais elle a une place spéciale dans la science des êtres organisés : l'être organisé, en effet, c'est celui dont les parties ne peuvent être saisies que si on les rapporte à l'idée du tout considérée comme la cause de leur possibilité, c'est-à-dire à une cause finale. Il y a là, de toute évidence, un heurt entre cette explication et le mécanisme : à suivre l'analytique transcendantale, il semble, en effet, que l'explication mécanique doit être exhaustive, puisqu'elle détermine, suivant des lois, la place de chaque phénomène dans le temps ; une solution serait de considérer l'explication mécanique comme seule définitive, tandis que le finalisme serait une manière de penser toute subjective et provisoire. Tel n'est pas le point de vue de Kant qui considère le finalisme comme une explication qui restera toujours indispensable, bien qu'elle ne nous apprenne rien sur les choses. Kant veut que nous ne puissions penser la nature que comme une œuvre d'art exécutée selon des fins, mais que cette explication ne serve pas à la déterminer comme objet. Il y a, dans cette attitude, quelque chose qui serait incompréhensible si la détermination par les causes finales n'était, chez l'homme, comme le substitut d'une connaissance qui lui échappe. Si ^{p.563} nous supposons, en effet, un entendement intuitif, c'est-à-dire celui dont les concepts déterminent immédiatement les objets, il n'y aurait pas pour lui explication par le mécanisme ni par le finalisme, puisque la nature serait comme posée d'un coup devant son regard. Si maintenant, on considère notre faculté de connaître discursive en se référant à l'idée d'un entendement intuitif, on voit que la détermination de la réalité objective de la nature par application des catégories aux intuitions sensibles ne nous révèle nullement ce qu'est en son fond la nature, et l'on conçoit alors la nécessité du point de vue finaliste, non pas, à vrai dire, pour déterminer la nature comme objet de connaissance, mais pour la saisir comme étant le phénomène d'une réalité qui nous échappe. Si, d'autre part, la raison pratique nous a fait connaître l'existence d'un Dieu créateur, on voit aisément comment la considération de la finalité s'intercalera entre la connaissance du déterminisme et la foi morale pour lier l'une à l'autre la nature et la liberté. La *Critique du jugement* se rapporte donc à l'idée d'une métaphysique intuitiviste que Kant considère comme impossible à atteindre, mais que ses successeurs s'efforceront de réaliser, en partant de l'idée même qu'il en a donnée.

XII. — CONCLUSION

@

Le criticisme est, dans son ensemble, une restauration des valeurs spirituelles, compromises par le scepticisme et le matérialisme du milieu du siècle : science, morale, droit, religion, art se trouvent justifiés devant la raison. On voit à quel prix : ce n'est pas par l'intuition ou la découverte raisonnée de quelque réalité transcendante ; pareille réalité nous échappe à jamais ; c'est parce que ces valeurs sont découvertes comme les conditions indispensables de l'exercice le plus humble et le plus élémentaire des facultés humaines ; que démontre la ^{p.564} *Critique de*

la raison pure ? C'est que, dans la perception d'un objet, sont déjà incluses toutes les fonctions mentales qui sont à l'œuvre dans les sciences les plus complexes, et la science se trouve ainsi justifiée. La valeur morale naît immédiatement du caractère pratique de la raison, le beau et la finalité des conditions d'activité nécessaires de l'imagination et de l'entendement. La métaphysique seule, qui rattachait toutes ces valeurs à des choses en soi, est rejetée.

Mais, dans cette justification des valeurs, se retrouvent deux directions, qui, peut-être, sont inconciliables : d'une part, le criticisme met au premier plan l'activité, la spontanéité, la liberté : l'objet de connaissance n'est pas une limite, mais un produit de l'esprit ; la liberté est l'unique condition de la vie morale ; du jeu libre de l'imagination dépendent l'art et la beauté. Mais, d'autre part, cette activité est en quelque sorte en deçà de notre vie et de notre expérience actuelles : de l'activité synthétique qui a constitué la connaissance, nous ne saisissons, dans notre perception, que les résultats ; de la liberté, nous ne connaissons que les suites d'une décision intemporelle. Le criticisme a donc bien été, et il reste, sous le premier aspect, un stimulant de la pensée, une doctrine qui transforme les prétendus donnés en tâches pour l'activité, une philosophie du travail spirituel, et il a donné naissance, au XIX^e siècle, à toutes les doctrines qui cherchent dans la réalité une œuvre à faire, plus qu'une chose à constater. Mais, sous le second aspect, il apparaît comme une implacable justification du donné ; de la science, il a une conception statique, l'assujettissant à des conditions que les sciences ont depuis longtemps dépassées ; de la morale, une conception rigoriste, qui la met en dehors des conditions réelles de l'activité humaine ; de l'art, une conception formaliste, qui risque de le vider de tout son contenu ; partout ainsi l'esprit est forcé de suivre des voies déjà tracées : l'*a priori* kantien marque à la fois la domination et l'assujettissement de l'esprit.

XIII. — KANTIENS ET ANTIKANTIENS À LA FIN DU XVIII^e SIÈCLE.

@

^{p.565} Le criticisme kantien devient, à partir de 1786 environ, l'objet des préoccupations générales en Allemagne ; c'est à cette date que Chr. E. Schmid publie la *Critique de la raison pure en abrégé*, que L. H. Jakob, dans son *Examen des Morgensstunden de Mendelssohn*, critique du point de vue kantien, les preuves de l'existence de Dieu chez Mendelssohn, que Tittel écrit *Sur la réforme de la morale chez Kant*. Puis les critiques commencent : en 1788, Weishaupt, un théologien, fait paraître ses *Doutes sur les concepts kantien de l'espace et du temps*. Surtout, Reinhold, le professeur d'Iéna, se vante d'approfondir le kantisme dans son *Essai d'une nouvelle théorie des facultés représentatives de l'homme* (1789), puis dans ses *Lettres sur la philosophie de Kant* (1790).

Reinhold pense que le dualisme établi par Kant entre la sensibilité et l'entendement n'est pas une solution, mais pose un problème : d'où vient que l'entendement est toujours lié à une matière donnée par la sensibilité ? C'est, dit-on, parce que l'expérience n'est pas possible autrement : ce n'est pas là une réponse. Reinhold prétend donc faire précéder la critique d'une théorie élémentaire où, dépassant les trois facultés reconnues par Kant, la sensibilité, l'entendement et la raison, il étudie ce qu'il y a de commun aux trois, c'est-à-dire la représentation (*Vorstellung*). En montrant que toute représentation implique un sujet représentant et un objet représenté, ce qui revient à dire qu'elle contient un donné ou matière qu'elle reçoit, et une forme ou structure qu'elle produit, Reinhold n'a rien fait que décrire d'une manière plus abstraite, mais sans l'éclaircir, la distinction kantienne entre le divers de la sensibilité et l'unité de l'aperception. Reinhold ne resta d'ailleurs pas fidèle à cette sorte de

kantisme généralisé ; la théorie kantienne des postulats ^{p.566} de la morale ne satisfait pas les besoins de l'homme religieux, qui veut, pour l'adorer, un Dieu plus réel ; il s'oriente donc vers les idées de Jacobi, admettant une perception du divin, inaccessible au savoir. Plus tard, enfin, sous l'influence de Bardili, il est disposé à rapprocher la critique de l'ontologie, et à voir dans la raison humaine une faculté capable de découvrir l'inconditionné.

En 1790 aussi paraît l'*Essai sur la philosophie transcendante* de Salomon Maïmon, complété par son *Essai de logique ou Théorie de la pensée* (1794) et le *Dictionnaire philosophique* (1791) ; Maïmon conteste et la démonstration que Kant donne de l'apriorité des synthèses (puisque le divers de la sensibilité n'exige aucunement, par nature, d'être unifié par l'entendement), et le fait même de cette apriorité, dont la contrainte subjective de Hume peut expliquer l'illusion. Il y a cependant une philosophie transcendante qui permet la détermination *a priori* des objets : pour la découvrir, Maïmon s'inspire de la logique générale : le genre (ligne) est par rapport à la différence spécifique (droit ou courbe) comme un déterminable à une détermination ; or, toute détermination contient *a priori* la notion d'un déterminable et d'un seul (droit suppose ligne), bien que l'inverse ne soit pas vrai (ligne ne suppose pas droit) ; il y a donc entre le déterminable et la détermination une synthèse unilatérale : il faut ajouter que, dans l'intention de Maïmon, la connaissance de cette synthèse dépasse pourtant la logique générale, parce que celle-ci, ne considérant que la forme, peut prendre à volonté tout terme comme sujet ou prédicat : la logique transcendante a la prétention de distinguer le vrai sujet et le vrai prédicat. Il n'en est pas moins vrai que la synthèse unilatérale de Maïmon ressemble beaucoup à ce que Kant appelait l'analyse, puisque le prédicat (droit) contient en lui la notion du sujet (ligne). C'est encore, semble-t-il, la transposition d'un problème de logique générale qu'il faut voir dans la spéculation de Maïmon sur l'entendement infini et sur les ^{p.567} différentielles : on sait quel problème insoluble était, pour Aristote, la détermination de l'essence, c'est-à-dire de l'union du genre avec la différence spécifique : c'est le même problème que pose Maïmon, lorsqu'il déclare que la synthèse unilatérale ne peut fonder ni sa propre intelligibilité, ni celle des rapports qu'elle fonde : autrement dit, il reste dans ces rapports un pur donné, une pure juxtaposition de la différence avec l'identité : le réel avec sa diversité déborde le logique fondé sur le seul principe d'identité. L'entendement infini (appelé aussi conscience originaire ou Moi absolu) doit unir, tout en les maintenant distinctes, l'identité et la différence, le logique et le réel ; il indique ainsi la limite d'une aspiration de la raison : « La raison exige que l'on considère le donné dans l'objet (c'est-à-dire le divers, le juxtaposé) non comme quelque chose d'immuable par nature, mais comme une conséquence de la limitation de notre faculté de connaître qui disparaîtrait dans un intellect supérieur infini. La raison recherche par là un progrès infini par lequel ce qui est pensé est toujours accru, et ce qui est donné diminue jusqu'à l'infinitésimal ³. » Ce progrès représente le passage du donné à la loi de production du donné, loi de production qui joue par rapport au donné le même rôle générateur que la différentielle par rapport à la courbe. En résumé la doctrine de Maïmon suppose un évanouissement, à la limite de la distinction entre l'intuition et le concept, et la détermination du réel par le seul concept, c'est-à-dire l'entendement intuitif dont parle Kant dans la *Critique du jugement*.

En 1792, Schulze publie sans nom d'auteur *Ænesidemus*, où il défendait le scepticisme contre les prétentions de la *Critique de la raison pure*. Nous ne pouvons penser les choses que suivant le principe de substance, de causalité, et les autres principes ; *donc* ces principes sont vrais des choses : tel est l'essentiel du raisonnement de Kant ; il n'a pas véritablement ^{p.568}

³ *Philosophischer Wörterbuch*, p. 169, Cité par M. GUÉROULT, *La philosophie transcendante de S. Maïmon*, Paris, 1929.

répondu à l'argumentation de Hume, qui demande le principe d'après lequel les représentations que nous avons des objets s'accordent avec les objets ; il est clair que l'impossibilité de les penser autrement n'est pas un pareil principe. Schulze indique aussi dans le kantisme de véritables contradictions, notamment l'idée d'une affection de la sensibilité par une chose en soi, idée qui sert de fondement à toute la Critique, et qui est pourtant impossible d'après cette même Critique, puisque la chose en soi y est posée comme une réalité et comme une cause, c'est-à-dire soumise à des catégories qui ne devraient s'appliquer qu'aux choses sensibles.

En 1794, Fichte publie la *Théorie de la science* où il prétend continuer et pousser plus loin l'œuvre de Kant. Nous parlerons plus tard des idées de Fichte. Qu'il suffise d'indiquer ici que Kant lui-même le désavoua, et que Schelling, dans ses premiers ouvrages *Du moi comme principe de la philosophie* (1795), *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* (1795), se sert des idées de Fichte pour rénover le spinozisme.

J.-S. Beck, dans son *Unique point de vue duquel la philosophie critique doit être jugée* (1796) répond aux attaques de Schulze et de Jacobi sur la chose en soi, mais en donnant de la pensée de Kant une interprétation qui ne va pas sans difficulté. Il est vrai que la chose en soi est une notion contradictoire puisqu'elle doit, tout en existant en dehors du temps et de l'espace, sans être soumise à aucune catégorie, produire la matière de nos intuitions sensibles : mais pareille notion n'existe pas chez Kant ; chaque passage de la *Critique*, où elle paraît intervenir, s'explique par une accommodation à la manière de parler du lecteur dogmatique. Beck oriente donc la philosophie de Kant vers un pur phénoménisme.

C'est l'idée mère de la logique transcendantale que Bardili conteste dans son *Précis de logique, purifié des erreurs de la logique antérieure, particulièrement de celle de Kant* (1800). On sait que, pour Kant, la logique pure, fondée sur le principe de p.569 contradiction, ne comporte que des jugements analytiques, qui n'étendent pas nos connaissances et ne déterminent pas le réel : d'où la nécessité d'une logique transcendantale concernant la connaissance *a priori* des objets. Bardili veut au contraire que la logique pose par elle-même l'objet réel. La pensée logique est toute dans le principe d'identité $A = A$, qui ne pose que l'unité pure et vide d'une pensée qui se répète à l'infini : comment pourrait-il en naître une dualité, et, avec la dualité, la variété multiple des objets ? La réponse de Bardili consiste à considérer la fonction unifiante comme de même nature que l'unité ; et il retrouve ainsi la vieille thèse néoplatonicienne de l'unité cause de l'être. Or, pour exercer cette fonction unifiante, il faut que l'unité pose hors d'elle-même une matière qui est diversité pure, simple extériorité et pluralité, en un mot une limite qu'elle se pose à elle-même comme condition de sa détermination. En somme, en donnant à l'unité la fonction que Kant donne au *je pense*, il fait de l'idéalisme critique une sorte de réalisme rationnel.

Tous ces commentaires ou ces critiques viennent de philosophes qui veulent modifier ou remplacer le kantisme, mais dans une ligne de pensée analogue. Il en est bien autrement de la *Métacritique* (1799) et de la *Calligone* (1800) de Herder. Kant, l'ancien maître de Herder, avait été peu favorable à ses *Idées sur la philosophie de l'histoire*, qu'il critique assez vivement en 1784, dans le *Journal universel de la littérature* ; puis, en 1788, dans un article *Sur le début de l'histoire* : peu de pensées pouvaient lui être plus antipathiques, à cause de la manière dont Herder dissout l'homme dans la nature, tandis que, pour lui, l'œuvre morale est une œuvre de liberté, à laquelle la nature ne participe pas ; l'appel de Herder à la transcendance, l'idée que la raison, cette possession humaine, est introduite dans l'histoire par l'influence d'êtres supérieurs, ne le choquaient pas moins. Lorsque Fichte, se donnant comme disciple de Kant, déclare que, bientôt, la seule religion sera la raison, Herder comprit la portée des attaques de Kant, et il écrivit ces deux ouvrages, l'un contre p.570 la *Critique de la raison pure*, l'autre contre la *Critique*

du jugement. Herder a, pour l'unité et la continuité dans les choses, une sensibilité qui est sans cesse choquée par les divisions, les séparations qu'y introduit Kant. « Une scission dans la nature humaine, la division entre les facultés de connaître, la division de la nature totale, la division dans la raison elle-même », ces titres des derniers chapitres de la *Métacritique* donnent le ton de toute l'œuvre. A vrai dire, la scission entre la sensibilité et l'entendement, entre le phénomène et la chose en soi, entre la raison théorique et la raison pratique heurte non seulement Herder mais bien d'autres ; et il ne sera plus question dans la métaphysique postkantienne que de dépasser le kantisme, en rétablissant l'unité de l'esprit rompue par la Critique.