

Kant
Seconde préface
à la Critique de la raison pure
1787

*
**

Dans le travail auquel on se livre sur les connaissances qui sont proprement l'œuvre de la raison, on juge bientôt par le résultat si l'on a suivi ou non la route sûre de la science. Si, après toutes sortes de préparatifs et de dispositions, on se trouve arrêté au moment où l'on croit toucher le but ; ou si, pour l'atteindre, on est souvent forcé de revenir sur ses pas et de prendre une autre route ; ou bien encore s'il n'est pas possible d'accorder entre eux les divers travailleurs sur la façon dont le but commun doit être poursuivi, c'est un signe certain que l'étude à laquelle on se livre est loin d'être entrée dans la voie sûre de la science, mais qu'elle n'est encore qu'un tâtonnement. Or c'est déjà un mérite aux yeux de la raison que de découvrir autant que possible cette voie, dût-on abandonner comme vaine une grande partie du but qu'on s'était d'abord proposé sans réflexion.

Ce qui montre, par exemple, que la logique est entrée depuis les temps les plus anciens dans cette voie certaine, c'est que, depuis *Aristote*, elle n'a pas eu besoin de faire un pas en arrière, à moins que l'on ne regarde comme des améliorations le retranchement de quelques subtilités inutiles, ou une plus grande clarté dans l'exposition, toutes choses qui tiennent plutôt à l'élégance qu'à la certitude de la science. Il est aussi digne de remarque que, jusqu'ici, elle n'a pu faire un seul pas en avant, et qu'ainsi, selon toute apparence, elle semble arrêtée et achevée. En effet, lorsque certains modernes ont pensé l'étendre en y introduisant quelques chapitres, soit de *psychologie*, sur les diverses facultés de connaître (l'imagination, l'esprit), soit de *métaphysique*, sur l'origine de la connaissance ou sur les diverses espèces de certitude suivant la diversité des objets (sur l'idéalisme, le scepticisme, etc.), soit de *anthropologie* sur les préjugés (leurs causes et les moyens de les combattre), ils n'ont fait par là que montrer jusqu'à quel point ils ignoraient la nature propre de cette science. Ce n'est pas étendre les sciences, mais les dénaturer, que de confondre leurs limites. Or celles de la logique sont déterminées de la manière la plus exacte par cela seul qu'elle est une science qui expose en détail et démontre rigoureusement les règles formelles de toute pensée (que cette pensée soit *à priori* ou empirique, qu'elle ait telle ou telle origine et tel ou tel objet, et qu'elle rencontre dans notre esprit des obstacles accidentels ou naturels).

Si la logique a été si heureuse, elle ne doit cet avantage qu'à sa circonscription, qui l'autorise et même l'oblige à faire abstraction de tous les objets de la connaissance et de leur différence, et qui veut que l'entendement ne s'y occupe que de lui-même et de sa forme. Il doit être naturellement beaucoup plus difficile pour la raison d'entrer dans la voie sûre de la science, lorsqu'elle n'a plus seulement affaire à elle-même, mais aux objets. Aussi la logique, comme propédeutique, n'est-elle en quelque sorte que le vestibule des sciences ; et, lorsqu'il s'agit de connaissances, on la présuppose

sans doute pour les juger, mais c'est dans ce qu'on nomme proprement et objectivement les sciences qu'il en faut chercher l'acquisition.

S'il y a de la raison dans ces sciences, il faut aussi qu'il y ait quelque connaissance *à priori*. Or cette connaissance peut se rapporter à son objet de deux manières : ou bien il s'agit simplement de le *déterminer*[1] lui et son concept (qui doit être donné ailleurs), ou bien il s'agit de le *réaliser*[2]. Dans le premier cas, on a la *connaissance théorique*, dans le second, la *connaissance pratique* de la raison. Dans les deux cas la partie *pure* de la connaissance, si grande ou si petite qu'elle soit, je veux dire la partie où la raison détermine son objet tout à fait *à priori*, doit être d'abord traitée séparément et sans aucun mélange de ce qui vient d'autres sources. C'est en effet le propre d'une mauvaise économie domestique que de dépenser inconsidérément son revenu, sans pouvoir discerner ensuite, lorsqu'on se trouve dans l'embarras, quelle partie des recettes peut supporter la dépense, et sur quelle partie il faut la restreindre.

Les *mathématiques* et la *physique* sont les deux connaissances théorétiques de la raison qui déterminent *à priori* leur *objet*, la première d'une façon entièrement pure, la seconde du moins en partie, mais aussi dans la mesure que lui permettent d'autres sources de connaissance que la raison.

Les *mathématiques*, dès les temps les plus reculés où puisse remonter l'histoire de la raison humaine, ont suivi, chez cet admirable peuple grec, la route sûre de la science. Mais il ne faut pas croire qu'il ait été aussi facile aux mathématiques qu'à la logique, où la raison n'a affaire qu'à elle-même, de trouver cette route royale, ou pour mieux dire, de se la frayer. Je crois plutôt qu'elles ne firent longtemps que tâtonner (surtout chez les Égyptiens), et que ce changement fut l'effet d'une *révolution* opérée par un seul homme, qui conçut l'heureuse idée d'un essai après lequel il n'y avait plus à se tromper sur la route à suivre, et le chemin sûr de la science se trouvait ouvert et tracé pour tous les temps et à des distances infinies. L'histoire de cette révolution intellectuelle et de l'homme qui eut le bonheur de l'accomplir n'est point parvenue jusqu'à nous, et pourtant cette révolution était beaucoup plus importante que la découverte de la route par le fameux cap. Cependant la tradition que nous transmet *Diogène de Laërte*, en nommant le prétendu inventeur des plus simples éléments de la géométrie, éléments qui, suivant l'opinion commune, n'ont besoin d'aucune preuve, cette tradition prouve que le souvenir du changement opéré par le premier pas fait dans cette route nouvellement découverte devait avoir paru extrêmement important aux mathématiciens, et que c'est pour cela qu'il fût sauvé de l'oubli. Le premier qui démontra le *triangle isocèle*[3] (qu'il s'appelât *Thalès* ou de tout autre nom) fut frappé d'une grande lumière ; car il trouva qu'il ne devait pas s'attacher à ce qu'il voyait dans la figure, ou même au simple concept qu'il en avait, mais qu'il n'avait qu'à dégager ce que lui-même y faisait entrer par la pensée et construisait *à priori*[4], et que, pour connaître certainement une chose *à priori*, il ne devait attribuer à cette chose que ce qui dérivait nécessairement de ce qu'il y avait mis lui-même, suivant le concept qu'il s'en était fait.

La physique arriva beaucoup plus lentement à trouver la grande route de la science ; car il n'y a guère plus d'un siècle et demi qu'un grand esprit, Bacon de Verulam, a en partie provoqué, et en partie, car on était déjà sur la trace, stimulé cette découverte, qui ne peut s'expliquer que par une révolution subite de la pensée. Je ne veux ici considérer la physique qu'autant qu'elle est fondée sur des principes *empiriques*.

Lorsque *Galilée* fit rouler sur un plan incliné des boules dont il avait lui-même déterminée la pesanteur, ou que *Toricelli* fit porter à l'air un poids qu'il savait être égal à celui d'une colonne d'eau à lui connue, ou que, plus tard, *Stahl* transforma des métaux en chaux et celle-ci à son tour en métal, en y retranchant ou en y ajoutant certains éléments[5], alors une nouvelle lumière vint éclairer tous les physiciens. Ils comprirent que la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans, qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements suivant des lois constantes, et forcer la nature à répondre à ses questions, au lieu de se laisser conduire par elle comme à la lisière ; car autrement des observations accidentelles et faites sans aucun plan tracé d'avance ne sauraient se rattacher à une loi nécessaire, ce que cherche pourtant et ce qu'exige la raison. Celle-ci doit se présenter à la nature tenant d'une main ses principes, qui seuls peuvent donner à des phénomènes concordants l'autorité de lois, et de l'autre les expériences qu'elle a instituées d'après ces mêmes principes. Elle lui demande de l'instruire, non pas comme un écolier qui se laisse dire tout ce qui plaît au maître, mais comme un juge qui a le droit de contraindre les témoins à répondre aux questions qu'il leur adresse. La physique est donc redevable de l'heureuse révolution qui s'est opérée dans sa méthode à cette simple idée, qu'elle doit, je ne dis pas imaginer, mais chercher dans la nature, conformément aux idées que la raison même y transporte, ce qu'elle veut en apprendre, mais ce dont elle ne pourrait rien savoir par elle-même. C'est ainsi qu'elle est entrée dans le véritable chemin de la science, après n'avoir fait pendant tant de siècles que marcher à tâtons.

La *métaphysique*, cette science tout à fait à part, qui consiste dans des connaissances rationnelles spéculatives, et qui s'élève au-dessus des instructions de l'expérience en ne s'appuyant que sur de simples concepts (et non pas, comme les mathématiques, en appliquant ces concepts à l'intuition), et où, par conséquent, la raison n'a d'autre maîtresse qu'elle-même, cette science n'a pas encore été assez favorisée du sort pour entrer dans le sûr chemin de la science. Et pourtant elle est plus vieille que toutes les autres, et elle subsisterait toujours, alors même que celles-ci disparaîtraient toutes ensemble dans le gouffre de la barbarie. La raison s'y trouve continuellement dans l'embarras, ne fût-ce que pour apercevoir *à priori* (comme elle a en la prétention) ces lois que confirme la plus vulgaire expérience. Il y faut revenir indéfiniment sur ses pas, parce qu'on trouve que la route qu'on a suivie ne conduit pas où l'on veut aller. Quant à mettre ses adeptes d'accord dans leurs assertions, elle en est tellement éloignée qu'elle semble n'être qu'une arène exclusivement destinée à exercer les forces des jouteurs, et où aucun champion n'a jamais pu se rendre maître de la plus petite place et fonder sur

sa victoire une possession durable. Il n'y a donc pas de doute que la marche qu'on y a suivie jusqu'ici n'a été qu'un pur tâtonnement, et, ce qu'il y a de pire, un tâtonnement au milieu de simples concepts.

Or d'où vient qu'ici la science n'a pu s'ouvrir encore un chemin sûr ? Cela serait-il par hasard impossible ? Pourquoi donc la nature aurait-elle inspiré à notre raison cette infatigable ardeur à en chercher la trace, comme s'il s'agissait d'un de ses intérêts les plus chers ? Bien plus, quelle confiance pourrions-nous avoir encore en notre raison, si, quand il s'agit de l'un des objets les plus importants de notre curiosité, elle ne nous abandonne pas seulement, mais nous trompe à la fin, après nous avoir amusés par de fausses promesses ! Peut-être jusqu'ici a-t-on fait fausse route, mais alors quels motifs avons-nous d'espérer qu'en nous livrant à de nouvelles recherches nous serons plus heureux que les autres ?

En voyant comment les mathématiques et la physique sont devenues, par l'effet d'une révolution subite, ce qu'elles sont aujourd'hui, je devais penser que l'exemple de ces sciences était assez remarquable pour rechercher le caractère essentiel d'un changement de méthode qui leur a été si avantageux, et, pour les imiter ici, du moins à titre d'essai, autant que le comporte l'analogie de ces sciences, comme connaissances rationnelles, avec la métaphysique. On avait admis jusqu'ici que toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets ; mais, dans cette hypothèse, tous nos efforts pour établir à l'égard de ces objets quelque jugement *à priori* qui étendît notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique, en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec ce que nous désirons expliquer, c'est-à-dire avec la possibilité d'une connaissance *à priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant même qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme de l'idée que conçut *Copernic* : voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des astres tournait autour du spectateur, il chercha s'il ne serait pas mieux de supposer que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles. On peut faire un essai du même genre en métaphysique, au sujet de l'*intuition* des objets. Si l'intuition se réglait nécessairement sur la nature des objets, je ne vois pas comment on en pourrait savoir quelque chose *à priori* ; que si, au contraire, l'objet (comme objet des sens) se règle sur la nature de notre faculté intuitive, je puis très-bien alors m'expliquer cette possibilité. Mais comme je ne saurais m'en tenir à ces intuitions, dès le moment qu'elles doivent devenir des connaissances ; comme il faut, au contraire, que je les rapporte, en tant que représentations, à quelque chose qui en soit l'objet et que je le détermine par leur moyen, je puis admettre l'une de ces deux hypothèses : ou bien les *concepts* à l'aide desquels j'opère cette détermination se règlent aussi sur l'objet, mais alors je me retrouve dans le même embarras sur la question de savoir comment je puis en connaître quelque chose *à priori* ; ou bien les objets, ou, ce qui revient au même, l'*expérience* dans laquelle seule ils sont connus (comme objets donnés) se règle sur ces

concepts, et, dans ce cas, j'aperçois aussitôt un moyen fort simple de sortir d'embarras. En effet, l'expérience elle-même est un mode de connaissance qui exige le concours de l'entendement, dont je dois présupposer la règle en moi-même, avant que des objets me soient donnés, par conséquent *à priori* ; et cette règle s'exprime en des concepts *à priori*, sur lesquels tous les objets de l'expérience doivent nécessairement se régler et avec lesquels ils doivent s'accorder. Pour ce qui regarde les objets conçus simplement par la raison et cela d'une façon nécessaire, mais sans pouvoir être donnés dans l'expérience (du moins tels que la raison les conçoit), en essayant de les concevoir (car il faut bien pourtant qu'on les puisse concevoir), nous trouverons plus tard une excellente pierre de touche de ce que nous regardons comme un changement de méthode dans la façon de penser : c'est que nous ne connaissons *à priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes[6] Cette tentative réussit à souhait, et elle promet la marche assurée d'une science à la première partie de la métaphysique, à celle où l'on n'a affaire qu'à des concepts *à priori*, dont les objets correspondants peuvent être donnés dans une expérience conforme à ces concepts. En effet, à l'aide de ce changement de méthode, il est facile de s'expliquer la possibilité d'une connaissance *à priori*, et, ce qui est encore plus important, de munir de preuves suffisantes les lois qui servent *à priori* de fondement à la nature, considérée comme l'ensemble des objets de l'expérience ; deux choses qui étaient impossibles avec la méthode usitée jusqu'ici. Mais cette déduction de notre faculté de connaître *à priori* conduit, dans la première partie de la métaphysique, à un résultat étrange, et, en apparence, tout à fait contraire au but que poursuit la seconde partie : c'est que nous ne pouvons avec cette faculté dépasser les bornes de l'expérience possible, ce qui est pourtant l'affaire la plus essentielle de la métaphysique. D'un autre côté, l'expérimentation nous fournit ici même une contre-épreuve de la vérité du résultat auquel nous arrivons dans cette première appréciation de notre faculté de connaître *à priori* : c'est que cette faculté n'atteint que des phénomènes, sans pouvoir s'étendre aux choses *en soi*, qui, bien que réelles en elles-mêmes, nous restent inconnues. En effet, ce qui nous pousse nécessairement à sortir des limites de l'expérience et de tous les phénomènes, c'est *l'absolu*[7] ou l'inconditionnel, que la raison exige nécessairement et à juste titre, dans les choses en soi, pour tout ce qui est conditionnel[8], afin d'achever ainsi la série des conditions. Or si, en admettant que notre connaissance expérimentale se règle sur les objets comme sur des choses en soi, on trouve que l'absolu ne peut nullement *se concevoir sans contradiction*, tandis que la contradiction disparaît dès qu'on admet que notre représentation des choses, telles qu'elles nous sont données, ne se règle pas sur ces choses mêmes, considérées en soi, mais que ce sont, au contraire, ces objets qui, comme phénomènes, se règlent sur notre mode de représentation ; si, de cette manière, l'on arrive à se convaincre que l'absolu ne doit pas se trouver dans les choses, en tant que nous les connaissons (qu'elles nous sont données), mais en tant que nous ne les connaissons pas, c'est-à-dire dans les choses en soi ; il devient alors évident que ce que nous n'avions admis d'abord qu'à titre d'essai est véri-

tablement fondé[9]. Seulement, après avoir refusé à la raison spéculative tout progrès dans le champ du supra-sensible, il reste encore à rechercher s'il n'y a pas dans sa connaissance pratique des données qui lui permettent de déterminer le concept transcendant de l'absolu et de pousser ainsi, conformément au vœu de la métaphysique, notre connaissance *à priori* au delà des bornes de toute expérience possible, mais seulement au point de vue pratique. Et, en procédant comme on vient de le voir, la raison spéculative nous a du moins laissé la place libre pour cette extension de notre connaissance, bien qu'elle n'ait pu la remplir elle-même. Il nous est donc encore permis de la remplir, si nous le pouvons, par ses données *pratiques*, et elle-même nous y invite [10].

C'est dans cette tentative de changer la méthode suivie en métaphysique et d'y opérer ainsi, suivant l'exemple des géomètres et des physiciens, une révolution complète, que consiste l'œuvre de notre critique de

la raison pure spéculative. Cette critique est un traité de la méthode, et non un système de la science même ; mais elle en décrit pourtant toute la circonscription, et elle en fait connaître à la fois les limites et toute l'organisation intérieure. C'est que la raison pure spéculative a ceci de particulier qu'elle peut et doit estimer exactement sa propre puissance, suivant les diverses manières dont elle se choisit les objets de sa pensée, faire même un dénombrement complet de toutes les façons différentes de se poser des problèmes, et se tracer ainsi tout le plan d'un système de métaphysique. En effet, en ce qui regarde le premier point, rien dans la connaissance *à priori* ne peut être attribué aux objets, que ce que le sujet pensant tire de lui-même ; et, pour ce qui est du second, la raison pure constitue par elle-même, au point de vue des principes de la connaissance, une unité tout à fait à part, où, comme dans un corps organisé, chaque membre existe pour tous les autres et tous pour chacun, et où nul principe ne peut être pris avec certitude sous *un* point de vue, sans avoir été examiné dans *tous* ses rapports avec l'usage entier de la raison pure. Aussi la métaphysique a-t-elle ce rare bonheur, qui ne saurait être le partage d'aucune autre science rationnelle ayant affaire à des objets (car la *logique* ne s'occupe que de la forme de la pensée en général), qu'une fois placée par la critique dans le sûr chemin de la science, elle peut embrasser complètement tout le champ des connaissances qui rentrent dans son domaine, achever ainsi son œuvre, et la transmettre à la postérité comme une possession qui ne peut plus être augmentée, puisqu'il ne s'agit que de déterminer les principes et les limites de son usage et que c'est elle-même qui les détermine. Elle est donc tenue, comme science fondamentale, à cette perfection, et c'est d'elle qu'on doit pouvoir dire : Nil actum reputans, si quid superesset agendum.

Mais quel est donc, demandera-t-on, ce trésor que nous pensons léguer à la postérité dans une métaphysique ainsi épurée par la critique, et par elle aussi ramenée à un état fixe ? Un coup-d'œil rapide jeté sur cette œuvre donnera d'abord à penser que l'utilité en est toute *négative*, ou qu'elle ne sert qu'à nous empêcher de pousser la raison spéculative au delà des limites de l'expérience, et c'est là dans le fait sa première utilité. Mais on s'apercevra bientôt que son utilité est *positive* aussi, par cela même que les principes sur lesquels

s'appuie la raison spéculative pour se hasarder hors de ses limites, ont en réalité pour conséquence inévitable, non pas l'*extension*[11], mais, à y regarder de plus près, la restriction[12] de l'usage de notre raison. C'est qu'en effet ces principes menacent de tout renfermer dans les limites de la sensibilité, de laquelle ils relèvent proprement, et de réduire ainsi à néant l'usage pur (pratique) de la raison. Or une critique qui limite la raison dans son usage spéculatif est bien *négative* par ce côté-là ; mais, en supprimant du même coup l'obstacle qui en restreint l'usage pratique, ou menace même de l'anéantir, elle a en effet une utilité *positive* de la plus haute importance. C'est ce que l'on reconnaîtra aussitôt qu'on sera convaincu que la raison pure a un usage pratique absolument nécessaire (je veux parler de l'usage moral), où elle s'étend inévitablement au delà des bornes de la sensibilité et où, sans avoir besoin pour cela du secours de la raison spéculative, la raison pratique veut pourtant être rassurée contre toute opposition de sa part, afin de ne pas tomber en contradiction avec elle-même. Nier que la critique, en nous rendant ce service, ait une utilité *positive*, reviendrait à dire que la police n'a point d'utilité positive, parce que sa fonction consiste uniquement à fermer la porte à la violence que les citoyens pourraient craindre les uns des autres, afin que chacun puisse faire ses affaires tranquillement et en sûreté. Que l'espace et le temps ne soient que des formes de l'intuition sensible, et, par conséquent, des conditions de l'existence des choses comme phénomènes ; qu'en outre, nous n'ayons point de concepts de l'entendement, et partant point d'éléments pour la connaissance des choses, sans qu'une intuition correspondante nous soit donnée, et que, par conséquent, nous ne puissions connaître aucun objet comme chose en soi, mais seulement comme objet de l'intuition sensible, c'est-à-dire comme phénomène ; c'est ce qui sera prouvé dans la partie analytique de la critique, et il en résultera que toute connaissance spéculative possible de la raison se réduit aux seuls objets de l'*expérience*. Mais, ce qu'il faut bien remarquer, il y a ici une réserve : c'est que, si nous ne pouvons *connaître*[13] ces objets comme *choses en soi*, nous pouvons du moins les *penser*[14] comme tels[15]. Autrement on arriverait à cette absurde proposition, qu'il y a des phénomènes ou des apparences sans qu'il y ait rien qui apparaisse. Qu'on suppose que notre critique n'ait point fait la distinction qu'elle établit nécessairement entre les choses comme objets d'expérience et ces mêmes choses comme objets en soi, alors il faut étendre à toutes les choses en général, considérées comme causes efficientes, le principe de la causalité, et, par conséquent, le mécanisme naturel qu'il détermine. Je ne saurais donc dire du même être, par exemple de l'âme humaine, que sa volonté est libre et que pourtant il est soumis à la nécessité physique, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre, sans tomber dans une évidente contradiction. C'est que, dans les deux propositions, j'ai pris l'âme *dans le même sens*, c'est-à-dire comme une chose en général (comme un objet en soi), et, sans les avertissements de la critique, je ne pourrais la regarder autrement. Que si la critique ne s'est pas trompée en nous apprenant à prendre l'objet *en deux sens différents*, comme phénomène et comme chose en soi ; si sa déduction des concepts de l'entendement est exact, et si, par conséquent, le principe de la causalité ne s'applique

aux choses que dans le premier sens, c'est-à-dire en tant qu'elles sont des objets d'expérience, tandis que, dans le second sens, ces mêmes choses ne lui sont plus soumises, la même volonté peut être conçue sans contradiction, d'une part, comme étant nécessairement soumise, au point de vue phénoménal[16] (dans

ses actes visibles), à la loi physique, par conséquent comme n'étant *pas libre*, et, d'autre part, en tant qu'elle fait partie des choses en soi, comme échappant à cette loi, par conséquent comme *libre*. Or, quoique, sous ce dernier point de vue, je ne puisse *connaître* mon âme par la raison spéculative (et encore moins par l'observation empirique), et que par conséquent je ne puisse non plus *connaître* la liberté comme la propriété d'un être auquel j'attribue des effets dans le monde sensible, puisqu'il faudrait que je la connusse d'une manière déterminée dans son existence, mais non dans le temps (ce qui est impossible, parce qu'aucune intuition ne peut être ici soumise à mon concept), — je puis cependant *penser* la liberté, c'est-à-dire que l'idée n'en contient du moins aucune contradiction, dès que l'on admet notre distinction critique de deux modes de représentation (le mode sensible et le mode intellectuel), ainsi que la restriction qui en dérive relativement aux concepts purs de l'entendement et, par conséquent, aux principes découlant de ces concepts. Admettons maintenant que la morale suppose nécessairement la liberté (dans le sens le plus strict) comme une propriété de notre volonté, en posant *à priori* comme *données*[17] de la raison des principes pratiques qui en tirent leur origine, et qui, sans cette supposition, seraient absolument impossibles ; mais admettons aussi que la raison spéculative ait prouvé que la liberté ne se laissait nullement concevoir[18] ; il faut alors nécessairement que la supposition morale fasse place à celle dont le contraire renferme une évidente contradiction, c'est-à-dire que la *liberté* et avec elle la moralité (dont le contraire ne renferme pas de contradiction, quand on ne suppose pas préalablement la liberté) disparaissent devant le *mécanisme de la nature*. Mais, comme il suffit, au point de vue de la morale, que la liberté ne soit point contradictoire et que, par conséquent, elle puisse être conçue, et comme, dès qu'elle ne fait point obstacle au mécanisme naturel de la même action (prise dans un autre sens), il n'y a pas besoin d'en avoir une connaissance plus étendue, la morale peut garder sa position pendant que la physique conserve la sienne. Or c'est ce que nous n'aurions pas découvert, si la critique ne nous avait pas instruits préalablement de notre inévitable ignorance relativement aux choses en soi, et si elle n'avait pas borné aux simples phénomènes toute notre *connaissance* théorétique. On peut aussi montrer cette même utilité des principes critiques de la raison pure relativement à l'idée de *Dieu* et à celle de la *simplicité* de notre âme, mais je laisse cela de côté pour aller plus vite. Je ne saurais donc *admettre Dieu*, la *liberté* et l'*immortalité* selon le besoin qu'en a ma raison dans son usage pratique nécessaire, sans repousser en même temps les prétentions de la raison spéculative à des vues transcendantes ; car, pour arriver là, il lui faut employer des principes qui, ne s'étendant en réalité qu'à des objets d'expérience possible, transforment toujours en phénomène celui auquel on les applique, alors même qu'il ne peut être un objet d'expérience, et déclarent ainsi

impossible toute *extension pratique* de la raison pure. J'ai donc dû supprimer le *savoir*[19] pour y substituer la *croissance*[20]. Le *dogmatisme* en métaphysique, c'est-à-dire ce préjugé qui consiste à vouloir faire marcher cette science sans commencer par la critique de la raison pure, voilà la véritable source de toute cette incrédulité qui est contraire à la morale et qui elle-même est toujours très-dogmatique. — Si donc il n'est pas impossible de léguer à la postérité une métaphysique systématique construite sur le plan de la critique de la raison pure, ce n'est pas un don médiocre à lui faire ; soit que l'on songe simplement à la culture que la raison peut recevoir en général en entrant dans les voies certaines de la science, au lieu d'errer dans le vide et de se livrer à de vaines divagations, comme elle le fait en l'absence de la critique ; soit que l'on cherche un meilleur emploi du temps pour une jeunesse avide de savoir, que le dogmatisme ordinaire encourage de si bonne heure et si fortement à raisonner à perte de vue sur des choses où elle n'entend rien et où elle n'entendra jamais rien, non plus que personne au monde, ou à négliger l'étude des sciences solides pour courir à la recherche de pensées et d'opinions nouvelles ; soit surtout qu'on tienne compte de l'inappréciable avantage d'en finir une bonne fois avec toutes les objections dirigées contre la moralité et la religion, en suivant *la manière de Socrate*, c'est-à-dire en démontrant clairement l'ignorance des adversaires. En effet, il y a toujours eu dans le monde et il y aura toujours une métaphysique, mais toujours aussi on verra s'élever à côté d'elle une dialectique de la raison pure, car celle-ci lui est naturelle. La première et la plus importante affaire de la philosophie est donc d'enlever une fois pour toutes à cette dialectique toute pernicieuse influence en détruisant la source des erreurs.

En cette importante réforme dans le champ des sciences et malgré le *préjugé* qu'en doit éprouver la raison spéculative dans les possessions qu'elle s'était attribuées jusque-là, l'intérêt général de l'*humanité* est tout à fait sauvegardé, et l'utilité que le monde avait retirée jusqu'ici des doctrines de la raison pure reste la même qu'auparavant ; il n'y a que le *monopole des écoles* qui en souffre. Je demande au plus obstiné dogmatique si cette preuve de la permanence de notre âme après la mort qui se tire de la simplicité de sa substance, si celle de la liberté de la volonté, que l'on oppose au mécanisme universel en se fondant sur les distinctions subtiles, mais impuissantes, de nécessité pratique subjective et objective, si la démonstration de l'existence de Dieu, qui a pour principe l'idée d'un être souverainement réel (de la contingence des choses changeantes et de la nécessité d'un premier moteur), je lui demande si toutes ces preuves, nées dans les écoles, sont jamais arrivées jusqu'au public et ont jamais exercé la moindre influence sur ses convictions. Or si cela n'est jamais arrivé, et si l'on ne peut espérer que cela arrive jamais, à cause de l'incapacité de l'intelligence ordinaire des hommes pour d'aussi subtiles spéculations ; si, au contraire, sur le premier point, cette disposition naturelle à tout homme, qui fait que rien de temporel ne saurait nous satisfaire (comme ne suffisant pas aux besoins de notre entière destination), peut seule faire naître en nous l'espérance fondée d'une *vie future* ; si, sur le second point, la claire exposition de nos devoirs en opposition

à toutes les exigences de nos penchants nous donne seule la conscience de notre liberté ; si enfin, sur le troisième, l'ordre magnifique, la beauté et la prévoyance qui éclatent de toutes parts dans la nature sont seules capables d'opérer la croissance en un sage et puissant *auteur du monde*, et une conviction, fondée sur des principes rationnels, qui pénètre dans le public : alors non-seulement le domaine de la raison demeure intact, mais elle gagne en considération par cela seul qu'elle instruit les écoles à ne pas élever, sur certains points qui touchent à l'intérêt général de l'humanité, des prétentions à des vues plus élevées et plus étendues que celles auxquelles peut arriver le grand nombre (lequel est surtout digne de notre estime), et à se borner à la culture de ces preuves que tout le monde peut comprendre et qui suffisent au point de vue moral. Notre réforme n'atteint donc que les prétentions arrogantes des écoles, qui se donnent volontiers (comme elles le font à bon droit sur beaucoup d'autres points) pour les seules autorités compétentes et les seules dépositaires de la vérité, et qui, s'en réservant la clef pour elles-mêmes, n'en communiquent au public que l'usage (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*). Les prétentions plus légitimes des philosophes spéculatifs n'ont cependant pas été oubliées. Ils restent toujours exclusivement les dépositaires d'une science utile au public, qui ne s'en doute guère, c'est-à-dire de la critique de la raison. Elle ne peut jamais devenir populaire, et il n'est pas nécessaire non plus qu'elle le soit. En effet, de même que les arguments finement tissés qui se donnent pour d'utiles vérités n'entrent guère dans la tête du peuple, les objections tout aussi subtiles qu'ils soulèvent ne se présentent pas à lui davantage. Mais comme l'école et tous ceux qui s'élèvent à la spéculation tombent inévitablement dans ce double inconvénient, la critique est obligée de prévenir, une fois pour toutes, par la recherche approfondie des droits de la raison spéculative, le scandale que doivent causer tôt ou tard, même dans le peuple, les disputes où s'engagent inévitablement les métaphysiciens (et, comme tels aussi, les théologiens) sans critique, et qui finissent elles-mêmes par fausser leurs doctrines. La critique peut seule couper les racines du *matérialisme*, du *fatalisme*, de l'*athéisme*, de l'*incrédulité* des esprits forts[21], du *fanatisme* et de la *superstition*, ces fléaux dont l'effet est général, enfin de l'*idéisme* et du *scepticisme*, qui ne sont guère dangereux qu'aux écoles et qui pénètrent difficilement dans le public. Si les gouvernements jugeaient à propos de se mêler des affaires des savants, ils feraient beaucoup plus sagement, dans leur sollicitude pour les sciences aussi bien que pour les hommes, de favoriser la liberté d'une critique qui seule est capable d'établir sur un pied solide les travaux de la raison, que de soutenir le ridicule despotisme des écoles, toujours prêtes à pousser les hauts cris sur le danger public quand on déchire leurs toiles d'araignée, dont le public n'a jamais entendu parler et dont il ne peut pas même sentir la perte.

La critique ne s'oppose point à ce que la raison suive une *marche dogmatique*[22] dans sa connaissance pure, scientifiquement considérée (car il faut toujours que la science soit dogmatique, c'est-à-dire qu'elle soit strictement démonstrative en s'appuyant sur des principes *a priori* tout à fait certains) ; mais elle repousse le *dogmatisme*, c'est-à-dire la prétention de tirer de cer-

tains concepts une connaissance pure (la connaissance philosophique), à l'aide de principes tels que ceux que la raison emploie depuis longtemps, sans avoir recherché comment et de quel droit elle y est arrivée. Le dogmatisme est donc la raison pure procédant dogmatiquement *sans avoir soumis sa propre puissance à une critique préalable*. Il ne s'agit donc pas ici de plaider la cause de cette stérilité verbeuse qui se décore du nom de popularité, non plus que celle du scepticisme, qui condamne toute la métaphysique sans l'entendre. La critique est, au contraire, la préparation indispensable qu'exige l'établissement d'une solide métaphysique qui veut mériter le nom de science, et qui, pour en être digne, doit être nécessairement traitée d'une manière dogmatique, avec un caractère systématique qui satisfasse les plus sévères exigences, et, par conséquent, sous une forme scolastique (et non populaire)[23] ; car ce sont là des conditions auxquelles cette science ne saurait échapper, puisqu'elle s'engage à accomplir son œuvre tout à fait *à priori* et, par conséquent, à l'entière satisfaction de la raison spéculative. Dans l'exécution du plan tracé par la critique, c'est-à-dire dans le système futur de la métaphysique, nous suivrons un jour la méthode sévère de l'illustre Wolf, le plus grand de tous les dogmatiques, qui, le premier, montra comment, en établissant régulièrement les principes, en déterminant clairement les concepts, en n'admettant que des démonstrations rigoureuses, en évitant les sauts téméraires dans les conséquences, on entre dans les voies sûres de la science (c'est par cet exemple qu'il a créé en Allemagne cet esprit de profondeur[24] qui n'est pas encore éteint). Il était supérieurement fait pour donner à la métaphysique le caractère d'une véritable science, s'il avait eu l'idée de préparer le terrain par la critique de l'instrument, c'est-à-dire de la raison pure elle-même. Mais ce défaut lui doit être moins imputé qu'à la façon de penser dogmatique de son siècle, et, à cet égard, les philosophes, ses contemporains ou ses devanciers, n'ont rien à se reprocher les uns aux autres. Ceux qui rejettent sa méthode et, du même coup, celle de la critique de la raison pure, ne peuvent avoir d'autre but que de se débarrasser des liens de la *science*, et de convertir le travail en jeu, la certitude en opinion, la *philosophie* en *philodoxie*.

Pour ce qui est de cette seconde édition, je n'ai pas voulu, comme de juste, négliger l'occasion qu'elle m'offrait de faire disparaître, autant que possible, les difficultés et les obscurités qui, peut-être bien par ma faute, ont pu donner lieu à certains malentendus dans l'appréciation que des hommes pénétrants ont faite de ce livre. Je n'ai rien trouvé à changer dans les propositions mêmes et dans leurs preuves, non plus que dans la forme et dans l'ensemble du plan ; ce qui s'explique en partie par le long examen auquel j'avais soumis mon œuvre avant de la livrer au public, en partie par la nature même du sujet, c'est-à-dire par la nature d'une raison pure spéculative qui renferme un véritable organisme, où ainsi tout est organe, c'est-à-dire où tout existe pour chaque chose en particulier et chaque chose pour toutes les autres, et où, par conséquent, il n'y a pas de vice si léger, soit erreur ou omission, qui ne se trahisse inévitablement dans l'usage. Ce système conservera désormais, je l'espère, cette invariable fixité. Ce qui me donne cette confiance, ce n'est point une vaine présomption, mais

l'évidence que produit en fin de compte l'expérimentation de l'uniformité du résultat, soit qu'on s'élève des derniers éléments à l'ensemble de la raison pure, ou qu'on redescende de l'ensemble à chaque partie (car cet ensemble ressort par lui-même du but final de la raison dans le domaine pratique). Que l'on essaie d'y changer la moindre chose, et il en résulte une contradiction, non-seulement dans le système, mais dans la raison commune. Mais dans l'*exposition* il y a encore beaucoup à faire, et je me suis efforcé de corriger cette édition de manière à dissiper soit le malentendu auquel a donné lieu l'esthétique, surtout dans le concept du temps, soit l'obscurité de la déduction des concepts de l'entendement, soit le prétendu défaut d'évidence dans les preuves des principes de l'entendement pur, soit enfin la fausse interprétation des paralogismes de la psychologie rationnelle. Mes corrections dans la rédaction[25] ne s'étendent pas plus loin (c'est-à-dire qu'elles s'arrêtent à la fin du premier chapitre de la dialectique transcendente). Le temps m'a manqué pour les continuer, et d'ailleurs je ne sache pas qu'aucun juge compétent et impartial ait mal compris le reste. Je n'ai pas besoin de nommer avec les éloges qu'ils méritent ceux dont j'ai pris les avis en considération ; ils trouveront bien d'eux-mêmes les endroits que j'ai retouchés d'après leurs conseils. Mais les corrections que j'ai dû faire ont entraîné pour le lecteur un léger dommage, qu'il n'était pas possible d'éviter sans grossir démesurément le volume. Plus d'un lecteur, en effet, pourra bien regretter divers passages, qu'il a fallu ou supprimer ou raccourcir, pour faire place à une exposition maintenant plus claire, je l'espère du moins, et qui, sans se rattacher essentiellement à l'ensemble, pouvaient cependant avoir leur utilité à un autre point de vue. Quoique rien au fond n'ait été changé dans les propositions et dans leurs démonstrations mêmes, cette nouvelle exposition s'écartait trop çà et là de l'ancienne pour qu'il fût possible de l'y intercaler. Mais ce léger dommage, que chacun d'ailleurs peut réparer s'il le veut, en rapprochant les deux éditions[26], est compensé, je l'espère, par une clarté beaucoup plus grande. J'ai remarqué avec un plaisir reconnaissant, dans divers écrits récemment publiés (soit à l'occasion de l'examen de certains livres, soit à titre de traités spéciaux), que si la mode de simuler le génie par la liberté de la pensée avait quelque temps étouffé en Allemagne l'esprit de profondeur, cet esprit n'y était point mort, et que les épines qui couvrent les sentiers de la critique n'ont nullement empêché les esprits courageux et avides de clarté de s'engager dans une voie qui conduit à une science de la raison pure, scolastique il est vrai, mais durable à ce titre même, et partant de la plus haute importance. Il y a des hommes de mérite, qui, à la profondeur des vues, ont le bonheur de joindre le talent d'une exposition lumineuse ; je leur laisse le soin (car je ne me sens point du tout ce talent) de mettre la dernière main à mon œuvre, pour y corriger ce qu'elle peut encore avoir çà et là de défectueux à cet égard. Le danger n'est pas ici d'être réfuté, mais de n'être pas compris. De mon côté, je ne puis m'engager à descendre dans toutes les discussions que cette œuvre pourra désormais soulever, mais je ferai soigneusement attention à tous les avis (qu'ils viennent d'amis ou d'adversaires), afin de les mettre à profit dans l'exécution du système qui

doit suivre cette propédeutique. Comme, en me livrant à ces travaux, je suis déjà arrivé à un âge très-avancé (j'entre ce mois dans ma soixante-quatrième année), je dois être économe de mon temps, si je veux réaliser le plan que j'ai formé, de publier la métaphysique de la nature ainsi que celle des mœurs, afin de confirmer l'exactitude de la critique de la raison spéculative aussi bien que pratique. J'abandonnerai donc l'éclaircissement des difficultés qu'il était difficile d'éviter d'abord dans une œuvre de ce genre, ainsi que la défense de l'ensemble de cette œuvre, aux hommes de mérite qui se la sont appropriée. Tout traité philosophique est vulnérable par quelque côté isolé (car il ne saurait être aussi bien cuirassé qu'un traité mathématique), bien que l'organisation du système, considéré dans son unité, ne coure pas le moindre danger. C'est que, lorsqu'il est nouveau, un petit nombre d'esprits sont capables d'en embrasser l'ensemble, et un plus petit nombre d'y trouver du plaisir, toute nouveauté étant importune à la plupart des hommes. Aussi, en rapprochant certains passages détachés de l'ensemble, n'y a-t-il pas d'écrit, surtout d'ouvrage indépendant, où l'on ne pense découvrir des contradictions, qui le montrent sous un jour défavorable aux yeux de quiconque ne juge que d'après autrui, tandis que, pour qui sait s'élever à l'idée de l'ensemble, ces contradictions sont faciles à résoudre. Mais lorsqu'une théorie a quelque solidité, l'action et la réaction qui semblaient d'abord la menacer des plus grands dangers, ne servent avec le temps qu'à en faire disparaître les inégalités, et bientôt des esprits impartiaux, lumineux et amis de la vraie popularité, s'appliquent à lui donner en outre toute l'élégance désirable.

Koenigsberg, Avril 1787.

Notes

[1] *Zu bestimmen.*

[2] *Wirklich zu machen.*

[3] Il y a dans le texte *équilatéral (gleichseitig)*; mais il faut lire *isocèle (Euclid. Elem. I. Prop. 5)*. Kant lui-même indique cette correction dans une lettre à Schutz. (Voyez la biographie de ce dernier par son fils. Halle, 1835, t. II, p. 208.) Note de Rosenkranz.

[4] Toute cette phrase aurait grand besoin d'explication : pour la comprendre, il faudrait déjà connaître la théorie de Kant sur la nature des connaissances mathématiques. Je renvoie le lecteur à mon Introduction; il y trouvera l'exposition de cette théorie, et par suite l'explication de la phrase dont je lui donne ici une traduction peut-être plus littéraire que littérale, mais dont, en tous cas, voici le texte : *Durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte (durch Construction), hervorbringen müsse.* L'édition de 1787 (Riga) ponctue ainsi, mais évidemment par erreur, la dernière partie de la phrase : *und darstellte, durch Construction hervorbringen müsse.* J. B.

[5] Je ne suis pas ici exactement le fil de l'histoire de la méthode expérimentale, dont les commencements ne sont pas encore bien connus.

[6] Cette méthode, empruntée au physicien, consiste donc à rechercher les éléments de la raison pure dans *ce que l'on peut confirmer ou rejeter au moyen de l'expérimentation.* Or on ne peut éprouver les propositions de la raison pure en soumettant leurs *objets* à l'expérimentation (comme cela a lieu en physique),

surtout si elles sont hasardées en dehors des limites de toute expérience possible. L'épreuve ne pourra donc se faire que sur des *concepts* et des *principes* admis *a priori* : on les envisagera de telle sorte qu'on puisse considérer les mêmes objets sous deux points de vue différents, *d'un côté* comme des objets des sens et de l'entendement, *c'est-à-dire* comme des objets d'expérience; et, *de l'autre*, comme des objets que l'on se borne à concevoir, *c'est-à-dire* comme des objets de la raison pure, isolée, et s'efforçant de s'élever au-dessus des limites de l'expérience. Or, s'il se trouve qu'en envisageant les choses de ce double point de vue, on arrive à s'accorder avec le principe de la raison pure, tandis qu'envisagées sous un seul elles donnent lieu à un inévitable conflit de la raison avec elle-même, alors l'expérimentation décide en faveur de l'exactitude de cette distinction.

[7] *Das Unbedingte.* — Je réunis ici, pour traduire cette expression, les deux mots *absolu* et *inconditionnel*, parce que je m'en servirai à l'avenir comme de synonymes. J. B.

[8] *Zu allen Bedingten.*

[9] Cette expérimentation de la raison pure a beaucoup d'analogie avec celle que les chimistes nomment souvent essai de *réduction*, mais qui est en général un *procédé synthétique.* L'analyse du *métaphysicien* divise la connaissance pure *a priori* en deux éléments très-différents, celui des choses comme phénomènes et celui des choses en soi. La *dialectique* les réunit de nouveau pour les *accorder* avec l'idée rationnelle et nécessaire de l'*absolu*, et elle trouve que cet accord n'est possible que par cette distinction, et que, par conséquent, cette distinction est vraie.

[10] C'est ainsi que les lois centrales du mouvement des corps célestes démontrèrent d'une manière certaine ce que Copernic n'avait d'abord admis que comme une hypothèse, et en même temps prouvèrent la force invisible qui lie le système du monde (l'attraction *newtonienne*), et qui n'aurait jamais été découverte si, contrairement au témoignage des sens, mais suivant la vraie méthode, ce grand homme n'avait pas eu l'idée de chercher dans le spectateur des corps célestes, et non dans ces objets eux-mêmes, l'explication des mouvements observés. Quoique le changement de méthode que j'expose dans la critique et qui est analogue à l'hypothèse de Copernic, se trouve justifié, dans le traité même, non plus à titre d'hypothèse, mais apodictiquement, par la nature de nos représentations du temps et de l'espace et par les concepts élémentaires de l'entendement, je ne le présente aussi dans cette préface que comme une hypothèse, afin de faire ressortir le caractère essentiellement hypothétique des premiers essais d'une réforme de ce genre.

[11] *Erweiterung.*

[12] *Verengung.*

[13] *Erkennen.*

[14] *Denken.*

[15] *Pour connaître* un objet, il faut pouvoir prouver sa possibilité (soit par le témoignage de l'expérience de sa réalité, soit *a priori* par la raison). Mais je puis *penser* ce que je veux, pourvu que je ne tombe pas en contradiction avec moi-même, *c'est-à-dire* pourvu que mon concept soit une pensée possible, quoique je

ne puisse répondre que dans l'ensemble de toutes les possibilités, un objet corresponde ou non à ce concept. Pour être en droit de lui attribuer une valeur objective (une possibilité réelle, car la première n'est que logique) il faudrait quelque chose de plus. Mais ce quelque chose de plus, il n'est pas besoin de le chercher dans les sources théorétiques de la connaissance il peut bien se rencontrer dans les sources pratiques.

[16] *In der Erscheinung.*

[17] *Als data.*

[18] *Denken.* Je me sers des mots *concevoir* et *penser* comme de synonymes, pour traduire cette expression. J.B.

[19] *Das Wissen.*

[20] *Das Glauben.*

[21] *Dem freigeisterischen Unglauben.*

[22] *Dogmatischen Verfahren.*

[23] *Schulgerecht (nicht populr) ausgeführt werden musz.*

[24] *Geist der Gründlichkeit.*

[25] La seule addition véritable que je pourrais citer, et encore ne s'agit il que d'un mode de démonstration, est celle où je propose (p. 275) une nouvelle réfutation de l'*idéalisme* psychologique et en même temps une preuve rigoureuse (la seule aussi que je croie possible) de la réalité objective de l'intuition extérieure. Quelque inoffensif que l'idéalisme puisse paraître relativement au but essentiel de la métaphysique (et en réalité il est loin de l'être), toujours est-ce un scandale pour la philosophie et pour la raison humaine en général, qu'on ne puisse admettre qu'à titre de *croiance* l'existence des choses extérieures (d'où nous tirons pourtant toute la matière de nos connaissances, même pour notre sens intérieur), et que s'il plaît à quelqu'un de la révoquer en doute, nous n'ayons point de preuve satisfaisante à lui opposer. Comme il y a quelque obscurité dans l'exposition de la preuve que j'apporte, je prie le lecteur d'en modifier ainsi la rédaction. Je renvoie le reste de la note, c'est-à-dire la correction proposée par Kant et les nouvelles explications qu'il y joint, à l'endroit de son ouvrage auquel elles se rapportent et où elles seront beaucoup mieux à leur place. J. B.

[26] C'est précisément ce que j'ai fait dans cette traduction. J. B.

KANT

Seconde Préface à la critique de la raison pure