

PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION (1787)

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

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

l'ingéniosité¹²), tantôt de métaphysique, sur l'origine de la connaissance ou les divers types de certitude selon la diversité des objets (l'idéalisme, le scepticisme, etc.), tantôt d'anthropologie, sur les préjugés (sur leurs causes et leurs remèdes), cela procède de leur ignorance de la nature propre de cette science. C'est, non pas élargir, mais défigurer les sciences que de laisser leurs limites empiéter les unes sur les autres ; or la limite de la logique se détermine de façon tout à fait précise en ceci qu'elle est une science (B IX) qui expose en détail et démontre avec rigueur les règles formelles de toute pensée (qu'il s'agisse d'une pensée *a priori* ou de caractère empirique, qu'elle ait telle ou telle origine ou tel ou tel objet, qu'elle rencontre dans notre esprit¹³ des obstacles contingents ou naturels).

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

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

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

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

La *mathématique*, depuis les temps les plus reculés où s'étend l'histoire de la raison humaine, a emprunté, chez l'admirable peuple grec, la voie sûre d'une science. Simplement n'y a-t-il pas lieu de penser qu'il lui ait été aussi facile qu'à la logique, où la raison n'a affaire qu'à elle-même, de découvrir cette voie royale, (B XI) ou plutôt de se la frayer elle-même ; bien plutôt suis-je porté à croire qu'avec elle on en est resté longtemps (notamment encore chez les Égyptiens) aux tâtonnements et que cette transformation est à attribuer à une révolution qu'accomplit l'heureuse idée d'un seul homme quand il conçut une tentative à partir de laquelle on ne pouvait plus manquer la direction à prendre et par laquelle la voie sûre d'une science se trouvait ouverte et tracée pour tous les temps et avec une portée infinie. L'histoire de cette révolution dans la façon de penser, qui fut beaucoup plus importante que la découverte de la voie passant par le fameux cap, et celle du bienheureux qui l'accomplit ne nous ont pas été conservées. Pourtant, la tradition que nous livre *Diogène Laërce* en donnant un nom à celui qui est supposé avoir inventé les plus petits éléments des démonstrations géométriques, tels qu'ils n'ont besoin, d'après le jugement commun, d'aucune preuve, témoigne que le souvenir de la transformation produite par le premier pas accompli dans la découverte de cette nouvelle voie doit être apparu extrêmement important aux mathématiciens et qu'il est devenu pour cette raison inoubliable. Pour le premier qui démontra le *triangle isocèle* (qu'on l'appelât *Thalès* ou de n'importe quel autre nom), il se produisit une illumination ; car il trouva qu'il (B XII) ne devait pas suivre ce qu'il voyait sur la figure, ni même le simple concept de celle-ci, et pour ainsi dire en retirer l'apprentissage de ses propriétés, mais qu'il lui fallait produire cette figure par l'intermédiaire de ce qu'il y pensait et présentait¹⁴ lui-même *a priori* d'après des concepts (par construction), et que, pour savoir avec sûreté quelque chose *a priori*, il fallait n'attribuer à la chose rien d'autre que ce qui résultait nécessairement de ce qu'il y avait mis lui-même conformément à son concept.

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

ser. Je ne veux examiner ici la physique que pour autant qu'elle est fondée sur des principes empiriques.

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

(AK, III, 11) En ce qui concerne la métaphysique, connaissance spéculative de la raison tout à fait distincte, qui s'élève entièrement au-dessus de l'enseignement de l'expérience, et cela par de simples concepts (et non pas, comme la mathématique, par application des concepts à l'intuition), où la raison doit donc elle-même être son propre élève, le destin n'a pas encore été jusqu'ici

* Je ne suis pas ici de façon précise le fil de l'histoire de la méthode expérimentale, dont au reste les premiers commencements ne sont pas bien connus.

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

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

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

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

penser, à savoir que nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes*.

Cette tentative réussit à souhait et promet à la métaphysique, dans sa première partie, là où elle ne s'occupe que des concepts *a priori*, dont les objets qui leur correspondent peuvent être donnés dans l'expérience conformément à ces concepts, la (B XIX) voie sûre d'une science. Car on peut, en vertu de cette transformation dans la manière de penser, expliquer parfaitement bien la possibilité d'une connaissance *a priori* et, ce qui est encore plus, donner aux lois qui sont *a priori* au fondement de la nature entendue comme l'ensemble global des objets de l'expérience leurs preuves suffisantes - deux points qui étaient impossibles en suivant la façon de procéder utilisée jusqu'ici. Mais ce qui se dégage de cette déduction de notre pouvoir de connaître *a priori*, c'est, dans la première partie de la métaphysique, un résultat étrange et apparemment très dommageable pour ce qui en constitue le but d'ensemble, qui occupe la seconde partie - à savoir que nous n'avons jamais la possibilité, avec ce pouvoir, d'aller au-delà des limites de l'expérience possible, ce qui est pourtant précisément l'objectif le plus essentiel de cette science. Mais c'est en ce point (B XX) précisément que l'on peut expérimenter une contre-épreuve de la vérité du résultat obtenu dans cette première appréciation de notre connaissance rationnelle *a priori*, à savoir qu'elle n'atteint que des phénomènes, mais qu'en revanche elle laisse la chose en soi être certes effective pour soi, mais inconnue de nous. Car ce qui, avec nécessité, nous pousse à aller au-delà des limites de l'expérience et de tous les phénomènes (AK, III, 14), c'est l'inconditionné que la raison réclame nécessairement et de façon entièrement légitime dans les choses en soi, vis-à-vis de tout ce qui est

* Cette méthode, où l'on imite le physicien, consiste donc à chercher les éléments de la raison pure dans ce qui se peut attester ou démentir par une expérimentation. Or, pour soumettre à examen les propositions de la raison pure, notamment quand elles se sont aventurées au-delà de toutes les limites de l'expérience possible, on ne peut faire aucune expérimentation portant sur leurs objets (comme c'est le cas en physique): il ne sera donc possible d'effectuer cet examen qu'avec des concepts et des propositions fondamentales que nous admettons *a priori*, c'est-à-dire en les disposant de telle manière que les mêmes objets puissent être considérés sous deux angles différents, d'une part comme objets des sens et de l'entendement pour l'expérience, et d'autre part cependant comme objets que simplement on pense, en tout cas comme objets pour la raison fonctionnant isolément et s'efforçant d'aller au-delà des limites de l'expérience. Or, s'il se trouve que, quand on considère les choses de ce double point de vue, il se produit un accord avec le principe de la raison pure, alors qu'à se placer d'un unique point de vue on voit surgir un inévitable conflit de la raison avec elle-même, l'expérimentation tranche en faveur de la justesse de cette distinction.

conditionné, en exigeant ainsi que la série des conditions soit close. Or, s'il se trouve qu'en admettant que notre connaissance d'expérience se règle sur les choses en tant que choses en soi, l'inconditionné ne peut nullement être pensé *sans contradiction* ; que bien au contraire, à supposer qu'on admette que notre représentation des choses telles qu'elles nous sont données ne se règle pas sur celles-ci en tant que choses en soi, mais que ce sont plutôt ces objets en tant que phénomènes qui se règlent sur notre mode de représentation, *la contradiction s'évanouit* ; et que par voie de conséquence l'inconditionné ne devrait pas être trouvé dans les choses en tant que nous les connaissons (telles qu'elles nous sont données), mais en tant que nous ne les connaissons pas, comme choses en soi : alors, il se démontre que ce qu'au point de départ nous n'avions admis qu'à titre d'essai est (B XXI) fondé *. Cela étant, il nous reste encore, une fois dénié à la raison spéculative tout progrès dans ce champ du suprasensible, à rechercher si ne se trouvent pas dans sa connaissance pratique des données conduisant à déterminer ce concept transcendant de la raison qui est celui de l'inconditionné, et permettant ainsi de faire accéder, conformément au souhait de la métaphysique, notre connaissance *a priori*, bien qu'uniquement du point de vue pratique, au-delà des limites de toute expérience possible. Et dans le cadre d'une telle démarche la raison spéculative nous a en tout cas ménagé une place pour un tel élargissement, bien qu'elle ait dû laisser vide cette place, et il ne nous est donc pas interdit de songer à la remplir – elle nous y invite même –, si nous le pouvons, à l'aide des données (B XXII) pratiques qu'elle nous fournit **.

* Cette expérience faite sur la raison pure ressemble beaucoup à celle que les chimistes appellent souvent l'essai de *réduction*, mais à laquelle en général ils donnent le nom de *méthode synthétique*. L'analyse du métaphysicien sépare la connaissance pure *a priori* en deux éléments très différents, à savoir d'une part, ceux des choses comme phénomènes et, d'autre part, ceux des choses en soi. La *dialectique* les combine de nouveau dans le but d'obtenir l'*accord* avec l'Idée nécessaire de la raison qui est celle de l'inconditionné, et elle trouve que cet accord n'intervient jamais autrement que par cette distinction, qui est donc la vraie.

** Ainsi les lois centrales du mouvement des corps célestes conférèrent-elles à ce qu'initialement Copernic n'admettait que comme une hypothèse une entière certitude et démontrèrent-elles en même temps la force invisible qui assemble le système du monde (celle de l'attraction newtonienne) – laquelle force serait restée pour toujours cachée si Copernic n'avait pas eu l'audace, d'une façon allant à l'encontre des sens, mais cependant vraie, de (AK, III, 15) rechercher les mouvements observés, non pas dans les objets du ciel, mais dans leur spectateur. La transformation dans le mode de penser qui est exposée dans la *Critique* et qui est analogue à l'hypothèse de Copernic, je ne la mets en place dans cette préface moi aussi que comme une hypothèse – bien que, dans le traité lui-même, elle soit

(AK, III, 15) Dans cette tentative pour transformer la démarche qui fut jusqu'ici celle de la métaphysique, et dans le fait d'y entreprendre une complète révolution, à l'exemple des géomètres et des physiciens, consiste ainsi la tâche de cette Critique de la raison pure spéculative. Elle est un traité de la méthode, non un système de la science elle-même ; mais elle en dessine cependant tout le contour en prenant en considération ses limites, tout autant qu'elle en fait ressortir (B XXIII) dans sa totalité l'architecture interne. Car la raison pure spéculative possède en soi une spécificité : elle peut et doit mesurer son propre pouvoir suivant les diverses façons dont elle se choisit des objets de pensée, procéder même à un dénombrement complet des différentes manières de se poser des problèmes, et ainsi esquisser tout le plan d'un système de métaphysique ; cela parce que, pour ce qui concerne le premier point, rien, dans la connaissance *a priori*, ne peut être attribué aux objets que ce que le sujet pensant tire de lui-même, et parce que, pour ce qui touche au second, la raison pure spéculative constitue, vis-à-vis des principes de la connaissance, une unité entièrement distincte, subsistant par elle-même, où chaque membre, comme dans un corps organisé, existe en vue de tous les autres et tous existent en vue de chacun, et que nul principe ne peut être accepté pour assuré sous un *seul* point de vue sans avoir en même temps été examiné dans la relation *globale* qu'il entretient avec tout l'usage pur de la raison. Ce pourquoi la métaphysique a aussi cette chance rare, qui ne peut être le lot d'aucune autre science rationnelle ayant affaire à des objets (car la *logique* s'occupe uniquement de la forme de la pensée en général) : une fois mise par cette Critique sur la voie sûre d'une science, elle peut s'emparer complètement du champ entier des connaissances qui relèvent d'elle (B XXIV) et donc achever son œuvre, ainsi que l'abandonner à l'usage de la postérité comme un capital qu'on n'augmentera jamais, parce qu'elle a affaire uniquement à des principes et aux limites de leur utilisation, et qu'elle les détermine elle-même. Par conséquent, à cette complétude, elle est même obligée, en tant que science fondamentale, et (AK, III, 16) d'elle il faut que l'on puisse dire : *nil actum reputans, si quid superesset agendum* ¹⁶.

Mais quel est donc, demandera-t-on, le trésor que nous songeons à léguer à la postérité avec une telle métaphysique, décañée ¹⁷ par

démontrée, non pas hypothétiquement, mais apodictiquement, à partir de la nature de nos représentations de l'espace et du temps, ainsi que des concepts élémentaires de l'entendement –, pour simplement faire observer les premières tentatives d'une telle transformation, lesquelles sont toujours hypothétiques.

la Critique, mais aussi, par là, stabilisée ? On croira percevoir, à la faveur d'un survol rapide de cet ouvrage, que l'utilité en est pourtant encore simplement *négative*, et qu'elle consiste à nous détourner de nous risquer jamais avec la raison spéculative au-delà des limites de l'expérience, et telle est bien, effectivement, sa première utilité. Mais elle devient *positive* aussitôt qu'on prend conscience que les propositions fondamentales avec lesquelles la raison spéculative s'aventure au-delà de ses limites ont pour inévitable résultat, non un *élargissement*, mais au contraire, si l'on y regarde de plus près, un *rétrécissement* de notre usage de la raison, dans la mesure où elles menacent en réalité d'élargir (B XXV) avant tout les limites de la sensibilité, de laquelle elles relèvent proprement, et ainsi de supprimer bel et bien l'usage pur (pratique) de la raison. En conséquence, une Critique qui limite la raison spéculative est, en tant que telle, certes *négative*, mais comme elle abolit en même temps par là un obstacle qui restreint l'usage pratique ou même menace de l'anéantir, elle est en fait d'une utilité *positive* et qui est très importante dès lors que l'on est convaincu qu'il y a un usage pratique absolument nécessaire de la raison pure (l'usage moral), dans le cadre duquel elle s'étend inévitablement au-delà des limites de la sensibilité – en vue de quoi elle n'a certes besoin d'aucune assistance de la raison spéculative, mais doit pourtant être garantie contre toute opposition de sa part, pour ne pas se mettre en contradiction avec elle-même. Contester à ce service rendu par la Critique l'utilité *positive* équivaldrait à dire que la police ne procure aucune utilité positive parce que son activité principale est en fait seulement de barrer la porte à la violence que les citoyens ont à redouter venant d'autres citoyens, afin que chacun puisse mener ses affaires dans la tranquillité et la sécurité. Qu'espace et temps ne soient que des formes de l'intuition sensible, donc uniquement des conditions de l'existence des choses en tant que phénomènes, que nous ne possédions en outre pas de concepts de l'entendement (donc, aucun élément) pour parvenir à la connaissance des choses, si ce n'est dans la mesure où (B XXVI) une intuition correspondant à ces concepts peut être donnée, que, par conséquent, nous ne puissions acquérir la connaissance d'aucun objet comme chose en soi, mais seulement en tant qu'il est objet d'intuition sensible, c'est-à-dire en tant que phénomène, c'est là ce qui est démontré dans la partie analytique de la Critique ; assurément s'ensuit-il, de fait, la restriction (AK, III, 17) de toute la connaissance spéculative seulement possible de la raison à de simples objets de l'expérience. Pourtant, il faut toujours émettre cette réserve – et le point est à bien remarquer – que nous ne pouvons certes pas

connaître, mais qu'il nous faut cependant du moins pouvoir *penser* ces objets aussi comme chose en soi *. Car, si tel n'était pas le cas, il s'ensuivrait l'absurde proposition selon laquelle il y aurait (B XXVII) un phénomène sans rien qui s'y phénoménalise¹⁸. Or, si nous supposons que ne soit aucunement faite la distinction, rendue nécessaire par notre Critique, entre les choses comme objets de l'expérience et les mêmes choses comme choses en soi, le principe de causalité, et par conséquent le mécanisme de la nature, devrait valoir absolument, dans le processus de leur détermination, à propos de toutes les choses en général en tant que causes efficientes. Du même être, par exemple de l'âme humaine, je ne pourrais donc pas dire que sa volonté est libre et qu'elle est pourtant en même temps soumise à la nécessité de la nature, c'est-à-dire qu'elle n'est pas libre, sans me trouver dans une contradiction manifeste : car, dans les deux propositions, j'ai pris l'âme *dans la même signification*, à savoir comme chose en général (chose en soi), et sans avoir procédé au préalable à la Critique je ne pouvais pas non plus prendre le terme autrement. Mais si la Critique ne s'est pas fourvoyée en apprenant à prendre l'objet *en deux significations différentes*, à savoir comme phénomène ou comme chose en soi ; si la déduction de ses concepts de l'entendement est juste, par conséquent aussi si le principe de causalité ne porte que sur des choses prises dans le premier sens, c'est-à-dire en tant qu'elles sont objets de l'expérience, mais que ces mêmes choses entendues selon la seconde signification ne lui sont pas soumises, la même volonté est pensée dans le (B XXVIII) phénomène (les actions visibles) comme se conformant avec nécessité à la loi de la nature et, en tant que telle, comme *non libre*, et cependant, d'un autre côté, comme appartenant à une chose en soi, par conséquent comme *libre*, sans que survienne là une contradiction. Or, bien que je ne puisse *connaître* mon âme, en la considérant du (AK, III, 18) dernier point de vue, par l'intermédiaire d'aucune raison spéculative (encore moins par observation empirique), et que par consé-

* *Connaître* un objet, cela requiert de pouvoir en démontrer la possibilité (que ce soit d'après le témoignage que l'expérience donne de sa réalité, ou *a priori* par la raison) En revanche, je peux *penser* ce que je veux, pourvu simplement que je ne me contredise pas moi-même, c'est-à-dire pourvu que mon concept soit une pensée possible, quand bien même je ne puis pas me porter garant que, dans l'ensemble global de toutes les possibilités, il y ait aussi un objet qui corresponde à ce concept, ou non. Cela dit, pour attribuer à un tel concept une validité objective (une possibilité réelle, car la première était simplement la possibilité logique), quelque chose de plus se trouve requis. Mais ce surplus n'a pas besoin d'être recherché encore dans les sources théoriques de la connaissance : il peut aussi résider dans les sources pratiques.

quent je ne puisse pas non plus *connaître* la liberté comme propriété d'un être auquel j'attribue des effets dans le monde sensible, cela parce qu'il me faudrait connaître un tel être de manière déterminée en son existence sans que pourtant ce soit dans le temps (ce qui est impossible dans la mesure où je ne peux soumettre aucune intuition à mon concept), j'ai cependant la possibilité de me forger une *pensée* de la liberté, c'est-à-dire que la représentation n'en contient du moins en elle aucune contradiction, si intervient notre distinction critique entre les deux types de représentation (la représentation sensible et la représentation intellectuelle), ainsi que la limitation qui en procède à l'égard des concepts purs de l'entendement, par conséquent aussi à l'égard des propositions fondamentales qui en découlent. Or, admettons que la morale suppose nécessairement la liberté (au sens le plus strict) comme propriété de notre volonté, en ceci qu'elle avance *a priori* comme des données de la raison des propositions fondamentales pratiques originelles, inscrites en celle-ci, qui seraient absolument impossibles sans (B XXIX) la supposition de la liberté – mais admettons aussi que la raison spéculative ait démontré que cette liberté ne se peut aucunement penser : dans ce cas, il faut que la première supposition, à savoir celle de la morale, s'écarte devant celle dont le contraire contient une contradiction manifeste, et qu'en conséquence la *liberté* et, avec elle, la *moralité* (car le contraire n'en contient aucune contradiction si la liberté n'est pas déjà présupposée) cèdent la place au *mécanisme de la nature*. Mais étant donné que, pour la morale, j'ai seulement besoin que la liberté ne se contredise pas elle-même et se puisse donc, en tout cas, du moins penser, sans qu'il soit nécessaire en outre de la connaître avec discernement¹⁹, et que par conséquent j'ai besoin simplement que la liberté ne mette aucun obstacle, pour la même action (envisagée sous un autre rapport), au mécanisme de la nature, la doctrine de la moralité confirme la place qu'elle occupe, de même que la physique aussi la sienne – ce qui, en revanche, n'aurait pas eu lieu si la Critique ne nous avait pas d'abord appris notre inévitable ignorance à l'égard des choses en soi et n'avait pas limité à de simples phénomènes tout ce que nous pouvons *connaître* dans le registre théorique. Une même démonstration de ce qu'il y a de positivement utile dans des propositions fondamentales de la raison pure possédant une dimension critique se peut indiquer en ce qui concerne le concept de Dieu et celui de la *nature simple* de notre âme, ce que toutefois je laisse de côté par souci de brièveté. Je ne peux donc pas même *admettre* (B XXX) Dieu, la *liberté* et l'*immortalité*, à destination du nécessaire usage pratique de ma raison, si je n'*ampute* pas en même temps la

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

Malgré cette importante transformation intervenant dans le champ des sciences et le *préjudice* que doit subir la raison spéculative dans ce qu'elle s'imaginait détenir jusqu'ici, tout demeure cependant, pour ce qui touche à l'intérêt général (B XXXII) de l'humanité et à l'utilité que le monde retirait jusqu'alors des doctrines de la

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

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

La Critique n'est pas opposée à la *démarche dogmatique* de la raison dans sa connaissance pure en tant que science (car celle-ci doit toujours être dogmatique, c'est-à-dire procéder de manière rigoureusement démonstrative à partir de principes *a priori* sûrs), mais au *dogmatisme*, c'est-à-dire à la prétention d'aller de l'avant uniquement à l'aide d'une connaissance pure par concepts (la connaissance philosophique), selon des principes qui sont ceux que la raison utilise depuis longtemps, sans rechercher de quelle façon et avec quelle légitimité elle y est parvenue. Le dogmatisme est en ce sens la *démarche dogmatique* qu'adopte la raison pure *sans cri-*

tique préalable de son propre pouvoir. À travers cette opposition, il ne s'agit donc pas de plaider la cause du bavardage superficiel qui a l'audace de revendiquer le nom de (B XXXVI) popularité, voire celle du scepticisme, qui soumet la métaphysique à un procès expérimental ; bien davantage la Critique constitue-t-elle le dispositif préalable qui est nécessaire pour préparer l'établissement progressif d'une métaphysique solide possédant la valeur d'une science, laquelle doit nécessairement être exposée de façon dogmatique (AK, III, 22) et selon la plus stricte exigence de systématisme, par conséquent sous une forme scolastique (et non populaire) – tant il est vrai que cette exigence qu'on lui impose dans la mesure où elle s'engage à mener à bien son entreprise totalement *a priori*, donc à l'entière satisfaction de la raison spéculative, ne saurait être esquivée. Ainsi arrivera-t-il, dans le développement du plan que la Critique prescrit, c'est-à-dire dans le futur système de la métaphysique, qu'il nous faille suivre la méthode rigoureuse du célèbre Wolff²¹, le plus grand de tous les philosophes dogmatiques, qui le premier donna l'exemple (et c'est par cet exemple qu'il devint en Allemagne le fondateur de cet esprit de profondeur qui ne s'est pas encore éteint jusqu'ici) de la manière dont il faut, en établissant comme il se doit les principes, en déterminant clairement les concepts, en recherchant des preuves rigoureuses, en évitant les sauts téméraires dans les conséquences, prendre la voie sûre d'une science – ce pourquoi il eût été éminemment apte à y conduire une science telle que la métaphysique, si l'idée lui était venue à l'esprit qu'il fallait préalablement préparer le terrain par la Critique de l'instrument, c'est-à-dire de la raison pure (B XXXVII) elle-même : il y eut là une lacune qui ne doit pas tant être imputée à lui que, bien davantage, au mode de penser dogmatique de son temps, et à cet égard les philosophes de son époque aussi bien que de toutes les époques antérieures n'ont rien à se reprocher les uns aux autres. Ceux qui récusent sa méthode d'enseignement et cependant aussi, en même temps, la démarche de la Critique de la raison pure ne peuvent avoir en tête d'autre projet que de rejeter tout à fait les liens de la science et de transformer le travail en jeu, la certitude en opinion et la philosophie en philodoxie.

En ce qui concerne cette deuxième édition, je n'ai pas voulu, comme de juste, laisser passer l'occasion qu'elle offrait de porter remède, autant que possible, aux difficultés et à l'obscurité d'où maintes incompréhensions ont pu provenir auxquelles se sont trouvés exposés, peut-être non sans quelque responsabilité de ma part, des hommes à l'esprit perspicace dans l'appréciation de ce livre. Dans les propositions elles-mêmes et dans leurs argumentations, de même

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

* La seule addition véritable – mais encore n'est-ce que dans le mode d'argumentation – que je pourrais indiquer est celle à laquelle j'ai procédé à la faveur d'une nouvelle réfutation de l'idéalisme psychologique et d'une démonstration rigoureuse (qui est aussi, à ce que je crois, la seule possible) de la réalité objective de l'intuition externe (p. 275). Pour si inoffensif que l'on veuille tenir l'idéalisme (ce qu'il n'est pas en fait) par rapport au but essentiel de la métaphysique, cela reste toujours un scandale de la philosophie et de la raison humaine universelle que de devoir admettre simplement sous la forme d'une croyance l'existence des choses en dehors de nous (desquelles nous tenons pourtant toute la matière de nos connaissances, même pour notre sens interne), et de ne pouvoir, quand quelqu'un s'avise d'en douter, lui opposer aucune preuve suffisante²². Parce qu'il se trouve quelque obscurité dans la façon dont la preuve est exprimée de la troisième à la sixième

trop bref et qu'à propos (AK, III, 24) du reste aucun malentendu n'était parvenu à ma connaissance de la part de personnes ayant examiné l'ouvrage avec compétence et (B XLI) impartialité, lesquelles, sans même qu'il me faille les nommer en leur décernant les louanges qu'elles (AK, III, 25) méritent, se rendront compte d'elles.

ligne, je prie de modifier ainsi cette période²³ : « *Or cet élément permanent ne peut être une intuition en moi. Car tous les principes de détermination de mon existence qui peuvent être trouvés en moi sont des représentations et ont besoin eux-mêmes, en tant que représentations, d'un élément permanent qui s'en distingue, par rapport auquel leur changement et, par conséquent, mon existence dans le temps où ces représentations changent puissent être déterminés.* » On objectera vraisemblablement, contre cette preuve, que je ne suis pourtant, de manière immédiate, conscient que de ce qui est en moi, c'est-à-dire de ma *représentation* de choses extérieures, (AK, III, 24) et que reste par conséquent toujours non tranchée la question de savoir s'il y a ou non hors de moi quelque chose qui lui corresponde. Reste que (B XL) j'ai conscience de *mon existence* dans le temps (par conséquent aussi de la déterminabilité²⁴ qui est la sienne en celui-ci) par *expérience* interne, et c'est là bien davantage que d'être simplement conscient de ma représentation, même si cela ne fait qu'un avec la *conscience empirique de mon existence*, laquelle n'est déterminable que par rapport à quelque chose qui est *hors de moi* associé à mon existence. Cette conscience de mon existence dans le temps est donc associée à la conscience, à laquelle ainsi elle s'identifie²⁵, d'un rapport à quelque chose qui se trouve hors de moi, et c'est en ce sens l'expérience et non pas la fiction, le sens et non pas l'imagination qui relie indissolublement l'extériorité à mon sens interne ; car le sens interne est déjà en soi relation de l'intuition à quelque chose de réel hors de moi, et la réalité de ce dernier, à la différence de l'imaginaire²⁶, repose uniquement sur ceci qu'il est associé indissolublement à l'expérience interne elle-même, en tant qu'il constitue la condition de sa possibilité²⁷ – ce qui est ici le cas. Si, à la *conscience intellectuelle* que j'ai de mon existence dans la représentation : *Je suis*, laquelle accompagne tous mes jugements et tous les actes de mon entendement, je pouvais associer en même temps une détermination de mon existence par *intuition intellectuelle*, la conscience d'un rapport à quelque chose d'extérieur à moi n'appartiendrait pas nécessairement à cette détermination. Or il se trouve certes que cette conscience intellectuelle vient en premier, mais l'intuition interne, dans laquelle seulement mon existence peut être déterminée, est sensible et liée à la condition du temps, tandis que, de son côté, cette détermination, par conséquent l'expérience interne elle-même, dépend de quelque chose de permanent qui n'est pas en moi et qui, par conséquent, ne peut être qu'extérieur (B XLI) à moi, avec quoi je dois me considérer en relation : ainsi la réalité du sens externe est-elle nécessairement associée à celle du sens interne pour la possibilité d'une expérience en général – ce qui veut dire que j'ai tout aussi certainement conscience qu'il y a des choses en dehors de moi, se rapportant à mon sens, que je suis conscient d'exister moi-même de manière déterminée dans le temps. En revanche, pour ce qui est de savoir à quelles intuitions données correspondent effectivement des objets extérieurs à moi, et qui appartiennent donc au *sens externe*, auquel il faut les attribuer (et non pas à l'imagination), cela ne peut qu'être défini dans chaque cas particulier, d'après les règles selon lesquelles l'expérience en général (même interne) se distingue de l'imaginaire – le principe qu'il y a une expérience réellement externe restant ici fondamental. On peut encore ajouter une remarque : la

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

représentation de quelque chose de *permanent* dans l'existence ne se confond pas avec la *permanence de cette représentation* ; car elle peut être très fluctuante et varie, comme toutes nos représentations, y compris les représentations de la matière, et elle se rapporte pourtant à quelque chose de permanent, qui doit donc être une chose distincte de toutes mes représentations et extérieure à moi – une chose dont l'existence est nécessairement comprise dans la *détermination* de ma propre existence et ne constitue avec elle qu'une unique expérience qui jamais n'aurait lieu intérieurement si elle n'était pas en même temps (pour une part) externe. Quant à savoir comment cela se produit, il est tout aussi impossible, ici, (AK, III, 25) de l'expliquer davantage qu'il nous est impossible d'expliquer comment nous pensons en général ce qui perdure dans le temps, et dont l'existence simultanée avec ce qui varie produit le concept du changement.

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

Königsberg, avril 1787.

INTRODUCTION

I. De la différence entre la connaissance pure et la connaissance empirique

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

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

(AK, III, 28) C'est par conséquent, pour le moins, une question qui requiert d'être examinée de plus près, et dont on ne saurait se débarrasser en la renvoyant à ce qui apparaît d'emblée, que celle de savoir s'il y a une telle connaissance, indépendante de l'expérience