

# Kant

## Critique de la faculté de juger

Traduction et présentation  
par Alain Renaut



# Kant

## Critique de la faculté de juger



Longtemps sous-évaluée dans la tradition exégétique, la *Critique de la faculté de juger* (1790) réapparaît aujourd'hui, au fil du libre dialogue entretenu avec elle par une série de philosophes contemporains, pour ce qu'elle est vraiment : le couronnement du criticisme en même temps que l'un des plus profonds ouvrages auxquels la réflexion philosophique a donné naissance. En organisant sa réflexion autour de trois axes (la finalité de la nature, l'expérience esthétique, les individualités biologiques), Kant affrontait le problème de l'irrationnel qui, à travers le défi lancé aux Lumières par Jacobi, faisait vaciller la toute-puissance de la raison.

Cette traduction, qui invite à relire la *Critique de la faculté de juger* à partir de sa première introduction, laissée inédite par Kant, montre que consolider la rationalité, c'était aussi sauver l'unité de la philosophie par la mise en évidence de l'articulation entre raison théorique et raison pratique. Véritable lieu de la politique kantienne selon Hannah Arendt, émergence d'une pensée de la communication selon Jürgen Habermas ou Karl Otto Apel, la dernière des trois Critiques constituait ainsi, surtout, la réponse la plus subtile de la modernité à l'antirationalisme naissant.

Traduction, présentation, notes, chronologie,  
bibliographie et index par Alain Renaut

Texte intégral

Illustration :  
Virginie Berthemet  
© Flammarion



Flammarion

KANT

CRITIQUE  
DE LA FACULTÉ  
DE JUGER

*Traduction, présentation, notes,  
bibliographie mise à jour (2015) et chronologie  
par Alain RENAUT*

*Traduit avec le concours  
du Centre national du livre*

GF Flammarion

Avec le soutien du



[www.centrenationaldulivre.fr](http://www.centrenationaldulivre.fr)

© Aubier, Paris, 1995 ;  
2000, Flammarion, pour cette édition.  
ISBN : 978-2-0813-6666-4

## PRÉSENTATION

Longtemps sous-évaluée dans la tradition exégétique <sup>1</sup>, la *Critique de la faculté de juger* réapparaît aujourd'hui, à travers le libre dialogue entretenu avec elle par une série de philosophes contemporains <sup>2</sup>, pour ce qu'elle est vraiment : le couronnement de la pensée de Kant, en même temps que l'un des plus profonds – le plus profond peut-être – des grands ouvrages auxquels la réflexion philosophique, au fil de son histoire relativement brève, a su donner naissance. À la faveur de cette réévaluation, qui est directement solidaire d'une interprétation renouvelée de l'économie générale du criticisme, la référence kantienne que pratique aujourd'hui, en modes multiples, la philosophie, retrouve au demeurant une appréhension de l'ouvrage que le plus éminent disciple de Kant avait exprimée dès 1794. Quatre ans à peine après la parution de la troisième Critique, Fichte lui rendait en effet, dans la préface de son propre écrit programmatique *Sur le concept de la doctrine de la science*, cet hommage singulièrement appuyé :

« L'auteur est jusqu'à maintenant intimement convaincu qu'aucun entendement humain ne peut s'avancer au-delà de la limite à laquelle s'est arrêté Kant, particulièrement dans sa *Critique de la faculté de juger*, mais qu'il ne nous a jamais déterminée précisément, et qu'il a présentée comme la limite ultime du savoir fini <sup>3</sup>. »

1. À une exception près, notable il est vrai : celle de E. Cassirer, suivi en France par A. Philonenko.

2. Ainsi H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press Chicago, 1982, traduction M. Revault d'Allones, in : *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, 1991. Plus généralement, pour l'importance de la *Critique de la faculté de juger* dans la philosophie politique contemporaine, chez Habermas ou Apel aussi bien que dans la philosophie anglo-saxonne ou dans la philosophie française, voir J. Lenoble et A. Bertin, *Dire la norme*, LGDJ, Bruxelles, 1990.

3. Fichte, *Essais philosophiques choisis*, traduction L. Ferry et A. Renaut, Vrin, 1984, p. 20.

Il ne saurait être question ici d'examiner le rôle qu'a pu jouer la lecture de la *Critique de la faculté de juger* dans la genèse de la *Doctrine de la science*<sup>4</sup>. À prendre au sérieux l'hommage ainsi rendu en 1794, force est cependant d'en convenir : si, comme sa correspondance en témoigne, Fichte a résolu, au moins depuis 1790 (l'année même – est-ce vraiment un hasard ? – où paraissait la dernière des Critiques) de consacrer ses efforts à une explication et à une popularisation des principes du kantisme<sup>5</sup>, c'est avant tout la portée véritable des thèses atteintes dans la *Critique de la faculté de juger* qu'il s'est ainsi agi, à ses propres yeux, de faire ressortir. À preuve, au demeurant, le commentaire du livre de Kant que Fichte entreprit dès septembre 1790 – interrompant brusquement pour cela, à la découverte de cette nouvelle Critique, une explication cursive qu'il avait entamée de la « Logique transcendante » de la *Critique de la raison pure* : le projet, certes, a été abandonné après une analyse de l'introduction et des seize premiers paragraphes de la *Critique de la faculté de juger esthétique*<sup>6</sup>, mais du moins l'étonnant document dont nous disposons, où Fichte tente d'expliquer, et d'abord de s'expliquer à lui-même, l'entreprise de Kant, témoigne-t-il que

4. L'importance de ce rôle, qu'avait minimisée M. Gueroult (*L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg, 1930, I, p. 48, 50, 257), ne fait plus guère de doute aujourd'hui : il faut saluer sur ce point les contributions convergentes de R. Lauth (voir, par exemple, « Genèse du Fondement de la doctrine de la science », *Archives de philosophie*, 1971), d'A. Philonenko (*La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, 1966, p. 38 sq.), ainsi que de l'école de L. Pareyson (cf., par exemple, F. Moiso, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, 1979).

5. Il faut rappeler ici la déclaration d'intention formulée dans la lettre à J. Rahn du 5 septembre 1790 : « Mon projet est de ne faire rien d'autre que de rendre ces principes populaires et de chercher, par mon éloquence, à les rendre efficaces sur les cœurs (*Fichte'Leben*, I, 1, 3, p. 83) ; de même à Achelis (I, 1, 4, p. 109) : « Si je trouve le temps et la tranquillité nécessaires, je les consacrerai entièrement à la philosophie de Kant. »

6. Pour ce commentaire, dont on citera dans cette présentation les passages les plus éclairants, voir J. G. Fichte, *Gesamtausgabe (GA)*, II, 1, p. 325-373 (le commentaire de la « Logique transcendante » figure dans le même volume, p. 295-323). Cette « explication » de la *Critique de la faculté de juger* s'est d'ailleurs prolongée dans les années suivantes, puisque, pour une large part, le manuscrit de Fichte intitulé *Philosophie pratique*, daté aujourd'hui des premiers mois de 1794 (*GA*, II, 3, p. 181 sq.), apparaît comme un débat avec la *Critique de la faculté de juger*, notamment avec la théorie du jugement esthétique.

le futur auteur de la *Doctrine de la science* avait été le premier sans doute à s'être convaincu que, si la Critique était grande, la *Critique de la faculté de juger* avait quelque chose de grandiose qu'il appartenait aux tâches du philosophe, parallèlement à la construction de sa philosophie propre, de mettre en évidence. Puis-je dire que, deux siècles après, cette conviction de Fichte est aussi la mienne ?

À bien des égards, la dernière des Critiques kantienne reste une œuvre mystérieuse, qui continue d'adresser à l'exégèse savante un certain nombre de défis particulièrement difficiles à relever. Le premier de ces défis concerne la *genèse* même de l'œuvre, et nous conduit directement à un deuxième défi, qui porte sur ce que l'on pourrait désigner comme la question de l'*unité externe* d'un tel ouvrage : quelle place est-il venu occuper au juste dans l'édifice de la philosophie transcendantale ? Enfin, la *Critique de la faculté de juger* semble défier par sa facture même ses lecteurs et interprètes, en ce sens que – et c'est là une question qui n'a cessé de traverser l'histoire de l'exégèse – l'on perçoit mal de prime abord comment s'articulent les uns aux autres les divers problèmes abordés successivement par un ouvrage dont l'*unité interne* est donc rien moins qu'évidente.

Sans vouloir développer pour elles-mêmes ces ingrates, mais inévitables questions d'exégèse, il me semble néanmoins possible de suggérer à leur endroit, sinon une réponse, du moins une méthode dont la mise en œuvre éclairerait sans doute, de façon non négligeable, les débats interprétatifs : tout indique en effet que la question de l'unité interne de la troisième Critique serait beaucoup moins énigmatique si s'était d'abord trouvée affrontée celle de l'unité externe. Du moins est-ce à partir de cette interrogation sur la ou les fonctions remplies par la *Critique de la faculté de juger* dans le développement et dans la logique de la philosophie transcendantale que je voudrais ici mettre en évidence quelques-unes des richesses en vertu desquelles un tel ouvrage peut rester présent dans la réflexion contemporaine.

## I

## PENSER L'IRRATIONNEL

**La genèse de la *Critique de la faculté de juger***

Concernant la genèse même de l'œuvre, il faudrait, si l'on voulait être exhaustif, retracer l'évolution de Kant à partir de ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*<sup>7</sup> – opuscule de 1764 qui constituait sa première contribution en matière d'esthétique, sous la forme d'une réflexion très influencée par Rousseau et l'école anglaise, notamment par E. Burke. À la suite de ce texte inaugural, Kant semble avoir eu, dans un premier temps, l'intention de consacrer à ce domaine un ouvrage dans un avenir relativement proche, comme en témoigne sa correspondance, notamment les lettres à Marcus Herz de juin 1771, et surtout de février 1772. Cette dernière (qui est connue comme la fameuse « Lettre à Marcus Herz », où se trouve posé le problème de la représentation) annonce en effet, en même temps que l'écriture prochaine d'une « Critique de la raison pure », la mise en chantier d'une « esquisse de ce qui constitue la nature de la doctrine du goût » : première amorce, donc, de ce qui deviendra dix-huit ans plus tard la « Critique de la faculté de juger esthétique ». L'annonce est cependant restée lettre morte – et cela pour bien plus longtemps encore que ce ne fut le cas pour la « Critique de la raison pure » : Kant, il est vrai, est l'homme des réalisations différées<sup>8</sup>, mais l'ampleur du délai qu'il dut ou sut ici s'accorder invite à s'interroger sur les raisons qui, au-delà même du retard imposé par les difficultés rencontrées pour mener à bien la première Critique, expliquent ce qui, au moins objectivement, s'apparente à la disparition prolongée d'un projet. Interrogation d'autant plus légitime que, tout au contraire, quand le projet resurgira, à savoir dans les lettres à Reinhold de mars 1788, qui annoncent une « critique du goût », et de

7. *Kants Gesammelte Schriften*, Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften (désormais : AK), 1902-1910, II, traduction M. David-Ménard, GF-Flammarion, 1990.

8. Voir sur ce point la présentation de notre traduction de la *Métaphysique des mœurs*, t. I, GF-Flammarion, 1994.



mai 1789, où est évoquée pour la première fois la perspective d'une « Critique de la faculté de juger<sup>9</sup> », la réalisation de ce que la philosophie critique inscrivait à nouveau à son ordre du jour s'inscrira singulièrement sous le régime de l'urgence – puisque l'ouvrage paraîtra à peine plus d'un an après avoir reçu son intitulé. Bref : pourquoi, de 1772 à 1788, le projet disparaît-il ? – mais aussi : pourquoi, de 1788 à 1790, sa réapparition s'est-elle effectuée sur un mode tel que, soudain, la plume pouvait ou devait, si j'ose dire, courir sur le papier ?

Les années de disparition ne correspondent pas, en l'occurrence, à une simple période d'incubation. Bien plutôt s'est-il agi, au moins pour un temps, d'un renoncement, tant il est vrai qu'une fois élaboré (à travers l'écriture de la *Critique de la raison pure*) le cadre global du criticisme, Kant a durablement pensé (comme, au demeurant, ce fut le cas aussi pour le projet d'une « critique de la raison pratique ») qu'une étude du jugement de goût ne saurait faire pleinement partie de la philosophie transcendantale : en témoigne, dans l'*Esthétique transcendantale* de la *Critique de la raison pure*, la fameuse note qui, à propos de l'utilisation récente (que Kant ne fait pas sienne) du terme d'« esthétique » pour désigner la « critique du goût », salue la tentative courageuse, mais malheureuse, de Baumgarten pour « faire entrer l'appréciation critique du beau sous des principes rationnels », là où les règles et critères du goût sont, « quant à leurs principales sources, seulement empiriques et ne peuvent donc jamais servir de lois a priori précisément déterminées sur lesquelles notre jugement de goût aurait à s'aligner<sup>10</sup> ». À partir d'une telle conviction, largement induite par la représentation du goût que Kant avait développée lui-même en 1764 sous l'influence des théoriciens empiristes, il allait de soi que, la philosophie transcendantale se donnant pour objet « l'appréciation complète de la connaissance synthétique a priori<sup>11</sup> », le goût, de même (à l'époque) que la moralité et, plus largement, tout ce qui relevait des sentiments de plaisir et de peine, ne pouvait que se trouver exclu de l'interrogation spécifiquement philoso-

9. Tous ces documents sont accessibles dans le recueil *Materialen zu Kants Kritik der Urteilkraft*, éd. J. Kulenkampf, Frankfurt, Suhrkamp, 1974.

10. *Critique de la raison pure*, A 21, B 35, AK, III, 51, traduction Alain Renaut, Bibliothèque philosophique, Aubier, Paris, 1997, p. 118 (édition désormais citée : Renaut).

11. A 14, B 28, AK, III, 45, traduction citée, Renaut, p. 113.

phique : « Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? »

Or, il n'est pas douteux qu'après la *Critique de la raison pure*, sur ce point précis (est-il possible ou non d'intégrer la question du goût à la problématique de la synthèse a priori ?), Kant a transformé radicalement sa position. Il suffira, pour s'en convaincre, de se reporter ici au paragraphe 36 de la troisième Critique, où Kant revient sur la relation entre synthèse a priori et jugement de goût, mais cette fois pour montrer qu'« il est facile de voir que les jugements de goût sont synthétiques » : ce sont, n'hésite-t-il pas à écrire, des « jugements synthétiques a priori ». L'argumentation complexe, mais décisive, qui sous-tend cette appréciation (argumentation décisive, puisque d'elle dépend la possibilité d'une troisième Critique dont le jugement de goût soit au moins l'un des objets <sup>12</sup>), mérite d'être explicitée.

Le jugement de goût est *synthétique*, tout d'abord, parce qu'il ne se déduit pas du simple concept de son objet : on voit mal en effet comment le prédicat du jugement de goût (c'est-à-dire le sentiment de plaisir ou de peine <sup>13</sup> éprouvé face à l'objet esthétique) pourrait être contenu dans ce concept, puisque, si tel était le cas (si le plaisir ou la peine étaient compris dans la définition objective de ce à propos de quoi le jugement de goût est émis), l'expérience esthétique ne mettrait nullement en jeu la sensibilité des sujets (pas plus qu'elle ne

12. Et même, à vrai dire, l'objet principal, de l'aveu de Kant, qui (AK, V, 193) présente la « critique de la faculté de juger esthétique » comme « la partie essentielle ».

13. On peut se demander à quoi correspond la mention insistante de la « peine » dans les descriptions kantienne de l'expérience esthétique. Contrairement à ce qu'une première approximation pourrait laisser penser, ce n'est pas l'expérience du laid qui se trouve ici visée, telle qu'elle pourrait faire pendant à celle du beau : en fait, l'esthétique kantienne ne ménage nulle place au laid, dans l'exacte mesure où, si le beau, comme toute l'Analytique du goût le démontre, est ce qui produit un accord de nos facultés, il n'y a, parmi les phénomènes, que des objets beaux (susitant cet accord) ou non beaux (ne le suscitant pas) : ce qui ne produit pas cet accord (le non-beau) n'engendre pas de plaisir esthétique, mais il n'engendre pas pour autant (fort heureusement !) de la peine. La référence au sentiment de peine renvoie donc bien plutôt à l'expérience du sublime : on verra en effet, notamment dans les développements consacrés par Kant au sublime mathématique, que l'expérience esthétique consiste ici en un effort de l'imagination pour saisir en totalité un objet qui, par sa grandeur, dépasse ses possibilités ; or, c'est cet échec de l'imagination qui produit le sentiment de peine, composante de l'expérience du sublime.

donnerait matière, entre les sujets, à discussion sur la légitimité de leur plaisir). Reste que, si quelque chose se trouve donc *ajouté*, dans le jugement esthétique, à la sphère du concept, le jugement ne se déduit pas non plus de la simple intuition de l'objet : c'est là en effet ce qui le distingue du jugement sur l'agréable – lequel, bien qu'étant lui aussi un jugement synthétique (puisqu'on ne tire pas analytiquement le prédicat « agréable » du concept de « vin des Canaries »), se tient néanmoins tout entier dans la sphère de la sensation et ne dépasse donc pas l'intuition : le jugement de goût, en revanche, mobilise ce que Kant appelle les « pouvoirs supérieurs » de l'esprit humain.

Synthétique, le jugement esthétique est en outre a priori : car, bien qu'il s'agisse toujours d'un jugement singulier<sup>14</sup> et qu'il soit par conséquent empirique (puisque lié à la représentation d'un objet singulier), il contient cependant une dimension d'a priori en ceci qu'à la différence du jugement sur l'agréable, il est prononcé avec une connotation d'universalité : *comme si* chacun, nécessairement, devait éprouver le même plaisir que nous devant l'objet que nous trouvons beau, et cela sans que nous ayons à faire l'expérience de l'effectivité d'un tel *consensus* (qui, de fait, n'existe pas). Or, de cette caractéristique d'universalité ou de nécessité, la *Critique de la raison pure* avait fait précisément la marque même de l'a priori : en ce sens, il *doit* donc y avoir de l'a priori au principe du jugement esthétique.

Je n'évoquerai pas davantage cet important paragraphe 36, où doit être lue avec une attention particulière la détermination que, sur la base de cette argumentation, Kant opère de l'a priori esthétique : du moins est-il d'ores et déjà clair que le jugement de goût va fonctionner en quelque sorte, en tant que synthétique et a priori, comme un *analogon* du jugement scientifique sur l'objectivité définie comme synthèse a priori de représentations. C'est au demeurant la raison pour laquelle la *Critique de la faculté de juger* devra s'acquitter, vis-à-vis du jugement de goût, d'une *déduction* entendue au sens (comme c'était le cas, dans la première Critique, de la « déduction transcendantale » des catégories) d'une légitimation : bien évidemment, la relation entre les deux types de jugement (esthétique, scientifique) n'est qu'analogique, puisque le juge-

14. Ce pourquoi Kant précise qu'un jugement du type : « Les roses sont belles » n'est pas vraiment un jugement de goût, mais un jugement d'expérience induit de plusieurs jugements esthétiques singuliers (paragraphe 8).

ment de goût, tout en s'effectuant sur fond d'universalité, n'est que subjectif ; du moins l'analogie suffit-elle à fonder la transposition, vis-à-vis de la sphère de l'esthétique, d'interrogations et de démarches (notamment celle de la déduction) élaborées à propos de la sphère de la connaissance scientifique.

Ainsi, à la faveur d'une telle argumentation et de l'évolution incontestable qu'elle exprime par rapport à ce que suggérait Kant, en 1781, à propos du goût, devenait-il possible d'intégrer une nouvelle critique dans la philosophie transcendantale : une « critique de la faculté de juger » (esthétique) apparaissait possible ; pourquoi, cependant, cette nouvelle critique, certes possible, se révélait-elle en outre nécessaire, au point qu'à partir de 1788 <sup>15</sup> l'écriture allait en découler avec une intensité et une rapidité déconcertantes pour un ouvrage aussi complexe <sup>16</sup> ? C'est en vue de tenter d'apporter sur cette étrange périodisation (et surtout, si je puis dire, sur son rythme) un élément d'éclairage qu'il me semble requis de prolonger ces considérations génétiques par une réflexion sur ce que j'appelais plus haut l'unité de la *Critique de la faculté de juger*, à savoir son mode d'intégration au sein du système de la philosophie transcendantale (unité externe), et le mode d'intégration en son propre sein de problématiques apparemment hétérogènes (unité interne).

Quelle nécessité impérieuse, inhérente à la logique de ce que tentait Kant depuis 1781, est en effet venue rendre

15. À partir de 1788, me crois-je autorisé à écrire, puisque, même si Kant a réinvesti ici (comme cela avait déjà été le cas pour la *Critique de la raison pure*) des matériaux antérieurs, non seulement il n'a reformulé le projet de l'ouvrage qu'à partir des lettres déjà citées à Reinhold (1787-1788), mais, en outre, en rééditant (avec les réaménagements que l'on sait) la *Critique de la raison pure*, il n'éprouvait, en 1787 encore, aucunement le besoin de modifier décisivement la note du paragraphe I de l'Esthétique transcendantale, qui excluait de la philosophie critique la doctrine du goût : tout au plus Kant ajoute-t-il un mot pour indiquer que c'est « dans leurs principales sources » (*ihren vornehmsten Quellen*) que les règles et critères du goût sont empiriques – ajout certes significatif, mais qui n'infirme pas encore le décret d'exclusion prononcé à l'endroit de la doctrine du goût.

16. Une évolution parallèle concerne évidemment la « critique de la moralité » : elle aussi récusée dans la *Critique de la raison pure* et pour les mêmes raisons, elle fut rétablie plus rapidement dans ses droits, puisque, dès la *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785), les jugements exprimant l'impératif catégorique révèlent leur dimension d'a priori, en tant qu'il leur faut lier a priori la volonté à la loi, sans considération des mobiles ni des conséquences de l'acte moral.

nécessaires les réaménagements qui viennent d'être évoqués et imposer de leur faire porter aussi rapidement leurs fruits ? Concernant la question de l'unité externe, il me semble possible de reconnaître à la *Critique de la faculté de juger* deux fonctions essentielles qui, chacune à sa manière, la rendaient nécessaire dans la logique même de l'édifice critique. La première fonction engage l'*histoire* des débats dont le criticisme s'est alors trouvé partie prenante. La seconde fonction engage la *systematicité* globale de la philosophie critique. Au demeurant, la *fonction historique* est sans doute celle qui a eu le plus de retentissement sur la façon dont l'œuvre s'est structurée en rassemblant en elle des problématiques qu'on a souvent jugées disparates – précisément parce qu'on a rarement perçu la fonction que Kant faisait jouer, dans le débat capital qu'était alors la querelle du panthéisme, à leur rassemblement. Ce pourquoi, disais-je, la question de la fonction de l'œuvre ou de son unité externe retentit sur celle de l'unité interne.

### L'irrationnel, objet de la troisième Critique

De fait, trois problématiques sont successivement développées par la *Critique de la faculté de juger* : celle du goût (Première partie) et celle des êtres organisés ou, si l'on préfère, des individualités biologiques (Deuxième partie), mais aussi (c'est moins évident) la problématique de la finalité ou de la *systematicité* de la nature (Introduction, paragraphes IV-VIII) – entendre : la question de savoir si, et comment, « la nature dans sa diversité », à travers la multiplicité de ses lois, se laisse cependant « représenter » comme une « unité », « comme si un entendement contenait le fondement de l'unité de la diversité de ses lois empiriques <sup>17</sup> », donc comme si la diversité des lois faisait malgré tout système, renvoyant ainsi à l'idée que la « constitution des choses » n'aurait été possible que « d'après des fins » et d'après un projet d'organiser cette diversité. Assurément perçoit-on, à la lecture de la *Critique de la faculté de juger*, que ces trois problématiques ont quelque chose à voir avec la finalité, mais il n'en demeure pas moins qu'à s'en tenir là leur rapprochement peut apparaître formel, voire, comme on l'a souvent dit, artificiel, et que sa véritable et profonde signification échappe – précisément parce

17. AK, V, 180-181.

qu'on n'aperçoit pas quelle logique globale du criticisme rendait leur rapprochement significatif, sous cette forme et à ce moment.

C'est sans doute A. Bäumler qui, quoi que l'on doive par ailleurs penser du personnage, a identifié de la manière la plus pertinente le point de rencontre entre deux des trois problématiques développées par l'ouvrage de 1790, celle de la beauté et celle des êtres organisés : ce serait, selon lui, l'émergence du problème de l'irrationnel, telle qu'elle caractériserait tout le mouvement philosophique du XVIII<sup>e</sup> siècle, et la volonté kantienne de prendre en compte ce problème qui permettraient de cerner l'unité interne de l'œuvre<sup>18</sup>. Il était, de fait, fort compréhensible que ce fût après l'identification par Leibniz du possible (c'est-à-dire du non-contradictoire, donc du rationnel) et du réel dans le cadre du premier grand système dogmatique produit par la raison des Modernes que commençât à se faire sentir (ou, du moins, recommençât à se faire sentir avec une vigueur renouvelée) la résistance de dimensions apparemment extrarationnelles du réel à leur intégration supposée dans la rationalité : cette résistance, qui pouvait conduire à penser qu'une dimension du réel était en soi soustraite à toute pénétration logique et constituait un « irrationnel » absolu, se révélait particulièrement forte là où la réalité prenait la figure de l'individualité – non pas seulement parce que l'individuel s'était affirmé traditionnellement comme la limite du concept en tant que notion générale, mais précisément parce que, chez Leibniz, le modèle monadologique invitait, à rebours de cette limitation traditionnelle, à voir au contraire dans l'autoaffirmation des individualités monadiques la modalité même du déploiement de l'ordre rationnel de l'univers<sup>19</sup>. En ce sens, si résistance de l'irrationnel il devait y avoir, comment ne se fût-elle point cristallisée autour de l'individuel, et notamment autour de ces figures emblématiques de l'individualité

18. A. Bäumler, *Kants Kritik der Urteilskraft, Ihre Geschichte und Systematik*, Niemeyer, 1923, t. I (seul paru) : *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik der 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*. Il est confondant que toutes les tentatives pour rendre possible la traduction de ce grand livre aient jusqu'à ce jour échoué : que Bäumler ait été, dix ans plus tard, l'un des plus abjects idéologues du nazisme ne devrait pas interdire l'accès à la partie de ses travaux qui est la moins soupçonnable, et pour cause (1923), d'imprégnation idéologique ; en tout état de cause, seule la publication permettrait ici la discussion.

19. Sur cette intégration monadologique de l'individuel dans le rationnel, voir A. Renaut, *L'Ère de l'individu*, Gallimard, 1989.

que sont les œuvres d'art (toujours irréductibles, dans leur dimension esthétique, à une quelconque vérité conceptuelle qu'elles exprimeraient<sup>20</sup>) et les vivants (toujours irréductibles, dans leur originalité singulière, aux formules générales constitutives de leur espèce, voire de leur genre)? Et, dès lors, si Kant écrit un ouvrage articulant à une réflexion sur les phénomènes esthétiques une interrogation sur les êtres organisés (individualités biologiques), avec pour objectif, dans les deux cas, de cerner les conditions spécifiques selon lesquelles nous pouvons malgré tout les penser (c'est-à-dire – puisque « penser, c'est juger » – prononcer sur eux des *jugements*), comment ne pas y voir la plus puissante contribution du criticisme à la prise en charge de ce problème de l'irrationnel qui, à l'époque même des Lumières, faisait vaciller la toute-puissance de la raison?

L'hypothèse, sous cette forme (celle que lui donna Bäumler), est déjà séduisante. Encore faut-il, pour qu'elle ait une chance de convaincre pleinement, lui apporter deux compléments, d'une part quant à l'unité interne qu'elle fait apercevoir dans la troisième Critique, d'autre part quant à l'unité externe qu'elle lui assure vis-à-vis de la logique globale du criticisme.

### La systémativité de la nature

Un premier complément, au bénéfice d'une meilleure appréhension de l'unité interne de l'œuvre, consiste à faire apparaître la troisième problématique traitée par la *Critique de la faculté de juger*, à savoir celle de la systémativité de la nature (que Bäumler ne prend pas en compte), comme s'inscrivant elle aussi dans une réflexion organisée autour de la question de l'irrationnel. Car le paradoxe d'une telle inscription (comment l'interrogation sur la systémativité, donc sur la rationalité de la nature, s'intégrerait-elle dans une enquête sur l'irrationnel?) n'est ici qu'apparent : sous les yeux du savant (ou de la communauté scientifique), les phénomènes se rangent bien, de

20. C'est cette irréductibilité des œuvres à une quelconque « vérité » (ne serait-ce qu'à celle des « règles » dont elles seraient l'application) qui donne naissance à cette puissante manifestation du problème de l'irrationnel que fut, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du siècle suivant, la crise de l'esthétique classique, analysée avec une grande netteté par Bäumler (pour une reprise et une discussion des lignes de force de cette analyse, voir L. Ferry, *Homo Aestheticus*, Grasset, 1990).

fait, sous des lois qui, elles-mêmes, à mesure que se déploie le progrès des connaissances, viennent se subsumer, là encore, de fait, sous des lois plus amples, et ainsi de suite, selon un mouvement dont l'idée même de progrès impose que nous nous la représentions comme infinie, c'est-à-dire comme manifestant à l'infini dans le divers phénoménal un ordre, donc une rationalité toujours croissante ; reste que cette systématité de la nature n'est pas et ne sera jamais elle-même objet d'une connaissance (loi) scientifique (ne serait-ce que parce qu'« il n'y a pas d'expérience de la totalité des objets de l'expérience »), mais qu'il s'agit en quelque sorte d'une *rationalité de fait*. Il faut même ajouter (et le point est véritablement décisif) que cette *rationalité de fait* est indéductible de la structure de notre propre rationalité (c'est-à-dire de ce que Kant appelle le « système des principes de l'entendement pur ») – puisque, en partant des concepts a priori, nous pouvons bien déterminer à l'avance la forme des phénomènes (à savoir qu'ils posséderont tous des déterminations quantitatives et qualitatives, ou qu'ils seront en relation avec d'autres phénomènes), mais non point déduire le contenu même des phénomènes, donc les lois auxquelles ce contenu obéira, ni bien sûr, a fortiori, l'ordre rationnel susceptible de s'établir entre ces lois (c'est-à-dire la rationalité de la nature). Et l'impossibilité d'une telle déduction s'enracine directement dans l'écart infranchissable, que la première Critique enregistrait en son Esthétique transcendantale, entre le concept et l'intuition – ouvrant ainsi dans le réel phénoménal une dimension d'indéductibilité (donc, en ce sens, d'irrationalité) dont le problème posé par la rationalité *de fait* de la nature est, dans l'Introduction à la troisième Critique, le contrecoup. Bref, la rationalité *de fait* (la systématité de la nature) est indéductible de la *rationalité de droit* (le système des principes de l'entendement pur, lui-même déduit, selon le mouvement de la première Critique, des catégories) – et en ce sens, vis-à-vis de cette rationalité des principes et des catégories, la rationalité manifestée par la nature semble, puisque indéductible, devoir être pensée comme irrationnelle.

Où l'on voit par conséquent en quel sens, là encore, il y va, à travers la problématique de l'Introduction, d'une interrogation sur les limites de la rationalité, donc d'une prise en compte du problème de l'irrationnel. Et tout le travail de l'Introduction, tel qu'il réinvestit en grande partie, comme on va le voir, les acquis de l'Appendice à la Dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, vise précisément



à conférer malgré tout un statut (donc une pensabilité) à cette rationalité de fait, en établissant que si la diversité des lois de la nature se peut penser comme s'organisant selon la cohérence d'un ordre rationnel, cette unité systématique, à quoi certes rien ne se trouve obligé de correspondre dans la réalité, est cependant une exigence nécessaire de notre réflexion, c'est-à-dire un idéal régulateur dont la postulation est indispensable au fonctionnement de nos pouvoirs de connaissance, et notamment au travail scientifique. Ainsi les trois problématiques travaillées successivement par la *Critique de la faculté de juger* s'intègrent-elles donc bien dans l'interrogation globale sur l'irrationnel – interrogation qui assure, en ce sens, l'unité interne de l'œuvre.

Pour achever de rendre opératoire ce principe de lecture, un second complément doit toutefois être apporté encore à ce qu'avait esquissé Bäumler. Le complément, cette fois, procède d'une prise en compte du problème de l'unité externe : car, si le rassemblement de ces trois problématiques était donc, autour de la question de l'irrationnel, *possible*, pourquoi est-il apparu *nécessaire* à Kant vers 1788, au point même de l'inciter à reprendre dans son Introduction, vis-à-vis de la problématique de la systémativité de la nature, des thèses qu'il avait déjà formulées dans l'Appendice à la Dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure* et dont on perçoit mal, de prime abord, ce qui pouvait en imposer la répétition, sous forme d'ouverture à des développements incontestablement plus neufs sur la dimension esthétique et sur les êtres organisés ? Mesurons en effet, avant de tenter une réponse, l'ampleur de la reprise.

### De la première à la troisième *Critique*

Si l'on cherche le point d'ancrage de ce que développe Kant, en 1790, dans ce qu'avait élaboré, dès 1781, la *Critique de la raison pure*, il n'est guère difficile, de fait, d'apercevoir que celui-ci se situe, de façon peu contestable, dans la manière dont s'y était déjà énoncée la thèse proprement kantienne sur la question du système. Une thèse qui, au demeurant, avait déjà porté certaines de ses conséquences entre 1781 et 1790, notamment en 1784, dans l'opuscule intitulé *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* : dans le commentaire de la proposition IX<sup>21</sup>, Kant y écrivait en effet

21. AK, VIII, 29, traduction L. Ferry, in *Pléiade*, II, p. 203.

que l'Idée grâce à laquelle l'« historien philosophe » (l'historien réfléchissant sur la rationalité éventuelle du cours de l'histoire) peut mettre le divers historique en perspective « pourrait nous servir de fil conducteur pour présenter, du moins dans l'ensemble, comme un *système* ce qui, sans cela, resterait un *agrégat* d'actions humaines dépourvu de plan ». Indication qui fait d'ailleurs écho, dans l'*Idée d'une histoire universelle*, aux premières lignes de l'opuscule, où s'était déjà trouvé formulé le projet de découvrir le « fil conducteur » (*Leitfaden*) permettant de se représenter, au-delà de l'apparente confusion, voire de l'apparente absurdité qui caractérise le cours des choses humaines, une histoire structurée « selon un plan déterminé de la nature » : cette histoire structurée selon un plan de la nature, il s'agit donc de la penser comme un système, tout comme Kepler et Newton avaient, en ramenant sous des lois le cours des planètes (Kepler) et en expliquant (Newton) ces lois « en vertu d'une cause naturelle universelle » (à savoir l'attraction), permis de présenter sous une forme systématique l'ensemble des orbites planétaires.

Préparant à bien des égards (certes à travers sa restriction à l'histoire) la thématique, pleinement développée en 1790, de la rationalité globale de la nature, ces passages du texte de 1784, en eux-mêmes clairs, ne sauraient toutefois être appréciés dans leur véritable portée si l'on ne voyait qu'ils sont très rigoureusement et très techniquement adossés au traitement de la question du système dont s'était acquittée la *Critique de la raison pure* et dont les *Prolégomènes à toute métaphysique future* venaient, en 1783, de souligner fortement l'esprit.

En fait, et plus précisément, ce qu'il faut apercevoir ici, c'est comment, de ce point de vue, une telle préparation, dont s'acquitte l'*Idée*, s'enracine dans la manière dont s'articulent chez Kant deux thèses sur la question du système.

Une première thèse consiste dans l'affirmation selon laquelle l'achèvement du projet de système est impossible. Ainsi lit-on au paragraphe 40 des *Prolégomènes* : « La totalité de toute expérience possible (le système) n'est pas elle-même une expérience. » Dit autrement : en raison de la radicalité de notre finitude, nous ne pouvons avoir une expérience de la totalité du réel – en termes plus précisément kantien : nous ne pouvons avoir une expérience de la totalité des objets d'une expérience possible, et, en conséquence, comme nos concepts, sans intuitions capables de leur fournir une matière, sont des formes vides, les concepts que nous pouvons nous forger de

la totalité des objets sont des « Idées » qui, si elles sont susceptibles d'être pensées, ne sauraient du moins donner lieu à une connaissance. En d'autres termes encore, et cette fois directement à partir de la *Critique de la raison pure* :

– Le système se définit comme « unité des diverses connaissances sous une Idée <sup>22</sup> ».

– Or, pour des raisons qu'on va rappeler, Kant définit l'Idée comme « un concept nécessaire de la raison auquel aucun objet qui lui corresponde ne peut être donné dans les sens <sup>23</sup> ».

– Donc, si l'on ne retient pour l'instant que la fin (soulignée par moi) de cette définition de l'Idée, on peut en déduire que l'unification du divers des connaissances sous une Idée (leur constitution en un système) n'aura jamais elle-même le statut d'une connaissance, puisqu'il n'y a pas d'expérience possible susceptible de venir remplir l'Idée en donnant à cette forme de l'unité qu'est l'Idée une *matière* ou un *contenu*. Bref, la systématisation est un travail infini, qui ne s'achèvera jamais à travers l'apparition d'un savoir qui serait alors, puisque savoir de la totalité des objets (ou de leurs connaissances), Savoir absolu.

Où l'on verrait donc poindre la perspective chère aux kantismes contemporains selon laquelle le criticisme est intrinsèquement posthégélien – ou selon laquelle Kant constitue, si l'on peut dire, le plus grand critique de Hegel, non pas bien sûr chronologiquement, mais logiquement (ce qui pose au demeurant un problème philosophiquement passionnant, mais que l'on ne peut ici que croiser – celui de déterminer comment il a pu se faire qu'après Kant l'hégélianisme ait été possible, ou du moins ait pu se croire possible).

Quoi qu'il en soit, au-delà de cette première thèse de Kant sur le système – qui se fonde par conséquent dans le statut des Idées de la raison comme principes d'unité du système (comme principes de systématisation), c'est-à-dire dans la Dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure* –, la réflexion sur cette problématique se complète d'une seconde thèse sans laquelle ni l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* ni l'Introduction de la *Critique de la faculté de juger* n'eussent vu le jour. Reprenons en effet le texte du paragraphe 40 des *Prolégomènes* : « La totalité de toute expérience possible n'est pas elle-même, écrit donc Kant, une expérience » (première thèse), mais elle est cependant

22. A 832 / B 860, AK, III, 538, traduction citée, p. 674.

23. A 327 / B 383, AK, III, 254, traduction citée, p. 350.

pour la raison, ajoute-t-il (et là s'inscrit la seconde thèse), « un problème (une tâche, *Aufgabe*) nécessaire, dont la simple représentation exige des concepts tout différents des concepts purs de l'entendement ». Donc, bien que ne pouvant donner lieu à un savoir, la recherche d'une totalisation des connaissances (système) est une tâche nécessaire – et le lecteur de l'Appendice à la Dialectique transcendantale, dans la *Critique de la raison pure*, voit parfaitement pourquoi : face à la diversité des connaissances acquises, il faut bien en effet, à chaque époque, chercher à la fois à les organiser et à les accroître – ce qui définit très précisément la visée de la totalité et fait de cette visée le moteur même du progrès scientifique. Or, pour l'accomplissement infini de cette tâche (infini, puisqu'en vertu de la première thèse le système achevé est impossible), il faut déterminer quels sont les concepts unificateurs, les *foyers* sous lesquels nous pouvons nous *imaginer* ranger la diversité des connaissances. Par là s'introduit la notion qui va cerner les Idées du point de vue de leur fonction – savoir que chaque Idée est un « foyer imaginaire », un *focus imaginarius*, par référence auquel du divers, dans nos connaissances, peut se laisser ordonner comme à partir d'un principe d'unité :

« Si nous parcourons du regard nos connaissances d'entendement dans toute leur étendue, nous trouvons que ce qui s'y trouve à la charge propre de la raison et qu'elle cherche à mener à bien, c'est la *dimension systématique* de la connaissance, c'est-à-dire son articulation à partir d'un principe. Cette unité de la raison présuppose toujours une Idée, à savoir celle de la forme d'un tout de la connaissance précédant la connaissance déterminée des parties et contenant les conditions requises pour déterminer a priori à chaque partie sa place et son rapport avec toutes les autres <sup>24</sup>. »

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

24. A 645 / B 673, AK, III, 428, traduction citée, p. 561.

mais, deuxièmement, ce ne sont pas des concepts de l'entendement, puisqu'ils n'entretiennent pas de relation à une expérience possible : ce sont donc des concepts de la raison, ce que Kant appelle des Idées.

Pour achever de cerner cette théorie des Idées, qui est intégralement à l'œuvre dans la *Critique de la faculté de juger* (à commencer par son Introduction), il faut apercevoir qu'il y a deux différences décisives entre Idée et concept :

– Il n'y a pas, *stricto sensu*, de déduction transcendantale des Idées : car, puisqu'il n'y a pas d'expérience possible de la totalité de l'expérience, il n'y a pas à légitimer la prétention des concepts de la totalité à s'appliquer à l'expérience<sup>25</sup>.

– Les concepts de l'entendement synthétisent le divers de l'intuition, et produisent ainsi des connaissances ; les Idées de la raison tentent de synthétiser le divers des connaissances produites par l'entendement. Les concepts mettent donc en jeu la relation entre entendement et sensibilité (laquelle relation, pour être pensée, requiert la théorie du schématisme) ; les Idées mettent en jeu la relation entre raison et entendement – c'est-à-dire au fond la relation de l'entendement avec lui-même, puisque la raison n'est en fait que l'entendement poursuivant son travail d'unification en pensant pouvoir y parvenir sous la forme d'une connaissance par simples concepts, autrement dit : l'entendement croyant pouvoir se passer de la sensibilité. Dans le vocabulaire de Kant, cette relation entre raison et entendement apparaît d'ailleurs bel et bien comme relation de l'entendement avec lui-même, puisque Kant appelle « entendement pur » l'entendement de la métaphysique, celui qui croit pouvoir se passer de l'expérience (voir, par exemple, dans le paragraphe III de l'Introduction à la *Critique de la raison pure*, le fameux texte sur la colombe légère qui, emportée par « son libre vol », se perd « dans le vide de l'entendement pur »), par opposition à l'entendement de la synthèse a priori, qui est l'entendement de la science.

Donc, si l'on reprend l'argumentation qui sous-tend cette seconde thèse de Kant sur le système : pour prendre en charge l'exigence de totalisation (le système comme tâche infinie),

25. Kant parle bien (A 671 / B 699, AK, III, 443, traduction citée, p. 576) d'une « déduction transcendantale de toutes les idées de la raison spéculative », mais il s'agit de les déduire comme méthodes, comme – on va rencontrer cette expression dans un instant – principes régulateurs, et non pas comme principes constitutifs de l'expérience.

l'esprit humain (ici, la raison) utilise des concepts qui sont des foyers d'unité totale, c'est-à-dire des *représentations de la totalité*, auxquelles ne correspond aucune expérience possible. Or, la thèse établie par Kant dans l'extraordinaire Appendice à la Dialectique transcendantale consiste à soutenir que ces représentations de la totalité vont être *strictement les mêmes* (quant à leur contenu) que celles dont la métaphysique dogmatique croyait pouvoir faire des objets de connaissance – soit : les trois Idées de la Raison métaphysique (l'Âme, le Monde et Dieu), mais qui, à condition qu'on sache ne pas en faire des objets réels (les objets d'un savoir), à condition de ne pas les *réifier* ou les *objectiver* (là est précisément l'illusion de la métaphysique), peuvent avoir un « usage régulateur » pour l'organisation et l'accroissement du divers des connaissances.

On n'insistera pas davantage, dans ce cadre, sur ce qui sépare l'usage régulateur des Idées de la raison comme foyers imaginaires d'unité et leur version métaphysique – à savoir, justement, la réification par l'illusion transcendantale de ce qui n'est qu'une simple exigence subjective d'unité, c'est-à-dire une méthode de l'esprit humain. Si l'on souhaitait être plus complet, il faudrait sur ce point se reporter, dans l'Appendice à la Dialectique transcendantale sur « l'usage régulateur des Idées de la Raison pure », à la distinction qu'établit Kant entre un « usage apodictique » des Idées et un « usage hypothétique ». Pour l'essentiel :

1. Kant explique que « l'usage hypothétique de la raison [...] se fonde sur des Idées admises en tant que concepts problématiques » et qu'il s'agit là d'un usage qui n'est pas « constitutif », en ce sens qu'« il n'est pas tel qu'à juger en toute rigueur, en résulte la vérité de la règle générale adoptée comme hypothèse » : comprendre que le principe n'est ici qu'une règle ou une méthode, non une affirmation pouvant prétendre posséder une valeur de vérité. Bref, la « vérité » des règles, si l'on veut parler ici de vérité, c'est au fond leur fécondité dans la production d'unité – cette unité qui, lisons-nous, « est la pierre de touche de la vérité des règles <sup>26</sup> ».

2. La suite du passage clarifie alors la différence entre « usage constitutif » et « usage régulateur » des Idées, à savoir que, prise en son usage régulateur, l'Idée est seulement un « fil conducteur » (*Leitfaden*) pour introduire de l'unité systématique dans le divers des connaissances, en reliant au fil

26. A 647 / B 675, AK, III, 429, traduction citée, p. 562.

conducteur tous les phénomènes « comme si » on pouvait les en dériver exhaustivement <sup>27</sup>.

Ces distinctions sont à l'évidence d'une importance capitale : elles nourrissent directement ce que l'on a présenté ici comme la deuxième thèse sur le système et, corrélativement, sur les Idées, en vertu de laquelle la définition des Idées n'est pas seulement négative – mais les Idées sont aussi (selon l'expression des *Prolégomènes*) des « concepts nécessaires de la raison ». Où il faut entendre la nécessité en deux sens :

– D'une part, ces concepts sont inévitables, inscrits qu'ils sont dans la structure même de l'esprit humain comme pouvoir de connaître (voir ici, dans la *Critique de la raison pure*, la déduction des trois Idées, au livre I de la Dialectique transcendantale, à partir des figures du syllogisme) : la raison, au sens kantien du terme, n'est pas une monstruosité, une excroissance monstrueuse de l'entendement, mais elle fait partie de la vie même de l'esprit humain, comme recherche toujours plus poussée d'une unité du divers. On comprendra qu'en ce sens ni Kant ni un kantien ne pourraient en aucun cas écrire, comme Heidegger, que « la raison est l'ennemi le plus acharné de la pensée » – et qu'il y a là un écart considérable entre les deux plus grandes critiques de la métaphysique et de la raison que la philosophie ait sans doute produites.

– D'autre part, les Idées sont aussi des concepts nécessaires, au sens où ils sont indispensables comme principes régulateurs de l'activité et du progrès de la connaissance <sup>28</sup>, qui poussent l'esprit à aller toujours au-delà des connaissances acquises.

C'est donc cette seconde thèse sur le système (et la définition des Idées, qui en est solidaire, comme principes régulateurs ou – selon la terminologie que Kant adopte en 1790 – comme « principes de la réflexion ») qui, mise en place dès la première Critique, a été appliquée à la question de la connaissance historique dans l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* de 1784, avant de retrouver en 1790, dans l'Introduction à la *Critique de la faculté de juger*, un plein développement. Et ce n'est pas faire injure à la troisième Critique que de constater que, de ce point de vue, le contenu de ce qu'elle énonce n'est pas d'une originalité flagrante vis-à-vis de l'Appendice à la *Dialectique transcen-*

27. Voir A 671 / B 700, AK, III, 443, traduction citée, p. 576.

28. L'usage régulateur, écrit Kant (A 644/B 672, AK, III, 428, traduction citée, p. 561), est « indispensablement nécessaire ».

*dantale* – constatation qui, toutefois, ne peut que conduire à s'interroger sur les raisons qui ont pu conduire Kant à intégrer dans son ouvrage cette réflexion, déjà travaillée par lui, sur le statut de la systématité de la nature. Or, c'est ici précisément que, comme je le suggérais plus haut, la question de l'unité interne ne pourrait être pleinement résolue sans que soit prise en compte celle de l'unité externe, c'est-à-dire celle de la fonction de la troisième Critique dans la logique du criticisme.

### **La querelle du panthéisme, arrière-plan de la *Critique de la faculté de juger***

La première fonction qu'est venu remplir l'ouvrage de 1790 dans le cadre global du criticisme fait moins référence à la logique de la pensée kantienne qu'aux sollicitations venues des débats du temps : il s'est agi en effet de mieux mettre en relief la teneur spécifique de la philosophie critique et, ainsi, d'en assurer la défense contre les tentatives d'amalgame, puis les assauts développés par Jacobi lors de ce qu'il est convenu d'appeler la « querelle du panthéisme ». Au point que – c'est là, à mon sens, une piste que les interprètes de la *Critique de la faculté de juger* ont trop rarement ou trop rapidement explorée – il n'est pas interdit de voir dans ce livre complexe la vraie et plus complète réponse de Kant à ce qui, à travers Jacobi, constitua alors, sinon la première critique moderne de la raison, du moins la première critique de la raison qui, chez les Modernes, se fût développée avec tant d'ampleur et de radicalité.

On se bornera ici à rappeler que cette « querelle du panthéisme » ou du « spinozisme » (*Pantheismusstreit, Spinozas-treit*) opposa, à partir de 1785, Mendelssohn et Jacobi autour des conséquences du rationalisme des Lumières. Dans ses *Lettres à Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza* (octobre 1785), Jacobi s'était efforcé de montrer que toute philosophie rationaliste se réduisait en sa vérité au spinozisme (au déterminisme), et que le spinozisme lui-même était une philosophie athée, incapable de fonder l'éthique (puisqu'elle niant la liberté) et de saisir vraiment l'être en dépassant la représentation vers la racine inconditionnée de toutes choses (parce que la raison part toujours d'une réalité conditionnée dont elle recherche la condition, ou la cause, en rapportant cette condi-



tion à son tour, en vertu de sa loi de la causalité, à une condition plus haute, et ainsi de suite, à l'infini). En conséquence, il fallait, selon Jacobi, abandonner la connaissance rationnelle au profit de la croyance immédiate :

« La conviction due à des preuves, écrivait-il, est une certitude de seconde main, elle repose sur une comparaison et ne peut jamais être sûre et parfaite. Si tout sentiment qui ne naît pas de motifs rationnels est *foi*, il faut que la conviction pour motifs rationnels vienne elle-même de la foi et reçoive d'elle seule sa force. C'est par la foi que nous savons que nous avons un corps et qu'il y a en dehors de nous d'autres corps et d'autres êtres pensants <sup>29</sup>. »

En cet appel au dépassement de la raison vers la foi, le conflit avec les défenseurs de l'*Aufklärung* ne pouvait être plus frontal. En même temps, Kant allait se trouver directement impliqué dans un tel conflit, puisque Jacobi, quand il sera attaqué par Mendelssohn sur cet appel à l'abandon de la raison, n'hésitera pas à se réclamer de Kant en présentant son appel à la foi comme une interprétation de la célèbre formule de la *Critique de la raison pure* selon laquelle il faut limiter le savoir pour ménager une place à la croyance : ainsi sa *Réponse aux accusations de Mendelssohn* indique-t-elle aux *Aufklärer*, en avril 1786, que s'ils venaient à refuser sa propre thèse, ils devraient a fortiori récuser celle de la *Critique de la raison pure*. En sorte que la philosophie critique se trouvait prise dans une alternative : ou bien elle rejoignait le camp des *Aufklärer* et, risquant la confusion avec le rationalisme dogmatique (de provenance leibnizienne) d'un Mendelssohn, elle s'exposait elle-même à l'accusation de spinozisme, donc d'amoralisme et d'athéisme ; ou bien elle acceptait de se voir assimiler à l'antirationalisme préromantique de Jacobi. Bien évidemment, l'alternative supposait qu'il n'y eût pas de troisième position ou de troisième modèle qui fût concevable entre le rationalisme dogmatique et la foi – ce que précisément tout le criticisme entendait démentir. Reste que le piège était redoutable, et que Kant, s'il différa le plus longtemps possible son entrée en scène, finit par céder aux demandes des *Aufklärer* en prenant clairement position dans l'opuscule qu'il publie en octobre 1786 sous le titre : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*

29. F. H. Jacobi, *Lettres à Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, traduction M. Anstett, in : *Œuvres philosophiques de Jacobi*, Aubier, 1946, p. 187.

Je n'ai pas à analyser ici la teneur de l'intervention kantienne <sup>30</sup>, devenue inévitable dès lors que Jacobi, soutenant que Kant enseignait la même chose que lui depuis 1781 sans se voir accuser de porter préjudice à la raison, compromettait gravement la philosophie critique en l'attirant du côté de la *Schwärmerei* – cette « exaltation de l'esprit » qui, délaissant le terrain du concept, cédait au mirage d'une « autre » pensée que la pensée rationnelle. Pour autant, en consentant à cette intervention ferme, mais somme toute succincte, dans le débat, Kant en avait-il fini avec la brèche ouverte par Jacobi ? La tradition interprétative a en général considéré qu'effectivement l'opuscule d'octobre 1786 constituait l'ultime contribution de l'auteur de la *Critique de la raison pure* à la défense de la raison. Appréciation à vrai dire déconcertante, dans la mesure où, en octobre 1786, l'assaut lancé par Jacobi n'avait en vérité pas encore pris toute son ampleur, laquelle ne devait véritablement se laisser apercevoir qu'avec la publication par celui-ci, en 1787, de son *David Hume* <sup>31</sup> – où la stratégie change : puisque, depuis la prise de position de Kant, l'assaut lancé contre la raison ne peut plus guère se réclamer de lui, on tentera de montrer que, au-delà du paravent humien, Leibniz lui-même – lui qui, pour la première fois si hautement, avait proclamé la valeur absolue du principe de raison – peut servir de caution à la démarche <sup>32</sup>. Le sens de l'opération est simple : montrer qu'en fait la fidélité bien comprise à l'auteur de la *Monadologie* impose de concevoir pour la raison d'étroites limites hors desquelles l'approche du réel doit relever d'une tout autre instance, ce serait prendre le rationalisme dans un nouveau piège. Les modalités du traquenard sont plus complexes, et consistent pour l'essentiel à extraire de l'idée monadologique défendue par Leibniz deux armes antirationalistes :

– si, comme l'avait défendu Leibniz, « toutes les choses vraiment réelles sont des individus ou des choses individuées, et, comme telles, des êtres vivants <sup>33</sup> », comment le concept,

30. On se reportera ici à l'excellent commentaire qu'A. Philonenko a joint à sa traduction de l'opuscule (Vrin).

31. Jacobi, *David Hume ou la croyance, idéalisme et réalisme*, traduction L. Guillermit, in : *Le Réalisme de Jacobi*, Publications de l'université de Provence, 1982.

32. *Op. cit.*, p. 332 : « Je ne vois guère de penseur qui ait été plus clairement vigilant que notre Leibniz », et même, précise Jacobi, « je suis attaché de toute mon âme à la théorie des monades ».

33. *Op. cit.*, p. 342. Sur la pensée leibnizienne de la « matière » comme « vie », cf. *Monadologie*, paragraphe 63 sq.

en sa généralité, pourrait-il ne pas oublier l'individualité au profit d'un universel vide et pétrifier la vie en abstractions mortes ?

— si, comme l'établit aussi, en un sens, la *Monadologie*, c'est en étant unie à un corps que l'âme se représente l'univers, « en exacte conformité à la nature et à l'organisation de ce corps <sup>34</sup> », on ne peut concevoir la raison comme une faculté capable, par elle seule, de nous donner accès à une quelconque vérité : « L'activité qui lui est propre est une activité de simple médiation entre le sens, l'entendement et le cœur, dont elle a à administrer l'économie commune <sup>35</sup>. » Bref, il faut, contre le rationalisme, élargir le concept de raison de façon qu'il puisse inclure en lui cette ouverture immédiate à l'existence que Jacobi nomme « révélation », « sentiment » ou « croyance », et qui suppose l'intervention, non pas seulement de la raison comme capacité de démontrer et de déduire, mais de tout notre être.

C'est désormais, en 1787, fort de cette lecture paradoxale de Leibniz que Jacobi continue à défier les défenseurs de la raison : soutenir que l'univers est entièrement rationnel, c'est se condamner à manquer doublement le réel — d'une part dans ce qu'il a de toujours individué (car la raison fait du réel un système de relations universelles pour lesquelles l'individuel n'est rien), d'autre part en tant que devenir (car la raison construit un système semblable à celui des mathématiques, où les termes et leurs relations sont éternels et immuables). Autrement dit : poussé jusqu'à ses ultimes conséquences, le rationalisme serait incapable par définition de penser l'histoire, si tant est que l'histoire est bien ce champ où des individualités tissent un devenir — champ inaccessible par définition à la seule pensée causale et que Jacobi lui oppose en la désignant par la catégorie de « Vie ».

On ne saurait surestimer l'importance que devait avoir, dans l'histoire de la philosophie allemande, la menace constituée par cette exploitation jacobienne de Leibniz contre l'idée même de la raison. Lancée depuis 1785, la querelle révélait en 1787 seulement, c'est-à-dire un an après *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, ce qu'elle avait de plus menaçant, aussi bien pour la raison en général que pour la raison critique — puisque, désormais, Jacobi n'avait plus à ménager le criti-

34. *Op. cit.*, p. 335. Jacobi s'appuie sur le paragraphe 62 de la *Monadologie*.

35. Cité par L. Guillermit, *op. cit.*, p. 92.

cisme (du moins l'opuscule d'octobre 1786 avait-il rendu cette stratégie impossible), mais pouvait s'en prendre directement à lui pour dénoncer (autour de la question de la chose en soi) ses difficultés internes<sup>36</sup> : c'est donc avec une audace encore accrue que se trouvait réaffirmée la conviction selon laquelle, décidément, nulle forme de rationalisme n'était à même d'avoir assez de cohérence et de consistance pour résister à l'évidence selon laquelle le réel ne se peut entièrement mettre et soumettre à la raison<sup>37</sup>. L'ampleur de la rupture ainsi recherchée avec l'un des projets constitutifs de la philosophie moderne, et notamment des Lumières, explique pour une large part qu'au-delà même de 1787 certains des plus éminents défenseurs de la raison aient intégré dans leurs plaidoyers une prise en compte attentive des arguments de Jacobi.

Le fait est bien connu pour Hegel, dont on sait qu'il s'efforça de situer avant tout au plan de la philosophie de l'histoire sa défense de l'héritage leibnizien contre sa captation antirationaliste : en prolongeant une historicisation du modèle monadologique qu'avait déjà entreprise Herder, en montrant que « la Raison est la matière infinie de toute vie naturelle ou spirituelle<sup>38</sup> », Hegel répond directement à Jacobi et manifeste que, contrairement aux allégations du *David Hume*, il n'existe nulle antinomie entre concept et vie (ou histoire). Dans son principe, la parade hégélienne consiste en effet à répliquer que la vie n'est pas l'« extérieur » au Concept, car le Concept a la structure même de la Vie, celle de l'autodéploiement d'une identité qui se pose dans ses différences et les ramène à elle. Puissance infinie de produire sa matière, le concept

36. Le *David Hume* se clôt sur un Appendice intitulé « De l'idéalisme transcendantal » (*Jacobis Werke*, II, 291-310), entièrement consacré à montrer que, sans la présupposition de la chose en soi, il est impossible d'« entrer dans le système » de Kant, et qu'avec la chose en soi on ne saurait « y rester ». Ce texte, où A. Philonenko voit la première « critique intelligente de la philosophie kantienne » (introd. à : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, p. 22), est traduit, non seulement par L. Guillermit, *op. cit.*, mais aussi par S. Stephens dans les *Cahiers philosophiques*, n° 3, avril 1980.

37. Par là, Jacobi ouvrait une véritable brèche dans les valeurs de la modernité : en témoignerait aussi, au-delà de cette critique du rationalisme *philosophique*, sa critique du rationalisme *juridico-politique* de la Révolution française. Sur son important brouillon de lettre à La Harpe (daté du 5 mai 1790), où il dénonce la volonté révolutionnaire de découvrir « une manière fixe d'être gouverné par la seule raison » (*Werke*, II, p. 513-544), voir A. Renaut et L. Sosoé, *Philosophie du droit*, PUF, 1991, p. 309 sq.

38. *La Raison dans l'histoire*, traduction Papaioannou, Plon, p. 47.

n'est pas une forme vide, le particulier n'est donc pas extérieur à l'universel, mais l'universel n'est que se déployant, se concrétisant dans le particulier <sup>39</sup>.

Je n'ai pas à exposer ici la manière dont Hegel a entrepris de donner à sa réponse la fondation spéculative qu'elle méritait <sup>40</sup> : à sa manière, cette réplique à Jacobi, qui coïncide avec la production par Hegel de son propre système, met un terme à la « querelle du panthéisme <sup>41</sup> ». Plus important me semble-t-il de faire apparaître qu'à sa manière aussi Kant s'efforça, après *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, de prendre en compte les objections jacobiniennes à leur plus haut niveau de radicalité (telles qu'exposées dans le *David Hume*), et de leur opposer une parade bien différente de celle que devait tenter ensuite Hegel : la *Critique de la faculté de juger* me semble en effet pouvoir et devoir être lue comme constituant précisément une telle parade.

Car comment Kant n'eût-il pas perçu, avec une acuité renouvelée à la suite du *David Hume* <sup>42</sup>, quels risques courait la raison, y compris la raison critique, si, après l'ouverture d'une dimension de non-rationalité au sein de l'expérience par l'Esthétique transcendantale (la dimension de l'intuition comme celle d'un « hors-concept »), après la mise en évidence par la Dialectique transcendantale des illusions (métaphysiques) auxquelles la raison est susceptible de donner naissance, la légitimité d'une référence maintenue à la raison dans le processus de connaissance ne s'en trouvait malgré tout consolidée ? D'une façon générale, les commentateurs de la *Critique de la faculté de juger* n'ont pas assez souligné que l'ouvrage répond pré-

39. Sur l'Esprit comme Vie, voir par exemple *La Raison dans l'histoire*, p. 78 sq.

40. Du moins est-il clair que cette fondation passait par une reprise approfondie de la conception dynamique de la substance qu'avait forgée Leibniz, comme forme autoproduisant son contenu ou comme force autoproduisant ses déterminations – conception monadique de la substance à laquelle rend hommage à sa manière la formule célèbre de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* : « Tout repose sur le fait de saisir et d'exprimer le vrai non pas comme substance, mais tout aussi résolument comme sujet », c'est-à-dire comme « substance vivante ».

41. Comme querelle de la raison, elle reprendra néanmoins, sous une forme renouvelée, à travers les destructions successives de la rationalité dont s'acquittera la philosophie posthégélienne – et ce jusqu'à l'époque contemporaine.

42. Dont on ne peut penser, ne serait-ce qu'en raison de son Appendice sur l'idéalisme transcendantal, qu'il ait pu en ignorer la teneur.

cisément à cette exigence antijacobienne de consolidation – et cela de deux manières.

Si l'on mesure l'impact de la « querelle du panthéisme » sur toute la philosophie de l'époque, il est en effet difficile de ne pas identifier tout d'abord comme une réponse à Jacobi la façon dont la « Critique de la faculté de juger téléologique » montre que, pour penser la Vie, il faut certes recourir à un concept différent des autres, à savoir celui de finalité (qui n'est pas une catégorie de l'entendement), mais qu'à l'aide de ce concept l'esprit humain peut bel et bien (dans certaines conditions qu'il s'agit précisément d'élaborer) énoncer des jugements obéissant à des règles – et non pas s'abandonner au délire de la *Schwärmerei*. En d'autres termes : établir qu'il y a une rationalité (en un sens élargi) du discours sur la Vie, même si ce n'est pas celle de la rationalité scientifique qu'étudie la *Critique de la raison pure*, et manifester de quel type de rationalité il s'agit, tel est le premier élément de réponse que Kant apporte à la *Lebensphilosophie* que Jacobi inaugurerait.

Un second élément de réponse, pour consolider la raison, consistait aussi à reprendre et à développer l'argumentation esquissée par l'Appendice à la Dialectique transcendantale afin de manifester quelle fécondité (régulatrice) la raison et ses Idées étaient malgré tout susceptibles de conserver. De ce point de vue, comment n'eût-il pas été nécessaire, après la fracture jacobienne, de préciser en quel sens et selon quelles modalités la nature, bien que le contenu ne s'en pût laisser déduire de nos concepts, se devait et pouvait penser pourtant selon un idéal de rationalité seul à même de guider et réguler nos efforts pour la connaître ?

### **Idées régulatrices et principes de la réflexion**

Car assurément, je l'ai dit, tout ce que va énoncer à cet égard l'Introduction de la troisième Critique était déjà présent dans l'Appendice à la Dialectique transcendantale, notamment ceci que, pour que l'expérience possible elle-même fût concevable, il fallait que pussent être formés des concepts empiriques emboîtables – exigence qui requérait de postuler la systémativité de la nature en pensant cette dernière selon des règles que Kant formulait avec une grande précision dès 1781<sup>43</sup> : bref, on sait déjà, depuis la *Critique de la raison*

43. Selon l'Appendice, ces règles sont celles de l'homogénéité (il faut postuler que, dans la nature, il y a des phénomènes susceptibles

*pure*, que le fonctionnement de la connaissance décrit dans l'Analytique présuppose l'usage régulateur de la raison évoqué par l'Appendice de la Dialectique. Reste que la première Critique s'en tenait là, mais que, pour la formation ne serait-ce que des concepts empiriques, l'ouvrage se bornait à renvoyer à ce que Kant appelle l'entendement naturel ou l'entendement sain, sans jamais en thématiser l'opération : la nécessité d'une telle opération se trouvait certes indiquée (car si le divers sensible ne se laissait pas homogénéiser sous un concept empirique possible, nulle pensée, même la plus rudimentaire, ne serait envisageable), sans que soit jamais théorisée l'opération elle-même – laquelle devra au demeurant attendre la *Critique de la faculté de juger* pour recevoir jusqu'à son nom, à savoir celui de *réflexion*.

Bref, il est permis de considérer que, de la première à la troisième Critique, ce qui se transforme dans la problématique de la systématisme de la nature, c'est à la fois le degré de thématisation et l'élaboration d'une théorie de la réflexion – instrument indispensable pour penser toutes les activités où l'esprit subsume une diversité de phénomènes sous un concept ou sous une loi, voire une diversité de lois sous l'Idée d'une rationalité totale de la nature. Et si cette critique de la réflexion que va être (comme « critique de la faculté de juger réflé-chissante ») la troisième Critique devient alors, précisément vers 1787-1788, nécessaire, c'est avant tout, dans le contexte polémique créé par l'assaut de Jacobi contre les Lumières et la raison en général, pour spécifier le traitement criticiste du problème de l'irrationnel : or, de ce traitement, l'examen passe justement par une théorie de la réflexion, puisque, chez Kant, la faculté qui se rapporte à l'irrationnel pour le penser n'est nullement mystérieuse, mais se trouve désignée (on va voir pourquoi dans un instant) comme étant la réflexion. Renvoyer au simple entendement commun, comme le faisait la *Critique de la raison pure* pour la formation des concepts empiriques, le rapport à l'irrationnel (en l'occurrence, au divers sensible), c'était risquer d'en faire manquer la teneur spécifique, à savoir

d'être comparés les uns aux autres, permettant ainsi de classer la diversité), de la spécification (l'homogène se laisse diviser en espèces inférieures) et de la continuité ou de l'affinité de tous les concepts (on peut passer sans saut d'une espèce à l'autre, et nulle case ne reste vide dans la logicité de la nature – règle sans doute la plus importante, puisque c'est elle, écrit Kant, qui permet vraiment de postuler « ce qu'il y a de systématique dans la connaissance de la nature »).

qu'il s'agit là, aux yeux de Kant, non pas d'une ouverture extatique à une dimension énigmatique du réel, mais bel et bien d'une *pensée* : en ce sens, comme *pensée*, la relation de l'esprit à l'irrationnel, loin de toute *Schwärmerei*, s'inscrit dans le registre du jugement (puisque penser équivaut à juger) – cette pensée de l'irrationnel par référence à une rationalité régulatrice (rationalité du *comme si*) prenant la forme de ce que Kant va analyser sous le nom de jugement réfléchissant.

La reprise de la théorie des Idées régulatrices sous la forme d'une théorie de la réflexion et des principes de la réflexion s'éclaire donc en grande partie par un contexte de discussion qui était imprévisible en 1781 et qui, à partir de 1787, est venu renforcer considérablement la portée de la problématique de la systémativité de la nature : ainsi me semble-t-il utile d'apporter d'ores et déjà un élément important de réponse à la question de l'unité externe de l'œuvre, en voyant comment la troisième Critique est venue s'inscrire dans la logique du criticisme pour faire ressortir la spécificité de la position critique dans ce débat sur la raison qui, ouvert par la querelle du panthéisme, allait depuis lors demeurer au centre de toute la philosophie contemporaine.

### Transformation de la raison

J'ajouterai au demeurant qu'il n'est pas interdit (en une sorte de retombée du problème de l'unité externe sur celui de l'unité interne) de considérer que, si la troisième Critique, au-delà de son Introduction, juxtapose une critique du goût et une réflexion sur les êtres organisés, ce n'est sans doute pas non plus sans rapport avec la querelle du panthéisme : d'une part, la crise de l'esthétique classique comme esthétique du rationnel (centrée sur l'identification du beau et du vrai) avait ouvert la voie à un empirisme esthétique qui, subjectivisant le Beau, faisait s'effondrer, notamment chez Hume, toute notion d'une objectivité du jugement de goût et tendait à faire de l'expérience du Beau une épreuve de l'irrationnel pur ; d'autre part, Jacobi, en plaçant précisément sa réflexion, dans son ouvrage de 1787, sous l'invocation de Hume, inaugurait la *Lebensphilosophie*, à travers la désignation de la vie comme le symbole de cette extériorité radicale de la réalité à l'égard de la raison et du concept. Tant et si bien que, s'il s'agissait, pour le Kant de 1790, de réaffirmer les droits d'une raison transformée (postmétaphysique) sur ce qui semble lui échapp-



per (à commencer par cette systématique de la nature qu'elle peut et doit postuler, mais qu'elle ne peut pas connaître), comment ne pas être tenté de montrer la fécondité d'une telle transformation de la raison – et cela précisément vis-à-vis de ces dimensions d'irrationalité qui semblent les plus rebelles à toute emprise de la raison, à savoir le domaine du goût et la sphère du vivant ?

Ce pourquoi, me semble-t-il, l'appréhension de ce qu'a tenté Kant dans la *Critique de la faculté de juger* gagnerait beaucoup en netteté si l'ouvrage était considéré tout entier comme la réponse de Kant à Jacobi, ou, si l'on préfère : la réponse de la raison critique à l'irrationalisme. Face au débat, trop souvent binaire, entre la raison et ses critiques, cette réponse fait au fond apercevoir qu'il est, non pas deux, mais trois positions possibles vis-à-vis du problème de l'irrationnel :

– La position du rationalisme dogmatique ou, si l'on préfère, de la « métaphysique » comme psychologie, cosmologie, théologie rationnelles, consiste en une négation pure et simple de l'irrationnel : par ignorance ou mise entre parenthèses de l'Esthétique transcendantale, l'illusion s'engendre d'une connaissance du particulier par concepts, et ce jusque dans son existence spatio-temporellement située.

– La position antithétique est celle de l'irrationalisme (ou de la *Lebensphilosophie*) : comme si le point de vue de l'Esthétique transcendantale n'était pas le produit d'une abstraction (consistant à séparer méthodiquement sensibilité et entendement), mais pouvait correspondre à un rapport effectif au monde, on écarte le savoir pour faire de la place à la croyance, au sens où Jacobi feint d'entendre cette formule de Kant ; en d'autres termes, on recherche une simple ouverture extatique au surgissement, ici et maintenant, de l'existence singulière <sup>44</sup>.

– Or, cette position, si elle est celle de Jacobi et ouvre une tradition qui pousse ses ramifications jusque dans les courants post-rationalistes de la philosophie contemporaine, n'est en rien celle de Kant. Celui-ci dessine bien plutôt la voie d'une

44. On recherche une telle posture, car, comme le souligne parfaitement Cassirer dans le chapitre des *Systèmes postkantians* qu'il consacre à Jacobi, s'il se peut voir sans peine *pourquoi*, dans cette perspective, on critique toute pensée déductive ou démonstrative (toutes les médiations), il est beaucoup plus malaisé de percevoir *comment* y substituer effectivement une « autre » pensée – laquelle, comme ce sera le cas chez Heidegger et ses successeurs, demeure éternellement « à venir » (au sens où cela seul que nous pensons, c'est que nous ne « pensons » pas encore).

raison transformée, par laquelle cet irrationnel (ou, si l'on préfère, cet extra-rationnel) dégagé par l'*Esthétique transcendantale* se pourrait penser sans pour autant se trouver détruit comme tel – et ce à l'aide des seules facultés dont nous nous sachions détenteurs : tel est au fond l'objectif qui, par lui-même, rendait déjà nécessaire une *Critique de la faculté de juger* (comme Critique de la réflexion) et suffisait à lui conférer une indiscutable originalité <sup>45</sup>.

Reste que cet objectif (penser l'irrationnel) n'est pas le seul à prendre en compte si l'on souhaite cerner les fonctions remplies par un tel ouvrage dans l'économie générale de la philosophie transcendantale. À lire l'Introduction, il est clair en effet qu'au-delà des paragraphes consacrés à la systématité de la nature, une autre exigence s'y fait jour que celle de la réponse à Jacobi et vient se combiner avec cette dernière pour requérir, elle aussi, une théorie de la réflexion : énoncée dans les trois premiers paragraphes de l'Introduction, cette seconde exigence procède au fond, non plus d'une confrontation du criticisme avec une autre pensée, mais d'un retour du criticisme sur lui-même et sur son propre développement.

## II

### PENSER L'UNITÉ DE LA PHILOSOPHIE

#### **Philosophie théorique et philosophie pratique : le paradigme de la communication esthétique**

Comme il revint à E. Cassirer de le montrer avec une netteté parfaite <sup>46</sup>, la troisième Critique tire aussi sa profondeur d'une

45. C'est au fond cette originalité que manque sans cesse, malgré son intérêt, l'étude déjà citée de Bäumlér, qui fait du kantisme un simple maillon historique entre rationalisme moderne et irrationalisme contemporain, conduisant en quelque sorte de Leibniz à la *Lebensphilosophie* qui constituerait sa vérité ; en conséquence, son analyse de la *Critique de la raison pure* accentue de manière unilatérale ce par quoi Kant contribuerait à une destruction de la raison – la troisième Critique se trouvant alors comprise comme un effort pour parachever la destruction, là où, en fait, tout l'ouvrage vise bien plutôt à conférer une pensabilité à l'irrationnel que l'Esthétique transcendantale a fait surgir.

46. Voir notamment l'introduction du *Problème de la connaissance*, t. III, traduite à l'initiative du Collège de Philosophie sous le titre : *Les Systèmes postkantien*s, Presses universitaires de Lille, 1983, p. 21 sq.

problématique qui la requiert comme un moment *logiquement* indispensable de l'édifice construit depuis 1781 : comment, en effet, articuler entre elles les deux premières Critiques et garantir ainsi l'unité, rien moins qu'évidente, de la philosophie transcendante ?

Or, la réponse kantienne à cette nouvelle exigence de systématisme (cette fois, celle de la philosophie) consiste – d'éminents interprètes l'ont souligné – à produire une articulation *esthétique* de la philosophie théorique et de la philosophie pratique. Il est toutefois bien des manières d'explicitier cette fonction systématique de l'esthétique dans la pensée de Kant. En allant au plus simple, on peut certes se borner à montrer comment, dans l'expérience (privilegiée par Kant) de la beauté naturelle <sup>47</sup>, la nature (objet de la philosophie théorique) présente, à travers ses belles formes, une cohésion structurée selon des lois (une « légalité ») : cette cohésion, d'une part, évoque l'Idée de causalité intentionnelle, donc l'Idée de liberté (objet de la philosophie pratique), sans que l'on puisse au demeurant indiquer l'intention à laquelle cette cohésion correspondrait (la finalité restant en ce sens « sans fin » et la légalité demeurant donc « libre ») ; elle figure, d'autre part, l'idéal de cohérence ou de systématisme qui définit l'objectivité pratique <sup>48</sup> : une dimension de la nature vient ainsi symboliser l'objet même de la philosophie pratique, à savoir le Bien <sup>49</sup>.

Pour décrire plus profondément les modalités de cette synthèse esthétique, on peut aussi, comme l'a esquissé à plusieurs reprises A. Philonenko, partir d'une indication fournie par Fichte dans la *Doctrine de la science nova methodo* et estimer que, si Kant tente une articulation esthétique entre les deux absolus de la raison théorique et de la raison pratique, c'est dans la mesure où l'esthétique constitue l'espace privilégié de la communication ou de l'intersubjectivité <sup>50</sup> : au

47. Sur ce privilège, on se reportera notamment au paragraphe 16, à la Remarque générale sur la première section de l'Analytique, aux paragraphes 23 et 42. Voir aussi, sur ce point, A. Philonenko ; *L'Œuvre de Kant*, Vrin, t. II, 1972, p. 184 sq. ; B. Rousset, *La Doctrine kantienne de l'objectivité*, Vrin, 1967, p. 431 sq.

48. Sur cette définition de l'objectivité pratique, cf. B. Rousset, *op. cit.*, p. 499 sq. Le texte clé est ici *Critique de la raison pratique*, Première partie, livre I, chapitre II : « Du concept d'un objet de la raison pure pratique » : une fin est objective (et donc morale) quand elle ne met pas le sujet en contradiction avec lui-même (ce qui est le cas, en revanche, quand le sujet se donne pour fin le bonheur).

49. Voir ici les paragraphes 42 et 59.

50. On se reportera sur ce point à l'introduction d'A. Philonenko

principe du jugement esthétique, il y a en effet, comme Kant l'explique à partir du paragraphe 18, la postulation ou la « présupposition » d'une « communicabilité universelle » et directe (sans concept, donc immédiate) du sentiment de plaisir ; or, cette communication esthétique médiatise les deux autres sphères, théorique et pratique, où se réalise la communication entre les hommes :

– liée au sensible, la communication esthétique partage en effet cet enracinement dans la sensibilité avec la communication théorique, c'est-à-dire avec l'échange de connaissances (de la nature) dont la *Critique de la raison pure* a montré comment elles commencent avec l'expérience et supposent la sensibilité ;

– mais, ouvrant sur le suprasensible (puisque le Beau est le symbole du Bien), l'intersubjectivité esthétique prépare aussi et figure déjà la communication éthique entre les consciences par l'intermédiaire de la loi morale.

Bref, les modalités théoriques et pratiques de la communication entretenant ainsi des relations symétriques avec la communication esthétique, la *Critique de la faculté de juger* fournit, avant tout dans sa première partie, une clé en vue d'une articulation possible entre les deux versants de la philosophie. Au demeurant est-ce à cette éventualité d'une synthèse esthétique (dans le cadre d'une réflexion sur les différents espaces où s'effectue la communication) qu'il faudrait rattacher les espoirs placés par le jeune Fichte dans un tel ouvrage : résolu qu'il est, au début des années 1790, à donner du kantisme la présentation la plus convaincante, donc la plus systématique possible, il est tout naturellement porté à s'efforcer d'expliquer cette fonction systématique de l'esthétique – ainsi qu'en témoigne son commentaire du début de la troisième Critique<sup>51</sup>.

à sa traduction de la *Critique de la faculté de juger*, Vrin, 1993, ainsi qu'à *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, 1966, p. 38 sq., ou à *L'Œuvre de Kant*, II, p. 191 sq. Dans son ouvrage de 1798 (*G.A.*, IV, 2, p. 142, traduction I. Radrizzani, *Doctrine de la science nova methodo*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1989, p. 195-196), Fichte écrivait : « Sur ce point – comment puis-je en venir à admettre des êtres raisonnables en dehors de moi ? – Kant ne s'est jamais expliqué, donc son système critique n'est pas achevé (...). Dans la *Critique de la faculté de juger*, où il parle des lois de la réflexion de notre entendement, il était proche de ce point. » Fichte voit donc dans l'analyse du jugement esthétique l'avancée extrême de Kant vers la solution du problème de l'intersubjectivité.

51. Cf. notamment *GA*, II, 1, p. 345-347. En 1794 encore, dans

Incontestable selon l'esprit du kantisme, cette interprétation de la fonction systématique (ou, si l'on préfère, systémique) de l'esthétique a en outre l'intérêt, aujourd'hui, de faire apercevoir à quel point c'est, en dépit de quelques apparences, dans une étroite proximité avec Kant que s'est développé, chez des auteurs comme K.O. Apel et J. Habermas, le projet de substituer, dans le cadre d'une transformation de la philosophie transcendantale, le paradigme de la communication à celui de la conscience : délibérée (stratégique) ou non, la réduction de la philosophie kantienne du sujet à une configuration intellectuelle éculée (parce que virtuellement solipsiste) est à l'évidence abusive vis-à-vis de ce que le criticisme élabore en 1790 comme le moment central du système (critique) de la philosophie ; que l'affectation d'une telle prise de distance ait pu faciliter, pour ce qui s'est donné le nom d'« éthique de la discussion », sa réception par un public souvent plus avide de renouvellement que de continuité ou de fidélité, ne saurait dans ces conditions interdire au lecteur réfléchi de replacer la tentative dans le cadre de ce qu'il faut bien, malgré qu'on en ait, identifier comme une tradition de la philosophie critique. Ainsi s'explique, en tout cas, une des modalités selon lesquelles la *Critique de la faculté de juger* reste présente, je le notais en commençant, dans le débat philosophique contemporain.

Cela posé (et pesé), je voudrais pour ma part reprendre ici la problématique kantienne de l'unité de la philosophie en m'efforçant de faire paraître plus directement à partir de la troisième Critique elle-même, et selon sa lettre (plutôt qu'à l'aide des indications fournies ultérieurement par Fichte et selon l'esprit) quelle réponse exacte Kant y apportait à l'exigence d'une synthèse entre nature (philosophie théorique) et liberté (philosophie pratique). À considérer attentivement cette réponse complexe, telle qu'elle s'énonce seulement dans les paragraphes 83-84, non seulement il est possible, me semble-t-il, de cerner avec davantage de rigueur en quoi la solution proposée est de type esthétique, mais l'unité externe de l'œuvre,

son écrit programmatique *Sur le concept de la Doctrine de la science*, lorsqu'il énoncera la structure de son propre système, Fichte confiera aux doctrines relevant de la *Critique de la faculté de juger esthétique* la transition entre la philosophie théorique et la philosophie pratique proprement dite (droit naturel et éthique). J'ai expliqué ailleurs selon quelle logique Fichte s'est ensuite éloigné de ce modèle, pour recentrer le système de la philosophie autour de ce qui allait lui apparaître comme la clé du problème de l'intersubjectivité, à savoir l'analyse de la relation juridique.

à savoir la fonction remplie par la *Critique de la faculté de juger* dans un système critique dont elle se présente comme le centre, se peut encore, par là, considérablement préciser.

### Nature et liberté

La problématique de l'unité de la philosophie procède directement, dans sa version kantienne, de la succession de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la raison pratique* – succession que cette dernière n'interroge pas thématiquement dans ce qu'elle a de plus énigmatique.

La première Critique avait établi que, dans la nature, tout est conditionné. Plus précisément, la deuxième analogie de l'expérience, dans l'Analytique des principes, faisait ressortir que, dans le temps, « tous les changements se produisent suivant la loi de la liaison de la cause et de l'effet ». Apparemment, la révolution copernicienne laissait donc intacte la thèse leibnizienne, que Kant avait faite sienne dans la *Nova Dilucidatio* de 1755, selon laquelle « le principe de raison embrasse l'universalité de toutes les choses possibles <sup>52</sup> ». Il faut rappeler d'ailleurs que c'est précisément cette conception « déterministe » de l'objectivité théorique qui avait valu à Kant de se voir finalement impliquer, nous avons vu comment, dans la querelle du panthéisme, et que, face à l'argumentation antirationaliste de Jacobi, le jeune Fichte rencontra, sinon une « crise de désespoir <sup>53</sup> », du moins de sérieux doutes <sup>54</sup>.

Or, dans l'été 1790, Fichte découvre, avec retard <sup>55</sup>, la *Critique de la raison pratique*, parue depuis déjà deux ans.

52. Voir *Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique*, traduction J. Ferrari, in *Œuvres philosophiques de Kant*, Pléiade, I, p. 217. On peut se reporter aussi à : M. Gueroult, *L'Évolution et la structure de la Doctrine de la science*, I, Introduction, notamment p. 35 sq., où l'auteur replace utilement les textes de Kant dans le contexte du déterminisme souvent peu subtil de l'*Aufklärung*. Je laisse évidemment de côté ici, en évoquant cette apparence de continuité entre le jeune Kant et celui de 1781, la réélaboration critique du statut du principe de raison.

53. C'est l'expression utilisée par M. Gueroult, *op. cit.*, p. 35.

54. De fait, les *Aphorismes sur la religion et le déisme* (1790) témoignent d'un évident embarras : si le monde s'ensuit avec nécessité de l'existence d'un être lui-même nécessaire, les prétendus péchés commis par tel ou tel sont les conséquences nécessaires de sa condition, aussi nécessaires que l'existence de la divinité elle-même (*SW*, éd. I. H. Fichte, V, p. 6-7).

55. Sur l'occasion de cette lecture tardive, voir X. Léon, *Fichte et son temps*, A. Colin, rééd. 1954, I, p. 85 sq.

On sait par sa correspondance à quel point fut enthousiaste sa réaction, qui témoigne significativement des états pour le moins contrastés par lesquels la simple succession des deux premières Critiques faisait passer leurs lecteurs les plus passionnés : « J'ai vécu mes jours les plus heureux », écrit-il à sa fiancée le 5 septembre 1790, sans redouter un instant de froisser sa susceptibilité, mais non sans préciser pourquoi la lecture qu'il vient d'achever l'exalte à ce point : « J'en suis maintenant absolument convaincu, la volonté humaine est libre. » Une lettre à Weissshuhn explicite plus largement cette conviction nouvelle : « Je vis dans un nouveau monde depuis que j'ai lu la *Critique de la raison pratique* : elle ruine des propositions que je croyais irréfutables, prouve des choses que je croyais indémontrables, comme le concept de la liberté absolue, de devoir, etc., et de tout cela je me sens plus heureux. Avant la *Critique*, il n'y avait d'autre système pour moi que celui de la nécessité. Maintenant, on peut de nouveau écrire le mot de *morale*, qu'auparavant il fallait rayer de tous les dictionnaires <sup>56</sup>. »

Dans son principe, sans doute peut-on comprendre l'enthousiasme de Fichte : un « autre monde », certes, s'ouvrait, puisque, là où la *Critique de la raison pure* donnait à penser l'univers (phénoménal) comme intégralement conditionné, la *Critique de la raison pratique* développe une analytique de la moralité qui montre que l'expérience morale ne se peut penser sans introduire la notion d'un inconditionné, sous la forme d'une causalité absolue entendue comme spontanéité autonome.

Pour autant, quand il se disait « maintenant absolument convaincu » que « la volonté humaine est libre », Fichte avait bien de la chance ! Car, dès lors que la réflexion succédait à l'enthousiasme, la pure confrontation des deux premières Critiques plaçait en fait le philosophe devant un redoutable problème, celui de la coexistence de deux conceptions de l'objectivité, autrement dit de deux ontologies : une *ontologie théorique* et une *ontologie pratique*, qu'il faudrait nécessairement parvenir à articuler – ne serait-ce (mais ce n'est évidemment pas rien) qu'en vue d'élaborer une conception vraiment satisfaisante de la liberté.

En aucune manière l'ontologie théorique (dans la nature, tout phénomène qui survient est conditionné et soumis à la règle du déterminisme) et l'ontologie pratique (ce qui est objectivement pratique, à savoir une fin morale, n'est conce-

56. *Fichte's Leben und Briefe*, p. 110.

vable que par référence à cet inconditionné qui définit la liberté) ne pouvaient en effet être simplement juxtaposées, comme si elles cernaient deux sphères de l'objectivité parfaitement extérieures l'une à l'autre. Cette distribution, qui correspond au fond à la solution de la troisième antinomie — solution déjà délicate, j'y reviendrai, dans la *Critique de la raison pure* —, ne saurait, de fait, subsister simplement comme telle après la *Critique de la raison pratique* : car distinguer le déterminisme des phénomènes (nature) et l'existence nouménale d'une liberté, c'est laisser de côté la question décisive de savoir comment la liberté peut inscrire ses effets dans une nature qui lui est hétérogène, comment la spontanéité de l'action libre peut imprimer une trace dans le déterminisme de la nature. Or, cette question de l'inscription de la liberté dans la nature ouvre, on le voit sans peine, un vaste champ d'interrogation, puisqu'il y va du domaine même de ce que nous appelons l'*histoire* : par définition, l'événement historique intervient en effet dans le champ des phénomènes, soumis qu'il est aux conditions de l'espace et du temps (comme tel, il relève de la *nature*), et cependant, en tant qu'il s'agit d'un acte que l'on peut juger moralement (ne serait-ce que pour désigner les responsabilités des acteurs), ce phénomène renvoie aussi à l'Idée de *liberté*. Ainsi est-il un domaine, celui de l'histoire, où les deux sphères de l'objectivité, au moins partiellement, se chevauchent ; et l'histoire, c'est-à-dire l'inscription de la liberté dans la nature, est requise au nom même de la *Critique de la raison pratique*, puisque, si la liberté n'avait pas des effets dans le monde sensible, la morale serait une absurdité : l'impératif catégorique ne pourrait jamais se réaliser, et la soumission à la loi morale, bien qu'impérative, ne serait qu'un mot. Au demeurant est-ce très précisément pour cette raison que Fichte ne cessera d'exiger du kantisme, comme on le verra, une démonstration irréfutable du fait que la liberté se présente effectivement dans le monde sensible, faute de quoi, écrira-t-il à Reinhold le 29 août 1795, l'impératif catégorique n'a rigoureusement aucun sens. Est-il besoin d'ajouter que c'est aussi pour ce motif qu'après la *Critique de la raison pratique* le problème de l'accord entre nature et liberté exige d'être repris sur de nouveaux frais ? Reprise qui équivaut à affronter sous une forme particulière la problématique du système, puisque accorder nature et liberté équivaudrait à trouver une unité entre philosophie théorique et philosophie pratique, donc à penser le système de la philosophie.



## De 1784 à 1790

Si la *Critique de la faculté de juger* doit dès lors apparaître, à bien des égards, comme la contribution majeure de Kant à cette version (restreinte) de la problématique (générale) du système, la délicate question de la genèse de la troisième Critique reçoit ainsi, du même coup, un nouvel élément de réponse. Contribution majeure de Kant à l'interrogation sur l'unité systématique de la philosophie, l'ouvrage de 1790 ne s'avance pourtant pas, de ce point de vue, sur un terrain totalement inexploré par les travaux antérieurs. Car c'est sous une forme déjà très déterminée qu'une telle interrogation parvient à la *Critique de la faculté de juger* : s'il est vrai, en effet, que la *Critique de la raison pratique* a rendu indispensable une prise en compte directe et explicite de la question de l'articulation entre Nature et Liberté, il n'en demeure pas moins que cette question avait déjà suscité, entre les deux premières Critiques, une réflexion riche et profonde, à la faveur de laquelle la difficulté s'était trouvée mise en forme d'une manière très spécifique, et que c'est sous cette forme que la *Critique de la faculté de juger* la reprend pour élaborer pleinement ce que Kant en a estimé être la solution. Sous ce rapport, on ne saurait assez insister, de fait, sur l'importance de l'opuscule de 1784 intitulé *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*.

De fait, en 1784, traitant de l'histoire, Kant aborde déjà le problème des effets de la liberté dans la nature. On a trop rarement attiré l'attention, de ce point de vue, sur la superbe première phrase de ce bref article : « Quel que soit le concept que, du point de vue métaphysique, on puisse se faire de la *liberté du vouloir*, il reste que les *manifestations phénoménales* de ce vouloir, les actions humaines, sont déterminées selon des lois universelles de la nature, exactement au même titre que tout autre événement naturel <sup>57</sup>. »

Et la phrase suivante indique que « l'histoire se propose de raconter ces manifestations phénoménales » : on ne saurait donc mieux souligner que, ces phénoménalisations de la liberté dans la nature constituant l'objet même de l'historien, les faits

57. AK, VIII, 17, traduction L. Ferry, Pléiade, II, p. 187. « Manifestations phénoménales » traduit *Erscheinungen* : littéralement, les actions humaines sont donc désignées comme des « phénomènes » de la liberté.

historiques se définissent comme ceux des événements naturels où la liberté a paradoxalement des « effets » dans une nature cependant soumise au déterminisme. Cela dit, quels peuvent être ces « effets » ? L'ensemble de l'opuscule<sup>58</sup> était alors consacré à montrer qu'ils ne sauraient consister dans l'effectuation d'un progrès *moral* – car, si tel était le cas, la liberté se produirait elle-même, comme volonté bonne, dans le monde sensible, ce qui n'a aucun sens pour Kant (ne serait-ce que dans la mesure où, si la volonté bonne apparaissait dans le monde sensible, la distinction entre phénomènes et noumènes n'aurait plus lieu d'être) : la seule trace de la liberté dans la nature, expliquait en fait Kant, doit être recherchée dans l'idée (*stricto sensu* : l'Idée) d'un progrès du *droit*, c'est-à-dire dans la postulation qu'au fil de l'histoire les actions humaines conformes au devoir sont de plus en plus nombreuses, même si elles ne sont pas accomplies par devoir. Le problème des effets de la liberté dans la nature prenait ainsi la forme, dès 1784, du problème de la réalisation du droit dans l'histoire, c'est-à-dire de l'avènement historique d'une société où les hommes, en se soumettant aux lois, agissent d'une manière extérieurement conforme à la loi morale. À sa manière, Kant faisait dès lors de la solution du problème de la réalisation du droit (c'est-à-dire de la philosophie du droit entendue comme philosophie politique de l'État de droit) la condition de l'articulation entre philosophie théorique (Nature) et philosophie pratique (Liberté).

À sa manière, faut-il préciser – tant il est vrai que tout l'effort de Fichte, reprenant le principe d'une telle solution, sera pour contester cette façon kantienne de penser la réalisation du droit<sup>59</sup>. Je n'ai pas à revenir ici sur cette insatisfaction fichtéenne. Simplement soulignera-t-on ce qu'était à cet égard l'axe majeur de l'opuscule de 1784<sup>60</sup> : pour articuler nature et liberté autour d'une pensée de la réalisation histo-

58. Pour une analyse plus complète, voir L. Ferry, *Philosophie politique*, II, PUF, 1984, p. 148-154 ; A. Renaut, *Le Système du droit*, p. 64-78.

59. Je ne peux que renvoyer ici à mon étude du *Fondement du droit naturel* de 1796, *op. cit.*, notamment p. 99 sq.

60. J'entends par « axe majeur » celui autour duquel s'organisent les propositions I à V, puis VII à IX de l'*Idée d'une histoire universelle* : je laisse donc de côté, dans le présent développement, le problème philologique et philosophique posé par la proposition VI, qui suggère un tout autre modèle – lequel ne réapparaît pas, en 1790, dans la *Critique de la faculté de juger* (ce pourquoi j'en fais abstraction ici).

rique du droit, Kant appelait à considérer que par leur *nature*, donc en obéissant à leur inclination la plus immédiate, les hommes en viennent à soumettre cette même *nature* à des lois et qu'à la faveur de cette soumission progressive leurs actions, devenant de plus en plus « légales », apparaissent extérieurement conformes à la loi morale, donc extérieurement semblables à ce que seraient des actions *libres* (accomplies par devoir). Bref : par nature, la nature – tel est ce qu'il s'agirait de penser pour fonder un système critique de la philosophie – vient se subsumer sous des fins qui seraient celles de la liberté.

Pour donner un contenu à cette solution, dont je viens seulement d'énoncer la structure formelle, l'*Idée d'une histoire universelle* appliquait alors à l'histoire un modèle physique hérité de Leibniz – celui de la composition des forces dans un parallélogramme : les volontés des hommes, prises isolément, ne sont guère qu'un « tissu de folie » et de « vanité infantile », tant il est vrai qu'ils ne font que poursuivre, chacun séparément, leurs propres fins égoïstes, qui, comme telles, sont nécessairement particulières et contradictoires entre elles ; pour croire à un quelconque progrès s'accomplissant au cours de l'histoire, il ne saurait donc être question de faire fonds sur la volonté bonne des êtres humains (sur leur moralité), mais il faut faire l'hypothèse méthodique d'une finalité inscrite dans cet apparent désordre et d'un projet de la nature qui se réaliserait comme la résultante de cette infinité de forces constituées par les volontés particulières :

« Étant donné qu'il (le philosophe) ne peut supposer dans l'ensemble chez les hommes et dans leur jeu aucun *dessein personnel* raisonnable, il lui faut chercher s'il ne peut découvrir dans la marche absurde des choses humaines un *dessein de la nature* à partir duquel serait du moins possible, à propos de créatures qui procèdent sans plan personnel, une histoire selon un plan déterminé de la nature <sup>61</sup>. »

Par le biais de cette hypothèse prise comme « fil conducteur » (*Leitfaden*) <sup>62</sup>, l'histoire apparaît dès lors comme soumise à ce que, par analogie avec la théorie hégélienne de la « ruse de la raison », on peut bien désigner comme une « ruse

61. AK, VIII, 18 ; traduction citée, p. 188.

62. Le recours à ce terme de *Leitfaden* (VIII, 17-18, traduction citée, p. 188-189), que nous avons déjà rencontré en évoquant l'Appendice à la Dialectique transcendantale, atteste que Kant identifie clairement sa réflexion sur l'histoire comme une application de sa théorie générale des Idées.

de la nature »<sup>63</sup> en laquelle l'activité de l'homme n'est jamais *consciemment* et *volontairement* le moteur du devenir, mais seulement à titre de force composante et, en tant que telle, aveugle. Et c'est cette perspective d'une « ruse » ou, comme dit Kant, d'un « dessein de la nature » (*Naturabsicht*) qu'explicite, dans les propositions IV et V, le concept d'« insociable sociabilité », qui permet de résoudre la « difficile question » de la réalisation d'une constitution républicaine : « C'est la détresse qui force l'homme, si épris par ailleurs de liberté sans frein, à entrer dans cet état de contrainte ; et, à vrai dire, c'est la plus grande des détresses, à savoir celle que les hommes s'infligent eux-mêmes les uns aux autres, leurs inclinations ne leur permettant pas de subsister longtemps les uns à côté des autres à l'état de liberté sauvage. Seulement, dans cet enclos que constitue l'association civile, ces mêmes inclinations produisent précisément par la suite le meilleur effet. Ainsi, dans une forêt, les arbres, justement parce que chacun essaie de ravir à l'autre l'air et le soleil, se contraignent réciproquement à chercher l'un et l'autre au-dessus d'eux, et par suite ils poussent beaux et droits [...] »<sup>64</sup>.

Modèle bien connu, mais qu'il fallait rappeler, à la fois pour la fonction, trop rarement soulignée, qu'il remplit d'ores et déjà en 1784 (permettre de penser une phénoménalisation de la liberté dans la nature, donc une unité de la philosophie théorique et de la philosophie pratique) et pour la manière dont il introduit, à travers le thème du « dessein de la nature », la perspective, qui sera bien sûr centrale en 1790, d'une finalité supposée (hypothétique ou méthodique) de cette nature. Au point qu'à certains égards (notamment quant à la problématique de l'unité de la philosophie) la troisième Critique doit apparaître comme une vaste explicitation de ce qui était suggéré dans ce bref article de 1784. Encore faut-il se demander alors pourquoi l'explicitation de ce modèle du « dessein de la nature » requerrait une « critique de la faculté de juger réfléchissante ».

63. Comme toute analogie, celle-ci fait abstraction d'une différence entre les termes qu'elle rapproche : ne retenant que la *structure* des représentations de l'histoire, elle laisse de côté leurs *statuts*, évidemment différents, puisqu'il s'agit chez Kant d'une Idée, et non d'un concept, ou, si l'on préfère : d'une *pensée*, non d'une *connaissance*.

64. AK, VIII, 22 ; traduction citée, p. 194.

## Une critique de la réflexion

La question est clairement traitée dans la Première Introduction, ainsi que, sous une forme plus ramassée, dans les trois premiers paragraphes de l'Introduction définitive. Kant y rappelle qu'il y a deux parties de la philosophie : la philosophie théorique, comme philosophie de la nature, montre comment les « concepts de la nature » (les catégories de l'entendement pur) rendent possible une connaissance théorique a priori ; la philosophie pratique, comme philosophie morale, montre comment le concept ou l'Idée de liberté sert de principe pour la détermination de la volonté, c'est-à-dire pour la construction de l'objectivité pratique. Il s'agit donc bien de deux législations a priori sur l'objectivité, qui au demeurant semblent s'exclure, surtout quant à leur rapport au monde sensible : l'ontologie théorique pense les objets comme simples phénomènes, alors que l'ontologie pratique conduit à mettre au fondement de l'objectivité l'Idée de liberté, qu'on ne peut se représenter dans l'intuition, autrement dit : une « chose en soi <sup>65</sup> ». En sorte que – et l'on retrouve clairement le problème posé dans la première phrase de l'opuscule de 1784 – il semble difficile de se représenter un quelconque effet de la liberté dans le monde sensible : il faudrait pour cela se représenter la causalité de la chose en soi dans les phénomènes – ce qui, pour de multiples raisons, paraît exclu. (1. On ne peut se représenter la chose en soi. 2. On ne peut, en droit, lui attribuer le statut de cause, puisque la causalité – comme les autres catégories de l'entendement – est, on le sait depuis la Déduction transcendantale, une catégorie de l'expérience.) À l'issue du paragraphe II de l'Introduction, la division de la philosophie semble donc telle que nulle relation entre ses deux parties n'est envisageable : entre nature et liberté, « nul passage n'est possible, tout à fait comme s'il s'agissait de mondes différents », aucun effet de la liberté sur la nature ne paraît représentable – et néanmoins, ajoute aussitôt Kant, le monde de la liberté « doit avoir une influence » sur la nature : « Autrement dit, le concept de la liberté doit rendre effectif dans le monde sensible la fin indiquée par ses lois <sup>66</sup>. » Bref, la liberté *doit* (*soll*) exercer

65. AK, V, 175.

66. AK, V, 176.

une influence sur la nature – et Fichte, qui, dans son commentaire, réécrit le texte de Kant en le développant largement, ne manque pas d'y insister : « Bien qu'assurément un incommensurable abîme se trouve établi entre le domaine du concept de la nature, le sensible, et le domaine du concept de liberté, le suprasensible, la causalité de ce dernier *doit* (*soll*) pourtant réaliser dans le monde sensible une fin posée par ses lois, toutefois sans qu'il y ait à l'imposer aux lois du monde sensible, mais en accord avec les lois propres de celui-ci <sup>67</sup>. »

Sans revenir sur les raisons (éthiques) pour lesquelles l'« abîme » *doit* être franchi, on notera toutefois quel problème considérable se dissimule derrière cette reconnaissance qu'il est *moralement* nécessaire que la liberté inscrive ses effets dans le monde sensible – à savoir, le commentaire fichtéen le met en relief avec beaucoup de vigueur, le problème des *conséquences* : il est impossible pour la liberté, souligne Fichte, d'être indifférente aux « conséquences que la détermination du vouloir peut avoir dans le monde sensible ». Pour le dire dans les termes de Max Weber : il n'est pas d'éthique de la pure conviction, mais toute éthique est éthique de la responsabilité. Kant a-t-il perçu qu'à développer pleinement cette problématique du passage entre liberté et nature il s'exposait à devoir réaménager sur un point central la philosophie morale qu'il construisait depuis la *Fondation de la métaphysique des mœurs* ? Rien, à vrai dire, ne l'indique, et c'est bien plutôt à Fichte qu'il reviendra, dans son *Système de l'éthique*, de dégager en 1798 les implications morales de ce que son commentaire de la *Critique de la faculté de juger* avait déjà entrevu.

Quoi qu'il en soit, la troisième Critique s'ouvrait par l'exigence d'un « passage » entre liberté et nature qui à la fois « n'est pas possible » et « doit être » – bref : un passage impossible doit être trouvé. Or, c'est pour penser cet impossible passage que le paragraphe III présente alors comme nécessaire le recours à la faculté de juger (réfléchissante) et pose que, s'il y a deux parties de la philosophie (parce qu'il n'y a que deux types d'objets, et par conséquent deux ontologies), il devra donc y avoir trois Critiques : il faut en effet soumettre à examen cette faculté de juger réfléchissante, cette réflexion, qui (comme elle s'en était acquittée, *de facto*, dans l'opuscule de 1784) va seule accomplir la prouesse

67. Fichte, *GA*, I, 2, p. 329.

d'unir en « un tout » les deux parties de la philosophie et de faire de la philosophie un système. On le perçoit immédiatement, le « système de la philosophie » aura dès lors, chez Kant, un statut très particulier : faire de la faculté de juger le moyen terme du système, c'est dire que la systématisme est pour ainsi dire conférée *après coup* aux deux parties de la philosophie, de l'extérieur, par la réflexion du philosophe sur la dualité du philosophique. Je reviendrai, au terme de cette analyse, sur ce point capital : pour en mesurer convenablement la portée, encore faut-il d'abord comprendre très précisément en quoi c'est le recours au jugement réfléchissant qui permet d'explicitier et d'élaborer la solution du problème de l'unité de la philosophie.

Au paragraphe III de son Introduction, Kant se borne avant tout à souligner que, parmi les facultés, la faculté de juger sert de « moyen terme entre entendement et raison ». Dans son commentaire, Fichte recopie, à peu de chose près, le texte kantien, non sans préciser que cette médiation s'entend entre l'entendement, « qui, grâce à sa législation, rend possible une connaissance de la *nature* », et la raison *pratique*, « qui, grâce à sa propre législation, rend possible la détermination pratique du pouvoir de désirer par la *liberté*<sup>68</sup> » : ainsi l'enjeu de la médiation reste-t-il clairement présent. Cela étant, pourquoi cette médiation entre entendement et raison pratique (nature et liberté) passe-t-elle par la faculté de juger (réfléchissante) ? Quelques rappels ici s'imposent, si l'on veut cerner avec précision le statut de la médiation.

La faculté de juger est celle qui permet de subsumer une intuition (le particulier) sous un concept (l'universel) : son opération met donc en présence le *conditionné* (l'intuition), ce qui en constitue la *condition* (le concept), et, en principe, un troisième terme, à savoir le *critère* en vertu duquel il est possible de rapporter le conditionné à sa condition. Dans ce que Kant appelle un jugement déterminant (dont la théorie se trouve faite par la *Critique de la raison pure*), la condition contient elle-même la règle ou le critère de son application : comme l'a montré l'Analytique des Principes, le sujet qui juge possède la condition (les catégories) et le critère de son application à l'intuition, c'est-à-dire le « principe », et la faculté de juger intervient simplement comme un juge qui applique une règle générale<sup>69</sup>, la condition au

68. *Ibid.*, p. 330.

69. De là la suggestion d'É. Weil, qui proposait de traduire

conditionné<sup>70</sup>. L'usage déterminant de la faculté de juger ne fait donc plus problème après la *Critique de la raison pure*, puisqu'il a été établi qu'en cet usage le sujet qui juge possède a priori à la fois l'universel (la catégorie) et le critère de son application au particulier. En revanche, il y a, dans le vocabulaire de Kant, jugement réfléchissant quand il s'agit de subsumer le particulier (le conditionné) sous l'universel (la condition), mais sans que le sujet possède au préalable une représentation de la condition – ce qui intervient dans deux cas :

– soit parce que le sujet ne possède *pas encore* le concept que le jugement réfléchissant va former : c'est le cas de la genèse des concepts empiriques (d'une diversité d'intuitions, j'infère par abstraction le concept de « chien ») – le jugement réfléchissant intervenant ici comme moyen terme entre la sensibilité et l'entendement (entre l'intuition et le concept);

– soit parce que l'universel n'est pas un concept de l'entendement, mais un concept de la raison, autrement dit : une Idée, laquelle, par définition, n'est pas représentable (schématisable) et ne contient donc pas en elle le critère de son application<sup>71</sup>; ainsi en est-il dans l'Appendice à la Dialectique transcendantale lorsque l'entendement est présenté, nous l'avons vu, comme cherchant à introduire une unité toujours plus grande dans la diversité de ses connaissances, par leur subsomption sous l'Idée de système prise comme « idéal régulateur » : le jugement réfléchissant intervient cette fois entre l'entendement et la raison (théorique) (entre le concept et l'Idée).

Or, c'est évidemment ce deuxième cas qui présente à la fois le plus d'intérêt et le plus de difficultés : l'usage régulateur des Idées – c'est-à-dire le maintien d'une référence à la raison après sa critique, originalité même du criticisme et principe

*Urteilkraft* par la « faculté judiciaire », voire par la « judiciaire » (*Problèmes kantians*, Vrin, 1970, p. 62).

70. Par exemple, l'Analytique des Principes montre comment la condition qu'est la catégorie universelle de causalité ne se peut appliquer au conditionné (le phénomène particulier) que parce qu'elle contient en elle la règle de son application, c'est-à-dire le *principe* de causalité, qui donne le critère de l'application (à savoir la succession irréversible). La possession du critère suppose donc la schématisation (temporalisation) possible de la catégorie : elle devient alors représentable, donc applicable.

71. Sur la différence, à cet égard, entre concepts d'entendement et concepts de raison (Idées), voir le beau texte des *Progrès de la métaphysique depuis Leibniz et Wolff*, traduction L. Guillermit, Vrin, p. 35 sq.



de sa fécondité – est l'enjeu direct de son analyse. Lorsque, dans la première Critique, Kant avait abordé brièvement l'usage régulateur des Idées, il montrait qu'en un tel usage les Idées constituent, vis-à-vis de l'entendement, un point de fuite *irreprésentable* (car « placé hors des bornes de l'expérience possible ») pour tous ses concepts, mais que les convergences qui, *de fait*, surgissent entre les connaissances de l'entendement évoquent pourtant l'Idée de système, en en offrant pour ainsi dire la « trace », c'est-à-dire une présentation incomplète. Puisque ici les termes à relier (concept et Idée) doivent l'être sans que la condition (l'Idée) soit représentable (schématisable *stricto sensu*), et donc sans qu'elle contienne en elle-même le critère de son application, il va bien falloir expliciter les conditions de possibilité de la mise en relation pourtant requise pour l'usage régulateur : il faudra donc développer une « critique de la faculté de juger réfléchissante », et plus précisément, puisqu'il n'est pas besoin d'une « critique de la faculté de juger déterminante », la troisième Critique sera une critique de la réflexion.

### **Le principe de l'unité de la philosophie**

Ces rappels permettent de comprendre aisément pourquoi c'est aussi de cette analyse du jugement réfléchissant que va se trouver dépendre la solution du problème de l'unité de la philosophie et pourquoi le paragraphe III de l'Introduction peut faire de la « critique de la faculté de juger » le « moyen d'unir en un tout les deux parties de la philosophie ».

On peut en effet reposer désormais le problème du rapport entre les deux premières Critiques dans les termes d'une subsomption recherchée entre un *conditionné* – la nature phénoménale telle que l'entendement lui applique ses concepts – et une *condition* – l'Idée de liberté que la raison pratique exige de penser. Or, il est clair que, s'il faut subsumer les connaissances de la nature phénoménale sous l'Idée de liberté, ce ne peut être par un jugement déterminant : c'est même d'un tel « passage » du conditionné à la condition que Kant peut décréter l'impossibilité, puisque, pour déterminer la nature par les fins de la liberté, il faudrait que la liberté soit un concept d'entendement et que ce concept soit représentable – ce qui est évidemment absurde. Cela étant, il s'agit pourtant bien là d'un problème qui relève de la faculté de juger : si je me demande comment je puis penser un événement du monde

phénoménal comme l'effet d'une cause libre, je m'efforce, comme dans chaque usage de la faculté de juger, de penser du particulier sous des lois universelles qui le conditionnent, en l'occurrence celles de la liberté, et cela alors même que les deux termes ne peuvent entretenir aucun rapport de détermination : « Le concept de liberté ne détermine rien en ce qui concerne la connaissance théorique de la nature ; de même, le concept de nature ne détermine rien en ce qui concerne les lois pratiques de la liberté, et *en ce sens* il n'est pas possible de jeter un pont d'un domaine à l'autre <sup>72</sup>. »

Reste donc que la solution, puisque la moralité et aussi l'unité de la philosophie imposent de jeter un tel pont, soit confiée à la faculté de juger réfléchissante : formellement, la solution est sinon produite, du moins *située* quant à ses conditions de possibilité et quant à sa structure (celle de la *réflexion*) dès la fin de l'Introduction : « La faculté de juger [...] fournit le concept médiateur entre les concepts de la nature et celui de la liberté qui, dans la notion d'une finalité de la nature, rend possible le passage de la raison pure théorique à la raison pure pratique, de la légalité selon la première à la fin finale selon la dernière – car ainsi est reconnue la possibilité de la fin finale, qui peut se réaliser seulement dans la nature et en accord avec ses lois <sup>73</sup>. »

Exclu, mais exigé au paragraphe II, le « passage » (*Übergang*) qui garantit l'unité de la philosophie est donc trouvé, du moins formellement ou dans son principe, au neuvième et dernier paragraphe de l'Introduction. Le contenu de cette médiation formellement posée et confiée à la réflexion ne sera toutefois explicité que dans l'Appendice à la deuxième partie (« Méthodologie de la faculté de juger téléologique »), aux paragraphes 83 et 84 – ainsi que l'indique indiscutablement la réapparition de la notion de « fin finale » dans le titre du paragraphe 84 : « De la fin finale de l'existence d'un monde, c'est-à-dire de la création elle-même. » Au demeurant n'est-il guère difficile de percevoir pourquoi la médiation ne sera ainsi développée qu'au terme de l'ouvrage : si le concept médiateur, comme le pose programmatiquement le paragraphe IX de l'Introduction, est bien celui d'une « finalité de la nature » (ce qu'avait déjà suggéré l'opuscule de 1784), l'analyse du jugement téléologique, donc la deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger*, constitue

72. AK, V, 195. C'est moi qui souligne. Cf. Fichte, *GA*, I, 2, p. 345.

73. AK, V, 196.

le préalable indispensable à une éventuelle utilisation légitime et réglée de ce concept par la réflexion pour penser l'unité de la philosophie. Cela clarifié, l'essentiel, pour préparer la lecture, est de cerner le contenu qui est alors donné, aux paragraphes 83 et 84, à la solution réfléchissante du problème de l'accord entre la nature et la liberté.

### La reprise approfondie du modèle de 1784

Ce qui apparaît d'emblée, c'est qu'à travers ces paragraphes décisifs Kant reprend et complète la structure mise en place dès 1784 dans la théorie du « dessein de la nature ». L'argument du paragraphe 83 prolonge en effet directement ce qu'avait esquissé l'opuscule sur l'histoire : au-delà de l'« incohérence » des dispositions naturelles des hommes – incohérence qui, du fait des conflits des penchants, les plonge dans les pires « tourments » (notamment dans la « barbarie des guerres ») –, on peut *penser* que la nature, en ce qu'il faut bien alors appeler une ruse, poursuit ainsi la réalisation de sa « fin dernière (*letzter Zweck*) par rapport à l'espèce humaine », à savoir « le progrès de la culture » comme développement en l'homme de l'aptitude à dépasser la simple séduction des penchants et à se proposer des « fins qui lui plaisent » (des « libres fins »). C'est dans ce processus de culture qu'il faut alors replacer l'avènement du droit, en le *pensant* comme une étape centrale : « La condition formelle sous laquelle seule la nature peut atteindre ce dessein final (*Endabsicht*) qui est le sien est cette constitution dans le rapport des hommes les uns avec les autres où, au préjudice que se portent les libertés en conflit, s'oppose une puissance légale dans un tout qui s'appelle société civile ; c'est, en effet, seulement en cette dernière que le plus grand développement des dispositions naturelles peut s'effectuer <sup>74</sup>. »

En vue de la réalisation de cette « condition » (le droit comme ce dont la nature se sert pour accomplir ses fins à elle, c'est-à-dire le dépassement en l'homme des penchants animaux vers des « fins libres »)<sup>75</sup>, tout se passe donc *comme si* la nature

74. AK, V, 433. Je traduis *Endabsicht* par « dessein final » en raison de l'écho perceptible entre ce terme et celui de « dessein de la nature » (*Naturabsicht*) qui désignait en 1784 rigoureusement le même contenu.

75. Où l'on perçoit déjà que le droit va bien fonctionner comme le terme synthétique : la constitution républicaine est au centre d'un

utilisait l'antagonisme des libertés en vue de faire paraître la soumission à la loi (et par conséquent la « discipline des penchants ») comme le seul moyen pour les hommes d'éviter les maux résultant de la poursuite anarchique du bonheur. Ainsi retrouve-t-on en filigrane, comme dans les propositions I à V de l'opuscule de 1784, la thèse politiquement « libérale » selon laquelle l'égoïsme intelligent conduit à l'autolimitation des libertés – avec, là aussi, l'élargissement de la perspective, qui sera explicité en 1795 dans le *Projet de paix perpétuelle*, au plan des relations interétatiques, où c'est la guerre qui, cette fois, sert d'instrument à la ruse de la nature : « Quand bien même les hommes seraient assez intelligents pour la [la constitution républicaine] trouver et assez sages pour se soumettre volontairement à sa contrainte, serait requis en outre un tout *cosmopolite*, c'est-à-dire un système de tous les États qui courent le risque de se nuire réciproquement. En l'absence d'un tel système [...], la guerre [...] est inévitable : celle-ci, de même qu'elle est une tentative inintentionnelle des hommes (suscitée par des passions sans frein), constitue pourtant une tentative profondément mystérieuse, peut-être intentionnelle, de la sagesse suprême, sinon pour installer, du moins pour préparer une légalité qui soit compatible avec la liberté des États et par là une unité d'un système des États qui soit moralement fondé <sup>76</sup>. »

La reprise du modèle de la « ruse de la nature » mis en place en 1784 est donc patente : la nature, en utilisant le conflit des volontés particulières, donne naissance à un système légal (la constitution républicaine) qui pourra être alors subsumé sous les catégories de la liberté, en d'autres termes : qui pourra être pensé comme s'il avait été l'effet de la liberté. En quoi, cependant, la *Critique de la faculté de juger* approfondit-elle ce modèle déjà ancien ? Il faut d'abord mettre en avant le fait qu'en 1790, dans la mesure même où l'Introduction a insisté sur l'absence de toute détermination d'un domaine (le mécanisme naturel) par l'autre (la liberté), le statut réfléchissant de l'accord entre nature et liberté est plus explicite : il s'agit à l'évidence d'un accord au fond *contingent*, où il se trouve que la nature (la diversité incohérente des penchants) produit par elle-même des effets que la réflexion du sujet peut subsumer sous l'Idée de liberté. On comprend alors que le concept utilisé en 1784 : « dessein de la nature », était en

processus où la *nature* semble agir comme si elle voulait son dépassement, en l'homme, vers la *liberté*.

76. AK, V, 432-433.

réalité la version en quelque sorte « fétichisée » de cette subsomption : par elle-même, la nature n'a bien sûr nul dessein, mais en tant que je la pense *comme si* le produit du mécanisme advenait par liberté, je me représente comme un « dessein de la nature » – lequel dessein est donc seulement le produit de ma réflexion. Rapportant la notion de « dessein de la nature » à son mode de production intellectuel, la *Critique de la faculté de juger* en opère donc la « défétichisation » et en interdit toute réification : le « dessein de la nature » n'est que le résultat de l'activité réfléchissante du sujet subsumant le conditionné (l'événement du monde sensible) sous l'Idée de liberté (comme sa condition) grâce à la notion purement subjective d'une « finalité de la nature ». L'élaboration du statut, de la fonction et des diverses modalités de la notion de finalité, tâche propre de la troisième Critique, permet donc déjà de préciser et de fonder un usage qui précède largement l'ouvrage lui-même.

L'apport de la *Critique de la faculté de juger* ne s'arrête pourtant pas là. Car, à réduire la solution du problème de l'accord entre nature et liberté à ce que le paragraphe 83 reprend, en aidant à en préciser le mode de production intellectuel, à l'opuscule de 1784, on manquerait l'essentiel de ce par quoi Kant a enrichi son modèle initial et a conféré à sa solution de la question de l'unité de la philosophie une subtilité nouvelle. Il faut en effet percevoir, en analysant avec soin la succession du paragraphe 83 et du paragraphe 84, que la solution kantienne articule en fait deux jugements réfléchissants à l'intérieur de chacun desquels l'homme fonctionne comme fin.

### Fin dernière et fin finale

Un premier jugement réfléchissant correspond, ainsi que nous venons de le voir, au paragraphe 83, tel qu'il constitue une reprise de la théorie du « dessein de la nature ». Je me borne à préciser, pour que la distinction avec le second jugement soit claire, comment la ruse de la nature ainsi décrite constitue en fait une structure à trois termes :

– *la fin* dont il s'agit est la « fin dernière » (*letzter Zweck*) de la nature, à savoir : développer les dispositions naturelles des espèces et notamment de l'homme comme terme dernier de la chaîne des espèces ;

– *le moyen* (dont use la nature), c'est bien sûr le conflit des libertés ;

<b>CRITIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER.....</b>	<b>143</b>
<b>PRÉFACE À LA PREMIÈRE ÉDITION.....</b>	<b>145</b>
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>149</b>

### PREMIÈRE PARTIE

#### CRITIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER ESTHÉTIQUE

<b>Première section : Analytique de la faculté de juger esthétique.....</b>	<b>181</b>
<i>Livre I : Analytique du beau .....</i>	<i>181</i>
<i>Livre II : Analytique du sublime .....</i>	<i>225</i>
A. Du sublime mathématique .....	229
B. Du sublime dynamique de la nature .....	242
• Remarque générale sur l'exposition des jugements esthétiques réfléchissants.....	249
• Déduction des jugements esthétiques purs .....	263
 <b>Deuxième section : Dialectique de la faculté de juger esthétique.....</b>	 <b>325</b>

### DEUXIÈME PARTIE

#### CRITIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER TÉLÉOLOGIQUE

<b>Première section : Analytique de la faculté de juger téléologique.....</b>	<b>353</b>
<b>Deuxième section : Dialectique de la faculté de juger téléologique.....</b>	<b>379</b>
<b>Appendice : Méthodologie de la faculté de juger téléologique.....</b>	<b>413</b>
 <i>Notes.....</i>	 <i>487</i>
<i>Orientation bibliographique .....</i>	<i>511</i>
<i>Chronologie .....</i>	<i>513</i>
<i>Index des noms.....</i>	<i>517</i>
<i>Index des matières .....</i>	<i>519</i>

**GF Flammarion**

---

200071-VIII-2015 – Impression MAURY IMPRESSION, 45330 Malesherbes.  
N° d'édition L.01EHPN000736.N001 – septembre 2015. – Printed in France.