

**LE « BESOIN DE LA RAISON »  
DANS LES *LETTRES SUR LA PHILOSOPHIE KANTIENNE* (1786-1787)**

Claude Piché (Université de Montréal)

---

This is a working copy (preprint). It may differ from the final version and should not be quoted nor referenced. The final version was published in: *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, G. di Giovanni (ed.), Dordrecht/Heidelberg/London/New York, Springer, 2010, p. 161-180.

Part of the argument presented here can be found in ENGLISH on *Papyrus* under the title: “The Felt Need of Reason in Kant’s *Was heisst: sich im Denken orientieren?*”

Ceci est une version de travail. Elle peut différer de la version finale publiée (voir ci-dessus) et ne devrait donc pas servir à des fins de citation.

---

**ABSTRACT:** When Kant in the fall of 1786 intervened in the Pantheism Controversy with his text “What does it Mean to Orient Oneself in Thinking?,” Reinhold had already published his two first *Letters on the Kantian Philosophy*. It goes without saying that in his subsequent *Letters*, Reinhold was somehow obliged to take into account the arguments introduced by Kant in the debate, and among others the theme of “the feeling of reason’s own need.” In this article, I examine the reasons why Reinhold tries to downplay, against Kant’s intention, the role of feeling in moral faith, while he stresses the importance of clear and distinct rational principles. It is argued that this suspicion about sensibility has to do with a rationalist heritage that can be best illustrated with the help of Reinhold’s conception of Enlightenment. Since both Kant and Reinhold had published in 1784 their respective points of view on Enlightenment, the confrontation of these two texts tends to confirm the difference already noted and provides at least a tentative explanation.

**KEYWORDS :** Kant, Reinhold, Pantheismusstreit, Enlightenment, rational faith, feeling, need

I

Au départ, Kant n’avait nullement l’intention de s’immiscer dans la querelle du panthéisme qui éclata en Allemagne au milieu des années 1780. Si, à la fin, il s’est résolu à le faire, c’est parce qu’il a cédé aux instances, entre autres, de ses correspondants berlinois Marcus Herz et Johann Erich Biester<sup>1</sup>. Ce dernier, codirecteur de la *Berlinische Monatsschrift*, lui fit comprendre que l’enjeu de la querelle entre Mendelssohn et Jacobi n’était rien de moins que l’avenir des Lumières allemandes. Dans ces conditions, la remise en cause de la raison qu’implique le fidéisme de

---

<sup>1</sup> Lettre de Marcus Herz à Kant du 27 février 1786 et lettre de J. H. Biester à Kant du 11 juin 1786, Ak. X, 431-433,

Jacobi et l'appel à effectuer un retour aux religions historiques par Wizenmann exigeait une défense qui ne pouvait être laissée aux seuls soins de Mendelssohn, décédé entre-temps d'ailleurs. C'est donc dans la livraison d'octobre 1786 de la revue de Biester que paraîtra l'intervention de Kant « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée<sup>2</sup> ? ».

Plusieurs raisons pouvaient nourrir les réticences de Kant à intervenir dans ce débat. Au nombre de celles-ci, il y a sans doute le fait que Reinhold avait entamé à l'été 1786 la publication de sa série de *Lettres sur la philosophie kantienne*, dans lesquelles il entendait mettre à profit les « résultats<sup>3</sup> » de la *Critique de la raison pure* pour rétablir dans ses droits la raison contre la *Schwärmerei*, mais aussi pour la restreindre à ses prétentions légitimes, à l'encontre du rationalisme dogmatique d'un Mendelssohn. Kant pouvait aussi se croire au départ libéré de l'obligation de prendre part à la querelle, d'autant plus que Reinhold avait eu la clairvoyance de miser sur l'élément le mieux à même de montrer la pertinence du criticisme en ces matières : la croyance rationnelle. Ceci est si vrai que tel sera précisément l'angle d'approche que retiendra Kant lui-même dans son petit essai sur la question de l'orientation dans la pensée.

Il est dès lors légitime de s'interroger sur la réaction de Reinhold à la contribution de Kant au débat, contribution qu'il n'avait bien sûr pas prévue dans le projet original de ses *Lettres*, lui qui s'était justement attribué le rôle de porte-parole du criticisme. Il va de soi qu'il ne pouvait manquer de prendre acte de l'article de Kant et c'est précisément ce qu'il fera dans la troisième *Lettre*, qui paraît dans le numéro de janvier 1787 du *Teutscher Merkur*, les deux premières *Lettres* ayant été publiées ensemble dans le numéro d'août de l'année précédente. La question qui se pose alors est la suivante : de quelle manière Reinhold intègre-t-il dans sa propre démarche l'argumentation développée par Kant ? Nous aurons l'occasion de voir quels éléments il a retenus de la discussion de Kant et pour quelles raisons. Pour l'instant, il convient de mentionner que ces éléments empruntés à l'article de Kant s'insèrent à vrai dire dans une démarche qui, dès le départ, avait été soigneusement planifiée par Reinhold. Si l'on se réfère par exemple à l'esquisse générale qu'il ébauche au début de novembre 1786, on découvre une description en seize points du contenu des *Lettres* qui devaient composer le premier volume. Tout porte

---

<sup>2</sup> Kant, « Was heisst : sich im Denken orientieren ? » (cité ci-après *Orientieren*), Ak. VIII, 131-147.

<sup>3</sup> Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, Erster Brief, *Der Teutsche Merkur*, août 1786, vol. III, p. 125. Les *Lettres* subséquentes qui nous seront utiles ici, sont parues dans les numéros suivants: Zweiter Brief, août 1786, vol. III ; Dritter Brief, Janvier 1787, vol. I ; Vierter Brief, février 1787, vol. I ; Fünfter Brief, mai 1787, vol. II (cité ci-après *Brief* précédé du numéro de la *Lettre*).

d'ailleurs à croire que Reinhold, au moment où il rédige cet aperçu global, n'a pas encore pris connaissance de l'article de Kant, auquel il ne fait aucune allusion dans ce brouillon.

On note dans cet aperçu du contenu des *Lettres* que le titre de la première rubrique correspond précisément à celui de la première des deux *Lettres* qui ont été publiées à l'été 1786 : « Besoin d'une critique de la raison ». Pour ce qui est des quinze autres rubriques cependant, Reinhold n'énonce pas de titres en bonne et de forme<sup>4</sup> mais se contente de décrire la teneur de son programme en faisant débiter chacun des éléments par le mot besoin (*Bedürfnis*). En référence à ce qu'il appelle, ici comme dans les deux premières *Lettres*, les « besoins de notre temps<sup>5</sup> », Reinhold énumère une série de desiderata qui, s'ils sont comblés, contribueront à dénouer l'impasse dans laquelle se trouve plongée l'Allemagne cultivée en matière de foi et de religion. Dans la liste des « besoins » qui viennent spécifier ce qu'il entend par la nécessité d'une critique de la raison, on découvre bien sûr l'annonce de ce qui constituera le contenu des six *Lettres* ultérieures. Mais ce qu'il importe de souligner, c'est que le projet global du premier volume comportait un programme plus ambitieux que ne le laissent entrevoir les huit *Lettres* qui seront finalement publiées. Si les questions de nature religieuse touchant l'existence de Dieu et la vie future telles qu'elles seront traitées dans les *Lettres* publiées -- la huitième s'intéresse encore à la psychologie rationnelle en rapport avec la question de l'immortalité -- y sont présentes, le projet initial comprenait un volet de philosophie théorique finement articulé qui devait aborder en outre la question de l'« origine des concepts », de la « sensibilité pure », de la distinction entre le conditionné et l'inconditionné, tous des thèmes repris de la *Critique de la raison pure*, dont Reinhold entend bien mettre en valeur les avancées.

Ces précisions sont importantes si l'on veut, comme c'est mon intention ici, exposer les divergences qui se font jour entre l'approche reinholdienne et l'approche kantienne en regard de la question de la croyance rationnelle. Nous venons de voir que par ses *Lettres sur la philosophie kantienne* Reinhold entend combler un ensemble de besoins théoriques afin de consolider la croyance rationnelle dans ses prétentions légitimes. Pour ce, il est donc « besoin d'une critique de la raison », c'est-à-dire d'un travail philosophique rigoureux visant à tirer au clair ce qui

---

<sup>4</sup> Si telle avait été son intention, Reinhold aurait pris soin de reproduire textuellement le titre de la seconde *Lettre*, déjà publiée : « Das Resultat der Kantischen philosophie, über die Frage vom Daseyn Gottes ». Dans son brouillon de lettre à Voigt, on trouve plutôt : « Bedürfnis einer endlichen Entscheidung über den streitigen *Antheil der Vernunft* an der Überzeugung vom Daseyn Gottes ». Voir le brouillon de lettre à Voigt du début novembre 1786 dans Reinhold, *Korrespondenz 1773-1788*, R. Lauth et coll. (éd.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983, p. 154-155.

<sup>5</sup> Reinhold, brouillon de lettre à Voigt, p. 153. Voir également Reinhold, 1. *Brief*, p. 124; 2. *Brief*, p. 133.

constitue l'assise tant théorique que pratique de la croyance rationnelle. Chez Kant, l'argumentation du texte de 1786 porte aussi sur un besoin, sur un « besoin de la raison », mais cette fois non pas au sens où l'on a besoin de la raison. C'est plutôt la raison elle-même qui éprouve un besoin : celui qui se trouve à la base de la croyance rationnelle. C'est parce qu'un besoin émane de la raison, ou mieux c'est parce que le sujet rationnel ressent -- au sens littéral -- un besoin, que la croyance est possible. En d'autres mots, quand il est question d'un besoin de la raison chez Reinhold, le mot raison apparaît dans cette expression comme un génitif objectif : le besoin est tourné vers la raison, il porte sur elle comme son objet. En revanche, cette expression signifie chez Kant non pas que l'on a besoin de la raison, mais que la raison elle-même recèle un besoin, en sorte que dans ce cas le génitif devient subjectif. Cette distinction purement grammaticale peut nous servir d'indice en vue de retracer la différence fondamentale des approches respectives de Kant et de Reinhold, encore que toutes deux soient au service d'une cause commune : la défense et l'illustration de la croyance rationnelle. Et c'est précisément cette divergence que j'aimerais examiner en analysant d'abord la position de Kant dans son texte « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? » et en la comparant non pas avec l'ensemble des huit *Lettres* parues en 1786-1787, mais uniquement avec les passages des *Lettres* où le thème kantien du « besoin de la raison » est intégré par Reinhold dans sa démarche. C'est bien évidemment l'esprit dans lequel Reinhold reprend cette thématique qui m'intéresse ici. Il conviendra en outre de nous demander pourquoi Reinhold a tendance à minimiser le rôle du sentiment (*Gefühl*) par lequel se manifeste le besoin de la raison selon Kant.

On a l'habitude de dire du Reinhold des *Lettres sur la philosophie kantienne* de 1786-1787 qu'il est encore entièrement kantien<sup>6</sup>. Ce jugement est certainement fondé, dans la mesure où Reinhold ne s'y écarte pas fondamentalement de la philosophie critique. Toutefois l'accent qu'il met sur la nécessité d'une élucidation entièrement convaincante des premiers principes de la philosophie théorique et pratique laisse déjà entrevoir *in nuce* la prise de distance qui apparaîtra au grand jour dans l'*Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation* de

---

<sup>6</sup> Voir à ce sujet Michael Gerten, « Begehren, Vernunft und freier Wille. Systematische Stellung und Ansatz der praktischen Philosophie bei K. L. Reinhold », dans M. Bondeli et W. Schrader (dir.), *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds, Fichte-Studien* « Supplementa », Amsterdam et New York, Rodopi, 2003, p. 170; Alessandro Lazzari, « Das Eine, was der Menschheit Noth ist ». *Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789-1792)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2004, p. 39.

1789<sup>7</sup>. Pour mon propos, il convient simplement de montrer que si, selon Kant, la croyance rationnelle trouve de manière essentielle son point d'ancrage dans la subjectivité individuelle, celle-là même qui éprouve le « besoin de la raison » sous la forme d'un sentiment, pour Reinhold, en contrepartie, la force de conviction de cette croyance morale est essentiellement tributaire de la validité universelle des principes sur lesquels elle repose. Lorsque l'on considère ces deux approches -- complémentaires, il faut l'avouer -- dans la perspective de la querelle du panthéisme, force nous est de conclure que Kant cherche à faire voir au « supranaturaliste » Jacobi, au partisan des religions traditionnelles Wizenmann, mais aussi au rationaliste Mendelssohn, que la raison n'est pas coupée de la croyance. Au contraire la raison mène à la croyance lorsque l'on saisit qu'un besoin provient d'elle sous la forme d'un sentiment, c'est-à-dire de quelque chose non pas d'abstrait et d'impersonnel, mais de concret et de purement subjectif. Par ailleurs, aux yeux de Reinhold, c'est le manque de clarté et d'évidence des principes de la raison qui est en grande partie responsable, d'une part, des dérives dans l'irrationnel et, de l'autre, des spéculations oiseuses du rationalisme dogmatique. En dernière analyse, ces divergences entre Reinhold et Kant sur la question de la croyance rationnelle sont imputables, comme nous allons le voir, à la conception de l'*Aufklärung* défendue par chacun d'eux.

## II

La nouveauté de l'intervention de Kant en 1786 par rapport à la *Critique de la raison pure* tient à la présence dans son texte de deux éléments, le « besoin de la raison » et le « sentiment », qui étaient absents du chapitre du Canon de la raison pure intitulé « De l'opinion, du savoir et de la croyance ». En vérité, ces deux éléments, qui interviennent dans la discussion sur le statut de la croyance, sont solidaires puisqu'il est en outre question du « sentiment du besoin propre à la raison » (*das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses*<sup>8</sup>). Nous l'avons vu, le besoin de la raison se manifeste chez Kant sous la forme d'un sentiment.

---

<sup>7</sup> Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (cité ci-après *Versuch*), Prague et Iéna, C. Widtmann et I. A. Mauke, 1789.

<sup>8</sup> Kant, *Orientieren*, p. 136 ; trad. fr. P. Jalabert, *Œuvres philosophiques* II, Paris, Gallimard, 1985, p. 533. Il est à noter que Kant conservera le concept de « besoin de la raison » pour expliquer la croyance rationnelle dans la *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, 125, 126, 142, 143, 144 n, 146.

Lorsque Kant fait reposer la croyance sur un besoin de la raison, il ne rompt pas vraiment avec les développements de la première *Critique*. Il vient en fait les compléter. Ainsi, dans le chapitre du Canon de la raison pure évoqué à l'instant, la croyance possède des « fondements subjectifs » qui sont identifiés en A 829/B 857 à la « disposition morale » de l'individu. Or Kant revient en 1786 sur le « fondement subjectif » de la croyance, pour l'identifier cette fois au « besoin de la raison » : « À ce point, survient le droit du besoin de la raison, en tant que principe subjectif, de supposer et d'admettre une chose qu'elle n'est pas autorisée à prétendre savoir en fonction de principes objectifs... » (*Orientieren*, 137). C'est dire que, pour Kant, il y a à l'origine de la croyance une conviction proprement morale qui, dans « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », traduit un « besoin de la raison », ce que l'on peut accorder sans problème.

Par l'introduction du sentiment dans le texte de 1786, Kant confère cette fois un rôle à la sensibilité qui risque de surprendre, d'autant plus qu'il est question ici de croyance « rationnelle ». De surcroît, si on prend en compte le contexte dans lequel intervient la contribution de Kant, l'insistance sur le rôle du sentiment dans la croyance morale apparaît, du moins au premier abord, comme une manœuvre dangereuse. En effet, n'est-ce pas là faire trop de concession à Jacobi, ennemi déclaré de l'*Aufklärung* ? On sait fort bien que dans sa lutte contre la métaphysique rationaliste, Jacobi a précisément recours au sentiment pour fonder la croyance. Ainsi dans ses *Lettres à Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, il forge l'expression « sentiment de l'être » (en français dans le texte) pour désigner « la conscience absolue, pure et immédiate dans l'être universel<sup>9</sup> ». Le mot sentiment lui apparaît plus approprié que le concept de conscience (*Bewusstsein*) pour désigner la modalité authentique du rapport à Dieu. Ce rapport se situe clairement pour lui au plan sentimental et il ne doit rien à quelque forme de raisonnement que ce soit. Cela étant, il importe de s'interroger sur les motifs qui poussent Kant, du moins selon toute apparence, à poser un geste analogue, lui qui à deux reprises dans son texte reconnaît pourtant à Mendelssohn le mérite de s'en être tenu, envers et contre tous, à la raison, à la raison pure (*Orientieren*, 134, 140).

Or, à considérer les choses de près, on réalise qu'en introduisant dans sa discussion le thème du sentiment, Kant entend donner raison à Jacobi, du moins jusqu'à un certain point. Si l'un des principaux enjeux de la querelle du panthéisme porte sur le statut de la croyance, Kant se

---

<sup>9</sup> Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (cité ci-après *Lehre des Spinoza*), Meiner, Hambourg, 2000, p. 101.

doit de cerner ce phénomène avec précision. Et il s'avère que Jacobi, dans ses écrits, a identifié un aspect essentiel de la croyance. C'est avec beaucoup d'insistance qu'il souligne en effet le caractère strictement subjectif de ce phénomène. Kant ne peut donc qu'y acquiescer, même lorsque l'argument de Jacobi est tourné contre le concept de raison que défend, entre autres, Mendelssohn, comme il ressort de l'extrait suivant qui vise les rationalistes dogmatiques : « La cause de cette épouvantable erreur est qu'ils considèrent comme reconnue *de manière objective* (voire comme la *seule qui existe*) une vérité qui se présente *de manière simplement subjective*<sup>10</sup>... » L'accent mis par Jacobi sur la dimension subjective de la croyance vise en fait à montrer la place qui doit revenir à l'individu, à la personne, dans le phénomène de la croyance. Il est évident qu'il cherche par là à justifier sa critique de la philosophie rationaliste, qui n'accorde pas de rôle spécifique au sujet individuel, au moi unique et irremplaçable. Il est bien connu qu'à ses yeux le spinozisme, qui est l'aboutissement d'une philosophie placée sous l'égide de la raison procédant par démonstrations, élimine d'emblée toute prétention à établir une relation avec Dieu, conçu comme une personne<sup>11</sup>. Nous savons pour notre part que Kant par sa *Critique de la raison pure* a su éviter cet écueil et qu'un Dieu doué d'une intelligence et d'une volonté y est encore possible. C'est ce qui explique que Kant, même en pleine querelle du panthéisme, puisse savoir gré à Jacobi, sans craindre de sombrer lui-même dans la *Schwärmerei*, d'avoir mis en relief le caractère personnel de la croyance, et par suite l'importance qu'y joue le sentiment.

D'ailleurs, le geste de Kant n'est sans doute pas aussi innocent qu'il n'y paraît. En vérité, Kant intervient en 1786 dans un débat qui est déjà bien entamé, en sorte qu'il se doit de tenir compte des écrits de ceux qui l'ont précédé. Les références dans les notes de bas de page de « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », et plus encore la discussion menée dans l'article lui-

---

<sup>10</sup> Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*, Leipzig, G. J. Göschen, 1786, p. 269; trad. fr. (partielle) P.-H. Tavoillot, « Réponses aux accusations de Mendelssohn dans sa „Lettre aux amis de Lessing“ », dans *Le crépuscule des Lumières*, Paris, Cerf, 1995, p. 235.

<sup>11</sup> Voir à ce propos Karl Ameriks, « Reinhold's *First Letters on Kant* », dans *Archivio di filosofia*, 73, 2005, numéro spécial « K. L. Reinhold alle soglie dell'idealismo », p. 20 : « For Jacobi, it is not only Spinoza or Lessing but traditional theoretical philosophy in general that leads to pantheism because it can do nothing more than link contingent particulars together with one another as part of a necessarily connected all-inclusive whole. This conception leaves no room for thinking of oneself as a free and independent individual, related to other free individuals, or to a personal God who is beyond the world-whole. » Voir du même auteur « Introduction » à Reinhold, *Letters on the Kantian Philosophy*, trad. angl. J. Hebbeler, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. XVIII. Voir également George Di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 11-12: « Jacobi was now saying that in the end this humanism [celui de Lessing et de Mendelssohn], based as it was on an abstract idea of rationality, artificially construed for the sake of satisfying the speculative needs of philosophers, denied in fact the reality and the moral significance of human individuality ».

même, montrent qu'il a bien pris connaissance des textes de Mendelssohn, Jacobi et Wizenmann. Il n'est donc pas sans savoir qu'il est d'emblée partie prenante à la querelle dans la mesure où la philosophie critique y a déjà été prise à témoin. Je songe ici à l'ouvrage de Jacobi *Réponses aux accusations de Mendelssohn dans sa « Lettre aux amis de Lessing »* d'avril 1786, dans lequel Jacobi invoque l'autorité de Kant précisément pour étayer sa thèse du caractère subjectif de la croyance. Il y cite de larges extraits du chapitre du Canon de la raison pure sur l'acte-de-tenir-pour-vrai (*Fürwahrhalten*) pour montrer, à la suite de Kant, qu'il y a une différence fondamentale dans la manière dont il faut concevoir l'assentiment dans le cas d'une vérité obtenue à l'issue d'une argumentation théorique et d'une certitude qui relève de la croyance. Dans ce dernier cas, estime Kant, « la conviction n'est pas une certitude *logique*, mais une certitude *morale*<sup>12</sup> ». Il va sans dire que Jacobi, en insérant cette citation dans son ouvrage, doit ici faire abstraction du contexte, car ce dont il est question dans cet extrait de la *Critique*, c'est la croyance rationnelle, c'est-à-dire une croyance qui, malgré sa dimension sensible, n'est pas moins fondée sur la raison. Kant n'est donc pas dupe, mais il ne peut par ailleurs qu'être en accord avec l'aspect subjectif du phénomène que décrit Jacobi. Kant lui-même au début de son chapitre avait indiqué que si le savoir proprement dit (*Wissen*) vaut « pour tout un chacun », la croyance (*Glaube*) en revanche ne vaut que « pour moi-même<sup>13</sup> ». La croyance ne recherche donc pas l'unanimité. Elle n'en appelle pas à l'accord de tous. Il s'agit au contraire d'une affaire strictement individuelle. Voilà ce sur quoi Jacobi a raison d'insister. Son intention devient d'ailleurs manifeste lorsqu'il cite *in extenso* le paragraphe d'où est tirée la phrase dont je viens de faire la lecture. On peut y lire, sous la plume de Kant, à propos de la certitude morale : « [p]uisqu'elle repose sur des fondements subjectifs (sur la disposition morale), je ne dois pas même dire : *Il est* moralement certain qu'il y a un Dieu, etc., mais : *Je suis* moralement certain, etc.<sup>14</sup> ». Jacobi prend soin ici de reproduire les soulignements de Kant qui indiquent que la croyance ne se conjugue en fait qu'à la première personne du singulier. Du reste, ces indications de la première *Critique* ne sont pas accidentelles. Ainsi, par exemple, la *Logique* de Kant éditée par Jäsche reprend de manière exhaustive ces précisions. On y apprend que, de manière générale, dans l'assentiment ou l'acte-de-tenir-pour-vrai, ce n'est pas le sujet impersonnel ou le sujet transcendantal qui est mobilisé, mais bien plutôt

<sup>12</sup> Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen...*, p. 257; trad. fr., p. 231. Le passage de la *Kritik der reinen Vernunft* en question se trouve en A 829/B 857.

<sup>13</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 822/B 850.

<sup>14</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 829/B 857; trad. fr. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, dans *Œuvres philosophiques* I, p. 1382. Voir à ce sujet les *Reflexionen* 2454, 2458, 2469, 2484, Ak. XVI, 375, 377, 383 et 389.

le sujet « particulier ». Et dans le cas de la croyance, la conviction ne vaut pas « pour tous », mais n'est « valide que pour moi », si bien que l'on ne peut contraindre autrui à y acquiescer comme à un savoir reposant sur des raisons objectives<sup>15</sup>. L'absence de contraintes logiques libère autrui de l'obligation de souscrire à ma croyance. Un peu plus loin, le texte précise que « je ne puis contraindre personne d'autre par des raisons (la croyance est libre<sup>16</sup>) ». L'assentiment donné par le sujet dans la croyance est donc individuel et librement accordé. Il correspond à un « besoin », bien qu'il ne s'agisse pas d'un besoin comme les autres, issus d'inclinations par exemple.

Le thème du sentiment ne vient ici que confirmer la dimension subjective de la croyance. Le sentiment individualise, puisqu'il ne peut être que le fait du sujet particulier. Il est pour Kant l'effet sensible produit par la raison pratique en regard de l'attente de la réalisation du souverain bien. Il est une marque tangible du besoin issu de cette raison. Kant sait d'ailleurs depuis longtemps que le besoin, de manière générale, se traduit pour l'individu par un sentiment<sup>17</sup>. Tant que l'on est conscient du fait que le sentiment en question ici trouve son fondement dans un besoin d'un genre particulier, provenant de la raison, il n'y a aucun risque à mettre en valeur son rôle essentiel pour la croyance. Jacobi, pour sa part, ne fait pas preuve d'une telle prudence. Ou plutôt, il a tout intérêt à dissocier la croyance de la raison, notamment du modèle de raison spéculative procédant par « démonstrations » à la manière de Mendelssohn. C'est pourquoi tant dans ses *Lettres sur la doctrine de Spinoza* que dans ses *Réponses aux accusations de Mendelssohn*, il se réclame de Hemsterhuis et de sa conception de la conviction entraînée par le sentiment. En vérité, Hemsterhuis expose à sa manière la distinction kantienne entre la conviction logique et la conviction morale, mais en faisant abstraction pour cette dernière de l'arrière-plan rationnel qui la soutient. Hemsterhuis peut dès lors parler de « conviction purement sentimentale<sup>18</sup> », indiquant par là que l'acquiescement ne doit rien à quelque contrainte logique ou à quelque composante rationnelle que ce soit. La dichotomie se présente dès lors comme suit : la conviction est ou bien logique, rationnelle, ou bien irréductiblement sentimentale.

---

<sup>15</sup> Kant, *Logik* (Jäsche), Ak. IX, 66

<sup>16</sup> Kant, *Logik* (Jäsche), Ak. IX, 69 n. ; trad. fr. (modifiée) L. Guillermit, Kant, *Logique*, Paris, Vrin, 1982, p. 74, 77. Cf. *Reflexionen* 2480, 2487, Ak. XVI, 388, 390.

<sup>17</sup> Voir par exemple Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 185/B 228. D'ailleurs la thématique du besoin de la raison est déjà présente dans la première *Critique*, sauf qu'elle n'est évoquée que pour l'usage théorique de la raison pure, et non pour son usage pratique. Voir par exemple A 583/B 611, A 614/B 642.

<sup>18</sup> Cité par Jacobi dans *Wider Mendelssohns Beschuldigungen...*, p. 261; trad. fr., p. 233.

L'homme, dit Hemsterhuis, est en apparence susceptible de deux espèces de conviction : l'une est un sentiment intérieur, ineffaçable dans l'homme bien constitué ; l'autre dérive du raisonnement, c'est-à-dire d'un travail de l'intellect conduit avec ordre. La seconde ne saurait subsister sans avoir la première pour base unique... La marche sûre et géométrique de l'intellect, a fait préférer la conviction déterminée et précise qui en résulte, à celle du sentiment, qui est d'une simplicité infinie, et par là vague et indéterminée en apparence<sup>19</sup>.

Les deux espèces de conviction présentées ici caractérisent d'une manière assez fidèle les parties en présence dans le conflit avant l'intervention de Kant, c'est-à-dire la croyance à la manière de Jacobi et la raison dogmatique de Mendelssohn. Mais, comme on le sait, Kant ne s'identifie à aucune des deux parties dans cette querelle, sans pour autant adopter la voie mitoyenne ou encore une solution de compromis. En effet, le concept de *Vernunft-glaube*, qui était déjà bien établi par la première *Critique*, ne se veut pas une synthèse factice des deux éléments, il est le fait d'une théorie originale dont les contours étaient déjà clairement définis en 1781<sup>20</sup>.

Kant pouvait donc se permettre de s'y reporter et de s'en remettre à elle en 1786. Le sentiment qu'il revendique pour sa croyance n'est pas un sentiment non médiatisé, une « certitude immédiate<sup>21</sup> », telle que prônée par Jacobi et Hemsterhuis. Pas plus d'ailleurs que le concept de raison dont il se réclame ne peut être assimilé à celui de Mendelssohn, qui demeure strictement théorique. Ce dernier concept ne peut du reste fournir aucune orientation aux spéculations dans le champ du suprasensible. C'est pourquoi Kant affirme que sous l'étiquette d'« entendement commun » Mendelssohn s'en remet en fait, « à son insu » (*Orientieren*, 139), à une croyance rationnelle qu'il est incapable de reconnaître. Il n'y a pas de place chez lui pour la croyance, pas plus qu'il n'y a de place chez Jacobi pour une raison, sciemment réduite à sa dimension logico-déductive. Il ne faut dès lors pas s'étonner de voir ce dernier en quête, à la suite de Lavater, d'un « sens secret de la vérité<sup>22</sup> » ou, à la suite de Hemsterhuis, « d'autres facultés, jusqu'ici inconnues, [qui] commencent à se développer, et augmentent l'homogénéité [de l'homme] avec Dieu<sup>23</sup> ».

---

<sup>19</sup> Passage tiré de l'ouvrage de Hemsterhuis *Aristée, ou De la divinité* et cité par Jacobi dans *Wider Mendelssohns Beschuldigungen...*, p. 260-261; l'original français de cet extrait est reproduit dans la traduction de P.-H. Tavoillot, p. 232.

<sup>20</sup> Voir à ce sujet Axel Hutter, « Vernunftglaube. Kants Votum im Streit um Vernunft und Glauben », dans W. Jaeschke et B. Sandkaulen (dir.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Hambourg, Meiner, 2004, p. 243.

<sup>21</sup> Jacobi, *Lehre des Spinoza*, p. 113.

<sup>22</sup> Jacobi, *Lehre des Spinoza*, p. 125. Cf. Kant, *Orientieren*, p. 134.

<sup>23</sup> Hemsterhuis cité par Jacobi dans *Wider Mendelssohns Beschuldigungen...* p. 263; in trad. fr. p. 233.

La solution critique demeure donc pleinement valable à l'issue de la querelle. Mais ce qui est digne de retenir notre attention dans « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », c'est l'angle d'approche privilégié par Kant. Si tout le texte gravite autour de la thématique de l'orientation, c'est que Kant tient à marquer la spécificité de la croyance rationnelle, déjà indiquée dans la *Critique de la raison pure*, mais sans plus. Les exemples d'orientation géographique et mathématique avec lesquels il illustre son propos au début de l'article visent en vérité à souligner l'importance du caractère proprement subjectif de toute orientation : le repérage des points cardinaux de même que l'orientation dans une pièce obscure nécessitent qu'on s'en remette à un sentiment, celui de la distinction entre la droite et la gauche<sup>24</sup>. Or il en va de même de l'orientation de la pensée dans la connaissance spéculative. Si cette dernière ne peut se fixer à elle-même des repères, il appartient à la raison pratique de le faire, par le biais de son besoin. En somme, si Kant accepte de prendre acte du rappel que lui fait Jacobi, c'est qu'il lui fournit l'occasion de confirmer que seule la raison pratique est à même d'interpeller, à travers le sentiment, l'individu, alors que la raison théorique ne s'adresse qu'au sujet en général. Nous allons voir tout à l'heure que cet appel à l'individu n'est pas étranger à la conception kantienne de l'*Aufklärung*.

### III

Les deux premières *Lettres sur la philosophie kantienne* ayant été publiées deux mois à peine avant la parution de « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », il est permis de dire que Reinhold et Kant interviennent dans le débat pratiquement au même stade de son évolution. Ainsi les renvois en bas de page dans les *Lettres* réfèrent aux mêmes écrits que ceux auxquels Kant se rapportera lui-même, soit essentiellement les ouvrages de Mendelssohn, de Jacobi et de Wizenmann. Cette précision m'apparaît nécessaire car, sur cette toile de fond commune à Reinhold et Kant, elle nous permet d'accorder toute leur importance aux divergences que nous allons repérer entre les deux auteurs, encore qu'au départ elles puissent paraître relativement secondaires.

---

<sup>24</sup> Dans sa réplique à l'article de Kant, Wizenmann ne se fait pas faute de souligner le caractère strictement subjectif du principe d'orientation qui y est présenté. Cf. Wizenmann, « An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate... », *Deutsches Museum*, février 1787, p. 124, 128-129.

Il convient de rappeler qu'avant l'intervention de Kant, Reinhold avait envisagé avec ses *Lettres* un vaste projet visant à satisfaire à trois exigences, lesquelles ont été dégagées avec beaucoup de justesse par Karl Ameriks<sup>25</sup>. Reinhold entend 1- procéder de manière systématique, au sens où pour lui la philosophie est et doit demeurer une science rigoureuse, bien que 2- il ne faille pas négliger le volet de la vulgarisation du savoir philosophique. Enfin 3- la philosophie ne doit pas renoncer à se situer par rapport à l'histoire et en particulier par rapport à sa propre tradition afin que, pleinement consciente de l'étape du développement à laquelle elle est parvenue, elle puisse cibler son intervention avec plus de discernement. Le *Lettres* n'hésiteront pas dès lors à se situer par rapport à l'histoire de la philosophie en général, de même que par rapport « aux événements les plus récents ». Elles sont donc tributaires de leur contexte immédiat, auquel elles réagissent au nom de l'*Aufklärung*. Elles prendront ainsi position vis-à-vis de la « philosophie du cœur » (1. *Brief*, 104, 108) de Jacobi de même que vis-à-vis de la philosophie purement intellectualiste de Mendelssohn. On assiste en effet de part et d'autre à une mécompréhension de la véritable nature de la raison, laquelle est carrément congédiée par le premier et développée de manière unilatérale par le second. Aux yeux de Reinhold, seule la *Critique de la raison pure* est en mesure de trancher le débat, auquel fait cruellement défaut jusqu'ici l'évidence et la validité universelle des principes en jeu. Du coup, s'il est question par exemple de l'existence de Dieu, Reinhold exige que l'on appuie ses dires sur des « fondements irréfutables et universellement évidents » (2. *Brief*, 127).

On le voit, le projet d'ensemble des *Lettres* est beaucoup plus ample et plus ambitieux que ce que l'on trouve dans l'article de Kant. En mettant en valeur les « résultats » de la philosophie kantienne, Reinhold entend, dans le premier volume, « préparer » son lectorat, donnant suite par là à son intention pédagogique, mais sans faire de compromis sur la rigueur de la démarche. Ce premier volume des *Lettres* doit d'ailleurs trouver son prolongement dans un second volume où seront traités cette fois les « fondements internes » qui sous-tendent ces résultats, ce qui satisfait à l'exigence proprement scientifique du projet<sup>26</sup>. Quant à la dimension historique, elle est présente dans l'ensemble des *Lettres*. Pour les besoins de la cause, je compte me restreindre ici à examiner le traitement réservé à Kant en regard du besoin de la raison, notamment dans les trois *Lettres* qui ont suivi la parution de « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? »

<sup>25</sup> Ameriks, « Reinhold's *First Letters on Kant* », p. 23.

<sup>26</sup> Reinhold, Brouillon de la lettre à Voigt du début novembre 1786, p. 153.

Quand on considère que toute la défense de l'*Aufklärung* chez Reinhold se fonde explicitement sur la philosophie critique de Kant, on conçoit bien qu'il ne pouvait simplement faire mention de « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », mais qu'il se devait également, d'une manière ou d'une autre, d'intégrer l'argumentation kantienne à la sienne. Il ne faut donc pas s'étonner de voir surgir dans la quatrième *Lettre* le thème du « besoin de la raison<sup>27</sup> ». La question est donc pour nous de savoir comment Reinhold insère cet élément dans sa démarche. Pour faire vite, on peut retracer en quelques étapes le sort réservé au « besoin ressenti de la raison » (*gefühltes Bedürfnis der Vernunft*<sup>28</sup>) au sein des *Lettres*. J'aimerais par là faire voir, à l'aide de citations, de quelle manière Reinhold prend graduellement ses distances face à Kant, passant de l'acquiescement à ce qui aura pratiquement la signification d'une fin de non-recevoir.

Dans la troisième *Lettre*, qui paraît en janvier 1787, Reinhold commence par reproduire très fidèlement la position de Kant en indiquant la nécessaire complémentarité du sentiment et de la raison, telle qu'elle était exposée dans « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? »

En revanche, raison et sentiment – les éléments de la moralité --, lorsqu'ils sont réunis, produisent la croyance morale et ils constituent, si je peux me permettre de m'exprimer ainsi, le sens unique, pur et vivant que nous avons pour la divinité. (3. *Brief*, 33)

Mais immédiatement après avoir énoncé cette thèse kantienne, Reinhold s'engage dans des considérations historiques qui, dans la *Lettre* suivante, vont avoir de lourdes conséquences sur la manière dont il envisage l'articulation de ces deux éléments. En effet, le sentiment et la raison sont désormais abordés dans une perspective chronologique, au sens d'une succession qui va du besoin moral d'abord « ressenti » au besoin dont on établit une connaissance précise.

Entretemps, c'est-à-dire au cours de la longue période requise par l'esprit humain pour passer du sentiment obscur à la conscience distincte du besoin moral, les explications inadéquates de ce sentiment se sont avérées inévitables. (4. *Brief*, 122)

En cette étape intermédiaire de l'histoire, c'est-à-dire entre l'avènement du Christianisme et la période actuelle, le sentiment apparaît comme une représentation obscure (*dunkel*) qui prête inévitablement à malentendus et qui est appelée avec le temps à faire place à une conscience nette et précise. D'autres passages dans la même *Lettre* nous renseignent d'ailleurs sur le véritable

---

<sup>27</sup> Reinhold, 4. *Brief*, p. 120.

<sup>28</sup> Kant, *Orientieren*, p. 139.

statut du sentiment pour Reinhold. Encore ici, le sentiment est abordé dans une perspective historique.

Se sont avérées nécessaires les époques qui ont précédé et au cours desquelles l'humanité a été d'autant moins ouverte à la connaissance distincte [*deutliche Erkenntnis*] de ce besoin que celle-ci leur était en fait indispensable, et au cours desquelles par conséquent le simple sentiment [*blosses Gefühl*] de ce besoin a conduit précisément à cette conviction à l'égard des deux vérités fondamentales de la religion où c'est beaucoup moins la connaissance de ses raisons qui importe que la mise à profit de ses conséquences pour la moralité. (4. *Brief*, 121)

Bien que le texte concède au sentiment un rôle en regard des convictions religieuses, l'épithète « simple » devant le mot laisse d'emblée pressentir que face à la connaissance « distincte », celui-ci détient un rôle inférieur. Cet adjectif vise manifestement à déprécier le sentiment en regard de la connaissance distincte. La question reste aussi de savoir si le sentiment sera en mesure de conserver son rôle une fois que le besoin sera élucidé, ou s'il ne sera pas tout simplement éclipsé par la connaissance conceptuelle<sup>29</sup>. Car c'est bien de cela qu'il s'agit : si Reinhold emploie dans les deux citations le qualificatif « distinct » pour dépeindre tour à tour la conscience et la connaissance, c'est qu'il le réserve à une connaissance d'entendement, voire de raison. Le caractère simplement transitoire ou encore éphémère du sentiment à l'échelle historique est clairement affirmé dans la même *Lettre*, plus précisément dans un passage où Reinhold indique que cette histoire de la croyance en l'existence de Dieu culmine dans la *Critique de la raison*, c'est-à-dire dans l'époque actuelle. Il est question ici du fondement de la conviction du sens commun à l'égard de l'existence de Dieu et de la vie future.

[II] s'ensuit que ce fondement ne pouvait consister en rien d'autre que dans le sentiment du besoin moral qui a été décomposé en concepts distincts [*in deutliche Begriffe aufgelöset*] par la critique de la raison et élevé au statut de seul et ultime fondement philosophique de la connaissance de la religion.(4. *Brief*, 120)

Comme il devient évident ici, la succession historique, c'est-à-dire le passage du sentiment obscur et confus au concept clair et distinct, est considérée comme une évolution épistémologique. Le besoin de la raison apparaît dans l'histoire d'abord comme un sentiment et

---

<sup>29</sup> Dans le *Versuch*, p. 92-93, Reinhold affirmera que le « simple sentiment » de sa liberté demeure « suspect » pour la raison philosophique, tant que celle-ci, par exemple, ne s'est pas penchée sur la question de la « possibilité » d'une telle liberté.

ultérieurement comme une connaissance bien définie. Dans cette évolution, le sentiment fait désormais figure d'étape révolue, même s'il a représenté une phase indispensable de cette histoire. En effet, avec la critique de la raison, le sentiment du besoin de la raison a été analysé, décomposé, voire dissous (*aufgelöset*) pour faire place aux concepts distincts, accessibles à la connaissance. Il y a ici un passage au concept qui implique une rupture avec le sentiment, ce qui constitue le point d'aboutissement naturel de la démarche de Reinhold.

[L'intérêt] moral en revanche, qui a été décomposé en ses éléments purs par la critique de la raison, se fonde sur le besoin ou bien senti [*gefühlte*] ou bien développé distinctement [*deutlich*], ce qui pousse la raison à supposer, au profit de ses lois morales, un monde dans lequel la moralité et le bonheur sont en parfaite harmonie... (5. *Brief*, 168)

Cette fois, la rupture est consommée: la nécessité inhérente au besoin est ou bien ressentie (comme pour les étapes antérieures de l'histoire et pour le sens commun) ou bien elle est connue distinctement à l'aide des concepts, ou mieux dans sa teneur au fond essentiellement conceptuelle, rationnelle.

Après avoir formellement reproduit la thèse kantienne d'une union de la raison et du sentiment dans la croyance morale, voilà que Reinhold introduit après-coup une disjonction pure et simple entre les deux termes : *entweder...oder....* Cela signifie que la fonction spécifique réservée par Kant au sentiment dans la croyance morale à titre de fondement subjectif se trouve ici évacuée. En relevant le caractère sentimental de la croyance chez Jacobi et en montrant sa pertinence pour sa conception de la croyance, Kant cherchait à demeurer fidèle au phénomène. Si Reinhold en décide autrement, cela est sans doute imputable au fait qu'il aborde le problème à partir de prémisses sensiblement différentes. En vérité, la question du statut du sentiment chez Reinhold était décidée avec la parution de la toute première *Lettre*. Les « philosophes du cœur », c'est-à-dire les penseurs comme Jacobi et autres « contempteurs » de la métaphysique, se perdent à ses yeux dans le « labyrinthe des sentiments obscurs » (1. *Brief*, 108). D'emblée, le sentiment est estampillé comme une représentation sensible qui par définition ne peut accéder au statut d'une représentation distincte, réservé au concept. À n'en pas douter, Reinhold s'est toujours présenté comme le philosophe qui cherche à concilier le cœur et la raison. Au vu de la situation présente toutefois, il juge opportun de mettre l'accent sur la raison car c'est elle seule qui est en mesure, grâce à la conception claire et distincte à laquelle elle parvient des fondements ultimes de la croyance, de rassurer le sujet moral dans ses attentes, soit l'existence de Dieu et la vie future.

C'est donc la raison seule qui est apte à calmer les inquiétudes du cœur. Telle est la position de Reinhold. Cela ne signifie pas qu'il opère par là une rechute dans la philosophie intellectualiste de l'école de Leibniz-Wolff : Kant lui a fait voir la primauté de la raison pratique et des vérités morales. Il est donc immunisé par exemple contre les tentatives de fonder la morale sur un concept de « perfection », à la manière de Wolff<sup>30</sup>. Mais il n'empêche que subsiste chez lui un motif proprement rationaliste. Ainsi dans la quatrième *Lettre* il n'hésite pas à parler du « brouillard de la sensibilité » (4. *Brief*, 127) qui doit être dissipé par l'analyse, laquelle conduit à une conception claire et distincte de la chose en question. D'ailleurs ce moment cartésien chez Reinhold se redoublera bientôt chez lui d'un second : la recherche d'un premier principe entièrement évident au fondement de la philosophie<sup>31</sup>.

Pour compléter cet examen sommaire du statut du sentiment dans les *Lettres*, il est sans doute pertinent d'attirer l'attention sur un passage dans lequel, sans le mentionner explicitement, Reinhold effectue un rapprochement qui lui est suggéré par Kant dans son article (*Orientieren*, 139-140). Il établit en effet un parallèle entre le besoin de la raison « ressenti » qui est à la base de la croyance, d'une part, et le « sentiment moral », de l'autre.

[A]vant leur développement [les éléments de la croyance rationnelle] donnèrent lieu au sentiment de ce besoin précis, et en ce sens ils contenaient dès le départ, sans pourtant être reconnus pour tels, le véritable fondement de toute conviction religieuse. – Ce sentiment naquit au même moment que le [sentiment] moral, dont il est une conséquence nécessaire et avec lequel il a toujours connu en somme le même destin... le développement des concepts moraux qui ne pouvait qu'être favorisé par cette croyance a d'abord dû [se produire] avant que ce commandement ne puisse être distinctement reconnu. (4. *Brief*, 140)

Maintenant que nous connaissons le sort réservé au sentiment qui exprime le besoin de la raison à travers une histoire qui culmine dans la *Critique de la raison*, il est permis de conclure que le « destin » analogue réservé au sentiment moral fera en sorte que pour Reinhold il peut être à son tour assimilé à une étape désormais révolue de cette histoire. Reinhold relève donc bien le parallèle fait par Kant mais, en vertu de ses propres prémisses, il n'est pas disposé à concéder au sentiment moral un rôle à part entière dans la philosophie pratique, pas plus qu'il n'est prêt à le

---

<sup>30</sup> Voir l'édition de 1790 du premier volume des *Briefe über die Kantische Philosophie*, 2. *Brief*, Stuttgart, Reclam, 1923, p. 71.

<sup>31</sup> On songe ici bien sûr à la philosophie élémentaire, qui connaîtra une première (et encore timide) illustration dans le *Versuch* de 1789. Il convient de noter par ailleurs que Reinhold, sans prôner un retour à la doctrine Leibniz ou Wolff, déplore non sans nostalgie la perte de la rigueur et de la précision en philosophie, notamment en raison des facilités que s'accordent les philosophes populaires. Voir *Versuch*, p. 6.

faire pour le sentiment du « besoin de la raison ». Et pourtant, ces deux sentiments ont bel et bien leur place dans la morale kantienne.

Il convient ici d'examiner de plus près le texte de Kant établissant ce parallèle dans « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensées ? ». Il s'agit en fait d'une courte note qui ne peut vraiment être comprise qu'à la lumière des développements de la *Fondation de la métaphysique des mœurs*. Ce qu'il faut retenir de la note, c'est que le « sentiment moral » en question intervient dans la « détermination de la volonté libre ». Toute équivoque est donc ici impossible pour qui serait tenté d'interpréter ce sentiment moral comme l'équivalent du « sens moral » de Hutcheson, par exemple. Bien sûr, la *Fondation* contient sans doute une brève allusion au sentiment moral interprété comme le *moral sense* des philosophes britanniques, mais cette allusion est faite à l'occasion de la recherche par Kant du principe du jugement (*principium diiudicationis*) de l'action morale. Or le sentiment auquel Kant se réfère dans « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? » a plutôt à voir avec la détermination de la volonté (*principium executionis*), ce qui est une autre question, bien présente elle aussi dans la *Fondation*. Il y est alors question du sentiment moral comme de l'« effet subjectif que produit la loi sur la volonté<sup>32</sup> ». Ce qui coïncide avec le sentiment auquel Kant se réfère en 1786 et qui, en l'occurrence, correspond très exactement avec la conception du sentiment de respect (*Achtung*) qui est présentée dans la première Partie de la *Fondation*. Certes, le sentiment de respect ne reçoit pas ici l'attention à laquelle il aura droit dans la *Critique de la raison pratique*, où il est clairement déclaré être le véritable ressort (*Triebfeder*<sup>33</sup>) de l'action morale. Mais la description qu'en fait Kant dans la *Fondation* annonce très clairement cette fonction motivationnelle du sentiment de respect.

Nous connaissons l'importance du rôle qui échoit au respect dans la morale de Kant, rôle qui fait en sorte que ce sentiment est constitutif de l'expérience morale et qu'il est à ce titre incontournable. Pourtant, au moment où il présente dans la *Fondation* le respect comme un « sentiment », Kant est conscient du risque qu'il prend. Il est conscient des réticences que pourront éprouver ses lecteurs en voyant que le philosophe qui aspire à une « métaphysique » des mœurs s'en remet à une représentation sensible, instable et confuse par définition. Il est donc permis de

---

<sup>32</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*, Ak. IV, 442, 460.

<sup>33</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, 72.

lire le passage suivant comme un avertissement, servi par anticipation à des lecteurs qui, comme Reinhold, auraient encore des préventions contre quelque chose comme un sentiment moral.

On pourrait m'objecter que, derrière le terme de *respect*, je chercherais simplement à me réfugier dans un sentiment obscur, au lieu d'apporter grâce à un concept de la raison une information distincte [*deutliche Auskunft*] sur la question. Simplement, bien que le respect soit un sentiment, il n'est pourtant pas un sentiment *reçu* sous l'effet d'une influence, mais c'est au contraire un sentiment *spontanément produit* par un concept de la raison, et par conséquent spécifiquement distinct de tous les sentiments du premier type, qui se laissent ramener à l'inclination ou à la crainte. Ce que je reconnais immédiatement comme constituant une loi pour moi, je le reconnais avec une dimension de respect qui signifie simplement la conscience de la *soumission* de ma volonté à une loi, sans la médiation d'autres influences s'exerçant sur ma sensibilité<sup>34</sup>.

Ce n'est pas parce que le respect est un sentiment qu'il faut automatiquement le disqualifier en l'envisageant comme une représentation obscure, dont se servirait par exemple un philosophe qui ne réussit pas à cerner avec précision son propos. Si Kant ne livre pas une *deutliche Auskunft* à propos du respect, c'est qu'il ne s'agit pas d'un concept, tout simplement. Mais de là à dire que ce sentiment n'a pas sa place en morale, il y a un pas que Kant refuse de faire, puisque en vérité le respect est une composante à part entière de l'expérience morale. Kant affirmait plus tôt dans le texte : « il ne reste donc rien pour la volonté qui puisse la déterminer, si ce n'est, au plan objectif, la *loi*, et, au plan subjectif, un *pur respect* pour cette loi pratique<sup>35</sup>... » Le respect est donc la contrepartie subjective de la loi vis-à-vis de la volonté. Or, nous savons que le passage par la sensibilité est essentiel à la motivation morale. La loi doit en fait être réappropriée par le sujet, qui se sent par là pour ainsi dire 'concerné' par elle. Rien d'étonnant dès lors à ce que, de manière analogue à ce que nous avons vu pour le sentiment du besoin de la raison, Kant utilise la première personne du singulier pour indiquer en quoi le sujet moral, grâce au respect, fait sienne la loi morale : il s'agit de reconnaître que c'est « une loi pour moi » et que je soumetts par là « ma volonté » à cette loi. Sans cette reconnaissance de la loi comme étant sienne, par le sentiment de respect, on peut se demander comment cette loi de la raison pourrait devenir efficace. Sans le

---

<sup>34</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, 401 n.; trad. fr. (modifiée) A. Renaut, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, dans *Métaphysique des mœurs I*, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 70 n.

<sup>35</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, 400; trad. fr., p. 69.

respect, elle demeurerait une simple idée, une construction idéale, édifiante sans doute, mais sans emprise sur l'individu concret<sup>36</sup>.

#### IV

Il est pour le moins étonnant que dans les *Lettres sur la philosophie kantienne* publiées après la parution de « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », Reinhold n'ait pas jugé à propos de reprendre la définition de l'*Aufklärung* qu'y présente Kant. C'est en effet dans une importante note à la toute fin du texte que cette définition est exposée. Il eut été normal que Reinhold s'y réfère puisque dans ses *Lettres*, qui prennent explicitement appui sur la philosophie kantienne, l'enjeu central porte précisément sur l'avenir des Lumières allemandes. Or cette référence est absente du texte de Reinhold. L'omission n'est peut-être que contingente, mais elle est également susceptible de tenir à un différend avec Kant à propos justement de la définition de l'*Aufklärung*. Si, en effet, Kant a rendu publiques ses idées à ce propos en 1784 dans « Qu'est-ce que les Lumières ? », Reinhold pour sa part n'est pas en reste, lui qui la même année avait publié, dans *Der Teutsche Merkur*, un essai en trois parties intitulé « Pensées sur les Lumières ». Il convient donc, pour terminer, d'examiner la position de Reinhold et celle de Kant en regard de l'*Aufklärung*. Nous verrons que ces deux conceptions reflètent assez fidèlement les divergences que nous avons notées ci-dessus concernant l'angle d'approche privilégié de part et d'autre pour mettre en valeur l'intérêt que présente dans le *Pantheismusstreit* le concept de croyance rationnelle. À l'évidence, les divergences que nous allons découvrir à propos du concept d'*Aufklärung* ne donnent pas lieu à une opposition frontale. À la suite de la publication de ses « Pensées sur l'*Aufklärung* », Reinhold est bien sûr devenu kantien<sup>37</sup>, en sorte qu'il découvre parmi les matériaux mis à sa disposition par la philosophie critique suffisamment d'éléments pour développer un programme théorique qui soit en accord avec ses intentions philosophiques

---

<sup>36</sup> Dieter Henrich a bien fait voir qu'au moment de mettre la dernière main à sa théorie morale définitive dans la *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant a su dégager la dimension d'ipséité qui est constitutive du phénomène moral, entre autres en insistant sur l'aspect « émotionnel » inhérent au thème du respect. Cf. « Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft », dans G. Prauss (dir.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Cologne, Kiepenheuer & Witsch, 1973, p. 230, 246.

<sup>37</sup> Dans les années 1790, Reinhold reprendra la terminologie kantienne de « Qu'est-ce que les Lumières ? » (« penser par soi-même », « état de minorité » etc.) : cf. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Hambourg, Meiner, 1978, p. VI-VII, et *Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität...*, Lübeck et Leipzig, Fr. Bohn, 1798, §154.

profondes. Nous allons voir qu'il n'y a pas incompatibilité radicale entre les deux positions, bien que les différences demeurent hautement significatives.

La conception reinholdienne de l'*Aufklärung* telle qu'elle est formulée dans l'essai de 1784 comporte deux volets : un travail théorique qui incombe au savant seul et un travail pédagogique visant la diffusion la plus large possible de la connaissance dans le public<sup>38</sup>. Il s'agit donc en premier lieu de faire progresser la connaissance. Or, dans cette entreprise, le philosophe se voit réserver un rôle d'*Aufklärung* au sens étroit du terme, c'est-à-dire un travail d'élucidation des concepts. Il s'agit de faire passer les concepts, qui se présentent au départ comme confus, à la clarté et à la distinction<sup>39</sup>. Nous avons nous-mêmes constaté que même après avoir adhéré aux enseignements de la *Critique de la raison pure*, Reinhold ne renonce pas à mettre à profit un tel travail d'analyse conceptuelle. Une conception précise de la croyance fondée en raison permet en effet de faire obstacle aux extravagances d'une *Schwärmerei* qui s'en remet à des sentiments obscurs. Kant nous fournit d'ailleurs lui-même en 1786 un exemple de l'utilité d'un concept bien formé, notamment celui de Dieu en tant qu'il doit rendre possible la réalisation du souverain bien. Or, il ne faut pas se surprendre de constater que le seul passage des *Lettres* dans lequel Reinhold se réfère explicitement à « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? » consiste en une longue citation de Kant, dans laquelle sont évoquées les propriétés requises par la raison pratique pour définir adéquatement le concept de Dieu<sup>40</sup>. Dès lors, si quelqu'un en vient par exemple à prétendre qu'il possède une intuition de Dieu, le concept de la raison s'avère ici particulièrement utile, ne serait-ce que pour vérifier si cette intuition contredit les propriétés répertoriées dans ce concept. Dans l'affirmative, il faudrait donc l'écarter dans sa prétention à témoigner de l'existence de Dieu et à en définir l'essence. Dans ce passage, Kant ne voulait indiquer qu'une chose : avant de prêter foi à quelque révélation que ce soit, c'est la raison qui doit parler en premier lieu. Tel est le motif retenu par Reinhold. Ce dernier est d'emblée sensible au travail d'éclaircissement théorique accompli par la *Critique de la raison pure* et c'est à juste titre qu'il peut être qualifié de kantien. Au demeurant, il ne faut pas oublier que Kant à cette époque ne renonce pas, pour sa part, à l'idée de fonder de manière définitive non seulement

---

<sup>38</sup> Voir ma contribution « Kant et le concept d'*Aufklärung* de Reinhold », *Actes du VIIe Congrès de la Société d'études kantienne de langue française*, Paris, Vrin, sous presse.

<sup>39</sup> Reinhold, « Gedanken über Aufklärung », dans Z. Batscha (dir.), Karl Leonhard Reinhold, *Schriften zur Religionskritik und Aufklärung*, Brême et Wolfenbüttel, Jacobi Verlag, 1977, p. 372 : « Die Vernunft selbst tritt zuerst mit den deutlichen Begriffen ein. Aufklärung im engeren Verstande ist also die Anwendung der Mittel welche in der Natur liegen, die verworrenen Begriffe in deutliche aufzuhellen. »

<sup>40</sup> Reinhold, « Gedanken über Aufklärung », p. 380.

les principes de la philosophie théorique, mais également ceux de la philosophie pratique. Ne cherchait-il pas encore en 1785 dans la *Fondation* à fournir une preuve de la loi morale, sous la forme d'une « déduction<sup>41</sup> » ? Au moment de la rédaction du premier volume de ses *Lettres*, Reinhold ne pouvait savoir que Kant allait finalement renoncer à une telle déduction dans la seconde *Critique*. Il était donc autorisé à exiger que les principes philosophiques, y compris ce principe central qu'est la loi morale, soient fondés sur des arguments théoriques et qu'ils puissent gagner par là en évidence. C'est pourquoi il peut déplorer à juste titre que les penseurs qui ont précédé Kant ne soient pas parvenus à des « principes universellement valables, grâce auxquels la question de l'existence de Dieu puisse trouver sa réponse<sup>42</sup> ».

Le texte de Reinhold de 1784 proposait en second lieu un travail d'éducation auprès de toutes les couches sociales. Il s'agit là pour lui d'un volet constitutif de l'*Aufklärung*, car c'est par la communication des résultats du travail du savant à la population en général que ce mouvement prend tout son sens. Reinhold parle alors de concepts charnières, de « *Communications Brücke* », qui sont susceptibles d'être portés par le savant à la clarté et à la distinction, mais qui ne demeurent pas moins accessibles à l'entendement commun. Il n'est donc pas nécessaire que le philosophe communique au grand public les résultats les plus pointus de son travail d'analyse conceptuelle. Il lui incombe plutôt de se concentrer sur certains concepts importants, comme ceux, par exemple, qui ont trait à la religion et qui sont en mesure de fournir à tout un chacun une idée relativement adéquate de ce qu'est la divinité<sup>43</sup>.

Nous pouvons donc en conclure que c'est la dimension fondationnelle, à savoir le travail théorique au plan des principes, qui retient l'attention de Reinhold, non pas toutefois simplement pour satisfaire la vanité du savant, mais au profit de l'éducation de la population en général. Le projet global des *Lettres* est donc pleinement en accord avec cette conception de l'*Aufklärung* qui trouve son point de départ dans des analyses conceptuelles bien menées et dans l'établissement de principes entièrement déterminés.

Or, lorsque Kant formule à nouveau son concept d'*Aufklärung* dans la note de « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », il semble prendre le contrepied de ce que Reinhold retient de son effort critique, dans la mesure où il marque ses distances par rapport à l'aspect cognitif que

---

<sup>41</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, 454, 463.

<sup>42</sup> Reinhold, 1. *Brief*, p. 120-121. Ceci dit même si aux yeux de Reinhold l'existence de Dieu n'est pas prouvée théoriquement, mais fait essentiellement référence à la loi morale, que Kant se proposait de prouver, du moins jusqu'au constat d'échec qu'il fait dans la seconde *Critique*.

<sup>43</sup> Reinhold, « Gedanken über Aufklärung », p. 379-380.

l'on associe habituellement à l'*Aufklärung*. De ce point de vue, Kant qualifie de « négatif » son propre principe en regard de la « faculté de connaître », sachant qu'il s'oppose par là aux idées communément reçues : « Elle [la maxime de l'*Aufklärung*] n'implique pas assurément tout ce qu'imaginent ceux qui situent l'*Aufklärung* dans les connaissances ; car elle représente bien plutôt un principe négatif dans l'usage de notre faculté de connaître... » (*Orientieren*, 146 n.). Kant donne alors l'exemple de la superstition, que l'on peut expliciter de la manière suivante : pour réfuter la superstition lorsque par elle on cherche par exemple à expliquer des phénomènes naturels à l'aide de causes non naturelles, il n'est pas nécessaire de présenter des « raisons objectives », qui sont en l'occurrence les vraies causes mécaniques à l'origine du phénomène. Cela exigerait un haut niveau de savoir, inessentiel ici. Il suffit au contraire d'opposer une fin de non-recevoir à l'explication transcendante, du simple fait qu'elle s'écarte de la raison.

La conception kantienne de l'*Aufklärung* ne comporte pas toutefois qu'un aspect négatif. Kant revient en effet sur le thème du penser par soi-même qui était au cœur de son argumentation dans « Qu'est-ce que les Lumières ? », mais cette fois en le reliant au thème de la vérité : « Penser par soi-même signifie chercher en soi-même (c'est-à-dire dans sa propre raison) la suprême pierre de touche de la vérité » (*Orientieren*, 146 n.). Ce qui surprend dans cette définition, c'est le fait que Kant rapporte la vérité à « soi-même ». Bien sûr, le soi ne joue pas ici le rôle d'un critère arbitraire pour la vérité, puisque Kant dans une parenthèse précise que c'est la raison, mieux « sa propre » raison, qui est en fait appelée à trancher. À plusieurs reprises dans le corps du texte, Kant avait en effet clairement affirmé que la « pierre de touche » de la vérité est la raison. Cela ne fait pas de doute. Mais dès lors qu'il s'emploie à définir l'*Aufklärung*, il insiste pour mettre en évidence l'intériorité du soi comme subjectivité individuelle. C'est dire que la raison conserve son statut de critère, mais que de surcroît la vérité de cette raison passe nécessairement par un processus d'appropriation de la part du sujet individuel. Ainsi, par exemple, Kant indique que l'individu doit se demander, de manière générale, si la « règle » qu'il s'apprête à utiliser peut être érigée en principe universel de « son » usage de la raison. Il est donc question ici d'une règle à propos de laquelle l'individu doit se demander si elle peut devenir un principe universel pour lui-même. Si l'on applique ce test général au cas précis de la morale kantienne, on retrouve la même dualité entre la maxime et le principe objectif : il est nécessaire que la loi morale puisse se concrétiser dans une maxime, dans ma maxime, celle-ci étant

précisément définie comme le principe « subjectif » de l'action<sup>44</sup>. On voit que la raison, pour que son usage devienne effectif, doit toujours être particularisée au sein d'une règle ou maxime, qui sont des principes subjectifs, sans quoi la loi de la raison demeurerait lettre morte.

C'est pourquoi Kant insiste dans sa définition de l'*Aufklärung*, qui porte sur le fait de « se servir de sa propre raison », sur le mot « propre » qui apparaît seul en italiques, devant le mot raison. La conception kantienne porte donc sur cette référence à un usage personnel de sa raison. D'ailleurs, le mot « propre » dans la définition de 1784 « aie le courage de te servir de ton propre entendement » est aussi souligné par Kant, et non le mot raison. On se rappelle que dans ce texte le penser par soi-même est une question non pas d'érudition et de connaissances, mais bien de « décision » et de « courage ». C'est donc bel et bien l'individu singulier qui est mobilisé dans la conception kantienne, c'est lui qui est interpellé spécifiquement. Dans « Qu'est-ce que les Lumières ? », Kant est évidemment préoccupé par les contraintes extérieures susceptibles de faire obstacle à la prise en main du sujet par lui-même. Il songe entre autres aux contraintes politiques. C'est pourquoi il exhorte Frédéric de Grand à ne pas donner le feu vert au « despotisme spirituel » que certains représentants des religions traditionnelles sont toujours prêts à exercer. En ce sens, la liberté réclamée par Kant des autorités politiques n'est qu'une liberté vis-à-vis de telle et telle contrainte, elle est négative. Il incite donc le roi à laisser une « pleine liberté » en matière religieuse, afin que ses sujets puissent en retour assumer eux-mêmes -- telle est leur responsabilité insigne -- leur décision en matière de conscience morale (*Gewissensangelegenheit*) : « il peut pour le reste laisser faire ses sujets de leur propre chef ce qu'ils jugent nécessaire d'accomplir pour le salut de leur âme<sup>45</sup> ». On passe ainsi à une liberté cette fois positive, qui se situe strictement au plan de l'individu. Or, nous avons vu que l'assentiment (*Fürwahrhalten*) dans le cas de la croyance doit être librement accordé, au contraire de l'assentiment donné dans le cas d'une vérité logique. Cette liberté à laquelle fait allusion la *Logique* de Jäsche sera aussi mise en valeur au § 91 de la *Critique de la faculté de juger*, où il est nommé question de « libre assentiment. »<sup>46</sup> Parce que, dans la croyance, le sujet moral possède en lui-même le fondement de son assentiment – à savoir l'injonction contenue dans la loi

---

<sup>44</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, 400, 420-421 n.

<sup>45</sup> Kant, « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? », Ak. VIII, 40; trad. fr. H. Wismann, dans *Oeuvres philosophiques* II, p. 215.

<sup>46</sup> Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §91, Ak. V, 472; *Logik* (Jäsche), Ak. IX, 69.

morale de réaliser le souverain bien --, il est dès lors entièrement « responsable<sup>47</sup> » de cet assentiment. Telle est la raison pour laquelle, grâce au sentiment, Kant tenait à mettre en relief la dimension foncièrement subjective de la croyance. Elle implique une liberté qui doit être pleinement assumée, à défaut de quoi il est impossible de faire voir à un Jacobi, par exemple, qu'il y a un chemin qui mène de la raison à la croyance sans qu'il soit besoin de faire l'économie du caractère unique de la personne, bien au contraire.

On s'entend généralement pour dire que la conception kantienne de l'*Aufklärung* tient en un mot : autonomie. Ce n'est donc pas un hasard si cette conception exposée dans « Qu'est-ce que les Lumières ? » précède d'un an à peine la publication de la *Fondation de la métaphysique des moeurs*, dans laquelle le concept d'autonomie fait son entrée dans l'œuvre de Kant. On y apprend en outre que ce concept signifie littéralement : être soi-même législateur dans le monde moral. Autonomie veut donc dire obéir à la loi que l'on s'est donnée à soi-même, à sa propre loi. Parce que le sujet moral est un être raisonnable, il a le privilège d'édicter lui-même et pour lui-même la loi de la raison. Or cette raison qui est sienne et qui le définit comme être moral, possède cette caractéristique qu'elle affecte par le biais du sentiment la subjectivité individuelle. De ce point de vue, le sentiment de respect, clairement défini dans la *Fondation*, va éminemment de pair avec la thèse de l'autonomie qui y est développée. La loi morale, parce qu'elle est mienne, parce qu'elle me concerne personnellement, m'affecte dans mon individualité. Elle se signale à la sensibilité.

On sait, en revanche, que Reinhold a très tôt montré des réticences à l'endroit du concept kantien d'autonomie. Il préfère en effet la liberté transcendantale, telle que définie dans la *Critique de la raison pure* comme pure spontanéité, à la conception ultérieure de la liberté comme autonomie. Le refus du concept kantien d'autonomie de la volonté est bien connu et il est amplement documenté. Qu'il me soit simplement permis ici d'en dégager quelques conséquences en relation avec la présente discussion. La séparation opérée par Reinhold entre l'autoactivité de la raison – édictant la loi morale – et l'autoactivité propre à la volonté, telle que comprise par Reinhold, implique qu'une distance se creuse entre la loi de la raison et la « personne », siège de la volonté libre. Il ne faut pas s'étonner dans ces conditions de ce que le sentiment moral du respect, qui chez Kant signale la manière dont la loi de la raison atteint le

---

<sup>47</sup> Kant, *Reflexionen* 2462 et 6204, Ak. XVI, 381 et Ak. XVIII, 488.

sujet moral dans son individualité, se voit réduit à une présence pour ainsi dire fantomatique dans les textes de Reinhold qui ont suivi la première publication des *Lettres*<sup>48</sup>. Or, ce qui se trouve perdu de la sorte, c'est l'individualité kantienne conçue dans son rapport à la raison. C'est ce qui conduit Alessandro Lazzari à faire le constat selon lequel la « personne » ou encore le « soi » chez Reinhold ne se définissent pas en fonction du concept de « raison<sup>49</sup> ». La volonté libre conserve une distance vis-à-vis de la raison législatrice.

Nous avons vu que le sentiment émanant du besoin de la raison est marginalisé dans les *Lettres sur la philosophie kantienne* au profit du concept clair et distinct. Or, l'évidence à laquelle mène un tel concept demeure une évidence purement intellectuelle, une évidence qui fait appel à l'assentiment de tous. Reinhold dira bientôt « valable pour tout un chacun » (*allgemeingeltend*<sup>50</sup>). C'est pourquoi tant les *Lettres* que la philosophie élémentaire concentreront les efforts du côté de la philosophie théorique, même si l'intention ultime qui soutient toute l'entreprise est foncièrement pratique. Aux yeux de Reinhold, le travail théorique au plan des principes constitue le moyen par excellence pour orienter la pratique en toute sûreté. Aussi Fichte a-t-il sans doute vu plus juste qu'on ne le croit habituellement lorsque, dans un fragment de lettre à Reinhold, il distingue les mérites philosophiques qui reviennent en propre à Kant et à ce dernier : « Tout comme Kant, vous avez apporté à l'humanité quelque chose qui lui restera à jamais. Lui, que l'on doit commencer par l'examen du sujet, vous, que l'examen doit être mené à partir d'un unique principe<sup>51</sup> ».

---

<sup>48</sup> Dans les deux volumes des *Lettres* publiés en 1790 et 1792, Reinhold ne relèvera pas, dans les rares mentions qu'il en fait, le rôle de *Triebfeder* du sentiment de respect. Il se limitera à parler du respect éprouvé « face à autrui », « face à soi-même » ou encore du respect « inconditionnel » que commande la loi morale. Cf. *Briefe über die Kantische Philosophie*, éd. Reclam, p. 456, 476, 175. De même, en 1793, s'il traite du « respect pratique » comme soumission à la loi, c'est parce que ce thème lui est imposé par son interlocuteur Schmid. Cf. « Über das vollständige Fundament der Moral », dans *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, Vol. II, F. Fabbianelli (éd.), Hambourg, Meiner, 2004, p. 161.

<sup>49</sup> Lazzari, « *Das Eine, was der Menschheit Noth ist* », p. 287.

<sup>50</sup> Reinhold, *Versuch*, Erstes Buch, §1, p. 71.

<sup>51</sup> Fichte, fragment d'une lettre à Reinhold, fin mars ou avril 1795, GA III, 2, 282.