

A 686,949



B
2798
.V745
1830

PHILOSOPHIE
DE KANT.



SECONDE PARTIE.
DOCTRINE CRITIQUE.

PHILOSOPHIE

DE KANT,

OU

PRINCIPES FONDAMENTAUX

DE

LA PHILOSOPHIE

TRANSCENDANTALE ;

PAR

Charles Villers,

DE LA SOCIÉTÉ ROYALE DES SCIENCES DE GOTTINGUE.

Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος.

PROTAG. ap. PLATON.

SECONDE PARTIE.



A UTRECHT,

Chez N. VAN DER MONDE, Imprimeur-éditeur.

1833.

Seconde édition, revue et augmentée.

Vignand Lit.

grad. P. P. 3
Vignaud
3-13-29

Liste Nominale
DES
SOUSCRIPTEURS.

- Frères Abrahams, Libraires, *Middelbourg*.
A. M. C. van Asch van Wijck, Avoc. *Utrecht*.
J. K. Badon Ghijben, Conrecteur, *Hooru*.
P. de Beaufort, Avoc., *Utrecht*.
A. J. van Beeck Calkoen, *Utrecht*, 3 exempl.
P. A. J. Beelaerts tot Oosterwijk, Avoc. *Utrecht*.
Birnbaum, Professeur à l'Université de *Louvain*.
J. de Stoppelaer Blijdesteijn, Etud., *Utrecht*.
F. Boekée, Libraire, *Dordrecht*.
W. van Boekeren, Libraire, *Groningue*, 6 exempl.
D. J. H. Boellaard, *La Haye*.
B. T. N. Bosch, *Culembourg*.
G. B. Bosch, *Curaçao*.
P. A. Broers, Avoc., *Utrecht*.
J. de Brauw, Médecin, *Woerden*.
J. van den Brink, Libraire, *Rotterdam*, 2 exempl.
P. Brongers, Etud. *Groningue*.
H. Bijlaart, *Paramaribo*.
J. P. C. van Casteel, Avoc., *Utrecht*.
P. Cockburn Prince, Etud., *Utrecht*.
A. Cramer et Comp., Libraires, *Amsterdam*.
J. C. Cijfveer, Libraire, *Leido*, 2 exempl.
W. M. J. van Dielen, Avoc., *Utrecht*.
Van Doesburgh, V. D. M., *Rotterdam*.
G. Dufour et Comp., Libraires, *Amsterdam*, 6 exempl.
S. A. Dwars, Etud., *Utrecht*.

428839

van Enschut, Professeur, *Utrecht*.
P. J. Evekink Rutgers, *Arnhem*.
P. S. P. Ferrand, *La Haye*.
P. van Galen, Etud., *Utrecht*.
A. van Goudoever, Professeur, *Utrecht*.
S. de Grebber, Libraire, *Amsterdam*, 2 exempl.
J. G. van Griethuizen, Etud., *Utrecht*.
R. v. H., *Culembourg*.
L. van Haafien, Etud., *Utrecht*.
F. A. van Hall, *Amsterdam*.
L. Hamming, Litt. Dr., *Utrecht*.
W. H. van Hardenbergh, *Utrecht*.
J. F. G. C. de Hardenbroek, J. U. C., *Utrecht*.
P. Harting, Etud., *Utrecht*.
W. R. van Heeckeren, *Utrecht*.
C. C. van Hees, Med. *Amsterdam*.
Ph. W. van Heusde, Professeur, *Utrecht*.
H. Heijlidi, Avocat, *Paramaribo*.
A. Heijmolen, Prêtre de l'Eglise C. R., *Utrecht*.
P. A. Hinlôpen, Avoc. *Utrecht*, 2 exempl.
J. J. Hinlôpen, Avoc. *Utrecht*, 2 exempl.
C. C. van den Hock, Libraire, *Leide*.
P. Hollardier, Libraire, *Lidje*, 3 exempl.
C. A. Holtius, Professeur, *Utrecht*.
J. Hora Siccama, *Utrecht*.
W. J. van Hoijtema, Avoc. *Utrecht*.
W. van den Hull, *Harlem*.
T. C. R. Huijdecoper, V. D. M., *Woudenberg*.
E. H. van Ittersum, Avoc., *Utrecht*.
J. L. C. Jacob, Libraire, *Rotterdam*.
W. C. M. de Jonge van Ellemeet, Etud. *Utrecht*.
Veuve L. A. Karsenberg, Libraire, *Deventer*.
Brest van Kempen, Libraire, *Amsterdam*, 6 exempl.
J. Klein, *Utrecht*.
J. C. van Kuijk Koudzijn, Libraire, *Bergen op Zoom*.
Th. G. van Lidth de Jeude, Professeur, *Utrecht*.
W. van Lijnden, J. U. C., *Utrecht*.

-
- A. Mackaij, Avocat, *Rotterdam*, 3 exempl.
J. F. H. J. E. Mackaij, Avoc., *Rotterdam*.
G. J. van Mansvelt, *Utrecht*.
M. P. Meelboom, V. D. M., *Harlem*.
van der Meer Mohr, Avocat, *Goes*.
G. Mees, Avocat, *Rotterdam*.
N. J. Mestdagh, Libraire, *Flessinguo*.
J. M. E. Meijer, Libraire, *Amsterdam*, 2 exempl.
G. J. Molengraaff, Prop. en Théologie, *Utrecht*.
J. H. Molkenboer, Etud., *Utrecht*.
Gedeveer Mortier, *Paramaribo*.
T. D. V. Moncheur, Avocat, *Namur*.
W. H. Moorrees, Candidat en Théologie, *Utrecht*.
N. N., *Utrecht*.
N. N., Avoc. *Utrecht*.
J. Noman et Fils, Libraires, *Zalt-Bommel*.
J. Oomkens, Libraire, *Groningue*, 6 exempl.
G. van Oordt, Ancien Professeur, *Utrecht*.
J. G. Ottema, Litt. Dr., *Utrecht*.
C. J. van der Palm, *Zieriksee*.
H. Poelman, Etud. *Groningue*.
G. Portielje, Libraire, *Amsterdam*.
C. van der Post Jun., Libraire, *Utrecht*.
Posthumus, *Harlem*.
S. van Praag, Med. Cand., *Leide*.
G. A. Prince, Administrateur, *Paramaribo*.
D. Pijzel, V. D. M., *Elkom*.
J. F. van Recde, *Maarssen*.
J. F. Reede van Outshoorn, Avoc., *Utrecht*.
H. Riedel, Précept., *Groningue*.
G. de Roo, Etud., *Utrecht*.
S. van Rosendaal, Avoc., *Rotterdam*.
C. H. Roëll, Avoc. *Arnhem*.
C. A. Romein, *Paramaribo*.
H. J. Roijaards, Professeur, *Utrecht*.
Rueb, Chrz., Etud., *Utrecht*.
D. Wz. Rijken, *Zieriksee*.

-
- R. J. Schierbeck, Libraire, *Groningue.*
J. W. Schiff, Avocat, *Arnhem.*
A. J. Schilt, Etud., *Utrecht.*
W. A. Baron Schimmelpenninck van der Oije tot de Pol, *Zutphen.*
B. J. Schot, Etud., *Utrecht.*
J. F. L. Schröder, Professeur, *Utrecht.*
D. Serrurier, V. D. M., *Dordrecht.*
A. F. Sifflé, Avoc., *Middelbourg.*
B. W. A. E. Sloet, Avoc. *Henglo.*
M. Smit, Libraire, *Groningue.*
C. Star Numan, J. U. C., *Utrecht.*
F. P. Sterk, Libraire, *Bréda.*
Suerman, Professeur, *Utrecht.*
A. P. Tirion, *Paramaribo.*
H. A. Tirion, à la Plantation *Hoogland, Suriname.*
Torck van Rosendael, J. U. C. *Rosendael.*
G. C. Verenet, Lect., *Utrecht.*
J. A. Voigt, *Paramaribo.*
H. W. Vollenhoven van Daalen, Cand. en Théol., *Utrecht.*
T. de Voogt, *Utrecht.*
F. O. C. Vorselman de Heer, Litt. Dr., *Utrecht.*
H. A. R. Vosmaer, *Utrecht.*
J. de Vos et Comp., Libraires, *Dordrecht.*
C. L. de Vos, Avoc., *Utrecht.*
J. de Vuller, Litt. Dr., *Utrecht.*
Warnkönig, Professeur, *Louvain.*
J. van Westrik, Avoc. *Arnhem.*
V. W., *A.*
-

EXPOSITION

DES

PRINCIPES FONDAMENTAUX

DE LA

PHILOSOPHIE

TRANSCENDENTALE.

XI.

*Facultés intellectuelles de l'homme ;
d'où les diverses branches de la
philosophie critique.*

L'INTELLIGENCE de l'homme n'est qu'une, ainsi que sa vie. Mais cette proposition est une simple vue de notre esprit, lequel peut considérer la même chose, ou les mêmes choses, tour-à-tour sous les vues d'unité ou de pluralité. Sans doute que l'homme moral n'est qu'un, dans le même sens que l'homme physique. Cependant on distingue dans celui-ci des organes, des forces particulières, et l'on admet une grande diversité dans cette unité de l'homme physique. Chaque fonction qu'on lui reconnaît autorise à

lui attribuer une faculté correspondante. Il respire, et on lui attribue une respiration, un organe respiratif; il digère, et l'on convient que c'est au moyen d'une faculté digestive; on lui donne un système nerveux, un système lymphatique, un système sanguin, et ainsi du reste. On en agit de même à bon droit envers l'homme intellectuel. Il connaît, donc il a une faculté de connaître, une *cognition*; il veut, il se détermine, donc il a une *volition*, une faculté pratique de vouloir et de se déterminer. Les facultés de l'organisation physique sont soumises dans leur exercice à des lois vitales constantes, lois virtuelles qui règlent et modulent cet exercice. L'étude attentive et l'examen les font reconnaître au physiologiste. Les facultés intellectuelles ont de même leurs lois, leurs formes virtuelles qui en modulent aussi l'exercice. Ces lois peuvent devenir à leur tour, pour le philosophe, l'objet d'une étude, d'un examen, c'est-à-dire, d'une *critique*.

Ainsi les deux destinations principales de l'homme étant de *savoir* et d'*agir*, ou en d'autres termes, de *connaître* et de *vouloir*, l'examen de ces deux facultés majeures nous livrera une *critique de la cognition*, et une *critique de la volition*; c'est-à-dire, une recher-

che des principes fondamentaux suivant lesquels doivent s'exercer la faculté de connaître et la faculté de vouloir.

Il est une troisième faculté majeure de l'homme intellectuel : c'est celle de juger, c'est-à-dire, de ranger l'individuel sous l'universel à qui il appartient, d'apprécier le beau, le degré de plaisir ou de peine, le but et la fin des choses et de l'homme. Telles sont les fonctions principales qu'exerce le *jugement*. Cette faculté est spéculative, et cependant elle n'est pas la cognition; elle porte des arrêts qui dirigent la pratique, qui déterminent le vouloir, et cependant elle n'est pas la volition. Elle gît entre les deux, dont elle fait comme le lien et le supplément. Peut-être est-elle l'une et l'autre, et devrait-on la classer en partie dans le spéculatif et en partie dans le pratique. Ainsi *Newton* a mis le violet au rang des couleurs primitives, tandis que d'autres opticiens n'y voient qu'un contact du pourpre et de l'indigo. Quoi qu'il en soit, cette faculté est; elle a ses limites, ses lois, ses formes pures, et par conséquent son examen est aussi susceptible de la méthode scientifique, et doit devenir une *critique du jugement*.

Kant a nommé sa critique de la cognition, *critique de la raison pure*.

Celle de la volition, *critique de la raison pratique*.

L'auteur du présent ouvrage s'est particulièrement proposé de donner un précis de la seule critique de la raison pure spéculative, et c'est par elle que doit commencer l'étude de la nouvelle philosophie. Il devait éviter dans un premier essai d'être trop volumineux, et ménager la grande majorité des lecteurs français, qui se rebutent facilement quand on les veut contraindre à méditer et à réfléchir trop longuement. Cependant comme *Kant* lui-même a donné, vers la fin de sa première Critique, un aperçu de la partie morale de sa philosophie, on en fera de même ici, se réservant par la suite, si quelqu'autre écrivain ne le fait pas d'une manière satisfaisante, de donner au long une exposition de cette morale, de ses sublimes développemens, et de la polémique savante dans laquelle, avant d'établir son propre système, *Kant* passe en revue ceux des principaux moralistes, de *Zenon*, des *Chrétiens*, d'*Epicure*, de *Hutcheson*, de *Montagne* et de *Mandeville*. Il les classe ainsi selon la méthode qu'il adopte et qu'il expose, et à ceux-ci se rapportent secondairement tous les autres.

L'auteur se réserve encore de donner une exposition de la critique du jugement, dans

laquelle se trouve une philosophie neuve et profonde du *goût* dans les arts, du *beau*, du *sublime*, et une *téléologie*, c'est-à-dire, une théorie de la *finalité* dans les choses et dans l'homme.

Puisque nous commençons ici par l'examen ou critique de la cognition, il convient d'abord de classer nos connaissances ou représentations des choses, afin de fixer les facultés inférieures dans lesquelles se sous-divise la faculté générale de connaître.

Le premier coup-d'oeil que nous jetons sur la masse de nos représentations, nous en fait discerner de trois sortes distinctes, qui exigent trois facultés à part pour leur acquisition.

Premièrement, nos perceptions sensibles, ou *intuitions, vues, visions* d'objets sensibles, le *hors de nous* dans lequel se trouvent transportées ces perceptions, qui cependant n'ont lieu qu'en nous. Ainsi nous avons d'abord connaissance de l'*espace* et des objets étendus. Et outre cette perception extérieure qui se rapporte aux objets, nous en avons encore une intérieure, qui nous donne connaissance de nos différentes modifications et manières d'être, qui nous donne la conscience de nous-mêmes,

de nos sensations, de nos pensées, de nos impressions quelconques, et que nous plaçons dès qu'elles se présentent dans un ordre successif, dans un *tems*. L'espace et le tems sont les deux fonds, les deux grandes toiles sur lesquelles se dessinent toutes nos représentations des objets. Or la faculté d'avoir de telles *intuitions*, c'est-à-dire, la faculté de percevoir des objets sensibles dans l'espace et dans le tems, se nomme en général *sensibilité*; en particulier, quant aux objets autres que nous mêmes, *sensibilité*, ou sens *externe*; et quant à nous-mêmes et à nos propres impressions, *sensibilité*, ou sens *interne* *).

Secondement, nous pensons ces objets donnés par la *sensibilité*, c'est-à-dire, que nous classons, nous ordonnons nos perceptions des objets, nous les mesurons, nous établissons entre elles

*) Les yeux, les oreilles, le palais, etc..... ne sont pas la *sensibilité* de l'homme. Ils n'en sont que les organes. Eux-mêmes sont des objets extérieurs vus, perçus par la *sensibilité*. Il y a derrière eux un sens plus élevé qu'eux, dont ils ne sont que les ministres, un *sensorium commune*, qui réunit, qui absorbe, fond en un tout leurs impressions partielles, qui nous dit que cette couleur, cette forme, cette pesanteur, cette saveur, etc. appartiennent à un même objet. C'est à ce *sensorium* que nous avons ici à faire. L'œil, la main, l'oreille, sont des objets étendus, perçus comme tous les autres par ce *sensorium*, et qui demandent, comme eux, à être expliqués dans une théorie de la *sensibilité* pure.

des liaisons, leur attribuons des rapports de cause, d'effet, de plus grand, de plus petit, d'égal, de différent, de nombre, de substance, d'accident; en un mot, nous reconnaissons à l'ensemble des objets certaines lois constantes et nécessaires auxquelles ils doivent se conformer *); tel est l'office de la pensée, ou de l'*entendement*. Chacune de ses représentations se nomme une *conception*. Dès qu'une loi, qu'une liaison entre les objets est reconnue, nous ne disons plus que nous avons une perception, mais une *conception* des objets: ceux-ci commencent par être perçus, vus par nous; leur second état, relativement à la connaissance que nous en prenons, est d'être conçus.

*) Nous avons déjà remarqué qu'il n'y a pas d'objet perçu par les sens qui soit une *cause*; cause est une pensée, une conception que nous ajoutons à tel objet, mais qui ne nous est donnée par aucune perception. Il en est de même de *plus*, de *moins*; je vois là un bâton, et là un autre bâton; voilà tout ce que me donne la sensation; le rapport que j'établis entre eux, en disant: celui-là est *plus grand*, celui-là est *plus petit*, n'est pas dans eux; c'est une conception de mon entendement. Ainsi des nombres, de l'unité, etc.... Je vois *Mars*, je vois *Jupiter*; voilà la sensation; mon entendement survient et dit: *deux* corps célestes. Où est ce *deux*? Il n'est ni dans *Mars*, ni dans *Jupiter*; il est dans ma pensée. Où *Mars* et *Jupiter* font-ils un ensemble que je puisse appeler *deux*? Dans ma pensée, dans mon entendement. Où font-ils avec toutes les autres planètes un système planétaire? Dans mon entendement, qui les réunit et leur prête cette forme, etc., etc.

Troisièmement enfin: notre cognition a tenu jusqu'ici aux objets, immédiatement par les intuitions de la sensibilité, et médiatement par les conceptions de l'entendement, qui s'attachent aux intuitions. Mais nous avons des représentations qui se détachent du sensible, et forment une nouvelle et troisième classe; nous combinons, lions les conceptions de l'entendement (comme celui-ci avait combiné, lié les intuitions de la sensibilité), nous en tirons des conclusions, des analogies, et l'idée d'objets sur lesquels la sensibilité ne peut nous donner de connaissances, sur lesquels même nous ne lui demandons nul conseil; nous nous sentons entraînés vers l'absolu, l'infini; nous nous faisons des représentations d'objets purement intellectuels, dont le monde sensible ne peut fournir d'exemple réel et palpable, l'éternité, Dieu, l'ame, etc..... Nous nommerons particulièrement ces représentations, *idées* (suivant le sens de *Platon* *), qui le premier, mit ce mot en vogue dans la philosophie), et la faculté des idées, *raison*.

Notre cognition est donc une triple faculté, ou l'ensemble de trois facultés :

*) On aurait dû conserver à ce mot sa signification primitive, bien plus précise et plus philosophique que celle que nous lui avons attribuée. Les philosophes grecs appelaient *ectype* ce que nous entendons ordinairement par *idée*, ou image.

1°. Celle des impressions, perceptions, *intuitions*, (SENSIBILITÉ).

2°. Celle des notions, jugemens, *conceptions*, (ENTENDEMENT).

3°. Celle des conclusions, des notions supersensibles, des *idées*, (RAISON).

Et en tant que notre but est de rechercher les lois primitives de l'exercice de ces trois facultés, les dispositions qui résident dans leur nature et leur constitution indépendamment de tous objets donnés, nous les considérerons comme *pures*; si bien que la théorie générale de la cognition pure se partagera en trois branches:

Théorie de la SENSIBILITÉ pure.

Théorie de l'ENTENDEMENT pur.

Théorie de la RAISON pure.

Il ne faut pas perdre de vue que sous ces trois facultés de l'être cognitif, sous leurs lois et leur nature particulières, repose nécessairement la loi et la nature de l'être cognitif lui-même, qui est la loi fondamentale commune, et comme l'ame de toute la cognition. Cette loi consiste en ce que l'être cognitif est essentiellement UN, d'une unité de simplicité, de cohérence, d'une unité systématique, et par

opposition à *multiple*, à *divers*, à *confusion*, à *agrégat*. Tel est, ainsi que je l'ai déjà fait voir, le caractère absolu du sentiment qu'a de lui-même l'être cognitif, le moi. Ce sentiment fondamental, sans lequel aucun autre n'aurait lieu, donne nécessairement sa forme à toutes les connaissances de l'être cognitif. Il faut que tout ce qui survient en lui, tout ce qu'il *accepte* ou qu'il *produit*, devienne un d'une unité systématique, un seul *tout*, un seul *ensemble*. N'importe la forme, la modification particulière de cet ensemble. Sous toutes les formes, sous toutes les modifications, on reconnaîtra cette unité rassemblante, ou *synthétique*; on la verra active dans la sensibilité, dans l'entendement et la raison, dirigeant et ramenant à elle l'action de chacune de ces facultés. Cette force *synthétique* de l'unité fondamentale, est le ressort actif de la cognition, c'est le principe subjectif qui la met en jeu. C'est elle qui est continuellement et sans relâche occupée à saisir toute l'immense multiplicité de nos représentations, la diversité de tant de sensations individuelles; à ramasser, à rassembler, à mettre de la liaison; à faire d'un complexe vague, dépourvu de rapports et de manière d'être, un simple, une chose maintenue et liée dans toutes ses parties par un rapport, par

une loi ; à convertir ce qui est donné comme agrégat confus , en régularité et en système. Ainsi de l'amas infini de sensations diverses , la *sensibilité* fait *une* sensation , *un* objet ; de l'amas d'objets isolés , sans connexion , l'*entendement* fait *une* suite liée par la loi de cause et d'effet ; la multitude des causes est enfin rangée par la *raison* sous la forme générale de la nécessité d'*une* cause commune , d'*une* cause première et absolue. Sans cette tendance efficace à l'unité d'ensemble , notre savoir serait le chaos ; c'est elle qui y apporte l'ordre et la lumière. Elle est la forme nécessaire de la conscience intime de l'être cognitif , et par-là de tout ce qui est saisi par lui *).

Reconnaissons encore ici ce que nous avons déjà touché plus haut ; c'est que la synthèse précède dans notre esprit l'analyse , qu'il faut bien que nous composions avant que d'avoir un objet à décomposer ; et que notre esprit ne peut décomposer que ce qu'il a composé lui-même.

L'être cognitif est un , simple. Pour qu'il connaisse , il faut que dans ce simple un multiple soit donné. Voilà la première condition

*) Cette force active de la synthèse qui fait vivre et jouer toute notre cognition , est ce que *Kant* appelle l'*imagination transcendante*.

d'une connaissance effective. (Voyez la seconde *Remarque* de l'article précédent).

Après le donné du multiple, la première opération de l'être qui connaît est la synthèse, la liaison. C'est l'exposition des divers modes de cette synthèse, qui va nous occuper.

Notre sensibilité reçoit des impressions, et en cela elle est passive, elle est douée de *réceptivité*. Notre entendement s'empare de ces impressions par son action propre, il les élabore, les porte à l'état de conceptions et de connaissances ; il est doué de *spontanéité*.

XII.

*THÉORIE de la SENSIBILITÉ pure. —
Mode de génération des objets
sensibles, de l'espace et du tems.*

Nos sensations, nos perceptions ont lieu en nous, sans quoi elles ne seraient pas nos sensations, nos perceptions : comment deviennent-elles des objets *hors* de nous ? Tous ces objets sont perçus par le même être cognitif, perçus dans le même point, dans la même conscience : d'où vient sont-ils les uns hors des autres ? Ma sensation, ma perception est un sentiment en moi, une manière dont ce sentiment est modifié : comment mon sentiment devient-il étendu, corporel au dehors de moi ? comment devient-il rond, carré, triangulaire, exagone, cubique, surface, corps, etc. . . ?

Je vois différens corps, chacun d'eux occupe un lieu dans l'espace ; je ne puis imaginer aucun corps qu'à l'aide de l'espace, et dans l'espace. Si je fais abstraction de l'espace, tous les corps disparaissent, et même avec lui disparaît toute possibilité qu'il y ait des corps. Au contraire, que je fasse, tant que je voudrai,

abstraction de tous les corps, que j'en fasse disparaître jusqu'à la trace, l'espace me reste toujours, l'espace absolu, indéterminé, infini. Dès que je veux penser quelque'autre chose sensible que le *moi*, l'espace est là, et se présente malgré moi, sans que je puisse le repousser, ni en faire abstraction.

Il résulte de là que l'espace est une condition nécessaire et indispensable de la possibilité des corps, et que les corps ne sont nullement nécessaires à la possibilité de l'espace.

Cet espace est étendu en long, en large, en haut, telle est sa nature; je ne puis me le représenter autrement; tous les corps doivent avoir ces mêmes trois dimensions; il est impossible que je perçoive hors de moi un objet qui ne les aurait pas. D'où vient que tous les objets sont contraints d'adopter cette propriété fondamentale de l'espace, propriété qui fait son essence? d'où vient que tous les objets doivent être des corps, d'où vient qu'ils doivent, sans exception, revêtir les formes d'un être, lequel nous apparaît comme possible sans eux, mais sans lequel aucun d'eux n'est possible?

Cette singulière représentation de l'espace, que je puis séparer et purger de tous objets extérieurs, tandis que je ne puis le séparer, le détacher de la représentation d'aucuns de

ces objets, mérite bien d'être examinée rigoureusement; elle me semble être la représentation fondamentale, la représentation matrice de toutes mes représentations extérieures.

D'où me vient-elle? l'ai-je acquise du dehors? ou bien repose-t-elle en moi? est-elle dans les objets? ou bien est-elle une condition nécessaire, un mode de ma propre sensibilité?

Par où l'aurais-je acquise? par quelle porte serait-elle parvenue jusqu'à cet être cognitif qui perçoit derrière les organes du corps, au *sensorium commune*? — Il n'y a en nous que cinq de ces portes; tout ce qui me vient du dehors doit avoir été *vu*, ou *entendu*, ou *goûté*, ou *flairé*, ou *touché*. Les quatre premières voies ne peuvent me rien transmettre qui ressemble à l'étendue, ni à l'espace; cela a été démontré fort ingénieusement par *Condillac*; mais *Condillac* ajoute que c'est du *tact* que naît pour nous la représentation de l'espace, *alors que notre main parcourt une surface*. Ici j'arrête *Condillac*, il suppose déjà une surface; une main qui se meut, c'est-à-dire, qui va d'un lieu en un autre; l'espace est déjà là avant tout ce mécanisme, et avant son explication. Expliquer notre connaissance de l'espace, par un espace déjà tout connu; expliquer la sensation primitive de *corps*, par

d'autres corps qui sont là, c'est une pétition de principes, une tautologie intolérable.

Je demande comment vient au sentiment intime, qui n'est pas étendu, la représentation d'un corps étendu, qui est hors de lui? Dès qu'on me parle d'une main, d'un oeil d'une bouche, on a sauté à pieds joints par-dessus ma question; voilà des corps et de l'espace. Nous sommes enfermés dans le cercle vicieux.

Les impressions du tact, de la vue, de l'ouïe, du goût, de l'odorat, se manifestent à ma faculté de sentir, comme sentiment, comme sensation; tout cela n'apporte aucune autre chose en moi qu'une impression sur ma sensibilité: quel rapport possible y a-t-il d'un sentiment, d'une impression, à de l'étendue, à des corps pourvus de trois dimensions *)?

De plus, je n'ai pas acquis cette représentation générale de l'espace par *abstraction*. Abstraction supposerait que l'espace est une simple qualité que j'ai perçue dans les objets; or, 1°. on vient de voir que je n'ai pu percevoir l'espace; 2°. il n'est point une simple qualité, il est la base, l'essence de tous les corps, la condition sans laquelle il n'y a point de corps.

*) Il serait bon de relire ici l'Appendice n°. 2.

Quand j'ai vu souvent des objets qui ont entr'eux une analogie, un rapport quelconque, je m'en fais par abstraction une représentation générale, qui est le résultat du rapprochement de plusieurs individus; ainsi j'acquiers la représentation générale d'homme, de couleur, de fluide, pour avoir vu divers hommes, diverses couleurs, divers fluides *), etc. . . . Un homme en général, une couleur, un fluide en général, et pris absolument, n'existent pas pour moi.

Mais ma représentation de l'espace est vraiment celle d'un être particulier; je n'ai jamais vu qu'un seul espace, toujours le même, c'est un être absolu, d'une pièce, dont j'ai la conscience bien claire, que je puis me représenter vide de tous objets. — Et pourtant où est l'objet percevable hors de moi qui puisse agir sur ma sensibilité et s'y manifester en qualité d'espace? Dans cet espace absolu, qui est, indépendamment de tout autre objet, j'assigne un lieu à chaque corps: mais ce n'est pas la vue de ces corps qui a été partie intégrante de l'espace, de l'espace qui doit être là, avant qu'il soit possible qu'il y ait un seul corps. Ce serait impliquer contradiction que de dire que nous tirons la représentation de l'espace de celle des corps,

*) Voyez ci-dessus l'article X.

car celle-ci présuppose de toute nécessité la première. Dès que l'enfant qui naît perçoit un corps, pose un *hors de moi*, il n'a pu le faire qu'à l'aide de l'espace qui se glisse sous sa perception; sa première sensation est dans l'espace, l'espace a donc été pour lui avant sa sensation.

» Mais, opposera-t-on, si nous n'avions jamais de sensation, nous n'apercevriens jamais d'espace!" Soit; l'espace naît à l'occasion de la sensation, avec la sensation de ce qui n'est pas nous; mais il ne suit pas de là que l'espace soit donné par la sensation; en accordant que sa représentation s'élève et naît en même-tems que la première de nos sensations, on n'accorde pas pour cela que l'une naisse de l'autre *).

L'espace est un: il n'est point formé du rapiècement de plusieurs espaces; ses parties, les *lieux* qu'occupent les divers corps, sont des limitations, des découpures dans le grand tout; mais ce grand tout, l'espace pur n'a point été construit de ces parties; il fallait au contraire qu'il fût là pour qu'il offrît des lieux, des parties; nous ne le percevons donc point en détail. Il est pour nous une représentation infinie, sans bornes. Au-delà des corps, au-delà de tous les mondes et de toutes les sphères

*) Voyez la *Remarque* première de l'article X.

que nous pouvons concevoir, nous sommes toujours forcés de nous représenter l'espace, et toujours le même espace, unique, sans division, rigoureusement *continu*. D'où naît en nous cette représentation nécessaire de l'infini? nous viendrait-elle d'une sensation, d'une expérience que nous en aurions faite?

Si l'étendue enfin était une qualité que l'expérience nous ait fait reconnaître dans les corps, nous en pourrions conclure seulement, que tous les objets que nous avons aperçus jusqu'ici, sont étendus; rien ne nous garantirait avec certitude, qu'un jour nous ne percevrions pas quelque objet hors de nous dépourvu de cette qualité et qui n'occuperait aucun lieu de l'espace. Mais il est hors de notre puissance, hors de toute possibilité que nous jugions ainsi. Toute la nature percevable par notre sens externe doit être étendue, ainsi que toute la nature visible de la chambre obscure ci-dessus, doit être rouge.

L'espace est donc une représentation qui porte rigoureusement les caractères d'*universalité* et de *nécessité* absolues. Elle est la base indispensable de tous les objets que nous percevons par notre sens extérieur. Faire abstraction des corps, ce n'est pas faire abstraction de l'espace, il reste: faire abstraction de l'espace, c'est anéantir pour

nous tous les corps et la possibilité de toute perception extérieure. Nous en concluons donc que l'espace est simplement une condition subjective de notre faculté de connaître, la *forme* dont notre sens externe revêt par sa nature toutes ses impressions *).

Dès-lors que l'espace est subjectif et *à priori* pour nous, dès-lors qu'il est un de nos modes de voir, et la forme dont notre sens externe revêt toutes ses impressions, il est aisé de reconnaître comment la sensation qui est en nous, devient un objet *hors de nous*; car *hors* ou *dans un autre lieu de l'espace*, signifie la même chose.

Dès-lors il est aisé de reconnaître comment tous les corps doivent être *les uns hors des autres*; car chaque sensation étant revêtue de sa portion d'étendue, une sensation ne peut devenir l'autre; d'où il suit que la première portion d'étendue ne peut devenir la seconde, et que l'impénétrabilité doit nous paraître une loi générale de tous les objets qui sont dans l'espace. Il est facile de déduire ainsi toutes les propriétés universelles et nécessaires des corps, des propriétés de notre propre faculté de percevoir et de sentir.

Dès-lors la certitude apodictique et infaillible

*) Voyez ci-dessous, l'article VI.

de la géométrie est clairement établie. La géométrie est la science des propriétés extensives de l'espace pur. Elle est également vraie pour tous les hommes, puisque l'espace pur est la forme du sens externe de tous les hommes ; elle est vraie *idéalement* et dans l'être cognitif, parce qu'elle est un produit de la nature de cet être ; elle est vraie *réellement* et dans les objets tels qu'il les voit hors de lui, parce qu'elle est attachée à la manière dont il voit ces objets, et qu'il ne peut les voir autrement *).

Au moyen de l'espace pur et subjectif, nous avons donc trouvé la possibilité d'un *hors de nous*, celle d'un *corps* en général, et de la perception d'un corps, celle des propriétés de la matière, et de la certitude géométrique.

Passons au sens *interne*, ou à la seconde faculté de notre sensibilité, qui consiste à percevoir notre propre manière d'être, nos diverses impressions, les changemens qui ont lieu en nous.

La sensibilité externe n'étant plus ici notre instrument, sa forme n'aura plus d'influence sur

*) On sent bien que je prends ici et ailleurs *voir* dans le sens général d'apercevoir, de percevoir, qui revient au latin *intueri*, et qui ne se rapporte pas particulièrement à la vue corporelle, mais au *sensorium commune*. Aussi le mot d'*intuition* est-il le plus convenable.

ce nouvel ordre de perceptions ; nous ne plaçons plus nos pensées, nos sentimens, nos affections dans l'espace ; les perceptions que nous avons de ces objets ne nous paraissent plus des corps.

Cependant elles ont aussi une forme qui établit un ordre entr'elles : cette forme, c'est le tems ; le tems se marie à elles dès qu'elles affectent notre sens interne, et elles nous apparaissent dans un ordre de suite, de succession.

Il faut que toutes nos affections internes nous apparaissent comme existantes ensemble, ou l'une après l'autre ; c'est-à-dire, dans la même partie du tems, ou dans des parties consécutives du tems.

Je puis faire abstraction de toute perception de moi-même, de mes pensées, de mes affections, et le tems reste. Que je fasse abstraction du tems, je ne puis plus me percevoir moi-même ; il ne se passe plus rien en moi que je puisse sentir. Le tems est donc absolument nécessaire à l'existence des perceptions que j'ai de moi-même ; tandis que ces perceptions ne sont pas nécessaires à l'existence du tems. Le tems est là indépendamment d'elles.

Par lequel de mes organes extérieurs aurais-je acquis la connaissance du tems ? où est un objet que j'aie perçu, et qui soit le tems ?

Je n'ai pas acquis non plus cette connaissance

par *abstraction*, car le tems n'est pas un composé, un résultat de la perception de plusieurs individus; il n'y a pour moi qu'un seul tems, qui embrasse tout, dans lequel se placent toutes mes affections internes, qui est leur support, leur contenant, mais qui ne se forme pas d'elles, puisqu'il faut que lui-même soit là pour qu'elles soient possibles.

La conformité du tems avec l'espace enfin est entière sur tout ce qui peut établir sa subjectivité, et l'on peut lui appliquer tous les argumens qu'on a employés à l'égard de l'espace. Le tems est une représentation qui porte rigoureusement les caractères d'*universalité* et de *nécessité*; elle est la base indispensable de tous les objets que nous percevons par notre sens intérieur: nous concluons donc de même, que le tems est simplement une condition subjective de notre faculté de connaître, la forme dont notre sens interne revêt par sa nature toutes ses impressions.

Mais il s'offre pour le tems une considération de plus que pour l'espace.

Nous percevons les objets étrangers à nous, que nous revêtons de la forme de l'espace; mais il faut encore que nous ayons la conscience, le sentiment de ces perceptions; il faut que nous percevions nos propres modifications, nos

manières d'être à la vue de ces objets, sans quoi nous ne saurions pas que nous les voyons.

Or cette perception interne revêt, comme toutes les autres, la forme du tems. Le tems devient de cette manière, la forme commune de toutes nos perceptions (ou plus exactement *intuitions*) tant internes qu'externes : des premières immédiatement, des secondes médiatement.

Dès-lors que le tems est subjectif et *à priori* en nous, dès-lors qu'il est notre propre mode de voir toutes nos affections, et la forme de notre sens interne, il est aisé de comprendre comment toutes nos pensées, actions, comment les objets extérieurs mêmes, nous apparaissent dans un ordre de succession.

Le tems n'a qu'une seule dimension, il n'est susceptible d'autre variété, que de parties égales, ou inégales, toutes sur une même direction. On peut l'assimiler à une ligne droite.

Le tems seul rend possible la répétition successive de la même perception, de la même chose : il est donc le support et le générateur du *nombre* : c'est sur lui et sur ses propriétés que se fonde la certitude apodictique de la science des nombres, ou arithmétique.

L'espace nous fournit la base de la coexistence l'un *hors* de l'autre ; le tems nous fournit celle

de la succession l'un *après* l'autre: ainsi naît la représentation de *l'un près de l'autre*; ainsi naît celle *d'avant* et *d'après*. La loi fondamentale de l'être cognitif, l'unité systématique en un ensemble qui se réduise à une conscience unique, se fait sentir ici d'une manière évidente; car le sens extérieur range tous ses objets dans *un* seul et même espace, et le sens intérieur les siens dans *un* seul et même tems. Rien ne peut être morcelé de ce qui se rapporte immédiatement à notre conscience intime. Il peut y avoir une grande quantité et diversité d'objets, mais il faut toujours que de quelque manière cette diversité se trouve liée et réunie en un faisceau.

Si nous n'avions que l'espace, nous n'aurions qu'une géométrie bornée et stagnante: c'est l'application du tems à l'espace qui apporte unité, nombre et génération dans les figures étendues; qui donne la possibilité de parcourir successivement, c'est-à-dire, de nombrer les parties d'une ligne, les degrés d'une circonférence, les cubes contenus dans un autre cube, de tirer des lignes, de construire, etc.

Avec la représentation de l'espace, naît celle de ses trois dimensions; or une dimension, c'est une ligne droite; la ligne droite, et le point qui la termine, sont donc donnés dans la représentation pure de l'espace, et avec eux toute

la géométrie. Ce n'est que de cette ligne pure , archétype, que les propriétés géométriques , de la ligne sont vraies ; car si l'on y mêle ce qui est donné par la sensation extérieure, on n'a plus le point pur mathématique, la ligne pure ; on a le point physique, la ligne matérielle ; on a un *objet* (par conséquent une chose déjà pourvue d'étendue en trois dimensions), et l'on n'a plus une *dimension*, une propriété de l'étendue. Cette dimension isolée ne peut jamais se représenter dans un objet ; car la forme que notre sensibilité donne aux objets dans l'espace, ce n'est pas d'être *longs* seulement, c'est d'être *étendus*, c'est-à-dire, d'avoir les trois dimensions.

Voilà ce que n'ont pas considéré ceux qui ont voulu contester à la géométrie pure ses objets et sa validité. Ils n'ont pas senti qu'il était un autre *point* que le point physique, une autre *ligne* que la ligne matérielle, etc. . . . Or avec le point physique, avec la ligne matérielle, point de géométrie possible.

C'est cependant à quoi l'on en est réduit, si l'on admet l'*expérience*, la *sensation*, et les objets donnés par elle, pour l'élément unique et la source de toutes nos connaissances. Dès qu'on tient l'espace et le tems pour des objets hors de nous, ou pour des qualités des objets, toute possibilité, toute certitude apodictique est enlevée aux ma-

thématiques pures. Un empiriste conséquent (mais il y en a peu qui le soient) ne peut croire à la vérité des propositions géométriques.

Ces propositions cependant sont vraies, ainsi que celles de l'arithmétique, d'une vérité apodictique, et portent les caractères évidens d'universalité et de nécessité. Il ne faudrait que cette seule considération pour reconnaître qu'elles sont fondées dans la nature même du sujet, et non dans celles des objets. — Or, comme les premières de ces propositions (les géométriques) n'ont lieu qu'au moyen de l'espace, et les secondes (les arithmétiques) qu'au moyen du tems, cela seul suffirait aussi pour faire conclure que l'espace et le tems eux-mêmes sont fondés, non dans la nature des objets, mais dans celle du sujet connaissant, dans l'homme.

La possibilité et la certitude des propositions de la *statique*, de la *mécanique*, aussi bien que de la *physique rationnelle*, se fondent sur la réunion des propriétés de l'espace et du tems.

Le premier résultat de nos recherches transcendentales est donc la subjectivité et l'*à priori* pure de l'espace et du tems; ils sont les deux formes originaires et virtuelles de notre sensibilité; ils sont les produits de notre *sensorium*, comme les couleurs sont les produits de l'oeil, les sons

celui de l'oreille, les saveurs celui du palais. Pour nous, et dans les objets en tant que perçus par nous, ils ont toute réalité. Hors de là, ils n'en ont aucune, et quand on veut les transporter aux objets en eux-mêmes, ils deviennent illusion, fantôme, rien *).

Les objets perçus par nous, et revêtus ainsi des formes de l'espace et du tems, s'appellent objets, apparences sensibles, *phénomènes*. Nous ne connaissons jamais dans notre état présent ce qu'ils peuvent être en eux-mêmes, et indépendamment de notre manière de les apercevoir : nous ne connaissons jamais les *choses en soi*, que *Kant* appelle *noumènes*. Un noumène qui se manifeste à notre sensibilité, est aussitôt revêtu des formes nécessaires de l'espace et du tems, et devient par conséquent pour nous un phénomène, état qui n'a plus de ressemblance avec son premier état, lequel par conséquent est inapercevable pour nous.

Malgré le hardiesse de cette théorie, et sa nouveauté pour la plupart de mes lecteurs, j'ai lieu de présumer que ceux qui auront lu avec attention et compris les articles précédens, ne trouveront pas grande difficulté à la saisir. Elle exige, sans doute, un esprit accoutumé à

*) Voyez l'Appendice, n°. 3.

méditer et exercé aux abstractions. Mais on ne peut devenir métaphysicien que par l'étude ; l'étude et la méditation sont des conditions indispensables à l'acquisition de tous les genres de connaissances.

Kant a nommé cette théorie de la sensibilité, *æsthétique* transcendente, d'un mot grec qui veut dire sensible : comme il a nommé *logique* transcendente les deux théories suivantes de l'entendement et de la raison.

On voit sans peine, d'après cette irréfragable *æsthétique*, que les distinctions faites jusqu'ici de la matière et de l'esprit, de l'ame et du corps, ne portent sur rien de réel, ni d'existant en effet hors de nous dans les choses ;

Que le matérialisme repose par conséquent sur une base illusoire, faisant objectif ce qui est purement subjectif, et qu'il n'est qu'une opinion radicalement dépourvue de sens.

Que les questions tant débattues » *si la matière peut penser ? si notre ame est matière ? si Dieu est matière, etc. ?* » sont de même illusoires et dépourvues de sens ;

Que celle du *plein* et du *vide* dans l'espace, n'a pas plus de consistance. L'espace pur et *a priori* est vide ; l'espace empirique et appliqué aux objets sensibles, ne peut nous apparaître que comme plein.

XIII.

*Théorie de l'ENTENDEMENT pur. — Mode de génération des lois universelles qui règlent les objets sensibles. — Catégories, ou formes de la pensée. — Schématisme. — Réflexion transcendente. — Nature *).*

Nous avons les deux élémens subjectifs des objets sensibles, l'étendue et la durée; nous savons comment une intuition devient un corps, devient matière; nous savons comment tous les objets se placent les uns hors des autres dans les divers lieux de l'espace, comment ils se placent les uns après les autres dans les divers instans du tems. Toute la variété infinie des objets sensibles, tels que nous les percevons, est là. L'espace et le tems sont parsemés de leur multitude. Mais qui viendra leur assigner des rapports, des lois? qui leur donnera une

*) *Kant* a nommé cette première partie de sa logique transcendente *Analytique*, parce qu'elle consiste dans une analyse des fonctions de l'entendement.

signification ? ils sont tous rassemblés , en tant qu'ils sont dans *un* espace et dans *un* tems ; mais il faut encore qu'ils soient liés , ordonnés entre eux ; la cohérence et la connexion doivent s'introduire entre toutes les parties isolées de cette multitude , sans quoi elle restera un agrégat irrégulier ; il faut une organisation aux objets épars de l'espace et du tems , sans quoi il n'en résultera jamais une *nature*. C'est au verbe de l'entendement à venir débrouiller ce chaos des sens. — Plusieurs milliers de caractères donnés ne constituent pas un livre. Il faut que , suivant certaines règles et certaines formes , le compositeur établisse entre eux des rapports , les réunisse , les range de manière à former d'abord des tous , des ensembles partiels , et de ceux-ci un ensemble général. Ainsi pour composer le grand livre de la nature , ce n'est pas assez de la foule des objets sensibles qui nous sont donnés ; il faut que ces caractères , insignifiants par eux-mêmes , soient réunis en mots , en phrases , en paragraphes , en un grand tout enfin qui termine et constitue l'ensemble.

Alors seulement je puis dire que je *connais* ; jusqu'alors je n'ai fait que *voir* , sans intermède de l'intelligence. *Comprendre* , *concevoir* , *connaître* , marquent assez , par la seule étymologie , que l'acte de la pensée qu'on a voulu exprimer à

leur aide, offre l'idée fondamentale de réunion, de composition. L'intuition, la simple vue d'un objet n'en livre pas une vraie connaissance; elle n'en livre tout au plus qu'une connaissance sans ame et sans vie. Pour que la connaissance et l'expérience aient vraiment lieu, il faut que je détermine ce que c'est que cet objet par rapport à lui-même, par rapport aux autres objets, et par rapport à moi. Tel est l'office de la pensée, ou de l'*entendement*, lequel intervient comme fonction seconde et supérieure de ma faculté générale de connaître.

Déterminer ce qu'est un objet, c'est reconnaître que je suis fondé à lui attribuer telle ou telle manière d'être, c'est *juger*. L'exercice de ma faculté de penser, ou de concevoir, a donc lieu par des jugemens. Je conçois, je pense que le soleil chauffe une muraille, parce que j'ai jugé que le soleil était la *cause* de la chaleur que j'apercevais dans la muraille. Nous saurons donc quels sont les modes fondamentaux de nos conceptions ou pensées, quand nous saurons quels sont les différens modes de nos jugemens.

Or la logique générale, qui traite des formes nécessaires de la pensée dans la fonction du raisonnement, et qui depuis long-tems a acquis la régularité et la solidité d'une science, nous

indique quatre formes nécessaires de tous nos jugemens. Sans nous arrêter à la manière dont la logique doit les exposer relativement à son but, qui est la rectitude des conclusions, nous allons les rapporter sous le point de vue de la philosophie transcendante.

I. Ou nous considérons ce qui nous affecte comme ne faisant qu'un seul ensemble, comme pouvant être vu et saisi tout à la fois, sans égard de parties, et alors nous jugeons l'objet comme *un*. — Ou nous le jugeons comme *plusieurs*. — Ou enfin, réunissant ces deux manières de juger, et considérant *plusieurs* dans *un* ensemble, nous jugeons celui-ci comme *tout* *).

*) *Un* homme, *un* objet en général! quelle multitude de perceptions, toutes diverses, a déjà réuni notre entendement pour pouvoir dire *un*! Quand par sa force de composition il a réduit plusieurs de ses perceptions à former *un* tout, *un* objet, il faut de rechef qu'il convertisse plusieurs de ses tous en un nouveau tout, au moyen duquel il les lie ensemble, sans quoi il en resterait perpétuellement à la conception d'*un*, *un*, *un*, etc.; répétés, mais nullement unis. L'entendement dit donc: je vous réunis dans un tout commun et vous serez *plusieurs*, en général: ou en particulier, *toi*, *toi*, *toi*, isolés en vous-mêmes, serez réunis par moi, et je vous constitue *trois*; ainsi de suite pour tous les individus qui peuvent être appelés *plusieurs*. C'est de la sorte que l'entendement crée les nombres qui ne sont nullement donnés par la sensation. *Un*, *deux*, *trois*, *quatre*, etc.; sont des jugemens que nous transportons hors de nous dans les objets, des manières de les lier dans la connaissance que nous prenons d'eux; il n'y a ni *deux*,

Exemples : 1. *Un* homme ; 2. *plusieurs* hommes ; 3. *tous* les hommes. Il n'y a pas moyen d'imaginer une quatrième classe pour les jugemens de QUANTITÉ.

II. Ou nous considérons un objet comme ayant réellement une certaine qualité, que l'on peut affirmer de lui, et nous jugeons qu'*il est ainsi*. — Ou comme privé de telle qualité, et

ni *trois*, ni *quatre*, etc. ; dans la nature. *Fénelon* a fait sentir parfaitement cette vérité dans son *Traité de l'existence de Dieu* : » Le nombre de deux n'est que deux unités ; le nombre de quatre se réduit à un répété quatre fois. On ne peut concevoir aucun nombre, c'est-à-dire, aucune répétition d'unité, sans concevoir l'unité même qui est le fondement essentiel de tout nombre. . . . Mais par où est-ce que je puis connaître quelqu'unité réelle ? Je n'en ai jamais vu, ni même imaginé par le rapport de mes sens. Que je prenne le plus subtil atôme : il faut qu'il ait une figure, une longueur, une largeur et une profondeur, un dessus, un dessous, un côté gauche, un autre droit, et le dessus n'est point le dessous ; un côté n'est point l'autre. Cet atôme n'est donc pas véritablement un ; il est composé de parties. Or, ce composé est une multitude d'êtres. Ce n'est point une unité réelle : c'est un assemblage d'êtres, dont l'un n'est pas l'autre. — Je n'ai donc appris ni par mes yeux, ni par mes oreilles, ni par mes mains, qu'il y ait dans la nature aucune réelle unité ; au contraire, mes sens et mon imagination ne me présentent jamais rien que de composé, rien qui ne soit une *multitude*. Toute unité m'échappe sans cesse ; elle me fuit comme par une espèce d'enchantement. Mais puisqu'elle m'échappe dans toutes les divisions des corps de la nature, il s'ensuit clairement que je ne l'ai jamais connue par le canal de mes sens. Voilà donc une idée qui est en moi indépendamment des sens et des impressions des corps." (*Partie 1re, Article 61*).

nous jugeons qu'*il n'est pas ainsi* — ou enfin , réunissant ces deux manières de juger, nous considérons l'objet comme étant d'une certaine manière où il n'a pas telle qualité, et nous jugeons qu'*il est d'une manière différente de certains autres*; ce qui établit dans l'universalité des objets une *limite*, une séparation, d'un côté de laquelle les objets *ont* une telle qualité, tandis que de l'autre ils *n'ont pas* cette qualité.

Exemples : 1. *L'or est ductile*; 2. *il n'est pas cassant*; 3. *il est non-diaphane* (c'est-à-dire, qu'il appartient à la classe des objets non-diaphanes; ce qui pose par conséquent une classe d'objets diaphanes). Il n'est pas une quatrième forme possible pour les jugemens de QUALITÉ.

III. Ou nous considérons plusieurs objets en relation entre eux, tellement que les uns sont immuables et persistans, tandis que les autres varient et changent continuellement, de manière que les premiers sont jugés par nous être comme le *fond* et le *support* des seconds. — Ou dans une relation telle qu'ils se suivent et se déterminent entre eux, et nous jugeons que les uns *produisent* les autres. — Ou enfin, réunissant la perdurabilité et l'existence dans un même tems propre aux premiers, ainsi que l'influence réciproque propre aux seconds, nous jugeons que les objets qui existent ensemble, sont entre

eux dans une relation de mutuelle dépendance, ou de *réciprocité d'action*.

Exemples : 1. Malgré les diverses formes données à un fer, qu'on le rougisse, qu'on le mette en fusion, qu'on le calcine, la matière première n'est pas anéantie, la *substance reste*, les apparences, les *accidens ont seuls changé*; de même malgré les transmutations, les accidens qui surviennent dans la nature, la quantité de matière, la *substance persiste et reste la même*; 2. la chaleur fait monter le thermomètre, elle est la *cause*, et l'ascension du thermomètre est l'*effet*; 3. un corps qui frappe un autre corps *en est* repoussé, il y a entre eux *action et réaction*. Telles sont les trois seules formes des jugemens de RELATION.

IV. Ou (considérant un objet, suivant le degré de réalité que nous nous trouvons fondés à lui attribuer, c'est-à-dire, suivant sa manière d'être à l'égard de notre sentiment intime), nous jugeons qu'un objet est *possible*, au cas que cet objet concorde avec les conditions de notre entendement; — ou qu'il est *effectif et réel*, s'il concorde avec les conditions de notre sensibilité; — ou enfin, réunissant l'un et l'autre, si l'objet concorde tout à la fois avec les conditions de notre entendement, et avec celles de nos intuitions sensibles, nous jugeons qu'il est *nécessaire*.

Exemples : 1. Une figure régulière de mille côtés est *possible* ; une montagne d'or est *possible*. — Un espace fermé par deux lignes droites ; un effet sans cause , sont *impossibles* ; 2. l'arbre que je vois devant moi est effectif, *il existe*. — La montagne d'or n'est pas effective , elle *n'existe point* ; 3°. la clarté est *nécessaire* dès que le soleil est présent ; — il n'est pas nécessaire qu'il pleuve aujourd'hui , cela n'est que *contingent*. Telles sont les trois seules manières d'être des choses par rapport à notre cognition , c'est-à-dire , qu'il ne peut y avoir que ces trois formes pour les jugemens de la MODALITÉ.

Nous jugeons donc tout à la fois dans les objets leur *quantité* , leur *qualité* , leur *relation* et leur *modalité*. Chacun de nos jugemens est déterminé nécessairement sous ces quatre formes , et nous ne connaissons un objet que quand la conception que nous nous formons de lui a reçu l'empreinte de ces quatre jugemens fondamentaux. Par exemple : *Plusieurs corps célestes sont errans*. — QUANTITÉ : *plusieurs corps célestes*. QUALITÉ : *plusieurs sont errans*. RELATION : *corps célestes* sont la chose persistante, la *substance* , et *errans* est la variété , l'*accident*. MODALITÉ : *plusieurs corps célestes sont* ; ils sont là en effet , ils *existent*. Au moyen de ces

quatre points, le jugement est définitif, complet ; il en résulte ce que nous appelons l'expérience, la connaissance que nous prenons d'une chose.

Ces quatre formes de nos jugemens, aussi bien que les trois variétés de chacune, naissent d'un pareil nombre de conceptions fondamentales qui constituent la nature même de notre entendement. Nous allons exposer ici, réduite à sa plus simple expression, la table de ces conceptions pures, formes nécessaires de toutes nos conceptions empiriques. *Kant* les appelle *Catégories*, à l'instar d'*Aristote*, qui a désigné sous ce nom les dix pensées capitales, selon lui, sous lesquelles il croyait qu'on pouvait classer toutes les autres :

TABLE DES CATÉGORIES :

I.

De QUANTITÉ : 1. *Unité*, 2. *Pluralité*, 3. *Totalité*.

II.

De QUALITÉ : 4. *Affirmation*, ou *réalité*, 5. *Négation*, ou *privation*, 6. *Limitation*.

III.

De RELATION : 7. *Substance* et *Accident*, 8. *Causalité*, ou loi de *cause* et d'*effet*, 9. *Communauté*, ou loi d'*action* et de *réaction*.

IV.

De MODALITÉ: 10. *Possibilité* et *Impossibilité*, 11. *Existence* et *Non-existence*, 12. *Nécessité* et *Contingence*.

Telles sont les conceptions matrices et primitives qui font l'essence de notre pensée; ce sont elles qui réunissent, qui lient par faisceaux la multiplicité des objets isolés, placés par la sensibilité dans l'espace et dans le tems; ce sont autant de modes particuliers de l'unité fondamentale et systématique à laquelle toutes nos connaissances doivent se réduire. Sans elles il n'y aurait pas pour nous de pensée possible. Elles ne peuvent nous venir des objets qu'elles coordonnent, lient, classent et désignent; car la première de toutes nos expériences les pré-suppose aussi bien que la dernière, et ne peut avoir lieu que par elles. Ce sont donc les lois subjectives et *à priori* de notre entendement; ce sont, tout aussi bien que l'espace et le tems, les formes de notre cognition *).

*) Je ne sais pas ce que je penserai demain, ni dans tous les instans suivans de ma vie; car je ne sais quels objets me seront donnés par mes sens; mais si j'ignore ce *quoi* de ma pensée, je n'en ignore pas le *comment*. Je ne puis prévoir la *matière* (qui m'est donnée du dehors); mais je prévois la *forme* (qui réside d'avance en moi). Tout ce que je penserai sera

Mais remarquons que ces conceptions fondamentales ne sont que des *formes*, lesquelles n'ont de valeur qu'autant qu'elles sont appliquées aux propriétés réelles de l'espace et du tems, et aux objets qui s'y trouvent placés. Hors de là, elles ne sont que des formes vides, insignifiantes par elles-mêmes, sans aucun contenu, et incapables de produire aucune réalité *).

Le seul emploi légitime des catégories de l'entendement est donc leur application aux objets sensibles et aux formes de la sensibilité. Transportées au-delà des objets perçus et connus

revêtu des quatre formes de *quantité*, *qualité*, *relation* et *modalité*. Je le concevrai: I. comme *un*, ou *plusieurs*, ou *tout*; II. comme *réel*, ou *négatif*, ou *limité*; III. comme *substance* (ou *accident*), ou *cause* (ou *effet*), ou *action* (ou *réaction*); IV. enfin, comme *possible* ou *impossible*, ou *existant* (ou *non-existant*), ou *nécessaire* (ou *contingent*). Nul objet conçu par moi ne peut recevoir une autre forme. Remarquons ici en passant que cette théorie fournit une réponse simple et satisfaisante à l'importante question: « comment sont possibles des jugemens synthétiques » à priori ? » (Voyez la *Remarque* seconde de l'article IX). Cette même question se trouvait déjà résolue dans l'article qui précède celui-ci, par rapport aux propriétés de l'espace et du tems pur, que nous sommes autorisés à attribuer avant toute expérience (c'est-à-dire, à priori) aux objets.

*) Le rapport immédiat de sa pensée à un objet sensible est, ce que l'homme appelle *réalité*; ou, si l'on veut, l'accord d'une conception avec une perception correspondante. La pensée seule ne produit que des objets sans réalité, des objets *possibles*, mais non *existans*, des *êtres de raison*.

par nous, dans les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, leur emploi n'aboutit plus qu'à un jeu intellectuel de conceptions, dépourvu de toute base, et qui ne peut donner nulle connaissance des choses en elles-mêmes; car les choses en elles-mêmes ne se règlent point d'après les lois de notre cognition; mais bien seulement les choses en tant qu'elles se manifestent à notre cognition par la sensibilité, et qu'elles ont revêtu les formes de celle-ci, l'espace et le tems.

Cette table des catégories donne lieu à d'importantes considérations, et tout le mécanisme de notre intelligence en procède. Par exemple: on remarque, à la première inspection, une conformité très-sensible entre les catégories de la *quantité* et celles de la *qualité*; comme aussi une opposition très-marquée de celles-ci avec celles de la *relation* et de la *modalité*. Les premières déterminent le *combien* d'un objet, sa grandeur *extensive* ou *intensive*, sa mesure en *nombres* ou en *degrés* *): les secondes

*) Grandeur *extensive* est celle qui s'engendre par expansion dans l'espace et dans le tems; elle se forme progressivement par l'addition des parties; elle est, par conséquent, susceptible de divisions, et peut se représenter par *nombres*. La grandeur *intensive*, au contraire, est donnée tout à la fois et sans progression ni addition de parties; elle se représente par les

déterminent le *comment* des objets, se rapportent à leurs modes d'*existence*. C'est ce qui a donné lieu à *Kant* de diviser sa table des catégories en deux classes, et d'appeler celles de la première, *mathématiques*; celles de la seconde, *dynamiques*. Cette distinction transcendante sert même de base éloignée et profonde à la distinction que l'auteur, en traitant par la suite de la philosophie des arts, a établie entre le *sublime mathématique* et le *sublime dynamique*.

Ces conceptions fondamentales se combinant entr'elles, produisent des conceptions *dérivées*, qui sont de même *à priori* et subjectives. Ainsi de la catégorie *substance*, adjointe à celle de *causalité*, dérive la conception catégorique de *force*; de celle-ci jointe aux catégories d'*unité* et de *réciprocité d'action*, dérive la conception de *force unique* agissante dans toute la matière, etc. . . . De ces combinaisons résultent, comme on le peut voir, toutes les conceptions universelles

degrés du plus ou de moins de réalité ou de privation, comme une lumière *plus forte*, *plus faible*; un vert *plus foncé*, *moins foncé*; la réalité de la lumière peut s'affaiblir jusqu'à la privation, etc. . . . La première de ces deux sortes de grandeur concerne le *quantum* des objets: la seconde concerne la *gradation* dans les objets. Il ne faut donc pas les confondre, quoique le *plus* et le *moins*, l'*augmentation* et la *diminution* leur soient communs.

qui ne sont pas explicitement exprimées dans la table des catégories simples.

Une autre sorte de conceptions dérivées est encore celle qui résulte de la liaison des catégories avec les formes pures de la sensibilité, l'espace et le tems : *naissance*, *commencement*, par exemple, n'est autre chose que la double catégorie, 11. de *non-existence* et d'*existence*, placée dans un ordre temporaire de succession.

Il faut bien remarquer que les conceptions pures de l'entendement, pour être susceptibles de s'appliquer aux objets sensibles, doivent elles-mêmes s'allier d'abord à la faculté sensible de notre cognition, aux formes pures de l'espace et du tems. Celui-ci, en particulier, comme forme du sens interne, se trouve l'intermédiaire entre les conceptions et les objets de l'espace : c'est dans le tems que se fait leur alliance réciproque. Une conception pure, appliquée à la forme pure de la sensibilité, devient un *schéma*, ou type primitif. C'est le premier degré de *sensibilisation* de la pensée, si l'on veut me passer ce terme.

On peut déduire au long les rapports suivans des catégories au tems pur. Mon plan m'interdit un trop grand détail ; mais un peu d'attention fera sentir la justesse de ces rapports :

Quantité, se rapporte à la *progression* dans le tems.

Qualité, à ce qui est, ou n'est pas, dans le tems, à son *contenu*.

Relation, à l'*ordre* dans le tems; ensemble, ou avant, ou après.

Modalité, aux *conditions* et au lieu dans le tems: *existence*, par exemple, est ce qui a lieu dans un certain tems déterminé; *nécessité*, est ce qui a lieu dans tous les instans du tems.

Le *schématisme* est donc, en général, l'acte résultant dans notre cognition de l'application des formes de l'entendement pur, à celles de la sensibilité pure. Quand quelque chose d'individuel est donné dans cet acte, il en résulte une *image*; cette image, rapportée à une sensation, forme un *objet*.

C'est de la sorte et par un tel schématisme, que les mathématiques pures naissent dans l'esprit de l'homme. Chaque axiôme, ou proposition mathématique n'est que l'application d'une ou de plusieurs de nos conceptions pures aux formes *à priori* de l'espace et du tems *).

De ce qui a été dit dans cet article et dans le précédent, il résulte que nous avons deux représentations de chaque objet sensible. L'une

*) Voyez la *Remarque* à la fin de cet article.

est l'*intuition*, la vue de l'objet tel qu'il apparaît à notre sensibilité, revêtu de la forme de l'espace, ou de celle du tems. L'autre est la *conception* de ce même objet, l'ensemble de ses rapports, manières d'être, etc. . . . tel que l'entendement le conçoit et le constitue. La première de ces représentations de l'objet appartient, comme on le voit, à la sensibilité; la seconde, à l'entendement, et elles diffèrent entr'elles fort essentiellement. Par exemple: la conception d'un objet avec la conception d'un autre objet absolument semblable, et doués tous deux des mêmes rapports de quantité, de qualité, de relation et de modalité, ne forment point deux conceptions différentes, mais une seule et même conception; tandis que l'intuition du premier objet avec l'intuition du second, sont deux intuitions tout-à-fait distinctes. La conception d'une goutte d'eau est absolument la même conception que celle d'une autre goutte d'eau de pareille grosseur, etc... Mais l'intuition de l'une occupe dans l'espace un autre lieu que l'intuition de l'autre; ou si elles occupent le même lieu, c'est dans deux portions différentes du tems. Les intuitions, même identiques, demeurent donc toujours distinctes et impénétrables, tandis que les conceptions adéquates se pénètrent et se confondent en une seule conception.

Par cette considération, et par plusieurs autres, il importe au plus haut degré, dans le système de nos connaissances, de rapporter avec exactitude chaque représentation à la faculté particulière à qui elle appartient. L'opération primitive de l'entendement dans cette fonction est appelée par *Kant*, la *réflexion transcendante*; et la faute commise à cet égard, *amphibolie* de la réflexion.

C'est par une semblable *amphibolie* que *Leibnitz* a été conduit sur la voie de son idéalisme et de ses monades, attribuant nos intuitions à l'entendement; et c'est par l'*amphibolie* opposée, que *Locke* a été conduit à son réalisme empirique, attribuant nos conceptions à la sensibilité. *Leibnitz* a intellectualisé les sensations, et *Locke* a sensualisé les conceptions *).

*) La question agitée si long-tems, et abandonnée ensuite par désespoir, de la divisibilité ou non-divisibilité de la matière à l'infini, ne tirait toute sa difficulté que d'une double amphibolie de cette sorte; les uns voulaient appliquer tout le jeu de l'entendement à la matière comme objet de notre sensibilité; les autres prenaient pour un objet de notre sensibilité la conception de matière; ils confondaient en attribuant l'intuition à l'entendement, et la conception à la sensibilité. Celui qui opère sur la matière en tant qu'objet *senté* et *perçu*, doit toujours, en résultat, trouver un premier élément qui soit quelque chose d'étendu et de perceptible, qui occupe un lieu dans l'espace; car on ne peut supposer à la sensibilité aucun objet imperceptible; d'où le système des atômes matériels, et la *philosophie corpusculaire*

Il est encore d'autres *amphibolies* à éviter dans l'exercice de notre cognition; elles consistent en un faux rapport des objets à telle catégorie de l'entendement qui ne peut pas leur convenir.

C'est aussi par la réflexion transcendante que l'entendement examine et décide auxquelles de nos catégories il convient de rapporter des objets donnés à la sensibilité.

Pour remplir cette fonction envers les quatre classes des catégories, la réflexion transcendante est pourvue de quatre formes, ou quatre conceptions primitives, qui correspondent à ces quatre classes.

1. Pour déterminer si l'entendement est fondé

d'*Épicure*. Celui, au contraire, qui opère sur la matière en tant qu'objet *pensé* et *conçu*, doit apercevoir une division toujours possible de l'état de matière jusqu'à l'état de *pensée*, puisque c'est sur une pensée qu'il opère: or comme entre ces deux états, l'esprit ne voit pas de mode de transition, il y met l'infini; d'où le système des monades. Le tort de l'un et de l'autre, c'est de confondre la matière en tant que représentation de la sensibilité, avec la matière en tant que représentation de l'entendement. Il y a aussi deux *idées* transcendantales, celle du *simple absolu*, et celle du *réel absolu* qui jouent ici un rôle; mais il n'en sera traité que dans l'article suivant. La difficulté élevée au sujet du *point*, de la *ligne* et de la *surface* géométrique, dérive de la même *amphibolie*, du même désordre dans la classification de nos représentations. Vouloir, après ces explications transcendantales, retomber dans les vieilles discussions empiriques et transcendantales, ou vouloir s'en référer encore à l'indifférentisme, serait également impardonnable.

à concevoir les objets comme *un*, ou comme *plusieurs*, ou comme *totalité*, il faut que la réflexion prononce d'abord sur leur ressemblance ou dissemblance. Le mode de réflexion, la conception *réflective* pour les jugemens de *Quantité*, est donc : IDENTITÉ et DIVERSITÉ.

2. Pour ceux de *Qualité*: CONFORMITÉ et CONTRARIÉTÉ.

3. Pour ceux de *Relation* (c'est-à-dire, ceux qui prononcent sur la *substance* et sur l'*accident*, sur la *cause* et sur l'*effet*, où il s'agit enfin de savoir si tel attribut est renfermé dans tel objet, ou s'il lui vient du dehors): INTÉRIORITÉ et EXTÉRIORITÉ.

4. Pour ceux de *Modalité*: MATIÈRE et FORME.

Ces quatre conceptions réflexives, sont, aussi bien que les douze conceptions catégoriques, fondées dans notre entendement même, et indispensables à son organisation. Elles diffèrent des catégories en ce qu'elles ne contribuent nullement à fixer les rapports et les manières d'être des objets donnés par la sensibilité (ce qui est proprement la fonction des catégories); mais qu'elles ne s'emploient qu'à comparer entre elles les conceptions des objets, à les classer et à leur assigner la place qui leur convient dans le système transcendantal de notre cognition. Leur faux emploi (lequel procède d'un

défaut de la faculté judiciaire) occasionne les erreurs que nous avons déjà nommé *amphibolies*. Je ne puis les détailler ici davantage : cette polémique transcendante nous conduirait trop loin.

Nous avons vu jusqu'ici comment nos impressions sensibles, suscitant en nous le développement de l'espace et du tems pur, revêtent ces formes, et deviennent les objets de nos intuitions, phénomènes, apparences sensibles qui sont toute la matière de nos connaissances : nous avons vu comment, à l'aide de ses formes actives, l'entendement rassemblait, coordonnait ces phénomènes, leur assignait des rapports et des manières d'être. Nous avons vu les objets, à mesure que nous les reconnaissons, s'attacher les uns aux autres, se déterminer et s'influencer réciproquement. Ainsi nous nous sommes élevés jusqu'à la conception d'un mécanisme du monde, d'une *Nature* en général. Ce que nous comprenons sous ce titre n'est que l'ensemble des phénomènes donnés par nos sens, et réglés, liés par notre entendement *).

Pour édifier cette nature phénoménale, les

*) Quand nous concevons cet ensemble, nos représentations sous la catégorie de la *pluralité*, nous le nommons *nature* ; quand nous le concevons sous celle d'unité, nous l'appelons *monde*.

matériaux ont été fournis par notre sensibilité, et la disposition par notre entendement. C'est-là tout le contenu, tout l'objet de nos connaissances. Ce qui peut exister au-delà, l'état des *choses en soi* nous est totalement inconnu. Nous pensons seulement qu'il y a quelque chose; que nos représentations phénoménales reposent sur un fonds réel; c'est un besoin pour nous que de l'imaginer; et encore cette conception n'est-elle au fond, qu'une application de notre catégorie de *causalité*, de la nécessité qui nous porte à supposer une *cause* par-tout où nous voyons un effet.

» Ainsi (dit un des plus célèbres commentateurs de *Kant*, le mathématicien *Schulze*), la
 » législation suprême de la nature repose en
 » nous, c'est-à-dire, dans notre entendement;
 » ce n'est pas de la nature elle-même, et à l'aide
 » de l'expérience, qu'il convient d'abstraire et
 » de déduire les lois universelles qui règlent
 » la nature; mais c'est au contraire dans les
 » conditions primordiales de notre sensibilité
 » et de notre entendement, qu'il faut aller
 » chercher et la possibilité, et la législation de
 » la nature. Et quelque répugnance que le sens
 » commun et vulgaire y puisse opposer, rien
 » n'est plus inébranlable que cette proposition:
 » *L'entendement ne tire pas ses lois de la*

» *nature; c'est lui qui prescrit et donne ses lois à la nature* *).”

*) Faisons observer cependant, qu'on entendrait ceci tout-à-fait à rebours, si l'on se figurait une nature réelle hors de notre entendement, chez qui celui-ci transporterait ses propres lois. Il ne faut pas perdre un moment de vue que nous appelons *nature*, l'ensemble de nos représentations, de nos manières de voir et de juger les choses. C'est donc à cet ensemble de nos vues et de nos jugemens que notre entendement imprime ses propres lois. Ce n'est qu'en tant qu'elle est un objet *perçu et connu par l'homme*, que celui-ci est le législateur de la nature. Il n'y a rien en effet hors de lui qui lui obéisse et se conforme à ses vues; rien, hormis ses propres vues, et la nature qu'il se fait. Ainsi nous disons que son œil donne les *couleurs* aux objets; c'est-à-dire, aux objets en tant qu'il les regarde; car les objets ne deviennent pas pour cela colorés en eux-mêmes.

Remarque.

JE vais essayer de donner au lecteur l'idée d'une construction géométrique *à priori*, et de la différence entre un *schéma*, une *image*, et un *objet*.

L'espace pur, absolu, indéterminé, est la forme *à priori* de notre sens extérieur; cet espace indéterminé qui n'est qu'une intuition, devient une conception quand l'entendement en a saisi et déterminé les rapports. Il y reconnaît donc une longueur, une largeur, une profondeur ou hauteur; c'est-à-dire, trois dimensions qui ne forment qu'un seul ensemble, qui ne sont que les propriétés d'une même chose, et voilà l'espace *conçu*. Or, dimension de l'espace est évidemment la ligne droite; l'entendement ne peut concevoir cette nature de l'espace, d'être étendu vers trois directions, qu'au moyen de trois lignes indicatrices des trois dimensions. La ligne droite est donc donnée immédiatement dans la conception de l'espace pur.

La ligne droite indéfinie étant donnée (je suppose connues la théorie des angles et celle

des parallèles), je fixe à volonté sur elle deux points ; je laisse immobile la partie de la ligne comprise entre les deux points, laquelle partie je nommerai base, et je fais tourner sur ces mêmes points (d'un même côté de la base) les deux lignes des ailes, jusqu'à ce qu'elles deviennent parallèles sous une inclinaison quelconque. Je les fixe là, pour un instant, et considère que les deux angles internes, appuyés à la base, valent ensemble 180 degrés. Si dans cet état de choses, l'une des deux lignes parallèles, afin de parvenir à la construction d'un triangle, s'incline vers l'autre d'un degré; par exemple, (c'est-à-dire, de manière, étant prolongée suffisamment, à faire avec cette autre un angle d'un degré), il est sensible que dans cette rotation, elle quitte d'un degré sa première position en la resserrant, et que par-là elle diminue d'un degré l'angle qu'elle faisait avec la base. La somme des deux angles à la base est donc devenue 180 moins *un*; mais cet *un* qui manque, se retrouve, ainsi que nous l'avons vu, dans l'angle opposé à la base, lequel est donc toujours (par la construction même de la conception du triangle) *supplément* des deux angles à la base; car on en pourrait dire autant du second degré, du troisième, et ainsi de suite; on en pourrait dire autant si les deux lignes se mouvaient

ensemble pour se réunir, et de même de toutes les autres suppositions *).

Quel triangle cependant a construit là mon entendement? de quel triangle ai-je démontré que les trois angles valaient 180 degrés? Est-ce d'un triangle *équilatéral*, *isocèle* ou *scalène*? *acutangle*, ou *rectangle*? d'un grand ou d'un petit triangle? Ce n'est d'aucun en particulier; c'est d'un triangle absolu, primitif, d'un archétype de tout triangle, qui, procédant de l'entendement, n'a en lui aucune détermination individuelle. — Mais, dira-t-on, il faut bien que vous admettiez que votre triangle est *équilatéral*, ou *isocèle*, grand ou petit, etc.? — Je ne l'admets nullement. La proposition en serait-elle plus vraie, au cas que j'admisse quelque chose de tout cela? Non. Pourquoi donc admettrais-je dans ma démonstration des termes étrangers, qui n'y ont rien à faire, qui ne la rendent ni plus forte, ni plus précise? j'ai prouvé la chose du triangle absolu et primitif, et elle sera vraie pour tous les triangles individuels.

Ce triangle archétype et absolu, ce mono-

*) Il est aisé de voir aussi que les différentes démonstrations qu'on donne ordinairement de cette proposition, sont toutes renfermées dans la construction qu'on vient d'exposer, et qu'elles ne sont que différens momens saisis dans cette construction.

gramme engendré par l'entendement pur dans l'espace pur, est un *schéma*.

Si ce *schéma* reçoit une détermination précise, qui le fasse individu, toujours dans l'espace pur, il devient une *image*.

Cette *image* se réalise-t-elle, c'est-à-dire, trouve-t-elle dans la sensibilité extérieure une perception empirique à quoi elle se rapporte, elle devient *objet*.

Il en est de même de toutes les constructions mathématiques; il en est de même de toutes les conceptions de notre entendement, lesquelles sont originairement des *schémas*, puis des *images*, puis des *objets*; de telle sorte que l'*objet* procède de l'*image*, celle-ci du *schéma*, lequel procède de la spontanéité de l'entendement et de ses formes primitives.

On voit aussi que, comme il faut bien que le sens intérieur perçoive la construction d'un tel *schéma* mathématique, le tems est un élément nécessaire à sa formation. Et même dans la formation des *schémas* qui ne doivent point se projeter dans l'espace, comme ceux, par exemple, des conceptions philosophiques, le tems est la seule forme sensible dans laquelle ils se projètent, et ils revêtent les formes du tems: ainsi la *cause* doit être *avant*, et l'*effet* *après*; la *substance* doit être *perdurable*, l'*accident* commencer dans

un instant et finir dans *un autre* ; l'*action* et la *réaction* avoir lieu dans *un seul et même tems*, etc. . .

Nous dirons donc, qu'en général le *schéma* est le premier contact d'une forme pure de l'entendement avec la forme pure de la sensibilité, le premier degré de la *sensibilisation* d'une conception pure ; le second est l'état d'*image* ; le troisième celui d'*objet*.

L'empirisme donne la priorité à l'*objet*, lequel produit l'*image*, et *par abstraction*, nous en faisons un type idéal, ou *schéma*. Il n'est pas un mathématicien qui ne sente que cet ordre empirique est tout-à-fait l'inverse de la vérité. Ce qui le prouve encore mieux, c'est qu'il est des *schémas* qui ne peuvent devenir *objets*, ni même *images*. Par exemple, on a évalué que pour qu'une surface fût aussi éclairée par la lumière lunaire qu'elle l'est par la lumière du soleil, il faudrait que deux cent mille pleines lunes, à-peu-près, éclairassent à-la-fois cette surface. Or, sur tout l'hémisphère du ciel, au-dessus de l'horizon de la surface, il n'y a pas moyen de placer les deux cent mille pleines lunes. Cette construction est donc un simple *schéma*, qui ne peut jamais être conçu comme *image*, et encore moins exister comme *objet*. — L'espace asymptotique est de même un *schéma*, qui ne

peut devenir image, ni objet, aussi bien que le cube double d'un autre, le carré égal au cercle, etc. Ainsi quand nous avons dit ci-dessus (ART. X, *Remarque prem. Premier point de vue*), que l'état primitif de l'être doué de la cognition est l'*infini*, et que la conscience qu'il a de lui-même est le *point mathématique*, il est évident qu'ici l'*infini* et le *point* sont des *schémas*, ou premières manifestations sensibles l'un de la manière d'être pure, et l'autre de la conscience pure de l'être cognitif.

La haute poésie, qui s'intellectualise autant qu'il est donné à l'homme, et qui se dégage le plus possible de la sensualité, produit aussi de tels archétypes dépourvus d'objets réels: elle est schématique par essence; mais ses conceptions les plus intellectuelles s'appuient toujours légèrement, ne fût-ce que dans l'expression, sur quelque *image* individuelle, ce qui constitue particulièrement le *schéma* poétique. On en trouve de fréquens exemples chez les poètes grecs, chez quelques Italiens, chez *Milton* et *Shakespear*, chez *Corneille*, chez *Klopstock*, *Goëthe*, *Schiller*, etc. Cette haute poésie qui plane dans la région du *schématisme* est peu goûtée des lecteurs sensualistes: elle doit surtout régner dans les pièces lyriques, et ne

peut se montrer dans l'épopée et le drame que par éclairs passagers. Celle qui se tient dans la région des *images*, images d'objets sensibles, mais idéalisées par l'entendement, images puisées dans la nature visible, mais purifiées et élevées au-dessus de toute nature, celle-là, dis-je, est la vraie essence de l'épopée, de l'idylle, aussi bien que du drame. Telle est assez constamment la poésie d'*Homère*, de *Virgile* et de *Racine*. Quant à celle qui se traîne dans la région des objets empiriques et sensibles, elle mérite à peine le nom de poésie: son abus conduit au maniéré, aux jeux de mots, à toute la niaiserie qui caractérise le bel-esprit français, dont la tendance sensuelle devient chaque jour plus marquée.

La *ceinture de Vénus*, la description des *prières* dans l'*Iliade*, les *maux* qui sortent de la boîte de *Pandore*, l'*espérance* qui reste au fond, sont des *schémas* poétiques; la manière dont *Sophocle* fait finir *OEdipe* dans sa pièce d'*OEdipe à Colone*, est tout-à-fait *schématique*. Ce beau début d'une ode de *Lebrun* contre l'anarchie révolutionnaire :


» Prends les ailes de la colombe,

» Prends, disais-je à mon ame, et fuis dans les déserts!"

offre l'exemple d'un *schéma* poétique qui se rapproche de l'*image*, etc. . . etc. . ; Ceci peut faire entrevoir combien est mesquin et insuffisant

ce principe de *l'imitation de la nature*, qu'on a prétendu assigner aux beaux-arts comme leur *non plus ultra*. — Mais cette digression, qui pourra trouver place ailleurs, est étrangère à mon but actuel *).

*) Elle appartient à la troisième *Critique*, celle du jugement, dans la partie où elle traite des principes du goût et des beaux-arts.



XIV.

*Théorie de la RAISON pure. — Mode de génération des objets intelligibles. — De la loi de l'absolu. — Des idées transcendantales. — Paralogismes, antinomies et idéal de la raison pure. — Des preuves spéculatives de l'existence de Dieu *).*

LA fonction de l'entendement est de lier entre eux les objets, tels qu'ils lui sont offerts par la sensibilité, de les réunir en tous particuliers, en unités systématiques ; de leur attribuer la réalité, la causalité, l'existence, etc. . . C'est à quoi se borne son emploi dans la connaissance que nous nous formons des choses. Mais si l'entendement, en tant que faculté secondaire, est satisfait par cette application de ses catégories aux objets sensibles, il s'en faut bien que l'esprit de l'homme, pris en général et comme être cognitif, soit encore satisfait. — 1. Ce n'est pas

*) Kant a nommé cette seconde partie de sa logique : *Dialectique transcendantale*, parce qu'elle donne la clef de toutes les illusions de la dialectique ordinaire.

assez pour lui d'avoir produit une *unité*, il veut encore remonter à l'unité qu'il n'a pas produite, à l'unité absolue, simple, qui existe par elle-même. Il dit *un* homme, *un* arbre, *un* fruit; mais ce fruit, par exemple, est un composé de parties. Il a une peau, une pulpe, un noyau, une amande, et chacune de ces parties offre manifestement à son tour une multitude infinie d'autres parties plus petites qui les composent; l'esprit de l'homme doué d'une activité qui va au-delà de ses sens, part, s'élançe dans l'abîme de l'infini, qu'il parcourt en un instant, et arrive à cette pensée d'un *élément*, d'une *unité* simple et absolue, qui constitue toutes les unités de son monde réel. De même, après avoir appliqué sa conception de *totalité* à tous les systèmes particuliers d'objets sensibles dans l'espace et dans le tems; à sa maison, à sa ville, à son pays, au globe de la terre, à notre monde solaire, à l'ensemble de tous les autres soleils, il embrasse encore l'infini au-delà, et veut y saisir une *totalité* absolue et sans limites, un grand tout définitif qui ne permette de supposer rien au-delà, et qu'il nomme *univers**). — 2. Ce

*) Ainsi s'engendrent en nous ces deux extrêmes de l'infini : l'infiniment petit, et l'infiniment grand. L'*élément* est le résultat de l'*absolu* appliqué à l'*unité*. L'*univers* est le résultat de ce même *absolu* appliqué à la *totalité*.

n'est pas assez qu'il ait attribué aux objets une *réalité* à eux ; il aperçoit en même tems que cette réalité pourrait cesser, sans que la *réalité* fondamentale, le réel en lui-même, cessât ; il sent que toutes les réalités conditionnelles ont besoin de poser sur une *réalité inconditionnelle* et *absolue* ; que pour qu'il y ait des êtres passagers réels, il faut qu'il y ait quelque chose de réel en soi. — 3. Ce n'est pas assez qu'il ait assigné à chaque événement une *cause*, il a besoin de considérer à son tour cette cause comme événement, et de lui attribuer aussi une cause antécédente : de même à celle-ci, et toujours en remontant, sans jamais s'arrêter, jusqu'à ce qu'il parvienne à s'appuyer sur une cause première et absolue, qu'il se croie fondé à ne regarder que comme cause, sans qu'elle puisse être un effet dérivé d'aucune autre cause. Par exemple : nous ne nous contentons pas de connaître que chaque homme a eu un père, celui-ci le sien, et ainsi de suite en remontant de génération en génération jusqu' au terme le plus reculé de l'histoire et de la tradition ; quand le fil de l'histoire nous échappe, celui de nos spéculations nous tient liés, et nous nous représentons une série indéterminée d'effets et de causes, c'est-à-dire, de fils qui ont chacun leur père, jusqu'à ce qu'enfin nous nous reposions

sur l'idéal d'un premier homme, qui soit cause absolue et première de tous les autres, dans lequel la causalité qui a toujours remonté jusqu'à lui, trouve un fonds et un principe. — 4. Enfin, ce n'est pas assez pour la cognition de l'homme que d'avoir accordé à des objets donnés une *possibilité*, une *existence* et une *nécessité* convenable aux cas déterminés; il veut parvenir à une *possibilité*, à une *existence* et à une *nécessité* absolues, illimitées, qui servent de base et de condition à tout dérivé *). — Et l'homme ne peut pas plus se défendre de ces prosyllogismes, de ces incursions vers l'infini et l'absolu, il ne peut pas plus les interdire à sa raison, qu'il ne peut s'empêcher de percevoir des couleurs quand il a les yeux ouverts au grand jour.

Nous avons donc en nous une faculté active et spontanée qui tend à l'absolu, à l'inconditionnel, au fondamental. Cette faculté de l'absolu est la *Raison* *). En tant que nous considérons ses lois

*) Le lecteur voudra bien, en lisant ce paragraphe, recourir à la table des *Catégories*, donnée dans l'Article précédent, et qu'il ne faut pas perdre de vue dans celui-ci.

*) La raison est aussi la faculté de tirer des conclusions, d'où l'exercice de cette faculté est nommé *raisonnement*. Chaque conclusion suppose un absolu posé en thèse. *Tous les corps sont pesans; or l'air est un corps; donc il est pesant*. La validité de la conclusion repose sur ce que tous les corps ont cette qualité. La science qui traite de cette fonction de la raison, et des formes

primitives avant leur application aux objets, nous la nommerons *raison pure*.

Il est aisé de comprendre, que cette loi de l'*absolu* n'est qu'une dernière manifestation indispensable de la loi fondamentale d'unité systématique, qui fait l'essence de notre cognition. Ce n'est qu'à son moyen que l'ensemble de nos représentations peut être conclu et terminé. La conception absolue d'*univers*, par exemple, est comme le cadre définitif qui fixe et arrête en un tout unique nos conceptions d'*espace*, de *nature*, de *monde*.

L'*intuition* de la sensibilité n'est que la vue, la perception fixe d'un objet; la *conception* de l'entendement n'est que la détermination, la classification des objets sensibles; elle se rapporte immédiatement à ces objets, n'a nul autre emploi, nulle autre valeur légitime. Quant à la *conception* de la raison, il n'y a plus même de possibilité d'application à un objet donné par les sens; notre sensibilité ne perçoit rien d'absolu, d'inconditionnel, d'illimité. Nous ne voyons ni l'unité absolue et élémentaire, ni l'univers ni la cause absolue qui est elle-même sans cause; nous ne pouvons rien percevoir de tout cela; car, par exemple, si nous pouvions

du raisonnement, est la *logique générale*, distincte, comme on le voit, de la *logique transcendantale*, dont il est seul ici question.

une fois connaître, par la voie légitime de notre cognition, cette cause que notre raison nous représente comme absolue, elle subirait inévitablement la loi de *causalité* ordinaire de notre cognition ; elle nous paraîtrait avoir elle-même une cause, et de la sorte elle ne serait plus absolue, du moment qu'elle serait *connue* par nous.

C'est donc la raison pure qui suscite en nous ces conceptions d'êtres intellectuels, lesquelles ne peuvent se réaliser pour nous dans aucun objet sensible et connaissable. C'est elle qui nous construit un monde *intelligible* que nous appliquons comme couronnement, comme encaissement définitif au monde *sensible*.

L'attrait de la réalité palpable qui accompagne dans l'homme la conscience de ses perceptions, l'attache puissamment au monde *sensible*. — La majesté des objets, l'orgueil de s'élever au-dessus de ses sens, une tendance invincible de son esprit enfin, l'entraîne vers le monde *intelligible* ; où tout est idéalité et illusion pour lui.

La raison pure n'est donc autre chose que cette activité de notre esprit qui attache l'absolu à nos conceptions, et qui par-là les modifie et en tire des conceptions nouvelles. L'entende-

ment, qui applique les catégories aux objets sensibles, nous a livré des conceptions d'intuitions; la raison nous livre à son tour des conceptions de conceptions.

Ce sont ces conceptions poussées jusqu'à l'absolu, ces conceptions de conceptions que nous nommerons *idées*, ainsi que nous en sommes déjà convenus.

Une *idée* n'étant qu'une catégorie à laquelle est joint le principe de l'absolu, on peut dire que les catégories sont communes à l'entendement et à la raison.

Trois idées sur-tout se manifestent dans l'exercice transcendantal de la raison.

I. Celle de l'unité absolue (de l'unité qui n'est en aucune manière divisible), de l'être simple, sans parties, d'où la conception de l'être pensant, de l'âme humaine. — IDÉE PSYCHOLOGIQUE.

II. Celle de la totalité absolue, d'où la conception du grand tout, de l'univers. — IDÉE COSMOLOGIQUE.

III. Celle de la cause et de la réalité absolue, d'où la conception d'une cause première de toutes choses, d'un fonds absolu et réel de toute existence: cause intelligente, *Dieu*, pour les uns; cause aveugle, simple *mécanisme*, pour les autres. — IDÉE THÉOLOGIQUE.

L'application de la première de ces trois *idées* à diverses catégories de l'entendement, occasionne le genre d'illusions que *Kant* a nommé *Paralogismes* de la raison pure.

L'application des secondes occasionne les *Antinomies* de la raison pure.

La troisième donne naissance à l'*Idéal* de la raison pure.

Une des sources transcendantes de nos erreurs, est de confondre nos diverses facultés cognitives, et d'attribuer à l'une ce qui procède de l'autre : d'attribuer au sens externe, par exemple, et par conséquent de rapporter dans l'*espace* ce qui appartient au sens interne; ou de rapporter à celui-ci ce qui appartient au sens externe; ou de rapporter à la sensibilité, en général, les conceptions de l'entendement; ou enfin à l'entendement les intuitions de la sensibilité. Nous avons nommé ces fausses attributions *amphibolies*.

Ces amphibolies deviennent plus compliquées encore et plus abusives, quand on y mêle les idées de la raison pure. L'idée du *simple absolu*, attribuée au sens externe, dont la forme est l'étendue, produit l'illusion de l'*atôme matériel*, base de la philosophie *corpusculaire* d'*Epicure*.

L'idée de *réalité*, celle de *substance* et de *cause absolue*, rapportées à ce même sens externe, créateur de toute matière, produisent l'illusion d'un univers étendu, d'une substance et d'une cause première toutes *matérielles*, et fondent ainsi le système du *matérialisme*. Celui du *fatalisme* doit sa naissance à l'application de l'*absolu* aux deux catégories de *causalité* et de *nécessité*; d'où l'idée d'une *cause absolue* et *absolument nécessaire*. La plupart de ces mêmes conceptions pures et de ces mêmes idées rapportées au sens *interne* (dont la forme est le *tems*, et dont la représentation générale est celle d'un esprit), produisent les illusions de l'être simple non-étendu, spirituel, de la *monade* de *Leibnitz*, de l'âme humaine, d'un univers tout spirituel, et fondent le *spiritualisme* des platoniciens, de *Mallebranche*, de *Berkeley*, etc. Enfin, appliquées à la fois au sens interne et au sens externe, elles produisent la double illusion d'*esprit* et de *matière*, d'un monde corporel régi par un esprit, et fondent ainsi l'opinion du *dualisme*.

Une autre source aussi féconde de nos erreurs, et qui coïncide avec la première pour les compléter, est l'illusion qui nous fait poser hors de nous, et établir comme choses existantes en elles-mêmes, nos propres manières de voir et

de concevoir les choses, qui nous fait prendre l'*étendue* et la *durée* pour choses en soi; indépendantes de nous, ou pour propriétés inhérentes des choses en soi: qui nous fait admettre des objets lesquels sont en eux-mêmes *nombres, réalités, substances, causes, action et réaction, etc.* et qu'alors nous spéculons suivant les lois de notre entendement sur ce que doivent être, ou ne pas être en soi toutes ces choses. De cette illusion *transcendante* naissent les systèmes diversement nuancés du *réalisme empirique*.

Quand nous tombons dans la même faute par rapport à l'*idée psychologique* de la raison pure; et que la considérant comme une chose réellement existante en soi, nous en faisons, ou une unité simple *matérielle*, ou une unité simple *spirituelle*; que nous lui attribuons la *personnalité*, la *mortalité*, ou l'*immortalité* *), l'action sur la matière, ou la soumission à la matière; et ainsi du reste; cette faute est appelée dans la nouvelle philosophie, *paralogisme* de la raison pure; et les combinaisons très-variées de ces paralogismes avec les amphibolies forment une

*) La raison spéculative démontre l'immortalité de l'ame par cet argument, que ce qui est absolument *simple* ne peut se *dissoudre*, etc.

série d'illusions, de chacune desquelles naît une de ces nombreuses erreurs qui s'établissent soit dans la philosophie, soit dans la haute théorie des sciences naturelles.

Nous avons dit (*Article X, Remarque première*), que l'état fondamental de l'être doué de la faculté de connaître, avant qu'il acquit des connaissances effectives, était un état vague, indéfini, qui n'admettait aucune borne; car dès qu'une borne est sentie, il y a heurtement, objet, connaissance. De là cette tendance à l'infini qui se manifeste chez l'être cognitif, et singulièrement par rapport à l'idée de la *totalité absolue*, du contenant universel de toutes choses. Nous voudrions lui donner l'extension sans bornes qui est l'état primitif de notre pensée; mais sans bornes il ne nous est pas possible de saisir et de percevoir en effet une chose individuelle, comme objet existant pour nous. Cependant quand au-delà de tous les millions de soleils et de systèmes solaires que nous pouvons concevoir, les eussions-nous mille millions de fois plus multipliés que le sable de la mer, nous essayons de poser une limite, et de dire: « ici est la » borne du grand tout, ici finit l'univers, » nous ne pouvons y donner notre assentiment, et

au-delà de cette borne un nouvel infini se découvre encore subitement à notre pensée. Des limites, quelles qu'elles soient à l'univers, sont donc trop étroites pour notre raison spéculative, et l'infini est trop vaste pour notre sensibilité.

Même contradiction dans ce qui concerne la durée du monde. Quand nous aurons reculé le passé et l'avenir jusqu'à des limites effrayantes pour l'imagination, il y aura encore à chaque bout une éternité entière à parcourir; mais dès que nous voulons connaître, nous posons de rechef une limite. Cette limite se trouve encore trop étroite pour la pensée; tandis que l'éternité échappe, comme objet, à notre entendement. Le tems, aussi bien que l'espace, fondés tous deux dans l'essence de notre cognition, doivent participer à sa nature, qui demande l'illimité, l'infini pour être; le limité, le fini pour connaître.

L'infini est dans la raison pure, dont les objets ne se perçoivent pas, et qui est la faculté de l'absolu; le limité est dans la sensibilité qui est la faculté de l'individuel, et qui veut une borne, une limite à quoi elle se heurte. Le rapprochement de ces deux facultés produit dans la cognition humaine ce double besoin de l'infini et du fini.

De cet état de choses contradictoire et

nécessaire dans l'être cognitif, résultent, quant à l'idée cosmologique, à la conception rationnelle de l'univers, cette quadruple ANTIMOMIE :

I.

Thèse.

L'univers a eu un principe et aura une fin quant au tems, comme aussi il a une limite quant à l'espace : il est créé et fini.

Antithèse.

L'univers n'a pas eu de principe, et n'aura pas de fin comme aussi il n'a point de limite quant à l'espace : il est éternel et infini.

II.

Thèse.

Toutes les substances de l'univers sont composées de parties simples, et il n'est rien dans l'univers que ces élémens simples et leurs composés.

Antithèse.

Aucune substance de l'univers n'est composée de parties simples, et il n'est rien dans l'univers qu'on puisse dire être un élément simple.

III.

Thèse.

Tout ce qui arrive n'est pas déterminé nécessairement par les lois universelles de la nature : il y a une liberté, et des actes produits par elle, et qui sont libres.

Antithèse.

Il n'y a point de liberté, et tout ce qui arrive est déterminé nécessairement par les lois universelles de la nature.

IV.

*Thèse.**Antithèse.*

Il existe un être absolument nécessaire, qui est la cause première de toutes choses. Il n'existe point d'être absolument nécessaire, point de cause première de toutes choses.

Ces quatre *antinomies*, dont il serait trop long de déduire ici les argumentations, offrent chacune pour leur thèse et leur antithèse des preuves d'une force équipollente, et entre lesquelles la raison spéculative n'a nul moyen de se prononcer. L'une ne détruit pas l'autre; la thèse s'appuie de raisonnemens aussi spécieux que l'antithèse, et suivant qu'on embrasse l'une ou l'autre opinion, on la défend avec une opiniâtreté que l'adversaire ne peut vaincre. Il n'y a de voie pour découvrir la vanité et le vide de ces opinions antithétiques, que la critique transcendante. Elle montre dans la nature de la cognition, que la thèse et l'antithèse appartiennent également à celle-ci, et ne sont que des produits de ses diverses formes; que chacun des combattans a également tort, en faisant d'une simple manière de voir ou de concevoir dans l'homme un être hors de l'homme, un être réel, existant en soi, et ayant tel ou tel attribut, qui au fond n'appartient qu'à notre propre organisation cognitive.

Par exemple : l'illusion des quatre antinomies qu'on vient de lire s'évanouit comme un songe devant le réveil, quand on oppose simplement à la première : que le tems et l'espace ne sont que les formes subjectives de notre manière de sentir et de voir ; qu'ils ne peuvent s'appliquer aux objets qu'en tant qu'ils sont vus et perçus par nous ; mais que ces formes purement humaines n'étant nullement celles des choses en soi et indépendamment de l'homme, un *principe*, ou une *fin* de l'univers en lui-même, soit dans le tems, soit dans l'espace, sont des idées tout-à-fait vides de sens.

À la seconde : que *substance*, *tout*, *partie* sont de simples conceptions de notre entendement qui n'ont aucun objet réel et effectif indépendamment de nous, et qui leur corresponde ; que l'étendue enfin, sur quoi se fonde ici l'idée de division et de composition, n'est de même qu'une simple forme de notre cognition.

À la troisième : que la *détermination nécessaire* n'est autre chose que l'idée de l'absolu appliquée à notre conception subjective de *cause* ; que ce que nous prenons pour les lois universelles de la nature, n'est autre chose que les lois de notre entendement, qui règlent notre manière de concevoir les choses, mais non ces choses en elles-mêmes ; d'où il résulte qu'une cause

libre ne peut être conçue par nous; mais peut fort bien être, indépendamment de nous.

A la quatrième enfin: que *nécessité* et *cause* sont de pures conceptions de notre entendement, lesquelles n'ont qu'une valeur subjective, c'est-à-dire, relative au système de nos connaissances; que *cause* et *effet* supposent un tems qui précède et un tems qui suit, tandis que le tems n'est que notre propre manière de voir, une loi de notre cognition; mais nullement une loi des choses en elles-mêmes.

Il est encore bien d'autres antinomies rationnelles qui procèdent toutes de quelque idée absolue de la raison pure, appliquée tour-à-tour à l'une et à l'autre des formes de notre cognition. L'idée psychologique, par exemple, étant rapportée à la forme du sens extérieur, devient l'idée d'une ame humaine dans l'espace, et par conséquent matérielle. La même idée rapportée à la forme du sens interne, donne l'idée d'un esprit, c'est-à-dire, d'un être qui existe seulement dans le tems. De même encore l'un se persuade que le grand tout est matière, et n'a d'autres lois que les propriétés de l'espace et du mouvement; l'autre que ces lois sont celles imprimées par un être spirituel. L'un fait la cause première, la réalité absolue matérielle; l'autre la fait spirituelle. Dans tout ce jeu

illusoire d'amphibolies et d'antinomies compliquées de tant de manières, on ne trouve que l'homme qui se voit et se réfléchit par-tout, qui fait de ses propres vues les objets, la nature et l'univers *).

Nous avons déjà eu plusieurs fois occasion d'observer que les simples formes, les lois subjectives de notre cognition, qui règlent et déterminent toutes nos connaissances, ne pouvaient par elles-mêmes nous en livrer aucunes, qu'elles étaient vides et dépourvues d'objectivité. Il faut qu'une perception, qu'une réalité

*) Le point de vue dans lequel se place l'homme pour juger, détermine la nature de son jugement : de là vient que les antinomies qu'on vient de lire, et toutes les opinions contradictoires, peuvent s'accorder en ne prétendant point à la vérité absolue; mais se bornant à leur vérité respective et relative. Les astronomes se sont divisés en deux partis, qui ont disputé avec beaucoup d'aigreur sur le mouvement de la lune, et M. de *Mairan* a écrit une très-bonne dissertation sur leur débat : les uns soutenaient que la lune tournait autour de son axe; les autres qu'elle ne tournait pas autour de son axe. Les deux partis avaient raison. Si l'on prend pour centre de la rotation le centre de l'orbite lunaire, il est bien certain que la lune ne tourne pas autour de son axe; si au contraire on prend le centre de la planète pour centre de rotation, il est tout aussi certain que la lune tourne autour de son axe. Ainsi telle assertion peut être vraie des choses en tant que connues par nous, qui ne peut pas l'être des choses elles-mêmes. C'est sur ces antinomies que portait toute la dialectique de *Zénon* d'Élée, qui soutenait tour-à-tour le pour et le contre.

quelconque leur soit donnée, où elles s'attachent, se développent et se manifestent à nous. La lumière ne serait jamais visible à notre œil sans les objets qui l'arrêtent et la fixent en la réfléchissant, et celle même qui de toutes parts enveloppe le soleil, n'est aperçue par nous qu'à l'endroit où le disque solaire lui sert comme de fond et de support. Ainsi l'espace n'existerait jamais pour nous d'une manière concrète, il ne deviendrait pas un *objet* de notre connaissance, s'il ne s'appliquait à des intuitions données à notre sens externe: la conception pure de *causalité* ne deviendrait jamais une *cause* connue par nous, sans un objet donné auquel nous la rapportons.

Il en est de même de la forme de notre raison pure, de l'*absolu* et des trois idées principales où il se manifeste. Celles-ci ne peuvent par leur nature se rapporter (comme les conceptions de l'entendement) à aucun objet sensible; elles ne peuvent acquérir la réalité de la perception; car rien d'absolu ne peut être donné à notre sensibilité, ainsi que nous l'avons vu plus haut. Les *idées* ne peuvent donc parvenir à l'état d'*objets* qu'en revêtant l'unité fondamentale du sentiment intime, l'individualité qui appartient à l'être cognitif, et qui n'est autre chose que la conscience, l'aperception qu'il a de lui-même.

Une idée ainsi individualisée devient un objet transcendantal, qui ne correspond à aucun objet donné dans le monde sensible, et se nomme un *idéal* de la raison pure.

L'âme humaine, le monde, la cause première de toutes choses, offrent chacun l'exemple d'un tel *idéal*.

L'ensemble de ces objets idéaux, qui n'ont nul exemplaire possible dans la nature réelle, forme un système d'êtres de raison que nous appellerons le monde *intelligible*, le monde des illusions transcendantes.

Chaque idée, c'est-à-dire, chaque conception pure, armée de l'absolu, devient un *idéal* en s'individualisant; mais quand elles se réunissent toutes, quand par la nature de notre cognition qui tend à tout rassembler, toutes les conceptions positives se concentrent en une, que toutes les réalités se fondent en une réalité, il résulte l'être absolu, l'être des êtres, l'*idéal* par excellence de la raison pure.

Cet *idéal* universel et qui embrasse tout, est à la fois *unité* et *totalité* absolues, *réalité* absolue, *substance* et *cause* absolues, *existence* et *nécessité* absolues *); il remplit l'espace et le tems, il paraît *infini* et *éternel*.

*) Voyez la table des *Catégories*, page 38.

Nous avons vu plus haut *) comment une amphibolie transcendantale fait de cet *idéal* suprême un être matériel, ou ce qu'on appelle en un mot *la matière*; et comment une autre amphibolie en fait un *esprit*. Mais quelle que soit celle de ses formes cognitives que l'homme attribue spécialement à cet ensemble de toutes les réalités, l'*idéal* qu'il en conçoit est ce qu'il peut concevoir de plus vaste, de moins approchant d'aucun objet sensible et borné. L'aspect de l'immense océan qui au bout de l'horizon se confond avec le ciel, n'est pas plus imposant pour la vue physique, que la pensée de l'être des êtres n'est imposante pour la vue intellectuelle. Cette pensée est le plus haut *idéal* de la raison spéculative; mais cet *idéal* ne nous représente pas encore DIEU.

C'est à la raison pratique qu'il appartient de nous le manifester. En effet, l'idée de Dieu est dès l'abord celle d'un être voulant, actif, juste et bon. Or, ce n'est que quand l'homme veut et agit lui-même, qu'il trouve la volonté et l'action; ce n'est que dans les lois régulatrices de sa volonté et de son activité, qu'il trouve le type du juste et du bon. La raison, en tant

*) Page 75.

qu'elle dirige l'homme pratique, porte dans cette fonction sa forme essentielle de l'absolu; et c'est d'une *volonté*, d'une *activité*, d'une *justice* et d'une *bonté* absolues que se forme la conception d'une *divinité* *). La cognition par elle-même ne peut y arriver; ces élémens ne sont point les siens. Si l'homme isolé et inactif était simple spectateur de son univers, s'il n'était destiné qu'à connaître et à spéculer, l'idée d'une cause première, d'une substance et d'une réalité absolues se développerait en lui, sans jamais qu'il parvînt à celle d'un Dieu, telle que la conçoit l'homme, quand elle lui est suggérée par sa propre faculté d'agir, et par la justice qui en est la règle fondamentale **).

Mais l'homme n'étant qu'un seul individu en qui sont unis intimement le cognitif et l'actif, et en qui ces deux facultés exercent l'une sur

*) Cette conception de *divinité*, jointe à la catégorie de *plurarité*, a donné naissance à toutes les espèces de *Polythéisme*. Mais cette union n'a lieu que par un paralogisme qui révolte la raison spéculative, laquelle a l'unité synthétique pour loi fondamentale. Aussi le premier pas de la philosophie chez tous les peuples où a régné le polythéisme, a-t-il été de revenir à l'unité d'un Dieu.

**) C'est pourquoi il a été remarqué, au commencement de cet ouvrage (Tome I. ARTICLE V, pages 83 et 84), que la question de l'existence de Dieu semblait étrangère à la métaphysique proprement dite, et que la solution en devait appartenir à quelqu'autre partie de la philosophie.

l'autre une influence immédiate et continuelle ; il en résulte que la raison spéculative peut s'emparer du Dieu de la raison pratique, le rapporter à son *idéal*, lui attribuer les prédicats d'*infini*, d'*éternel*, de *cause* et de *substance* absolues, et ainsi du reste. Cette nouvelle amphibolie ne coûte rien à qui ne met pas en usage la méthode transcendantale, indispensable pour l'éviter.

Quand, de cette sorte, la raison spéculative s'est arrogé la connaissance de Dieu, elle ne tend à rien moins qu'à le démontrer, à prouver son existence, à en faire un objet du savoir humain : telle est sa nature ; telle est la condition de tout objet de notre cognition, qu'il doit être ou réalisé par les sens, s'il est un objet empirique ; ou qu'il soit démontré par l'entendement et la raison, s'il est un objet intellectuel, comme sont les nombres ou les figures de la géométrie. Mais les objets intellectuels des mathématiques pures ont cela de particulier, qu'ils partent de l'entendement pour se projeter en images sensibles dans l'espace et dans le tems ; au lieu que les objets intelligibles de la raison pure (c'est-à-dire, ceux de la métaphysique) sont dans une impossibilité radicale de se réaliser sensiblement, et tendent, par leur nature absolue et infinie, à s'éloigner diamétralement des sens. Ils ne peuvent donc atteindre à aucune *réalité*,

1°. point à celle des *choses sensibles*, à cette réalité humaine et phénoménale de la nature où atteignent les mathématiques pures, lesquelles sont fondées sur les propriétés de l'*espace* et sur celles du *tems*; ni 2°. à celle des *choses en soi* que l'homme ne peut nullement connaître *). — Ces objets métaphysiques restent donc de purs produits des lois subjectives de notre cognition, des êtres de raison, des fantômes dépourvus de toute réalité.

D'après cette simple considération, dont tout lecteur qui aura compris ce qui précède doit sentir l'irréfragable vérité, il est presque superflu de soumettre en détail à la critique les divers argumens que la raison spéculative a employés jusqu'ici pour justifier sa prétention de soumettre Dieu à notre savoir, pour *prouver*, comme disent les métaphysiciens, *l'existence de Dieu*. Cependant nous toucherons en peu de mots les trois principales de ces soi-disant preuves, auxquelles se réduisent toutes les autres.

I. « L'idée d'un être suprême qui possède
» toutes les réalités, et qui soit cause première
» de tout ce qui existe, ne renferme en soi nulle

*) Voyez la seconde *Remarque* de l'*Article X*.

» contradiction. Une chose dont l'idée n'implique
 » pas contradiction, est possible. Dieu est donc
 » possible. Or toutes les réalités devant se trouver
 » dans l'idée de Dieu, la réalité de l'existence
 » lui appartient nécessairement, par où il est
 » démontré que Dieu existe. En un mot, l'être
 » réel absolu est possible, donc il est; car
 » s'il n'était pas, il lui manquerait quelque
 » réalité."

Cette preuve d'*existencialité*, appuyée sur la seule conception de l'être et sur ce qu'elle renferme nécessairement, se nomme la preuve *ontologique* de l'existence de Dieu. C'est celle de l'école cartésienne *).

On répond à ceux qui l'emploient, que l'idée de l'être *réel absolu* n'est point contradictoire en soi; mais qu'elle ne suffit nullement pour établir qu'il y ait hors de cette idée un objet réel qui lui corresponde: que leur raisonnement prouve bien, à la vérité, que l'attribut d'*existence* convient nécessairement à l'idée de l'être *réel absolu*; que nous ne pouvons concevoir cet être réel par la pensée, à moins que nous ne le con-

*) Voyez la IIIe. et la Ve. Méditation de Descartes, aussi bien que la Réponse à la seconde objection, etc. On trouve déjà cet argument dans les écrits d'Anselme, archevêque de Cantorbéry, lequel vivait au onzième siècle.

cevions aussi comme existant ; mais qu'il ne prouve rien au-delà. La catégorie d'existence s'adjoint nécessairement à l'*idéal* de la raison pure ; voilà dans le fond tout ce qu'on nous démontre ; on ne démontre aucunement que cet *idéal* ait lieu hors de notre esprit. Pour qu'une preuve ontologique de l'existence de Dieu fût valable, il faudrait qu'elle démontrât que sa non-existence est impossible et contradictoire ; ce qui ne peut se démontrer par cette voie.

II. « Quelque chose existe, ne fût-ce que moi et
 » mes sensations. Mais ces sensations me donnent
 » connaissance d'un monde où tout ce qui
 » existe est accidentel, variable, où tout est
 » produit par une *cause*. Aucune existence qui
 » se manifeste à moi n'est nécessaire, pas même
 » la mienne, ni celle de mes sensations ; car je
 » pourrais ne pas exister : il a été un tems où
 » je n'étais pas, il en sera un où je ne serai
 » plus ; j'en dis autant de toutes les choses
 » accidentelles qui composent le monde, lequel
 » n'étant que la somme de toutes ces choses
 » accidentelles, est lui-même accidentel et non-
 » nécessaire. Cependant, puisque quelque
 » chose existe, il faut bien que quelque chose
 » existe nécessairement. D'ailleurs tout ce qui
 » existe dans le monde devant avoir une cause,
 » il faut bien que le monde entier en ait une

» aussi, et qu'en remontant toujours de cause
 » en cause, on arrive enfin à une cause qui
 » soit première et absolue."

Cette preuve de la nécessité qu'il existe une substance absolue et une cause première, fondée sur la considération du monde où tout est accidentel et produit par une cause, se nomme la preuve *cosmologique* de l'existence de Dieu *). Elle a été adoptée par l'école de *Leibnitz*. **).

Elle tombe dès qu'on se place dans le point de vue transcendantal, où l'on reconnaît que le monde n'est qu'un *phénomène* et point une *réalité en soi*; qu'*accidence*, *substance*, *causalité*, ne sont que des formes subjectives de notre entendement, des lois de notre manière de juger et de concevoir les objets sensibles; que la *substance absolue* et la *cause première* ne sont que des produits de notre raison spéculative; et qu'enfin tout ce jeu de conceptions et d'idées subjectives ne peut absolument rien nous

*) « Dieu est la première raison des choses; car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes, et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire. . . . Il faut donc chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes; et il faut la chercher dans la substance, qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle." LEIBNITZ, dans sa *Théodicée*. Part. I. 7.

***) *Leibnitz* la nommait: *Probatio à contingentia mundi*.

apprendre des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, ni s'appliquer en aucune manière à ces choses.

III. » L'ordre admirable qui règne dans la
 » nature, le dessein suivi qui s'y manifeste, la
 » proportion, l'harmonie, la variété et la beauté
 » des parties et de l'ensemble, annoncent assez
 » qu'un ouvrier suprême, qu'une intelligence
 » infiniment puissante a combiné les lois,
 » arrangé les ressorts de cette immense
 » machine. La marche de l'univers atteste son
 » auteur; le cours régulier des astres, le retour
 » des saisons, l'organisation des plantes et des
 » animaux; les merveilles du corps humain
 » sur-tout, ne permettent pas qu'on mécon-
 » naisse un seul instant le *Dieu* qui se manifeste
 » dans toute la création."

On a écrit dans toutes les langues bien des paraphrases éloquentes de ce texte. Cette preuve, tirée de la contemplation de l'ordre qui règne dans la nature, et de la nécessité qui en résulte d'un architecte suprême, se nomme la preuve *physico-théologique* de l'existence de Dieu. Elle est la plus populaire, la plus sensible, comme aussi la plus ancienne de toutes. Le psalmiste du livre saint l'a exposée dans un hymne. *Socrate* paraît être le premier qui l'ait introduit dans la philosophie. *Xénophon* et

Sextus-Empiricus lui en attribuent l'honneur. Notre immortel *Fénélon* a donné la préférence à cette preuve sur les autres, et l'a supérieurement développée dans la première partie de son traité de *l'existence de Dieu* *). » Elle mérite, dit *Kant*, qu'on la cite avec respect ; elle vivifie l'étude de la nature dont elle est née, et dont elle tire sans cesse de nouvelles forces ; elle est consolante, elle échauffe et élève l'esprit, elle donne un plan et un but à l'ensemble de nos connaissances."

Mais quand la raison spéculative s'enorgueillit de cette preuve, quand elle la donne comme établissant par elle-même une certitude apodicti-

*) » Je ne puis ouvrir les yeux, dit le sage Prélat, sans admirer l'art qui éclate dans toute la nature. Le moindre coup d'œil suffit pour apercevoir la main qui fait tout. Que les hommes accoutumés à méditer les vérités abstraites, et à remonter aux premiers principes, connaissent la divinité par son idée (ici *Fénélon* désigne la preuve *ontologique* de *Descartes*): c'est un chemin sûr pour arriver à la source de toute vérité. Mais plus ce chemin est droit et court, plus il est rude et inaccessible au commun des hommes. . . . Au contraire, ceux qui sont le moins exercés au raisonnement, et le plus attachés aux préjugés sensibles, peuvent d'un seul regard découvrir celui qui se peint dans tous ses ouvrages Toute la nature montre l'art infini de son auteur. C'est un ordre, un arrangement, une industrie, un dessein suivi. . . . Je soutiens que l'univers porte le caractère d'une cause infiniment puissante et industrieuse. Je soutiens que le hasard, c'est-à-dire, le concours aveugle et fortuit des causes nécessaires et privées de raison, ne peut avoir formé ce tout." (*Ire Partie*).

que de l'existence de Dieu, il est alors du devoir d'une philosophie transcendantale de dévoiler le néant de cette prétention; il importe, ainsi que nous l'expliquerons plus bas, de ne pas laisser à la métaphysique cette illusion.

En effet, quand on considère comment le phénomène total, assemblage de tous les phénomènes particuliers, comment, dis-je, la nature naît et se forme pour nous; quand on réfléchit que ses lois ne sont que nos propres lois cognitives, que l'espace est notre propre manière de voir; enfin que toute la force de cette preuve, son *nervus probandi*, consiste, comme pour les deux précédentes, dans la conception d'une *cause* que l'on applique à cette nature, aux phénomènes qui nous apparaissent dans cet espace, on voit que cette preuve ne nous fournit qu'un résultat subjectif, un résultat purement humain et phénoménal, qui ne peut être d'aucune valeur relativement à la réalité des choses en elles-mêmes.

Il n'est donc aucune preuve spéculative qui puisse nous assurer de l'existence d'un être suprême, ni résister à la coupelle d'une critique transcendantale. Dieu ne peut devenir un objet de notre cognition, un objet connu et démontré

par l'homme *). Dès-lors qu'on transforme l'*idéal* de la raison pure en un être placé hors de cette raison, et que nous pouvons concevoir et connaître, dès-lors il subit indispensablement les diverses formes de notre cognition: nous nous le représentons dans l'*espace* et dans le *tems*, nous disons qu'il est présent *par-tout*, qu'il réside dans le *ciel*, qu'il est *infini*, *éternel*, qu'il est *un*, qu'il est *substance*, qu'il est *cause***), etc., et nous ne pouvons nous empêcher de tomber à son égard dans un anthropomorphisme plus ou moins raffiné, selon que notre degré de culture nous a rendu plus intellectuels, ou nous a laissé plus près de la sensualité. Mais c'est une ridicule

*) Je ne puis *connaître* des choses que la manière dont elles m'apparaissent, nullement ce qu'elles sont *en soi*. Les choses qui m'apparaissent sont donc *connues* par moi, seulement comme apparences; celles qui ne m'apparaissent pas ne me sont donc *connues* d'aucune façon, ni comme apparences, ni comme choses *en soi*. Or l'*ame*, l'*univers*, *Dieu* ne m'apparaissent pas; la *science* que j'ai d'eux est donc nulle.

**) L'*existence* est une catégorie de l'entendement humain. Cette *forme* de la pensée, vide par elle-même, ne peut signifier quelque chose qu'autant qu'elle est employée à modeler une *matière* prise dans l'espace ou dans le tems; il faut qu'elle se *schématise*, qu'elle s'attache à quelque chose de sensible. De là vient que nous ne pouvons avoir une vraie représentation de Dieu, et que nous ne sommes pas même fondés à lui attribuer l'*existence*, telle que nous la concevons. — C'est sur cette assertion que *Fichte* a été déclaré *athéo* par les théologiens de Dresde.

prétention que de vouloir faire de ces formes subjectives de la cognition humaine les lois des êtres en eux-mêmes. Autant vaudrait-il dire que Dieu est *rouge* ou *bleu*, que de dire qu'il est *par-tout* et *éternel*. Qu'est-ce que nos conceptions de l'espace et du tems ont à démêler avec sa vraie manière d'être ? Et que répondre au naturaliste qui vous objectera, que Dieu étant *par-tout*, occupant ainsi l'espace, a donc les trois dimensions, qu'il est donc étendu, divisible ; que le *ciel* est une vaine représentation du lieu des astres, lesquels sont dans l'espace tout comme notre globe, et pour qui, à son tour, notre terre doit être aussi le ciel ? Toutes ces représentations sont symboliques, et édifiantes pour l'homme ordinaire ; mais la science doit les réduire à leur juste valeur ; et si un géomètre s'était avisé de vouloir soumettre Dieu au calcul, ou de le prouver par une figure géométrique, une philosophie transcendante de la géométrie devrait exposer comment Dieu ne peut être prouvé par le géomètre. Nous avons exposé la même chose quant à la métaphysique, qui se croyait en possession de cette preuve.

Outre l'intérêt de la science qui ne peut dissimuler la non-valeur et l'illusion du raisonnement métaphysique, j'ai dit qu'il importait encore de ne pas s'en rapporter aux subtilités de la

dialectique, non plus qu'aux vues sensibles, pour prouver l'existence d'un être suprême. En effet, nous avons vu que les trois preuves de cette existence, toutes trois purs produits des lois subjectives de la raison spéculative, disparaissent devant une analyse plus approfondie de cette même raison. L'athée qui veut se servir des mêmes armes que le déiste, c'est-à-dire, du jeu de nos conceptions et de nos idées (ce qu'on appelle le *raisonnement*), trouvera toujours des preuves spécieuses à opposer à des preuves spécieuses; il aura toujours ainsi demi-gain de cause, et séduira bien des esprits. Tant qu'on voudra savoir et prouver Dieu, tant qu'on fera Dieu le résultat d'un argument, son existence restera problématique, elle ne sera qu'une créature illusoire de l'esprit; et un autre fantôme la pourra toujours combattre d'égal à égal. Que répliquera-t-on à l'athée, qui réfutant la preuve donnée pour la plus persuasive et la plus populaire, celle tirée de l'ordre et de l'harmonie de l'univers, dirait: » Cet ordre apparent est le résultat de quelques lois appartenantes à la matière, telles que l'attraction et la répulsion. Il n'est pas si certain et si admirable, qu'il n'en résulte souvent les plus grands désordres dans le monde physique et moral. Une bonne partie de notre globe languit sous

une glace mortelle, tandis qu'une autre, par sa température brûlante, est insupportable à ses habitans. Pourquoi la variété des saisons, qui nuit à tous les corps organisés? Pourquoi pas un éternel printems, ou un éternel été? Pourquoi des tempêtes, des tremblemens de terre, des crimes, des révolutions, des guerres? D'ailleurs, accordons que l'ordre le plus magnifique règne dans notre monde actuel : depuis quand y règne-t-il de notre connaissance? Depuis un petit nombre de siècles, depuis un instant : qui sait s'il y régnera toujours? Les eaux de la mer et des sources se dessècheront peut-être un jour, et se *terrifieront* sur notre globe. Plus alors de végétation ni d'organisation quelconque. Un plus grand désordre peut se présenter dans les corps célestes; jetés hors de leurs orbites actuelles, rapprochés, confondus par une aberration qui nous est insensible; mais que l'attraction agissant sans relâche doit produire constamment; lancés violemment les uns contre les autres, brisés, comprimés, ils écraseront leurs habitans, et la multitude des êtres retombera dans un chaos, qui durera peut-être des millions de fois plus que n'a duré l'ordre prétendu dont vous vous applaudissez. Si ce n'est pas là précisément le mode de désordre qu'a l'univers à redouter, il en est mille autres à prévoir; les maux passés,

les maux présens, les maux à venir déposent également contre l'harmonie que vous admirez dans les choses; et le faiseur d'idylles théologiques ne me prouve autre chose, sinon que sa vue est bornée, et qu'il est content de son état."

A tout cela il n'y a de réponse possible que dans une philosophie transcendante, qui ôte aux vues et aux conceptions de l'homme la puissance de rien décider sur des objets placés hors du cercle de ses perceptions, et qui prouve que l'espace avec tous les phénomènes qui y ont lieu, n'ont aucune réalité *en soi*, de laquelle on puisse conclure quoi que ce soit, affirmativement ou négativement. Si donc nous avons fait voir qu'il n'est, pour le savoir humain et pour la spéculation, aucune preuve possible de l'existence de Dieu, nous avons fait voir en même-tems que sa non-existence ne pouvait davantage être prouvée. Bien plus: la théorie précédente de notre *cognition* démontre que nous ne pouvons *savoir* Dieu, dire qu'il *existe* de la manière dont nous concevons l'*existence*; mais nous n'avons rien trouvé en nous qui répugne à la réalité par excellence de cet être des êtres, vers lequel un besoin sans cesse renaissant nous entraîne. Tout ce que nous avons établi, c'est que *notre raisonnement et nos spéculations ne peuvent prouver Dieu*; mais non que Dieu n'est pas,

indépendamment de nos spéculations. Au contraire, en démontrant à l'athée et au matérialiste la vanité de ses preuves contre Dieu, nous lui avons tout enlevé; il n'a plus de recours, plus de retranchement; tandis que nous verrons les preuves spéculatives de l'existence de Dieu, recevoir une importance nouvelle (importance qu'elles ne peuvent avoir par elles-mêmes) de la démonstration puisée dans la pratique, et que nous exposerons ci-après. Quant à la raison spéculative, dont seule il est question jusqu'à présent, son être *réel absolu* demeure en lui-même un pur *idéal*, sans rapport démontré à aucun objet effectif; mais un *idéal* qui au moins ne renferme en lui nulle contradiction, et ne fait pas conclure le néant de son objet: au lieu qu'il est évidemment démontré que l'objet du matérialisme est une pure illusion, qu'il est le produit de la plus grossière *amphibolie*, renforcée du plus grossier *paralogisme*.

XV.

Récapitulation, et résultats de la critique de la cognition.

L'HOMME est doué d'une faculté de connaître: cette faculté s'exerce suivant certains modes, suivant certaines lois fondées dans sa nature. Les impressions sensibles qui lui sont données ne deviennent pas seules, et par elles-mêmes, des connaissances pour l'homme: il faut, pour le devenir, que ces impressions subissent les modifications, qu'elles reçoivent l'empreinte des lois, et de sa sensibilité, et de son entendement. Ainsi l'air ébranlé n'est pas un son, les particules qui s'échappent d'une rose ne sont pas une odeur; il faut, pour que l'une et l'autre de ces choses deviennent son et odeur, qu'elles aient été modifiées par l'ouïe et par l'odorat de l'homme, qu'elles aient subi la forme de ces organes, opération où se manifeste d'un côté la *réceptivité* du sujet, et de l'autre son activité, ou *spontanéité*. Une connaissance est donc toujours le résultat d'une impression donnée, ou objective, et d'une modification subjective. L'une est la *matière* ou l'étoffe, l'autre est la *forme* de

la connaissance, laquelle renferme de cette sorte des élémens objectifs et des élémens subjectifs. La *critique de la cognition* est la recherche de ces élémens subjectifs, ou des formes que nous imprimons aux objets.

Les lois et les formes de notre cognition devenant par-là celles mêmes de nos connaissances, il en résulte que ces lois et ces formes devront nous sembler être les lois et les formes nécessaires de tous les objets connus par nous; d'où la certitude apodictique d'un certain nombre d'axiomes et de principes fondamentaux dans les sciences naturelles, la certitude des mathématiques pures, et tous les jugemens synthétiques *à priori* *) qui ne sont que l'expression de ces lois et de ces formes, appliquées aux objets.

Ces lois et ces formes sont: pour notre cognition en général, et pour tout ce qui peut nous affecter d'une manière quelconque, *l'unité fondamentale et systématique*, qui est celle de notre conscience intime; pour toutes les impressions autres que celles occasionnées par nos propres pensées et affections, *l'espace* **); pour celles

*) Ceux des lecteurs que ce point d'une haute importance intéressera, se rappelleront ce qui a été dit dans la *Remarque* seconde de l'*Article IX*.

**) On peut sans contredit regarder comme autant d'attri-

occasionnées par nos propres affections, le *temps*; pour l'agrégation régulière et l'enchaînement des objets les uns aux autres dans l'espace et dans le tems, les conceptions d'*unité*, *totalité*, *réalité*, *négation*, *substance*, *cause*, *possibilité*, *existence*, et les autres appelées catégories, aussi bien que celles d'*identité*, *conformité*, et autres conceptions réflexives. A leur moyen, les objets nous apparaissent comme *cohérens*, *unis*, *étendus*, *successifs*, liés entre eux comme *nombres*, ou comme *substances* et *accidens*, *causes* et *effets*, etc. Ainsi se forment et les objets, et leur organisation; ainsi nous apparaît cette somme d'objets liés entre eux, que nous appelons *nature*, ou *monde sensible*.

Pour terminer cette nature, pour lier les séries de l'étendue et de la durée dans les liens de l'unité fondamentale, tendance générale de notre cognition, nous avons encore une loi de l'*absolu*, qui fixe l'*unité* et la *totalité* absolue, l'*alpha* et l'*oméga* de notre cognition. L'*être simple*, le *grand tout*, la *cause première* sont les trois *idées* principales de l'*absolu*. Leur individualisation forme un *idéal*: celui de la première est l'*ame humaine*, celui de la seconde l'*univers*,

butions particulières de notre sens *externe*, la forme des cinq organes sensibles, dont la table a été donnée: tome I. pag. 125.

et celui de la troisième, *Dieu* *). Ici naît une classe d'objets supersensibles, qui ne peuvent tomber sous nos sens, ni par conséquent être soumis aux lois des objets sensibles, par rapport auxquels l'emploi des catégories de l'entendement devient de la sorte illégitime, et qui constituent à l'autre extrémité de notre cognition un *monde intelligible*, qui n'a de réalité que celle de nos propres idées.

On pourrait donc projeter le tableau suivant des formes pures *à priori* de nos facultés cognitives, en y ajoutant même, comme accessoires, celles des organes extérieurs.

*) Quand l'*Idéal* de la raison pratique s'y joint, ainsi qu'il a été dit à la fin de l'*Article* précédent.

COGNITION.

Dont la forme générale est l'UNITÉ synthétique.

ORGANES extérieurs.

Vue. Oûc. Odorat. Goût. Tact.

Dont les formes sont :

Colorisation. Résonnance. Odoration. Saporation. Tangibilité.

SENSIBILITÉ externe et interne, *dont les formes sont :*

L'espace. Le tems.

ENTENDEMENT, *dont les formes sont les catégories de :*

Quantité.	Qualité.	Relation.	Modalité.
Unité,	Réalité,	Substance	Possibilité
Pluralité,	Privation,	(et accident),	(et impossibilité),
Totalité.	Limitation.	Dépendance	Existence
		(cause et effet),	(et non-exist.),
		Communauté	Nécessité
		(action et réact.)	(et contingence).

Et les conceptions réflexives :

Identité et diversité.	Conformité et contrariété.	Intériorité et extériorité.	Matière et forme.
---------------------------	-------------------------------	--------------------------------	----------------------

RAISON spéculative, *dont la forme générale est l'ABSOLU,*
d'où les trois idées transcendantes :

D'être simple absolu	De totalité absolue	De réalité absolue.
-------------------------	------------------------	------------------------

Enfin la spontanéité qui met en jeu toute cette organisation cognitive, et que Kant nomme :

L'IMAGINATIVE transcendante.

(Voyez tous les divers articles où ces formes à priori de notre cognition ont été démontrées en détail).

Voilà quels sont les élémens subjectifs fournis par nous, et qui se mêlent à toutes nos connaissances ; voilà le cercle dans lequel tourne notre *savoir*. Tout ce qui a été dit jusqu'ici fixe assez positivement le sens de ce mot, et répond assez clairement à la question indiquée vers la fin de l'*Article premier*, comme étant une de celles qui ont pour l'esprit de l'homme un intérêt indestructible :

« *Que puis-je savoir ?* »

Les objets, tels que nous les *voyons*, sont modifiés par notre faculté de *voir* ; les objets, tels que nous les *concevons*, sont modifiés par notre faculté de *concevoir*. Notre expérience, notre savoir sont donc un continuel *anthropomorphisme* *). L'HOMME EST LA MESURE DE TOUTES CHOSES. Tel est le sens de l'épigraphe placée à la tête de cet ouvrage ; tel est le sens de l'ouvrage lui-même, et *Protagoras* qui l'a dit, et *Platon* qui l'a répété d'après lui, ont sans doute eu dans l'esprit quelque chose d'approchant à notre doctrine transcendante. Mais aucun philosophe avant *Kant* n'avait encore donné de notre entendement, ou plutôt de nos facultés cognitives, une analyse aussi profonde, aussi exacte et aussi systématique. Il nous a livré comme une

*) Application des formes humaines aux choses.

carte du domaine cognitif de l'homme, carte où non-seulement les frontières sont tracées de manière à ne plus pouvoir les franchir, mais où tous les détours et les fourvoiements sont indiqués. Ici le chemin conduit au *naturalisme* ou au *spinozisme*, ici au *dualisme*, là au *matérialisme*, là à l'*idéisme*. C'est ainsi, en désignant seulement leur généalogie, que *Kant* attaque tous les systèmes métaphysiques. Il ne s'est livré envers aucun à une polémique particulière; il a été droit à la source dont ils découlent tous. C'est ainsi qu'il a répondu à cette question que le premier il a osé élever, et discuter en observant la méthode scientifique: *Une métaphysique est-elle possible? Et si elle est possible, comment et jusqu'à quel point l'est-elle?* — Le résultat de ses recherches n'est pas consolant pour la raison spéculative, qui prétendant soumettre tout à son savoir, voulait élever une tour qui atteignit jusqu'au ciel et d'où elle pût lire dans les secrets divins; il ne lui reste maintenant de matériaux que pour construire une maison modeste où elle habitera avec le simple savoir humain. Mais pour la resserrer dans ces bornes, quel travail de méditation n'a pas été nécessaire! L'effort le plus hardi de la puissance d'abstraction est, sans doute, celui qui soutient l'esprit planant de la sorte au-dessus de lui-même. On

dirait qu'il faut être plus qu'homme pour juger ainsi l'humanité dans l'homme, et distinguer dans l'analyse de nos connaissances ce qu'il y entre d'éléments purement humains.

Les lois que nous reconnaissons dans les objets sensibles (c'est-à-dire, celles que nous y transportons), sont les lois mêmes de notre entendement. Comme nous ne jugeons et ne concevons les objets sensibles que par elles, notre expérience s'y trouvera toujours conforme; ainsi dans l'expérience sensible se trouve la seule certitude que nous soyons capables d'acquérir. Au contraire, les lois de notre entendement ne pouvant régler que les objets tels qu'ils nous apparaissent (les *phénomènes*), et nullement les choses telles qu'elles sont en soi (les *noumènes*), il en résulte : que nous ne pouvons *savoir* des choses, que la *manière dont elles nous apparaissent*; nullement *ce qu'elles sont en elles-mêmes* : que les spéculations, les systèmes sur des objets qui ne peuvent être perçus par nos sens, sont entièrement chimériques, et reposent sur la prétention ridicule de faire de nos formes subjectives les lois réelles des choses : au contraire, que c'est au génie à fixer d'avance et *à priori* les lois universelles des objets sensibles; que dans toutes

les sciences qui traitent de ces objets, les principes doivent être fixés *à priori*, et qu'il n'y a que les têtes systématiques qui sachent y mettre à profit la réalité de l'expérience *).

» Quoi, pourrait-on objecter ici, vous donnez
 » comme un résultat de votre philosophie nou-
 » velle, qu'il faut s'en tenir à l'étude des objets
 » sensibles, et qu'il n'y a de certitude pour
 » l'homme que dans l'expérience? Il y a long-
 » tems que nous en étions arrivés là, sans passer
 » par toutes les arduosités de votre transcen-
 » dantalisme."

Il est vrai; mais vous n'en devriez recevoir qu'avec plus de déférence une doctrine, qui vient vous prouver solidement que vous avez raison dans le parti que vous avez pris.

Je dirai plus; c'est que vous n'avez pris ce parti que par désespoir et par impuissance de faire mieux; que votre opinion n'étant point

*) Ceux qui ont décrié en général les *systèmes spéculatifs*, n'avaient pas cette pierre de touche pour en discerner de deux sortes, pour reconnaître quand les systèmes doivent être interdits, quand ils doivent être admis. La vanité des systèmes, sur les objets supersensibles, avait fait tomber tous les systèmes en discredit; la confusion était devenue si grande, que l'*esprit systématique* était honni et repoussé des sciences humaines, dont il est l'ame et le principe constitutif. Les gens superficiels croyaient avoir tout dit contre une opinion, quand ils avaient dit : *c'est un système*. Et tout notre savoir est système!

fondée, reste vague et vacillante; qu'enfin vous pourriez encore devenir les dupes d'un charlatan habile. Vous ne courez plus ces risques avec le transcendentalisme. Plus de vague, plus d'incertitude dans votre opinion; plus de tems ni d'efforts perdus à l'attaquer ni à la défendre.

Il est bien différent de se figurer avec le vulgaire, que les étoiles fixes sont à une distance incommensurable de la terre, ou de savoir, par exemple, avec l'astronome, qu'elles échappent à la portée de la *parallaxe annuelle*; il connaît cette portée, et ne pourra plus être induit en erreur par un faux calculateur qui voudrait lui persuader que les étoiles sont à une distance moindre, tandis qu'on fera croire là-dessus tout ce qu'on voudra à celui qui n'est point astronome. *Herschel*, sur le point de découvrir un angle parallaxique à l'étoile *Arcturus*, est tout autrement sûr de son fait, que celui qui se contente à cet égard d'une opinion vague et d'un oui-dire *).

*) *Kant* dit à la fin de son livre, à propos des *misologues*, ou ennemis de la méthode scientifique: » Ils posent en principe » que le simple bon sens, dépourvu de science et de spéculation, » est plus en état que celle-ci de résoudre les hautes questions de » la métaphysique; autant vaudrait dire que la simple vue est » suffisante pour déterminer la distance ainsi que la grosseur de » la lune, et qu'on n'a pas besoin pour cela de toutes les façons » qu'y fait le mathématicien. C'est un étrange principe, que

Voici donc, quant à la spéculation, les principaux résultats de la *Critique de la raison pure*.

De nous avoir enseigné ce qu'il y a de *subjectif* dans nos connaissances;

D'avoir fixé l'énoncé des premiers problèmes du savoir humain, mieux qu'il ne l'avait encore été;

D'avoir introduit une grande précision de pensées et d'expressions dans l'analyse de nos facultés intellectuelles;

D'avoir coupé court à toutes les fausses philosophies, à toutes les subtilités de la dialectique de l'école, comme à toute fade logomachie du sensualisme, tant prôné dans le monde par les beaux-esprits;

D'avoir donné une nouvelle direction à l'esprit philosophique, en le détachant des choses pour le ramener sur lui-même, l'inviter à s'étudier et à s'examiner à fond; ce qui inspire en général à l'homme un certain détachement des sens, et lui imprime une tendance plus haute et plus pure *).

» celui qui prescrit le mépris de tous les principes comme la meilleure méthode d'étendre ses connaissances."

*) Le procédé de *Kant* a cela de commun avec celui de *Descartes*, qu'il a établi un tribunal auquel lui-même ressort; il a excité chacun à chercher la philosophie en lui-même; il a posé l'idée d'une *critique* spéculative en général, laquelle est au-dessus du même système critique de *Kant*.

D'avoir posé une base profonde et sûre pour la théorie des arts ;

D'avoir conduit sur la voie d'une vraie théorie des sciences naturelles ;

D'avoir mis les mathématiques pures à l'abri de toute attaque du sophisme ; de leur avoir garanti leurs objets ; d'avoir démontré leur possibilité et donné la raison de leur certitude apodictique, en faisant voir, suivant la pensée de *Platon*, de *Descartes*, de *Newton*, de *Leibnitz*, que la géométrie reposait *à priori* dans l'esprit de l'homme ;

D'avoir établi d'une manière nouvelle et exacte la distinction entre la *sensibilité*, l'*entendement* et la *raison* ; distinction qui prévient à jamais la confusion parmi les divers objets de ces facultés, et qui tire une ligne de démarcation invariable entre le domaine des diverses sciences qui s'y rapportent : les *mathématiques pures* étant fondées sur les lois *à priori* de la *sensibilité* (les propriétés de l'*espace* et du *tems*), les principes des *sciences naturelles* sur les lois *à priori* de l'*entendement* (les *catégories*), et la *méta-physique* sur les lois *à priori* de la *raison* (les *idées*).

Mais le résultat le plus important pour l'homme (qui demande sur-tout une règle à ses actions), pour la philosophie pratique (qui est plus amour

de la sagesse qu'amour de la science), c'est d'avoir circonscrit le domaine où la spéculation peut *connaître*, *savoir* et *prouver*; de lui avoir enlevé tout droit de prononcer sur les objets qui ne sont pas ceux d'une expérience sensible; par conséquent d'avoir placé irrévocablement hors du champ de la spéculation et hors de toutes les atteintes du raisonnement, les lois régulatrices de notre vouloir, la question de notre libre arbitre, de l'immortalité de l'ame, de l'existence de Dieu. Si donc je trouve quelque autre fondement sur lequel s'établissent toutes ces choses, si je trouve en moi une autre source d'assentiment pour elles, je m'y abandonnerai avec confiance; je rirai des vains argumens de la spéculation, qui ne pourront plus m'inquiéter, à présent que j'ai découvert leur artifice, leurs limites et leurs droits; ainsi le géomètre se rit du sophiste, qui lui conteste par de spécieux argumens la réalité du *point*, de la *ligne* et de la *surface*, sans que toute la dialectique de cet adversaire puisse diminuer rien de sa confiance dans le moindre des axiomes géométriques; je ne me vanterai plus de rien *savoir* sur ces choses d'un si puissant intérêt; le *savoir* n'étant possible qu'eu égard aux objets qui se manifestent aux sens, et étant illusoire et trompeur eu égard à ceux qui ne sont point sensibles; je

craindrai même de *savoir* quelque chose de mes devoirs, de Dieu, de mon ame, convaincu que s'ils étaient des objets de mon *savoir*, ils seraient en eux-mêmes des illusions, des phénomènes purement humains, des produits de ma manière de voir et de concevoir. Je ne *saurai* donc rien d'eux; et sur ce qui les regarde j'aurai raison de fuir la *science*. Mais si, par toute autre voie, je me trouve forcé à les reconnaître, j'appellerai dès-lors ma conviction *croyance*, et non *savoir*. Ainsi je *crois* à ma propre existence, qui ne peut m'être prouvée par aucun argument; ainsi je crois à celle d'autres êtres doués de raison, avec qui je communique. Une *démonstration*, loin d'ajouter à cette *croyance*, ne ferait que l'affaiblir, m'étonner, me rendre incertain. La *démonstration* qui est toute-puissante dans les choses sensibles, qui porte la conviction et la clarté dans tout ce qui est objet possible de l'expérience, répand le doute et l'obscurité sur ce qui est hors du district de l'expérience. Ceci a été établi solidement par la critique de la raison spéculative; voyons en peu de mots ce que nous découvrira celle de la raison pratique.

XVI.

Théorie de la RAISON pratique. — Sentiment fondamental de la conscience. — Libre arbitre. — Impératif catégorique. — Réunion nécessaire des deux tendances vers le bonheur et vers le devoir. — Immortalité de l'ame. — DIEU.

JE ne puis *connaître, savoir* que ce qui m'est offert par mes sens, ce qui peut occuper un *lieu* dans l'*espace*, ou un *instant* dans le *tems*. Par rapport à tout ce qui m'apparaît comme *étendu* et *successif*, ma pensée et mon raisonnement sont valables: je pourrai me tromper; mais aussi me redresser, et parvenir à la vérité conditionnelle et phénoménale, qui règne pour moi dans le monde sensible. Quant au monde intelligible et idéal que me forge ma raison pure, ce n'est qu'un être de raison, un pur fantôme, et qui ne me livre aucune *connaissance* réelle.

Hors de l'homme, il n'existe donc pour lui que des *phénomènes*, ou apparences. Les choses ne peuvent se manifester à sa *cognition* qu'au-

tant qu'elles subissent les lois de cette cognition, et deviennent par-là des phénomènes. Il ne peut donc parvenir à la connaissance d'aucune chose telle qu'elle est *en soi*, d'aucun *noumène*. Le véritable *objet*, tel qu'il est indépendamment du *sujet*, la réalité fondamentale de la chose, lui échappera toujours. Ainsi notre œil ne verra jamais les corps que *colorés*, quoique nous sachions que les corps ne sont point colorés en eux-mêmes. Et enfin l'homme tombera toujours dans la plus grossière des erreurs, quand il appliquera les lois des objets sensibles, c'est-à-dire, les lois subjectives de sa propre cognition, aux objets supersensibles qui ne peuvent se manifester à sa cognition; quand il voudra faire de ses manières de voir, les manières d'être de choses *en soi*.

Nous nous garderons donc bien de ces raisonnemens vides et tout-à-fait insignifians : *je prouve qu'il y a un Dieu, parce qu'il faut une CAUSE à l'univers. — Je prouve qu'il n'y a point de Dieu, parce que pour produire l'univers il suffit de la MATIÈRE et du mouvement. — Ou : je prouve que l'ame est immortelle, parce qu'elle est SIMPLE. — Je prouve qu'elle est mortelle, parce qu'elle n'est qu'un résultat de l'organisation du CORPS. — Ou : je prouve que l'homme n'est pas libre, parce que chacun de ses*

actes est soumis à la loi de NÉCESSITÉ, à celle de CAUSE et d'EFFET; et ainsi du reste. Tout ce que nous percevons sensiblement, tout phénomène, il est vrai, doit avoir une cause, doit être un effet, parce que tel est le rapport que nous lui attribuons; mais ce que nous ne pouvons voir, le noumène, l'objet réel en soi, est franc de causalité; il n'a pas plus de cause, il n'est pas plus effet, qu'il n'est jaune ou bleu, froid ou chaud, doux ou amer.

Hors de l'homme donc, hors du sujet connaissant, nulle possibilité de la connaissance d'un objet *en soi*, d'un noumène. Il faut renoncer à tout espoir sur ce point, à toute tentative pour y parvenir.

Mais dans l'homme lui-même se trouve une source de compensation et de lumière: lumière qui ne ressemble point à celle du raisonnement et de la science; lumière d'intime conviction, celle de la vie et de l'être.

L'homme est: il est, d'un être absolu, indépendant de la manière dont il voit, ou dont les autres voient et conçoivent son existence. Il est *en soi*, il est une chose réelle, un noumène. — C'est cette propre manière d'être de l'homme *en soi*, que l'homme peut apercevoir immédiatement dans sa conscience intime. Il n'y a là nul besoin d'intermédiaire, nul *sens*, nul organe

cognitif interposés entre lui et la chose. C'est dans ce point central de son être qu'il est tout à la fois le *sujet* et l'*objet*, le *connaissant* et le *connu*; sa *conscience* se manifeste à sa *conscience*; elle est, et elle aperçoit sa manière d'être, sans passer par toute la filière et les formes de la cognition des objets étrangers. La *conscience* intime, le moi pur et fondamental est donc le seul des noumènes qu'il soit donné à l'homme d'envisager à nu et sans modification. Et quoi d'étrange? Ce noumène, cette chose en soi, c'est l'homme lui-même, c'est le centre de la vie et du sentiment de l'homme. Quiconque remonte jusqu'à ce centre, y trouve cette merveille, cette existence intérieure qui n'est pas la cognition, mais qui est la base de toute cognition et de toute autre existence que nous rapportons au-dehors. Ici l'ignorant est aussi habile que le savant; plus habile, peut-être, parce qu'il est resté plus près de sa nature primitive, et que son sentiment intime n'a point encore été offusqué par les illusions raffinées de la spéculation théorétique.

Il est en conséquence pour l'homme deux manières de s'envisager lui-même.

I. Ou il s'envisage médiatement et par l'entremise de sa cognition; il se considère lui-même à l'aide de sa propre sensibilité et de son

entendement, et il devient alors pour lui-même un objet *perçu* et *conçu*, ainsi que tous les autres, un phénomène, un membre quelconque de la nature visible. Son sens *externe* donne l'*étendue* aux perceptions qu'il a de soi-même; son sens *interne* leur donne la *succession* sans étendue; il acquiert ainsi un *corps* et une *ame*. Son entendement fait de lui une *substance*, une *cause*, un *effet*, etc. . . . L'homme phénoménal qui en résulte, chacun de ses actes font partie du monde phénoménal, et comme tels apparaissent soumis aux mêmes lois, au même mécanisme de *causalité*, de *nécessité*, etc. . . . Tel est l'homme *senti*, *conçu*, *connu*, *démontré* par la cognition de l'homme.

II. Ou bien il s'envisage immédiatement et par le sentiment fondamental du *moi*, repliant sa conscience sur sa conscience; et il s'aperçoit alors tel qu'il est en lui-même, comme noumène, comme *objet—sujet*. Ce qui se manifeste en lui dans ce centre intime de son être, est indépendant de l'*espace* et du *tems*, n'a rien de commun ni avec aucun *lieu*, ni avec aucun *instant* particulier; n'est plus *substance*, ni *accident*, ni *cause*, ni *effet*; en un mot, il s'y découvre franc de toutes les formes cognitives, c'est-à-dire, de toutes les lois nécessaires de la nature.

Nous avons traité du premier de ces deux

points de vue dans les quatre *Articles* précédens ; celui-ci sera consacré au second.

Mais peut-être cette conscience immédiate, cette aperception de l'homme intérieur, n'est-elle qu'un nouveau produit de ma raison spéculative qui m'a déjà égaré, un *idéal* forgé par elle, une illusion, un fantôme ?

Il me semble pourtant sentir que cette conscience est là, indépendamment de toute spéculation ; qu'elle est l'être vivant en moi, l'être par excellence. Mais je puis me tromper. Qui m'assurera que ce sentiment intime n'est pas une simple conception fantastique de ma raison pure ? qui m'en garantira la réalité *en soi* ?

Voici la réponse à ces doutes : voici la garantie demandée.

La distinction de mon être n'est pas remplie par la *connaissance* et le *savoir* ; je suis encore destiné à *vouloir* et à *agir* : c'est là le complément et le dernier développement de mon être. Je ne suis pas une simple intelligence contemplative ; il est de ma nature d'agir, d'influer, de réagir sur tout ce qui m'entoure.

Je suis donc un être *agissant*. Delà un ordre de réalités qui procèdent de moi, qui ont leur source et leur principe en moi. La somme de

mes actions, et celle des actes de ma volonté qui déterminent mes actions, forment un système de choses qui sont déterminées, créées par moi. Les objets de ma cognition me sont donnés, ils arrivent à moi sans que je puisse les repousser; ils subissent, il est vrai, les formes de ma cognition; mais je n'y puis rien changer, je ne puis me créer de nouveaux objets. Au contraire, les actes de mon activité pratique, c'est moi qui les produis, moi qui pourrais les changer si je le voulais; leur réalité qui procède de moi est donc encore plus effective pour moi, elle est bien plus la mienne que la réalité des choses. Elle part du centre de mon être, et elle est la même que la réalité fondamentale de mon sentiment intime: tandis qu'au contraire la réalité que j'attribue aux choses, part du dehors pour parvenir au centre de mon être, où elle ne parvient que déguisée et modifiée, par le milieu où elle a passé; elle ne m'offre ainsi qu'une réalité secondaire, dont il m'est permis de douter; et enfin il ne suffit pas, comme pour l'autre, de moi seul pour la produire, il faut moi et les impressions étrangères que je reçois des choses.

Mes actions sont déterminées par mes volontés, et mes volontés sont les actes immédiats de cette conscience où je me retrouve moi-même, indépendamment des choses. Mes actions et ma

volonté qui les dirige, sont donc ce qui m'assure que le sentiment fondamental du *moi* n'est point une illusion; leur réalité est la garantie de sa réalité. J'agis et je veux; voilà qui est pour moi plus réel que tout ce que je puis connaître et démontrer hors de moi. Si ma vie n'avait d'autre but final que le *savoir* et la contemplation, si je planais immobile sur le monde que j'observe, si enfin je n'étais qu'un miroir de l'univers, uniquement organisé pour recevoir des images à mesure qu'elles se présenteraient, à quelle vérité, à quelle certitude pourrais-je m'attacher, dès que je parviendrais à découvrir que ces images (vraies en tant qu'images) sont fausses, comme objets effectifs? Mon existence serait un songe et une illusion continuelle: je ne serais susceptible ni de louange, ni de blâme; je n'attirerais ni mon attention, ni celle d'autrui; je serais inaccessible à l'estime et au mépris, comme à tous autres sentimens moraux. Mais j'agis et je veux. Cette faculté de vouloir m'élève au rang d'un être vivant de toute la plénitude de la vie; les actes de ma volition seront des réalités effectives; elle-même est donc la source de la plus haute et de la plus vivante des réalités de mon être.

Préparons-nous donc à descendre ; sans crainte des illusions , dans le lieu le plus profond du sanctuaire de notre vie. Armés , comme *Enée* , du rameau d'or de la sibylle , nous écarterons sans peine les fantômes qui veulent nous en interdire l'entrée ; nous ferons taire le raisonnement ambitieux , les prétentions du savoir , dont nous avons découvert le néant par rapport à l'objet dont l'examen nous reste à faire.

Qu'est-ce qui se manifeste d'abord dans ce *moi* intime qui veut et qui agit ? qu'est-ce que je découvre dans ma *volition* ?

J'y découvre que le *moi* intime et sa faculté de vouloir , ne sont en aucune manière soumis aux lois de la faculté de connaître ; que ma volonté , indépendante et spontanée , est un principe actif par lui-même , et qui se détermine par lui-même ; en un mot , je sens immédiatement que je suis LIBRE dans le principe de mon vouloir.

Je suis *libre* ; j'en ai la conscience ; je suis *libre* , parce que je puis *vouloir* , et que vouloir , c'est faire un acte de spontanéité. . . . Enfin , je dis que je suis libre , parce que je suis irréfragablement assuré que je le suis ; comme je dis que je vis , parce que je suis assuré de même que je vis. Je n'ai à faire pour en être certain ni de syllogismes , ni de preuves quel-

conques. Ce n'est même point un axiome, c'est plus qu'un axiome; c'est le fondement de toute vérité. Me préserve le ciel de m'engager dans aucun raisonnement pour démontrer cette vérité fondamentale; car dès-lors que je voudrais lui donner pour appui un raisonnement, cet appui vicieux ne manquerait pas tôt ou tard de crouler sous elle; et un raisonnement contraire viendrait réduire au néant mon existence et ma liberté.

Ici, dans ce fort inexpugnable, dans ce centre de mon être, je me ris du raisonnement qui n'est que la combinaison régulière des formes subjectives de ma cognition, et qui ne peut m'apprendre autre chose, sinon que j'ai fait un usage régulier des conceptions pures de mon entendement; mais aucunement ce qu'est une chose *en soi*; tandis que la conscience intime du moi, me met en contact avec une chose *en soi*, la seule de toutes les choses *en soi* que je puisse appréhender.

On veut me contester la liberté de ma volition, en disant : *que tout ce qui arrive dans la nature étant produit par une cause, chacune de mes volontés est par conséquent déterminée nécessairement aussi par quelque cause.*

Ce raisonnement m'en imposerait, si en effet la *nature* et tout ce qui *y arrive* étaient des choses *en soi*, des *noumènes*, et si les lois et les

formes que j'y reconnais étaient les lois et les formes nécessaires des choses ; mais je sais que la *nature* et ce qui y *arrive* ne sont que des *phénomènes*, que les lois et les formes que j'y reconnais ne sont que mes propres manières de voir et de concevoir. Ainsi, quant aux actes immédiats du *moi*, comme choses *en soi* :

Ils ne peuvent être les *produits* de rien d'étranger au moi ; car *produit* suppose un tems qui a précédé, où ce qui est *produit* n'était pas encore, et un autre tems successif, où il a commencé d'être. Or, le *tems*, qui est ma manière interne de voir, n'a rien à démêler avec l'ordre des choses en soi ; *succession, production, causalité, nécessité*, sont des lois qui n'ont aucune prise sur cet ordre, et qui ne peuvent nullement y avoir lieu.

Nul sophisme ne peut donc plus m'atteindre, ni me contester mon libre arbitre.

La liberté, la spontanéité, la détermination propre et arbitraire, tel est l'état en soi de ma volonté, sa manière d'être, son essence.

Chacun se retrouvera dans l'exposé simple de cette vérité, et chacun réciproquement trouvera cette vérité en lui, s'il y descend avec candeur. Il n'est pas besoin que j'accumule ici des exemples, que je retourne ce fait en mille manières. Je n'ajouterais rien à la persuasion de ceux dont

le sens intime est resté droit, je ne convainrais pas ceux qui ont perdu cette rectitude. Ici l'argumentation est nulle; il faut éprouver, sentir: et comment expliquer les couleurs à des aveugles, ou à des gens qui se sont mis un bandeau d'éternelles ténèbres sur les yeux?

Plaignons-les, et nonobstant leurs clameurs, arrêtons cette vérité qui est d'un ordre supérieur à la vérité du raisonnement: *l'homme est libre dans l'exercice de sa volonté.*

Dès-lors, il est responsable de ses volontés et de ses actions: dès-lors il est soumis à l'alternative de l'estime ou du mépris, de la louange ou du blâme, du châtement ou de la récompense: il devient susceptible de rougir devant lui-même et devant les autres; la *pudeur*, compagne et garant de toute vertu, est née dans son ame; enfin, la possibilité d'une MORALE se montre avec évidence.

Si l'homme n'avait que des passions, si tous ses motifs étaient des amorces sensuelles, il ne serait sans doute pas libre, et ses volontés et ses actions seraient une série d'actes sensuels, par conséquent de causes et d'effets nécessaires. Mais il a dans l'essence même de sa conscience des règles qui ne font qu'un avec elle; règles

absolues qui ne souffrent pas d'exceptions; et en tant que ces règles se posent et s'énoncent sous la forme d'une conception *absolue*, elles appartiennent à la raison, qui prend alors la qualification de raison *pratique*.

Si nous continuons l'examen et comme l'interrogatoire de l'homme intérieur, nous trouverons en lui deux tendances distinctes et opposées, qui se disputent la législation de son activité et de sa volonté.

L'une entraîne l'homme vers le BIEN-ÊTRE, l'autre vers le BIEN. L'une lui dit: SOIS HEUREUX; l'autre: SOIS VERTUEUX!

Il ne peut parvenir à étouffer entièrement ni l'une ni l'autre de ces deux voix qui lui crient du fond de son être: il parvient rarement à les mettre d'accord.

Les moralistes de tous les tems, arrêtés par l'antinomie de ces deux principes, et désespérant de les concilier, ont pris diversement parti pour l'un ou pour l'autre exclusivement.

L'*épicurien* a adopté pour principe suprême de la morale, *la tendance vers le BONHEUR*. Le *stoïcien*, au contraire, *l'inflexible nécessité du BIEN et du JUSTE*.

Tous les systèmes de morale se rapportent à ces deux principaux systèmes. Les uns ont mis le *bonheur* tantôt dans les jouissances sensuelles,

tantôt dans celles des sentimens de l'ame, de la bienfaisance, de l'amitié, etc. . . . le *bonheur* restant principe et but final, et le reste n'étant considéré que comme *moyen* pour y parvenir. — Les autres l'ont vu dans la nécessité du bien, tantôt le point de repos de l'ame, tantôt le perfectionnement de l'homme, tantôt la soumission à une volonté divine, etc. . . .

Une troisième opinion a tâché de réunir les deux tendances, en n'en faisant qu'une, et cherchant à prouver que le *bonheur* se trouve constamment dans l'exercice du bien et du juste; ce qui n'est pas vrai. Ces amis officieux de la vertu lui font tort en la confondant aux yeux du vulgaire avec la félicité. Quand on a prouvé que l'homme vertueux est toujours heureux, il se trouve assez de gens portés à conclure que la vraie vertu est de se procurer le bonheur, de quelque genre qu'il soit. Ce point de vue d'ailleurs est illusoire. Le sentiment d'avoir bien agi est un soutien, une consolation; mais avec lui on peut encore être très-malheureux. Une mère, une épouse, envoyée à l'échafaud par *Robespierre*, et arrachée des bras de ses enfans, n'était certes pas *heureuse*. Un honnête citoyen relégué en Sibérie par un absurde tyran qui lui a préalablement fait fendre les narines, séparé de sa femme, de ses amis; réduit, sur

une terre glacée, à la plus horrible misère, ou condamné à l'esclavage des mines, quoi que l'on dise, n'est point heureux. *Ugolin* était-il heureux dans le cachot muré où il vit expirer de faim ses quatre fils, parce que sa conscience n'avait rien à lui reprocher? Pourquoi donc confondre ainsi deux choses qui n'ont rien de commun, et rabaisser la vertu à l'emploi de pourvoyeuse de nos plaisirs? Qu'importe qu'on soit heureux, ou non, en lui obéissant? C'est la dénaturer que d'en faire une courtisane qui nous allèche par des faveurs.

Kant a laissé subsister l'un et l'autre des deux principes, parce que l'un et l'autre sont également dans l'homme; mais il les a envisagés sous un point de vue nouveau, et les a conciliés d'une manière également neuve et satisfaisante.

En les laissant ainsi subsister l'un près de l'autre, il a recherché si l'un des deux avait la primatie et l'emportait sur l'autre? et en ce cas, auquel des deux appartenait cette primatie?

Il a trouvé ce que tout homme qui cherche avec candeur trouve empreint au fond de son âme.

Sois heureux, nous dit la voix intérieure, si tu le veux et si tu le peux: tu y tends par toi-même, c'est un besoin de ta nature; je n'empêche, ni n'ordonne. Il serait absurde à une loi morale d'être ainsi conçue: quand tu auras faim,

tu rechercheras la nourriture, et la boisson quand tu auras soif. L'office de la loi morale n'est pas d'encourager un besoin, c'est de le régler ; elle dit : quand tu auras faim, tu ne mangeras pas le pain d'autrui ; quand tu auras soif, tu ne boiras pas son vin.

Recommander la poursuite du bonheur est donc hors des attributions de la raison pratique. Aussi quand l'homme l'a atteint, ne lui dispense-t-elle ni louange ni blâme, pour le *bonheur* en lui-même. La conscience se tait, l'estime et le mépris moral ne s'attachent point à l'habileté, au savoir-faire de qui a su se procurer une jouissance, ou un état heureux.

Mais quand cette même voix intérieure nous dit : *sois juste, fais le bien!* ce n'est plus du même ton. Elle ordonne, elle prescrit sans restriction, sans exception ; elle ne dit plus : *si tu veux, si tu peux* ; elle tranche sans réserve : *il faut : tu dois!* et, ministres de sa puissance, l'estime et le mépris sont là pour veiller à l'exécution de la loi *). L'homme pourtant reste libre.

*) Le type inaltérable du *juste* et du *bon* est *à priori* et pur au fond de nos cœurs. C'est en vain, pour combattre cet axiome de fait, qu'on cite quelques coutumes bizarres de peuples grossiers. Qu'importent que quelques sauvages croient *juste* de secouer un arbre sur lequel ils placent leurs vicillards, et d'égorger ceux qui en tombent ? Dans cette fausse application de l'idée originare de la justice, on la reconnaît encore. *Helvétius* et d'autres en-

La loi est précise ; mais ne le contraint pas. *Il faut*, sous peine du mépris : *tu dois*, sous peine de rougir à tes propres yeux. Du reste, agis comme tu le voudras. Si le penchant au *bien-être* te plaît davantage à suivre que le penchant au *bien*, rien dans le monde ne peut t'empêcher de t'y livrer *).

Mais, en t'y livrant, une voix plus puissante en toi que tout sentiment de plaisir ou de peine, une voix supérieure à l'homme de la nature, te dit : *Tu ne dois jamais rechercher ton bien-être et ton bonheur aux dépens de la justice et du bien.*

La même voix, prononçant sur la proposition inverse, dit : *Tu dois faire ce qui est juste et*

cyclopédistes ont recherché avec soin quelques exemples aussi dégoûtans, et tous fort apocryphes, pour accréditer leur morale. Ces messieurs nous proposaient l'absurdité d'une horde de Caraïbes, pour aider à nous civiliser ; ils voulaient faire rétrograder notre espèce. Ils ont encore quelques successeurs ; mais il faudra bien qu'un jour le mépris et l'indignation universelle les fasse taire. *Voltaire* n'a jamais donné dans ce ridicule dogmatisme : il condamnait *Helvétius*, il croyait à la *liberté* et à la *justice* absolue. (Revoyez ce qui a déjà été dit à ce sujet, *Article VII*, pag. 157 et suiv.)

*) Une action grande et généreuse, un sacrifice héroïque prouve la liberté de l'homme, lequel a pu se dérober à l'intérêt et à l'amour de soi. Un crime atroce la prouve aussi, en ce que l'homme a pu se dérober à la loi suprême de sa conscience, à l'humanité qui crie au fond de son cœur. Si l'homme, en faisant le *bien*, n'était pas libre de faire le *mal*, il ne serait pas *bon*, il ne serait pas un être capable de moralité.

bon, même aux dépens de ton bien-être et de ton bonheur.

Cette voix inflexible et incorruptible n'est plus celle de l'homme de la nature; c'est celle de l'homme en lui-même, élevé au-dessus de toute nature, indépendant de toute loi extérieure.

Sa liberté consiste dans la puissance pleine et spontanée de se déterminer entre ces deux principes contraires: d'agir et de vouloir en homme *sensuel*: d'agir et de vouloir en homme *rationnel*.

Il résulte de ce qui est dit ci-dessus, et que nul humain ne peut révoquer en doute, que la primatie morale appartient au principe désintéressé du *juste* et du *bien*, lequel commande et impose des limites au principe intéressé du *bien-être* et de *l'amour de soi*.

Celui-ci compose forcément avec le premier. Il n'est permis dans aucun cas de rechercher son propre *bien-être* en violant les règles du *juste* et du *bien*: il est très-permis au contraire, il est digne d'admiration, d'observer les règles de la *justice* en violant celles de son propre *intérêt*, en sacrifiant au devoir son bonheur et son bien-être *). Le *bien* et la *justice* ne sauraient com-

*) L'accomplissement du *devoir*, accompagné de plaisir et de satisfaction, se rapporte par analogie au sentiment de l'agréable et du *beau* dans les arts; l'accomplissement du *devoir*, sans autre vue que lui-même, sans égard au plaisir ou à la satisfaction qui

poser avec l'intérêt dans aucun cas, tandis que l'amour du bien-être doit dans tous les cas composer avec eux.

Accorde-t-on des louanges, comme à un être juste et moral, à l'homme qui a fait sa fortune, qui s'est procuré les douceurs de la vie? non; on se contente de dire de lui qu'il a montré de l'habileté, de la prudence, du savoir-faire. Une pareille louange n'est pas fort décisive pour sa moralité. Bien plus, on le blâme, si, pour parvenir à ces fins, il s'est servi de moyens *indignes*.

Ici est sous-entendu: *indignes de la qualité d'être raisonnable, indignes de l'humanité*. Ce sentiment, fondé dans la conscience de l'homme, de sa propre DIGNITÉ, du respect qu'il se doit à soi-même, à tout ce qui constitue en lui l'humanité *), est un sentiment fondamental sur lequel repose ce qu'il y a de vraiment noble et de droit dans l'homme.

L'homme qui n'a pas étouffé encore au fond de son être ce sentiment sévère de sa dignité

doivent l'accompagner, se rapporte au sentiment du *sublime*. C'est ce qu'on ne pourra comprendre entièrement que quand on sera au fait de la nouvelle théorie *critique* du beau et du sublime.

*) *Humanité* ne s'entend pas ici de cette tendre compassion qui nous intéresse pour notre semblable dans la peine; mais de la manière d'être de l'homme en tant que doué de moralité et de raison, de celle qui le distingue du simple animal.

morale, apercevra bien immédiatement qu'*être heureux*, n'est pas à quoi il doit tendre exclusivement; mais bien à *se rendre digne du bonheur* par sa fidélité au juste et au bien. Entre *posséder le bonheur sans en être digne*, et *en être digne sans le posséder*, quelle ame vraiment humaine balancera jamais ?

L'accomplissement sans réserve de la loi intérieure qui nous montre le *juste* et le *bien* comme règle de nos actions et de nos volontés, est ce que *Kant* appelle le DEVOIR *).

Puisque l'homme est libre dans sa volonté, les lois qui en règlent l'exercice, doivent être

*) « DEVOIR, mot sublime (dit ce sage), qui n'offre l'idée de rien que ce soit, d'agréable ni de flatteur, et qui ne réveille que celle de soumission! Malgré cela, tu n'es point terrible et menaçant; tu n'as rien en toi qui effraie et qui rebute l'ame. Pour émouvoir la volonté, tu n'as d'autre puissance que celle de déployer une loi, une loi simple, qui d'elle-même s'établit et s'interprète. Tu forces au respect jusqu'à la volonté rebelle dont tu ne parviens pas à te faire obéir. Les passions qui travaillent sourdement contre toi sont muettes et honteuses en ta présence. Quelle origine assez digne de toi t'assigner? où trouver la racine de ta noble tige? Ce n'est pas dans les penchans sensuels que tu repousses avec fierté. Ce ne peut être que dans ce sanctuaire de l'humanité, où l'homme se trouve élevé au-dessus du monde sensible, affranchi du mécanisme de la nature, et où réside sa personnalité, sa liberté, son indépendance. » (*Critique de la raison pratique*, pag. 154.)

fondées dans l'homme même. Chacun porte en soi la législation suprême de sa conduite. La raison pratique, dans chaque être raisonnable, est sa propre législatrice.

Il suit delà tout naturellement que la législation de toute raison individuelle doit être tirée d'elle-même, et non d'aucun objet étranger. Ce ne sera donc pas l'attrait des sensations agréables, ni celui du bien-être, ce ne sera pas la considération du salut et de l'intérêt de l'individu dans l'ordre des choses naturelles, ni celle du salut et de l'intérêt d'un certain nombre d'individus, d'une famille, d'une nation, etc. . . . Ce ne sera pas même l'intérêt de son propre perfectionnement, pas même l'obéissance à une volonté surnaturelle et révélée ; ce ne sera enfin aucun objet hors d'elle, non plus qu'aucun résultat de ses actes, qui sera le principe fondamental et formel de sa législation. Ce principe devra être tel, qu'il ne dépende ni des circonstances, ni des penchans, et qu'il ne laisse pas lieu à la présupposition d'un autre principe, dont il ne serait que le dérivé.

La raison pratique ne prescrira donc rien qui tende vers un but quelconque hors d'elle. Tout ce qu'elle prescrira, elle le prescrira ainsi, parce que telle est l'essence de la raison, et qu'elle cesserait d'être raison, si elle prescrivait autre

chose. Cette vérité peut s'exprimer de la sorte :
La raison doit être son but à elle-même.

Dès que je suis pénétré de ce principe, tout être doué de raison acquiert à mes yeux une haute importance et le droit irréfragable d'être son propre but à lui-même; toute prétention de l'asservir à mes fins particulières, de le rabaisser à la condition de *moyen*, me paraît ce qu'elle est, c'est-à-dire, la plus absurde des iniquités. L'application du principe a lieu pour toute *personne* douée de raison; elle lui assure l'indépendance, la consistance personnelle, la spontanéité, sans qui elle serait dégradée de l'état d'être raisonnable. — Cette loi d'égalité et d'indépendance rationnelle est consignée dans la formule suivante :

» *REGARDE constamment et sans exception*
 » *l'être raisonnable comme étant à soi-même*
 » *son propre but, et non comme moyen pour*
 » *autrui.*»

Cette règle est prohibitive, et passive en quelque sorte; elle assigne à chaque être raisonnable ses bornes, et détermine la justice et le droit de chacun, à-peu-près de la même manière que le fait *Platon* dans son *Traité du juste et de l'injuste*. Si l'être raisonnable était destiné à vivre et à agir seul, il lui suffirait de ne jamais prescrire à sa raison d'autre but qu'elle-même; de

ne jamais agir que conformément à ses propres penchans, en tant qu'ils ne contrediraient point les préceptes de sa raison. Mais destiné à vivre, à agir, et à exercer une certaine influence parmi ses semblables, l'être raisonnable doit avoir activement égard à eux. Il doit leur accorder les mêmes droits, la même législation, la même indépendance qu'à lui, pour atteindre leurs fins individuelles. Le précepte de la raison en ce cas, s'exprimera de cette manière :

« *Agis de telle sorte, que le motif prochain, ou la maxime de ta volonté, puisse devenir une règle universelle dans la législation de tous les êtres raisonnables.* »

Ces deux préceptes absolus, et qui constituent l'essence de toute raison pratique, sont les principes des principes, les principes premiers et fondamentaux d'une législation morale fondée sur la raison. Ces lois, d'une nature si différente de celles des objets de ma cognition, ces attributs immédiats du *moi* primitif se manifestent dans toute la majesté de choses *en soi*, avec une toute-puissance de réalité qui n'appartient à aucun objet spéculatif ou sensible. Elles ne dépendent ni de l'*espace* ni du *tems* qui ne sont pas requis pour leur application : elles ne sont ni *nombre*s, ni *qualités*, ni *substance*, ni *causes*, ni *effets*. C'est cet affranchissement de toutes

les lois du monde sensible qui me les fait reconnaître pour des lois d'un ordre supérieur, pour des manifestations du monde *en soi*, réalité des réalités : les termes manquent à l'homme, pour désigner l'ordre supersensible de ces vérités morales. *Liberté, devoir, justice, vertu*, tels sont les points cardinaux sur qui repose mon existence plus que phénoménale, ceux par qui je communique avec la vérité suprême, près de qui toute vérité *démontrée* n'est qu'ombre et néant. *Kant* a nommé ces préceptes, pour l'autorité irrévocable et sans restriction avec laquelle ils s'établissent d'eux-mêmes, l'*impératif catégorique* de la conscience. Dans la soumission à cet *impératif* consiste la *moralité* de l'homme ; et dans le sentiment qu'il s'y est soumis *librement*, consiste sa *dignité*. L'état d'une volonté toujours disposée à s'y conformer, est un état au-dessus de celui de l'homme que les penchans et les voluptés du monde sensible entraînent à chaque instant malgré lui. Cet état est celui de la parfaite *moralité*, à laquelle néanmoins l'homme doit tendre sans cesse.

Des deux lois suprêmes qui viennent d'être énoncées, découlent toutes les lois de détail d'une morale rationnelle. Celles-ci s'annoncent avec l'autorité de la source dont elles dérivent; chacune d'elles est un *impératif*, un *dictamen* de la raison pratique.

C'est encore de ces lois suprêmes que les préceptes secondaires et subordonnés sur qui se fondent quelques édifices particuliers de morale, reçoivent une validité et une pureté nouvelle. Par exemple : celui de *l'amour de soi*, qui pris en lui-même commande indéfiniment la recherche de tout ce qui peut nous affecter agréablement, se trouve modifié par elles de la sorte : *Fais tout ce que t'ordonne l'amour de toi-même, pourvu que tu ne fasses servir de moyens à tes fins nul être raisonnable, et que ton désir puisse devenir une loi générale, valable pour tous les êtres doués de raison.*

Le principe de *perfectionnement* des stoïciens, modifié par la législation suprême de l'impératif catégorique, se présente ainsi : *Recherche ton perfectionnement individuel ; mais sans rabaisser pour cette fin aucun autre homme, sans faire servir aucun être raisonnable de moyen à l'accomplissement de tes vues.*

Le précepte (d'ailleurs si beau et si convenable à l'homme) des chrétiens : *Ne fais à ton prochain que ce que tu voudrais qui te fût fait*, s'allie de la sorte au précepte encore supérieur de la raison : *Ne désire pour toi et pour ton prochain, que des objets qui puissent convenir dans la législation universelle de tous les êtres raisonnables.*

Ainsi cette législation suprême de la raison ne rejette aucune des maximes morales fondées dans la nature de l'homme, et qui ne sont que l'expression de ses diverses tendances : seulement elle les rectifie et les sanctionne, en les subordonnant d'une manière absolue à ses préceptes. Ceux-ci demeurent seuls principes, *archies*, règles fondamentales. Les autres sont des ressorts, des moyens succursaux qu'emploie la morale : mais ils supposent toujours et nécessairement les premiers, et reposent tacitement sur eux.

C'est dire assez que cette doctrine a toujours été la base sous-entendue de toutes les doctrines morales, et je vais ainsi au-devant de l'insignifiant reproche qu'on fait quelquefois à la vérité, en disant qu'elle n'est pas *neuve*. Ce n'est pas à valoir pour *nouveauté* qu'elle tend ; mais à valoir pour *vérité*. Sans doute que la voix impérative de la conscience n'est pas neuve ; que le devoir, la vertu, le juste, le bien ont de tout tems parlé un langage très-intelligible à tous les cœurs humains. Dans le *MENS SIBI CONSCIA RECTI* du poète romain, se trouve déjà renfermée toute la morale du philosophe critique. Mais encore est-il bon de réduire cette législation morale de la raison à ses moindres termes et à ses premiers élémens. Il fallait sur-tout (et c'est ce que

le philosophe critique a fait le premier avec une rigueur de méthode et de preuves, qui ne laissent nul recours raisonnable à l'opiniâtreté qui ne veut pas être convaincue); il fallait mettre pour jamais la morale à l'abri des atteintes de la spéculation. Il fallait faire voir avec évidence, qu'on ne peut imposer assez de freins à la raison dans le spéculatif, et quand il est question du *savoir*; car ce savoir ne s'étend pas au-delà des objets sensibles; qu'on ne peut au contraire se livrer à elle avec assez d'abandon dans la pratique, et quand il est question du *vouloir*, où elle n'a affaire qu'à elle-même, et non aux objets: distinction sentie de tout tems, et sur laquelle est fondée celle, si vraie et si naturelle, de l'*esprit* et de l'*ame*, de la *tête* et du *cœur*. Cette antithèse si frappante, qui est saisie par la multitude la plus ignorante, par la simplicité du plus jeune âge, ne signifie autre chose, sinon: que le savoir et la spéculation, c'est-à-dire, l'esprit et la tête, n'ont rien à démêler avec les règles de la vertu et celles de nos actions empreintes dans l'ame et dans le cœur. Il n'y faut qu'une volonté pure, qu'un cœur droit, et que la sensualité et le sophisme n'aient point encore égaré. Tel est, il n'en faut pas douter, le grand sens renfermé dans cette parole divine: » que le royaume des » cieux appartient aux *simples d'esprit*." :

Revenons aux deux tendances contradictoires qui se manifestent dans l'homme moral, et qui prétendent toutes deux à la direction de sa conduite.

L'homme aspire à être *heureux*.

L'homme sent qu'il *doit* être *vertueux*.

Le *bonheur* l'attire d'un côté: le *devoir* lui commande de l'autre.

Nous avons vu que le *bonheur* est subordonné au *devoir*, que celui-ci est inflexible et ne peut dans aucun cas rien relâcher de ses prétentions.

L'homme, au milieu d'eux, et armé de sa liberté, se décide à son gré pour l'un ou pour l'autre: d'un côté est la satisfaction de ses penchans; de l'autre l'accomplissement des lois impératives de sa conscience.

Là, le *plaisir*, la *jouissance*, la *félicité* l'attendent: ici, l'*estime de soi-même*, et cette parole d'approbation intérieure: *tu fais ce que tu dois*.

Ces deux principes extrêmes se trouvent, pendant le cours de la vie de l'homme et dans le torrent du monde sensible où il est entraîné, presque toujours en opposition, de telle sorte que *faire son devoir* et *être heureux* sont trop souvent des choses toutes différentes. A quoi se déterminera-t-il?

Entre le *devoir* et le *bonheur* s'interpose la

conscience intime, qui s'élève pour les concilier.

Cette nouvelle voix, aussi forte que celle qui parle pour le *bonheur*, que celle qui commande le *devoir*; car c'est la voix de tout l'être, dit :

» *L'homme n'est DIGNÉ du bonheur, qu'en tant qu'il fait son devoir.*»

Digne du bonheur! cela signifie-t-il que celui qui fait son devoir est toujours et actuellement heureux? — Non, sans doute. L'homme vertueux est souvent très-infortuné; l'homme vicieux, immoral et insouciant passe souvent sa vie dans les délices *). L'a-t-il *mérité*? En est-il *digne*? Non. La conscience ajoute dans sa candeur originale: *le vice est digne de punition.*

Le *bonheur* attaché à l'accomplissement du devoir, c'est-à-dire, à la *vertu*; la *peine* attachée au *vice*. — Cette loi est inaltérablement empreinte dans la réalité de mon être. Je ne puis être ce que je suis, et ne pas y croire. Cette loi est ma raison pratique elle-même, en tant qu'elle est obligée d'assigner une signification à ses propres affections. Voir la vertu heureuse et le vice non-heureux, voir cela comme un but final d'une irrévocable nécessité, est un besoin invincible de ma raison pratique. Je ne puis exis-

*) Si l'on dit que le *bonheur* est positivement dans l'*accomplissement du devoir*, on confond les choses au lieu de les éclaircir.

ter, comme être doué de volonté et d'action, que dans cette croyance. Cela est, parce que je suis. Cela est, parce que je prononce en moi : *le bonheur appartient à l'homme vertueux*, et qu'il n'y a pas de raisonnement qui puisse détruire ce fait établi par ma conscience.

Cependant cette loi vivante de ma conscience est presque toujours démentie dans le monde sensible et phénoménal qui est dans l'espace et le tems, ce monde où j'habite entre deux instans que j'appelle la naissance et la mort.

Je suis donc contraint d'adopter (parce que je suis *raison*; parce que je suis *être*; parce que l'illusion n'est faite que pour le monde phénoménal; parce que les deux tendances de l'homme réel et *en soi* sont de toute réalité; parce que tout ce qui est en lui a un but; parce qu'enfin, divergentes pendant la vie sensible, sa tendance à la *vertu* et sa tendance au *bonheur* doivent bien converger et se réunir à un but final, et qu'enfin cette manifestation intime doit se vérifier : *le bonheur appartient de droit à l'homme vertueux*), je suis, dis-je, contraint d'adopter :

» Que l'être raisonnable, sortant du monde
 » phénoménal, trouvera dans celui des choses,
 » *en soi* la *vertu* et le *bonheur réunis*."

C'est-à-dire, pour parler le langage des objets

sensibles soumis à la succession dans le tems , que l'être raisonnable est *immortel*, et qu'après cette vie phénoménale il y en aura une autre , où il trouvera le prix de sa *vertu* dans la *félicité*.

Si cela n'était pas , les résultats immédiats de la plus profonde réalité de mon être seraient des mensonges , mon être lui-même serait un mensonge ; il serait faux que j'existasse.

Si cela n'était pas , toute mon existence serait une contradiction continuelle , absurde , inexplicable. Je porte en moi ma législation , l'ordre d'être *vertueux* , le besoin de devenir *heureux* : et le bonheur ne deviendrait jamais le prix de la vertu , et le *moi* moral , l'être réel par excellence , serait le seul des êtres à qui il manquerait un but , une finalité raisonnable !

Si cela n'était pas , pourquoi l'homme devrait-il supporter une vie où rien ne correspond au besoin de sa conscience ? une vie où le *bonheur* et la *vertu* , qu'il voit réunis dans son idée , sont si souvent désunis par le fait ? Pourquoi courberait-il sa tête sous la verge de fer d'un hasard et d'une nécessité aveugle ? Le suicide deviendrait pour la moitié du genre humain un recours indispensable.

Mais si cela est , le stoïque a raison quand il dit : *que l'homme de bien aux prises avec l'adversité , est le spectacle le plus digne des Dieux !*

Et pourquoi cela ne serait-il pas ? *Parce que la nature n'est qu'un mécanisme de matière et de mouvement!* — *Parce que la pensée n'est qu'un résultat de l'organisation du corps!!...* Pitoyables sophismes ! le matérialisme et ses plats argumens deviennent bien ridicules devant une philosophie transcendante.

Un état, où la contradiction présente entre la *vertu* et le *bonheur* se trouvera conciliée ; une *vie réelle*, où l'être raisonnable ne sera par conséquent plus soumis aux formes subjectives d'*étendue*, de *durées*, de *causalité*, d'*existence*, etc. . : la certitude d'un tel état et d'une telle vie sont donc le résultat immédiat du sentiment de ma vie, et des sentimens moraux qui sont essentiellement renfermés en lui. Le libre arbitre, la tendance vers ce qui est juste et bon, celle vers la félicité, une vie autre que cette vie sensible, la récompense due au juste, la punition due à l'inique, sont des choses qui me sont immédiatement données, dès que je descends dans le plus intime de mon être, où je me trouve à la fois *objet-sujet*, et où je n'interpose plus entre *moi* et *moi* tout le jeu et le mécanisme de ma cognition.

Je trouve dans ce sanctuaire de l'être, la nécessité de récompense et de punition, donc la nécessité d'un *juge*.

J'y trouve une voix plus puissante que mes penchans, qui ordonne le *juste* et le *bon*. Ce type du juste et du bon m'est donné. Il y a donc *une justice et une bonté absolue, et en soi*.

La *raison* pratique, celle qui est la réalité des réalités, est invariable; elle est la même chez tous les êtres raisonnables *finis*; il est donc *une raison suprême, universelle, infinie*, qui se manifeste à tous, qui énonce à tous les mêmes lois *).

Cette raison suprême, cette justice et cette bonté absolue, ce juge rémunérateur de la vertu, est DIEU.

Dieu m'est donné dans le secret de ma propre vie; il se manifeste en moi par l'impératif de la conscience; il se révèle par la vertu **). Sa vo-

*) Le matérialisme, parce qu'il reconnaît des *corps* dans la nature, se trouve fondé à admettre une matière fondamentale première, universelle, qui renferme en soi toutes les lois physiques, qui est le fonds commun de tous les corps: et il voudrait contester à celui qui reconnaît des êtres raisonnables, munis de lois qui les portent au juste et au bien; il voudrait, dis-je, lui contester l'admission d'une raison fondamentale, première, universelle, législatrice de l'ordre moral, et dont les raisons individuelles procèdent! Ce privilège du matérialisme serait singulier. — Mais la philosophie transcendante en a démontré la nullité, et a donné à ce système son coup de grâce.

**) « JESUS étant interrogé par les Pharisiens, quand le règne de Dieu viendrait? Il leur répondit: Le règne de Dieu ne sera point visible;.... car.... *le règne de Dieu est en vous.* » (St. Luc : XVII. 20—21).

lonté est la loi de l'ordre moral universel : la raison souveraine ne veut que ce qui est souverainement raisonnable.

Ce n'est plus ici le Dieu de la spéculation, un Dieu qui est *cause, substance, étendu, durable*; c'est le vrai Dieu, que ne pourra plus m'enlever aucune démonstration spéculative *); qui n'est plus fait à l'image de l'homme, devant qui tout entendement et tout savoir humain se confond, s'anéantit. *Je suis celui qui suis*: gardons-nous d'en penser davantage; nous ferions de lui un Dieu humain, un *Jupiter*, un fétiche **).

*) Aussi, comme il est bien arrêté que la spéculation ne peut donner l'idée du vrai Dieu, ni rien prononcer sur son existence; il s'ensuit: que quiconque agit contradictoirement à la voix divine de la conscience, laquelle prescrit la justice et la vertu, est par le fait un *athée*; soit qu'il admette ou non dans la théorie l'existence d'un être suprême: que quiconque s'y soumet religieusement, est, par le fait, et indépendamment de ses opinions théorétiques, un *confesseur du vrai Dieu*. Les erreurs de l'esprit ne sont de nulle conséquence, quand le cœur reconnaît la souveraine justice. La spéculation n'a ici aucune voix délibérative; c'est la pratique qui décide sans appel. Le *vrai déiste*, c'est l'homme de bien: le *vrai athée*, c'est l'homme corrompu, immoral, le scélérat, le roué, l'indifférent, l'égoïste, etc. *C'est à leurs œuvres que vous les reconnaîtrez*, dit le saint livre. L'athéisme du cœur est le seul qui dégrade l'homme; et selon le psalmiste, c'est dans son *COEUR* que l'impie a dit: *il n'y a point de Dieu!*

**) Quand on a reconnu la souveraine justice dans l'impératif de la conscience, qui ordonne souverainement le juste, il faut bien se garder de donner cette révélation en proie à l'entendement, d'en faire une *conception*, une *idée* spéculative, et de la

Cette connaissance simple et immédiate de Dieu par le cœur de l'homme est bien autrement imperturbable, bien plus vivante, bien plus claire que celle à laquelle il prétend s'élever par son esprit. Aussi se trouve-t-elle pure et vive chez tous les hommes *). Elle est le fondement tacite de toute religion positive; elle est l'essence de toute religiosité, laquelle est l'ame des diverses religions dont le positif est le corps.

La certitude *logique*, valable dans le monde phénoménal, disparaît donc et fait place sur tous ces points à la certitude *morale*. Le *savoir* est remplacé par la *croissance*, mode de conviction plus inébranlable que le savoir.

soumettre ainsi au jeu de nos formes cognitives. La raison pratique devient par ce procédé le champ du *mysticisme* et de la superstition, comme la raison pure spéculative est le champ du *sophisme* et de l'illusion.

*) Il est deux états où elle se manifeste le moins : celui du sauvage le plus brute, qui ne pouvant s'occuper que de satisfaire aux besoins les plus urgents de l'animalité, n'a pu encore donner en lui aucun développement à l'humanité, ni au sens moral; et en second lieu, l'état quintessencié de culture intellectuelle, où l'homme a tout-à-fait subordonné son cœur à son humanité au mécanisme de la nature. Dans un livre intitulé : *Le bon sens*; et où l'athéisme est ouvertement prêché, on lit ces mots : *Le sauvage voit une montre, et dit que c'est un esprit qui la fait mouvoir; le déiste voit l'univers, et dit que c'est un esprit qui le fait mouvoir*. On peut rétorquer ainsi cette maladroite insinuation : *Le sauvage policé voit qu'un ressort fait mouvoir sa montre; il voit l'univers qui se meut, et dit que c'est un ressort qui fait mouvoir l'univers*.

De cette croyance, ou, si l'on veut, de cette preuve morale de l'existence de Dieu, les preuves théorétiques de la raison spéculative reçoivent une importance et une sanction qui les rendent respectables au philosophe : tandis que l'adoption de cette même preuve morale achève d'enlever toute consistance aux argumens de la spéculation contre l'existence de Dieu. Par exemple : la preuve *physico-théologique* *), tirée de l'ordre qui règne dans l'univers visible, et qui ne peut se soutenir par elle-même contre les preuves théorétiques du parti contraire, se fortifie ici de ce double point de vue : que la plus admirable harmonie règne dans les lois de l'*ordre moral* : et que si nous pouvions, ainsi que nous connaissons l'univers *phénoménal*, connaître les choses telles qu'elles sont *en soi*, nous y découvririons, sans doute, un ordre digne de celui qui est la source de toute raison et de toute justice.

C'est ainsi que *Kant* répond aux deux dernières des trois questions que l'homme, dès qu'il commence à penser, ne peut s'empêcher d'élever et d'agiter en lui-même :

» *Que dois-je faire ?*»

» *Qu'osé-je espérer ?*»

*) Voyez ci-dessus, Article XIV, pag. 60.

Conclusion.

CE qu'on vient de lire est la faible esquisse d'une philosophie qui honore le pays et le siècle où elle est née, qui honore l'humanité entière. Je n'ai pu qu'en projeter les principaux traits, comme un burin qui n'exprime que les contours et le dessin d'un grand tableau fini et accompli par son auteur. Il m'a fallu négliger les détails qui vivifient, passer sous silence une foule de preuves, d'applications, de développemens, et de parties entières qui portent le jour et la liaison dans l'ensemble. J'ai dû me contenter d'indiquer la tendance générale de la nouvelle doctrine.

J'ai eu à combattre plusieurs localités : la difficulté de rendre compréhensibles aux lecteurs français une philosophie si éloignée de celle qu'ils professent presque tous, et qui exige un degré d'abstraction peu familier à ceux qui sont accoutumés à l'empirisme de *Condillac*, aux spéculations journalières de la morale et de la politique appliquées, ou aux légères dissertations du bel-esprit. Sur-tout, j'ai senti l'extrême difficulté d'exprimer dans la langue de toutes, la plus délicate et la plus pointilleuse, des

opinions neuves pour elle, et qui n'y ont pas encore de termes adéquates. Quel langage humain, en effet, peut offrir des expressions convenables à une spéculation transcendante? On est contraint d'employer des mots faits d'après les objets de l'ordre sensible, pour exprimer des pensées qui s'élèvent au-dessus de tout ce qui est sensible, qui plane au-dessus de l'homme et de sa cognition. Sans doute aussi que mon expression est bien souvent restée au-dessous de ma pensée, et qu'on aurait de nombreux reproches à me faire sur ce point.

Quelqu'imparfait que soit mon travail, il suffira cependant, j'espère, pour faire sentir à ceux de mes lecteurs à qui l'intérêt de la science et celui d'une sévère moralité n'est pas indifférent, que la science et la moralité ne peuvent se rencontrer sur le chemin que suivent la plupart des philosophes français; que le principe du *sensualisme* pour la métaphysique, et celui de l'*amour de soi* pour la morale, sont incompatibles avec toute saine philosophie; qu'un seul axiome de la géométrie, que le sentiment de notre liberté, etc. . . . sont inconciliables avec ces soi-disant principes.

Il est donc indispensable, si l'on veut élever chez

nous l'esprit philosophique à la hauteur où il est parvenu de notre tems chez nos voisins ; si l'on veut le faire marcher de pair avec les sciences mathématiques et physiques que les savans français ont portées à un si haut degré ; si l'on ne veut pas tourner éternellement dans le cercle des vétilles empiriques, dont on dirait que nous ne pouvons sortir, il est indispensable de recourir à un point de vue transcendantal. — Il faut donner une direction nouvelle à l'esprit philosophique, en le ramenant à la réflexion profonde sur soi-même, en l'accoutumant à juger l'existence des choses par l'homme, et non celle de l'homme par les choses.

L'homme est. Il se manifeste en lui une double puissance, celle de *connaître* et celle d'*agir* ; le *savoir* et le *vouloir* : d'où les deux facultés principales de son être, la *cognition* et la *volition*.

Trois ordres de choses, et comme trois séries d'objets tout différens, jaillissent de cette double faculté. — I. L'ordre des choses *sensibles*, des *phénomènes*, dans lequel réside la réalité humaine et phénoménale. Ici les propriétés fixes et les lois de l'espace et du tems, les catégories qui lient les objets les uns aux autres, tout est donné par l'homme, et se trouve effectif dans les objets,

parce que l'homme les voit et les conçoit ainsi, et qu'il ne les connaît qu'en tant qu'il les voit. L'ensemble de ces objets et de ces lois que l'homme rapporte au dehors, forme la *nature*. Sur les lois de la sensibilité de l'homme sont fondées les sciences mathématiques; sur celles de son entendement sont fondées les sciences naturelles.

II. L'ordre des choses *intelligibles*, des *êtres de raison*, qui ne naît que de la loi de l'absolu, appliquée aux catégories et aux objets sensibles, ici ne peut avoir lieu de réalité d'aucune espèce, puisque l'idée et son idéal ne rencontrent nul objet et nulle expérience possible qui leur corresponde. Ils restent donc de purs *êtres de raison*, des chimères. Sur les idées de la raison pure, spéculative, sont fondées la métaphysique transcendante, la théologie, etc. . . .

Ces deux ordres de choses procèdent de la cognition de l'homme, et constituent ce qu'il appelle son *savoir*.

III. L'ordre des choses en *elles-mêmes*, des *noumènes*, dans lequel réside la réalité *en soi*, la réalité effective et *nouménale*, d'une nature tout-à-fait différente de la réalité humaine. Ici l'espace, le tems, les catégories, les idées ne peuvent plus être d'aucune application; ici la cognition de l'homme n'a aucune prise; l'homme ne peut connaître les choses telles qu'elles sont

en elles-mêmes, les noumènes ne sont point des objets possibles de son *savoir*.

Mais il est une chose *en soi*, un noumène qui se manifeste à l'homme. C'est lui-même; il s'aperçoit immédiatement par le sentiment intime de sa conscience, en tant qu'être actif; il aperçoit son être d'une façon toute différente de celle dont il aperçoit les êtres étrangers à lui, sans l'entremise de sa sensibilité, de son entendement, de sa cognition en général; par conséquent sans aucune action des lois de l'espace, du tems, des catégories, ou lois de la nature.

Dans cette conscience pure de son être il se trouve *libre*.

Il y trouve le besoin d'être *heureux*, subordonné au commandement d'être *vertueux*, impératif intègre qui ne se subordonne à rien.

Nulle estime de lui-même n'accompagne le sentiment du *bonheur*; l'estime accompagne toujours l'accomplissement du *devoir* et de la *vertu*.

Bien plus, dans l'impératif de la conscience apparaît cette révélation ineffaçable: que la vertu est seule *digne* du bonheur; et que le bonheur sans la vertu n'est pas à sa place.

Delà naît le sentiment le plus profond et le plus caractéristique de l'humanité, et qui n'appartient qu'à la vertu: la **DIGNITÉ**.

Ce sentiment serait une absurdité, tout notre

être ne serait qu'une absurdité, le *moi* intime; la réalité des réalités dans le moi serait un jeu cruel d'une aveugle et bizarre destinée, serait un mensonge, une illusion; l'homme n'existerait pas; en un mot, si ce sentiment de *dignité* n'avait un but, et ne devait se réaliser, si la *vertu* ne se retrouvait enfin unie à la *félicité*.

Elle ne l'est pas, pas toujours, pas constamment, pas sûrement dans la vie sensible de l'homme: elle le sera donc dans une autre vie. Cette union de la vertu et de la félicité constituera la *sainteté*.

Il est donc un juge suprême, un législateur de notre conscience, un juste, un bien absolu; il est un DIEU.

Il est un ordre de choses où l'homme ne sera donc plus soumis aux formes des objets sensibles. C'est dire assez que son ame est *immortelle*.

Qu'a-t-il donc à faire dans sa vie présente? à rechercher son bonheur, en tant que les moyens qu'il emploiera pour y parvenir seront toujours subordonnés à l'impératif de sa conscience morale. — Mais sur-tout à se rendre *digne du bonheur* par l'exercice de la *vertu*.

Ainsi *Kant* a mis dans la morale l'*estime de soi* à la place de l'*amour de soi*. Et au contraire des autres moralistes et théologiens qui ont

constamment dit à l'homme : « *Il est un Dieu*
 » *juste qui récompensera ou punira ton ame*
 » *immortelle ; donc il faut que tu observes ses*
 » *commandemens et les lois d'une sévère mo-*
 » *ralité* ». — Le nouveau sage lui dit : « *Tu*
 » *es un être moral, tu portes en toi les com-*
 » *mandemens et les lois d'une sévère moralité,*
 » *donc il est un Dieu juste qui récompensera,*
 » *ou punira ton ame immortelle *)* ». On
 sent que dans cette marche inverse l'avantage
 est tout du côté de *Kant*, qui sauve d'un coup
 la morale et la religiosité des atteintes du rai-
 sonnement et de la spéculation ; et le désavantage
 du côté des autres théologiens moralistes, qui
 sont contraints de se servir d'abord du raison-
 nement et de la spéculation pour établir l'existence
 de Dieu, que nul raisonnement, que nulle
 spéculation ne peut établir solidement.

C'est de la sorte que la philosophie critique
 nous dévoile les plus profonds secrets de l'homme
cognitif et actif ; elle nous montre que l'homme

*) La doctrine qu'enseigne *Kant*, à l'égard de Dieu, est déjà
 renfermée dans ces mots de l'épître de *S. Paul* aux Romains
 (I. 18—19) : « *La colère de Dieu s'étend sur toute impiété*
et injustice des hommes. . . . parce que ce qui se peut connaître
de Dieu, est manifesté en eux ».

porte en lui la législation de l'ordre physique et celle de l'ordre moral; par conséquent tout ce qui lui est nécessaire pour cette vie et pour l'autre; elle nous livre ainsi le plus sublime commentaire de ce mot favori des anciens sages, de cette inscription célèbre, gravée sur une des portes du temple d'Apollon: *CONNAIS-TOI TOI-MÊME*. C'est sur cette voie que nous trouvons la science et la sagesse, l'idéalité et la réalité de notre vie.

Nous n'avons, en effet, pour base de nos connaissances, qu'un simple *idéalisme*: comment parvenons-nous à en faire un *réalisme*? par le développement de cet idéalisme même. Mais d'où nous vient cet idéalisme commun à toutes les raisons individuelles et finies? Sans doute d'une *raison universelle, infinie, qui se manifeste à toutes les raisons finies*. Mais cela peut-il se démontrer? Non, heureusement, sans quoi cela ne serait pas vrai, au moins pas vrai *en soi*; cela ne serait vrai que d'une vérité humaine et phénoménale. Mais quel est donc le moyen de s'en assurer? Celui qui s'interroge avec candeur, qui médite profondément, qui pénètre jusqu'au point central de son être, à ce lieu de majesté et de calme où les influences des sens ne parviennent point, celui-là trouve cette vérité divine dans celle de sa propre existence. Là,

est la réalité par essence, la seule que nous puissions, que nous ayons besoin de saisir. Un homme cherchait de tous côtés son anneau; il l'avait au doigt. Cet homme est l'esprit humain. Nous portons en nous les principes de toute science; nous tenons de Dieu, la liberté, l'immortalité, le bien, et nous ne voyons communément rien de tout cela. Pourquoi? c'est que nous avons toujours la vue et l'attention hors de nous. Ramenons-la sur nous-mêmes; fixons-nous, étudions-nous. Voilà toute la philosophie. Γνωθι σεαυτον.

APPENDICE I.

Exposition de l'Empirisme.

(Cette exposition claire et précise est extraite et traduite d'un manuscrit dont je dois la communication à l'amitié de M. le professeur *Reinhold*. Il avait ainsi jeté sur le papier la série de ses principales idées, pour se guider dans un cours de philosophie que lui avait demandé une société de personnes aimables et instruites, rassemblées à Flotbeck, près de Hambourg, chez M. le conseiller d'état *Voght*).

1. LE fondement de toute *réalité*, c'est-à-dire, de toute idée qui se rapporte immédiatement à un objet réel, est l'*expérience*.

2. L'expérience est *externe* ou *interne*. Dans la première, nous recevons par la *sensation*, les idées réelles des *choses hors de nous*. Dans la seconde, par la *réflexion*, les idées réelles des actes et des passions de notre esprit.

3. Toutes les idées sont, ou tirées immédiatement de l'expérience, ou formées de la combinaison de ces premières; laquelle combinaison s'opère par la *raison* ou par l'*imagination*: c'est-à-dire, qu'elles sont toutes, ou *originaires*, ou *dérivées*.

4. Les idées *originaires* sont toutes *simples*: les *dérivées* toutes *complexes*.

5. Les idées simples ne peuvent rien renfermer qui ne soit donné par leur objet; elles sont donc *simples, pures et vraies*. Leur contenu, immédiatement tiré de l'expérience, ne peut encore être dénaturé ni par un faux raisonnement, ni par un jeu arbitraire de l'imagination.

6. Les idées simples sont conséquemment, en dernier résultat, les véritables élémens de nos connaissances. Elles ne peuvent être dérivées d'autres idées plus originaires; elles ne peuvent être analysées en d'autres idées plus simples. En elles est donc le fondement et le principe de toutes les connaissances de l'homme *).

7. La philosophie, en tant qu'elle recherche et expose les premiers principes de nos connaissances, ne consiste donc que dans la recherche et l'exposition de nos idées simples. Celles-ci sont vraies et évidentes par elles-mêmes; et elles ne sont susceptibles, ni n'ont besoin d'aucune autre preuve ni garantie, que le sentiment immédiat de leur évidence.

8. Il s'ensuit que les idées simples sont les matériaux des principes philosophiques, lesquels doivent être des *axiomes*, c'est-à-dire, des ju-

*) On reconnaît ici le maître de *Condillac*, lequel n'a fait d'autre changement à cette doctrine que d'en supprimer la *réflexion*, seul terme moyen qui offrit encore une possibilité de parvenir à quelque chose de meilleur et de plus élevé.

gemens exprimés en paroles, qui ne souffrent aucune démonstration ultérieure; mais qui servent de base à toutes les démonstrations. Le tableau de nos idées simples, s'il était formé, offrirait le système complet des principes élémentaires de toutes les vérités dérivées.

9. La philosophie est la connaissance des idées simples, ou en elles-mêmes, ou dans les combinaisons régulières qui en sont faites d'après les règles de la logique, et sans mélange d'aucune influence de l'imagination. Dans nos autres connaissances, les idées simples et les règles de la raison se trouvent plus ou moins dénaturées par l'influence arbitraire de l'imagination.

10. La sensation renferme les qualités des choses ou *primaires*, ou *secondaires*. Celles-ci (les secondaires) consistent dans l'impression que les objets font en particulier sur tel ou tel organe de nos sens, comme les *couleurs*, les *sons*, les *odeurs*, les *saveurs*, le *chaud*, le *froid*, etc. . . Celles-là (les primaires) sont confirmées par le témoignage de tous les sens, comme la *solidité*, l'*étendue*, le *mouvement*, etc. . . .

11. Les qualités secondaires ne sont que des *apparences* sensibles; les primaires sont des *réalités* *).

12. La vérité est toujours *individuelle* dans

*) Il serait curieux de savoir quel a été le principe qui a de

les idées simples, dont chacune se rapporte immédiatement à l'objet qui l'a fait naître. Elle se trouve *généralisée* par la raison qui compare et rassemble en une classe les objets semblables, et par le signe (mot, parole) qui sert à l'exprimer (comme *homme, cheval, arbre, etc.*). Les idées générales n'ont aucune réalité et ne sont que logiquement vraies.

13. Un exemple frappant de ceci, c'est l'idée générale de *substance*, laquelle n'est dans le fond autre chose que l'ensemble des qualités primaires qui ont été aperçues par la sensation dans un objet, et représentées chacune par une

la sorte autorisé *Locke* à appeler certaines qualités *secondaires*, et certaines autres *primaires*? à déclarer que les unes n'appartiennent pas aux objets, et que les autres leur appartiennent? Si chaque organe de nos sens est *trompeur*, ils peuvent aussi fort bien l'être réunis. *Locke* n'a donc eu ici ni guide, ni fondement certain. Mais *Descartes* avait si évidemment démontré que les couleurs, etc. n'appartenaient pas aux objets, qu'il fallait bien en tomber d'accord. Sans cela, il est plus que probable; que jamais *Locke* n'eût pensé à sa distinction. — L'étendue est donc une qualité *primaire*, selon *Locke*, et elle appartient aux objets. — Pourquoi? parce que tous mes sens me le disent. Fort bien. Mais l'abbé de *Condillac* vient ensuite, et dit qu'il n'y a qu'un seul sens qui me fasse connaître l'étendue; c'est le *toucher*, lequel lui paraît aussi suspect, et il dit que l'étendue pourrait fort bien n'être pas plus réelle que les couleurs, etc. Voilà donc l'étendue devenue *secondaire*? Il pourra bien en arriver autant à toutes les qualités *primaires*, que *Locke* a fait *primaires* parce que tel était son bon plaisir. Voyez ci-après, dans le troisième *Appendice*, ce que *Maupertuis* pensait à ce sujet.

idée simple. Abstraction faite de toutes qualités (qui ne sont réelles que dans l'objet), la *substance* n'est qu'un être logique, un *être de raison*, que l'on admet à tort pour un support, pour un *substrat* de ces qualités, destitué lui-même de toutes qualités; cette idée n'est visiblement qu'une *abstraction* rationnelle.

14. Les qualités de l'ame se manifestent par leurs effets, et par conséquent se saisissent par la réflexion dans l'expérience interne. La sensation ne nous donne pas d'idée de la solidité, ni de l'étendue de l'ame; mais il ne suit pas de là que l'ame ne soit ni solide ni étendue, c'est-à-dire, *matérielle*. Au contraire, l'analogie nous invite beaucoup plutôt à le croire, puisqu'en effet tous les objets que nous apercevons sont matériels. Il n'est pas plus contradictoire de dire que Dieu a donné à la matière la vertu de penser, que celle de se mouvoir.

15. L'idée de Dieu et de son existence ne sont tirées immédiatement ni de l'expérience externe, ni de l'interne; mais bien déduites et *conclues* des données de l'expérience, ainsi que des connaissances rationnelles qui en découlent.

16. Il ne peut y avoir d'*idées innées*; toutes sont acquises, tant par l'expérience immédiate (idées simples), que par sa combinaison (idées complexes).

17. Des idées innées, à la façon de *Leibnitz*, et dont nous n'aurions conscience qu'à l'occasion de nos sensations, seraient donc des idées dont nous n'aurions nulle conscience avant la sensation, qui par conséquent ne représenteraient rien; or une idée qui ne représente rien, n'est rien.

18. *Aristote* a donc eu raison de comparer l'ame, avant l'expérience, à des tablettes sur lesquelles il n'y a encore rien d'écrit. — Ce qui n'empêche pas de convenir qu'il se trouve dans l'ame, avant l'expérience, des dispositions, des capacités, des facultés *).

2. Critique de l'Empirisme.

1. Presqu'aucune des idées que *Locke* a donné pour *simples*, n'est simple en effet. Telle est, par exemple, l'idée de *force*, que *Locke* tient pour simple, et qui est composée des idées de *substance* et de *cause*.

2. La marque de ce qu'une idée est tirée immédiatement de l'expérience, c'est qu'elle est *simple*, dit *Locke*; et la marque de ce qu'elle est *simple*, c'est qu'elle est tirée immédiatement

*) *Leibnitz* ne demandait pas qu'on lui en accordât davantage; mais il voulait faire un usage plus efficace de ces *dispositions*, *capacités* et *facultés*.

de l'expérience. L'empiriste ne peut sortir de ce cercle vicieux. De ce qu'on ne peut analyser une idée, on ne peut nullement conclure qu'elle soit simple; car qui sait si un autre ne parviendra pas à l'analyser, et à effectuer un jour ce que je regarde maintenant comme impossible?

3. Si aucune *idée générale* n'a de réalité en tant que générale, il n'y a nulle distinction possible entre la science *historique* et la science intellectuelle, ou *philosophique*, entre *connaître par le fait*, et *connaître par le principe*. — Il n'y a nul *système* (c'est-à-dire, nul ensemble complet et fini) possible des principes de nos connaissances; car qui peut m'assurer qu'on ne découvrira pas encore une foule d'autres idées simples que celles comptées jusqu'à moi? ou bien que celles tenues jusqu'à moi pour simples ne seront pas démontrées un jour complexes? — Je ne puis donc savoir que ce qui est renfermé dans le cercle étroit de mon expérience, et jamais pourquoi cela est ainsi et ne peut être autrement; jamais s'il n'est pas des vérités qui doivent valoir universellement; ce qui renverse la possibilité de toute science exacte, des mathématiques pures, celle de toute morale, etc....

APPENDICE II.

(Nous n'avons le sentiment de rien qui soit hors de nous, et nous n'avons conscience que de notre propre sentiment. Cette vérité, qui est une des bases fondamentales de toute saine théorie de la cognition humaine, a été développée avec beaucoup d'esprit par le célèbre *Fichte*, dans un ouvrage intitulé: *Destination de l'homme*, et divisé en trois parties, qui portent les inscriptions courtes et énergiques de *Douter*, — *Savoir*, — *Croire*. Peut-être livrera-t-on sous peu une traduction de cet écrit profond et éloquent. — La seconde partie, celle du *Savoir*, a la forme d'un dialogue: ce qu'on va lire en est un fragment, qui convenait à notre sujet. Voyez page 231, où il se rapporte).

Le philosophe transcendantal.

Vous admettez donc pour certain que ces objets que voilà, comme tous ceux que vous apercevez, sont réellement existans hors de vous ?

Le philosophe empiriste.

Sans contredit, je l'admets.

Le ph. tr. Et d'où savez-vous qu'ils sont réellement là ?

Le ph. emp. Je les vois lorsque je les regarde, je les palpe lorsque je les tâte, je les entends lorsqu'ils rendent des sons ; ils se manifestent à tous mes sens.

Le ph. tr. Ah! — Peut-être que vous reviendrez de cette opinion, que vous voyez, palpez, entendez les objets. En attendant je veux parler le même langage que vous, et comme si véritablement vous perceviez des objets par la vue, par le tact, etc. Mais vous conviendrez aussi que vous ne les percevez qu'à l'aide de la vue, du tact, et de vos autres sens extérieurs. Ou bien en serait-il autrement? auriez-vous quelque moyen de percevoir, autre que les sens? serait-il pour vous quelqu'objet dont vous ayez connaissance autrement que pour l'avoir perçu par vos sens?

Le ph. emp. Non, en aucune manière.

Le ph. tr. Ainsi vous admettez des objets percevables, et cela seulement d'après certaines affections, d'après une modification de votre sentiment extérieur. Tout ce que vous savez d'eux, vous ne le savez qu'en tant que vous savez l'affection, la modification donnée à votre vue, à votre tact, à votre ouïe, etc. . . . En un mot, votre assertion: *il y a des objets hors de moi*, se fonde sur celle-ci: *je vois, je sens, j'entends*, etc.

Le ph. emp. Oui, telle est mon opinion:

Le ph. tr. Bon. Maintenant, comment savez-vous que vous voyez, que vous sentez, que vous entendez?

Le ph. emp. Plaisante question ! je ne vous comprends pas.

Le ph. tr. Je vais tâcher de me rendre plus intelligible. — Est-cè que vous verriez, par exemple, comment vous voyez ? toucheriez-vous comment vous touchez ? auriez-vous enfin un sens particulier, au-dessus de vos sens extérieurs, qui perçoive ceux-ci et leurs diverses modifications ?

Le ph. emp. Point du tout. Je vois, je touche, etc. . . . ; je sais cela immédiatement et absolument ; je sais de même ce que je vois, et ce que je touche. Je le sais parce que cela est ; et par cela même que cela est, il n'est besoin ni de la médiation, ni du canal d'un autre sens. — C'est là précisément ce qui me surprenait dans votre question ; elle semblait révoquer en doute cette immédiabilité du sentiment intime.

Le ph. tr. Ce n'était pas là mon projet : je voulais seulement vous amener à vous rendre un compte plus exact de cette immédiabilité, comme vous l'appellez. — Ainsi donc vous avez, dites-vous, un sentiment immédiat de ce que vous voyez, de ce que vous touchez ?

Le ph. emp. Oui.

Le ph. tr. Je m'explique encore mieux : de ce que c'est *vous* qui voyez, qui touchez ? Vous êtes par conséquent, le voyant dans l'acte de

voir, le touchant dans l'acte de toucher ; et quand vous avez le sentiment intime, la conscience du voir, vous avez la conscience d'une modification de *vous-même*.

Le ph. emp. Sans doute.

Le ph. tr. Vous avez donc une conscience de votre voir, de votre toucher, etc. . . , et c'est par ce moyen que vous percevez l'objet. Ne vous serait-il pas possible de le percevoir sans cette conscience ? Ne pourriez-vous, par exemple, reconnaître un objet par la vue, ou par l'ouïe, sans savoir précisément que vous voyez, ou que vous entendez ?

Le ph. emp. Nullement.

Le ph. tr. Ainsi donc la conscience immédiate de vous-même et de vos modifications, est la condition exclusive de toute conscience des objets, de toute connaissance que vous en pouvez prendre. Et vous ne savez *quelque chose*, qu'autant que vous savez, que c'est *vous* qui le savez. Le *quelque chose* ne peut rien renfermer, qui ne soit dans le *vous*.

Le ph. emp. Oui, c'est bien là ma pensée.

Le ph. tr. Cela étant, vous ne savez qu'il existe des objets, que parce que vous les voyez, touchez, entendez, etc. ; et vous ne savez que vous voyez, touchez, entendez, que parce que vous savez que vous le savez immédiatement ;

et ce que vous ne percevez pas immédiatement, vous ne le percevez pas du tout.

Le ph. emp. Je conviens de cela.

Le ph. tr. Dans toute perception, vous ne percevez immédiatement que vous, et votre manière d'être. Ce qui n'est pas compris dans cette perception de vous-même, ne sera nullement perçu *).

Le ph. emp. Vous ne faites que répéter en d'autres termes ce que je vous ai déjà accordé.

Le ph. tr. Je ne me laisserai pas de le répéter de toutes les manières, tant que je pourrai craindre que vous ne l'ayez pas encore bien conçu, que vous ne vous le soyez inculqué imperturbablement. — Pouvez-vous dire: j'ai la conscience intime d'objets extérieurs?

Le ph. emp. Non, à le prendre à la rigueur; car l'acte de voir, de toucher, au moyen duquel je saisis les choses, n'est pas la conscience même; mais est seulement cela dont j'ai immédiatement conscience. Rigoureusement parlant, je puis seulement dire: j'ai la

*) N'est-ce pas en effet une opinion singulière que celle qui établit, qu'un ébranlement, qu'un petit mouvement imprimé à un organe extérieur, mouvement communiqué par des fibres qui le transmettent au cerveau, de là au siège du sentiment; que cet ébranlement, dis-je, ou ce mouvement ressemble à un carré, à un cercle, à un arbre, à une maison, et que ce soit là enfin la source de toutes nos connaissances.

conscience que *JE vois*, que *JE touche les choses*.

Le ph. tr. Je prends acte de cet aveu ; et n'oubliez pas dans la suite ce que maintenant vous reconnaissez avec clarté. *Dans toute perception, vous ne percevez que votre propre manière d'être.*—Mais je veux continuer à parler avec vous le langage ordinaire. Vous voyez, touchez, entendez les choses, dites-vous. Or, *comment*, c'est-à-dire, avec quelles propriétés voyez-vous, ou sentez-vous ces choses ?

Le ph. emp. Je vois cet objet rouge, cet autre bleu ; j'éprouve par le tact que celui-ci est poli, celui-là rude, que l'un est froid, l'autre chaud.

Le ph. tr. Ainsi vous savez bien ce que c'est que rouge, bleu, poli, rude, froid, chaud ?

Le ph. emp. Sans doute, que je le sais.

Le ph. tr. Voudriez-vous bien me le décrire ?

Le ph. emp. Cela ne peut se décrire.—Voyez vous-même, dirgez vos regards vers cet objet ; ce que vous percevrez par vos yeux en le regardant, c'est ce que j'appelle rouge. Palpez la superficie de cet autre objet, ce que vous sentirez est ce que j'appelle poli. C'est de cette façon que j'ai acquis ces connaissances, et il n'y en a point d'autres pour les acquérir.

Le ph. tr. Mais du moins n'y a-t-il pas moyen, par analogie et par conclusion, de trouver de nou-

velles propriétés différentes de celles qu'a donné la sensation immédiate ? Quelqu'un, par exemple, qui connaîtrait le rouge, le vert, le jaune ; mais qui n'aurait jamais vu de bleu ; qui aurait eu la sensation de l'aigre, du doux, du salé ; mais jamais celle de l'amer, ne pourrait-il pas, dis-je, seulement à l'aide de la réflexion, comparaison ou combinaison, parvenir à la connaissance du bleu ou de l'amer ?

Le ph. emp. Non. Ce qui est affaire de sensation, ne peut être que senti et non pensé ; c'est une chose absolument immédiate, qui ne peut être un dérivé de rien.

Le ph. tr. Cela me semble un peu étrange. Vous vous vantez de connaissances, desquelles vous ne sauriez me dire comment vous les avez acquises. Vous prétendez voir telle chose dans un objet, toucher telle autre chose, ouïr une troisième chose ; il faut donc que vous soyez en état de discerner le voir du toucher, et ceux-ci de l'ouïr ?

Le ph. emp. Sans doute.

Le ph. tr. Vous prétendez en outre que cet objet est rouge, cet autre bleu, celui-ci poli, celui-là rude, etc. . . . Il faut donc encore que vous soyez en état de discerner bleu de rouge, poli de rude, etc. . . . ?

Le ph. emp. Sans doute.

Le ph. tr. Or, ainsi que vous en êtes convenu tout-à-l'heure, ce n'est point par réflexion, ni par comparaison de ces sensations en vous-même, que vous avez reconnu leur différence ?

Le ph. emp. J'en conviens encore.

Le ph. tr. Peut-être donc avez-vous appris cette distinction de vos propres sensations de bleu et de rouge, de poli et de rude, lesquelles sensations ont lieu *au-dedans de vous-même*, par la comparaison des objets *hors de vous-même*, de leur couleur bleue ou rouge, de leur surface polie ou rude ?

Le ph. emp. Non ; cela est impossible ; car la perception de l'objet naît de la perception de ma propre manière d'être et de sentir ; c'est ma sensation qui me fait juger de l'objet ; ce ne peut donc être l'objet qui me fasse juger de ma sensation. Cet ordre ne peut se renverser. Qu'une certaine sensation soit désignée par le signe ou mot arbitraire *rouge*, une autre par *bleu*, c'est ce que je puis apprendre ; mais je ne puis apprendre par aucune voie que ces sensations doivent être différentes, ni comment elles le sont. Leur différence m'est connue immédiatement et absolument, par cela que je me sens moi-même, et que je me sens affecté tout autrement dans l'un et dans l'autre cas. Je ne puis décrire comment elles sont différentes entr'elles ; mais elles

doivent l'être dans le même rapport que mon sentiment intime diffère de lui-même dans l'une et dans l'autre. Or cette différence du sentiment est une distinction qui nous est immédiatement donnée, qui ne peut être dérivée, ni apprise.

Le ph. tr. Et vous faites cette distinction indépendamment de toute connaissance des objets extérieurs ?

Le ph. emp. Il faut bien que je la fasse indépendamment d'elle, puisque cette connaissance même dépend de cette distinction.

Le ph. tr. Celle-ci vous est donc donnée immédiatement, par sentiment intime de vous-même ?

Le ph. emp. Pas autrement.

Le ph. tr. Mais, cela étant, vous devriez vous contenter de dire : je me sens affecté de telle et de telle manière, laquelle je nomme rouge, bleu, poli, rude, etc. . . . ; vous ne devriez placer cette sensation qu'en vous-même, non dans un objet tout-à-fait hors de vous, et ne pas donner pour qualités de cet objet ce qui n'est que votre propre modification. — Ou bien, dites-moi, lorsque vous croyez voir l'objet rouge, le sentir poli, etc. Percevez-vous encore quelque chose de plus, quelque chose d'autre, si non que vous êtes affecté d'une certaine manière ?

Le ph. emp. Non, j'ai déjà reconnu auparavant que je ne percevais que ce que vous dites :

j'avoue que ce transport de ce qui a lieu en moi, a quelque chose hors de moi; transport que je ne puis m'abstenir de faire, me semble maintenant très-extraordinaire.—Je sens en moi, non dans l'objet; car je suis moi, et ne suis pas l'objet; je ne sens en conséquence que moi-même, ma propre manière d'être, et non la manière d'être de l'objet. Si j'ai en effet conscience de l'objet, il est clair que cette conscience ne peut être du moins, ni ma sensation, ni ma perception. Je vois tout cela.

Le ph. tr. Vous êtes prompt à conclure. Pesons la chose un peu plus mûrement, quand ce ne serait que pour m'assurer que par la suite la tentation ne vous prendra pas de vous rétracter.—Y a-t-il dans l'objet, comme vous vous le représentez d'ordinaire, encore quelqu'autre chose que sa couleur rouge, sa surface polie, etc.; en un mot quelqu'autre chose que les qualités qui vous sont données par la sensation immédiate?

Le ph. emp. Je crois qu'oui: outre ces qualités, il y a encore la chose à qui ces qualités appartiennent, la substance qui en est le support.

Le ph. tr. Et ce support des qualités, par quel sens le percevez-vous? le voyez-vous, ou le touchez-vous, ou l'entendez-vous, etc. . .? Ou bien avez-vous, pour le percevoir, un sens particulier, distinct des cinq autres?

Le ph. emp. Non, pas cela. Mais je pense que je le vois, que je le touche. . .

Le ph. tr. De bonne foi? Examinons donc un peu cela de près. Avez-vous le sentiment de votre vue *en général*, ou de telle modification précise de votre vue?

Le ph. emp. J'ai toujours le sentiment de telle modification précise.

Le ph. tr. Et quelle était cette modification précise de votre vue à l'égard de cet objet-ci?

Le ph. emp. Celle de la couleur rouge.

Le ph. tr. Ce rouge est donc quelque chose de positif, de simple, un sentiment dans vous; en un mot, une manière d'être de vous-même?

Le ph. emp. Cela est vrai.

Le ph. tr. Vous devriez en conséquence voir ce rouge comme quelque chose de simple, comme un *point mathématique*, et c'est bien probablement ainsi que vous le voyez. En vous, du moins, où tout le mystère se passe, en vous et en tant que votre affection, il est évident que ce rouge est une simple modification de votre sentiment, que vous ne pouvez vous représenter autrement que comme un point mathématique. Qu'en pensez-vous?

Le ph. emp. Vous avez raison.

Le ph. tr. Or cependant, vous étendez ce sentiment, ce rouge simple, sur une large

surface, que sans contredit vous ne voyez pas, puisque la vue ne vous donne absolument et purement que du rouge. D'où vous vient cette surface ?

Le ph. emp. Sans doute, cela est embarrassant. — Je crois cependant en avoir trouvé l'explication. Il est vrai que je ne vois pas la surface; mais je la palpe, en promenant ma main dessus. Ma sensation visuelle reste toujours la même pendant ce toucher; et voilà comment je parviens à étendre la couleur rouge sur toute la surface.

Le ph. tr. Cela pourrait bien arriver ainsi, si en effet vous palpiez la surface. Mais. . . . , etc.

(Ici le *Philosophe transcendantal* prouve à l'*empiriste* que les sensations du tact, ou les affections du sentiment à l'occasion du tact, sont simples; c'est-à-dire, sont des *points mathématiques*, tout aussi bien que les autres; et que par conséquent l'étendue vient de tout ailleurs que d'une sensation. L'auteur expose ensuite ce qui nous jette hors de nous-mêmes pour y établir un *objet extérieur*; c'est que nous portons en nous le principe: *tout ce qui arrive doit avoir une cause*. L'*objet* n'est que la *cause* que nous supposons malgré nous à notre sensation. Le principe de *causalité* pose les objets, il ne vient donc pas des objets, etc).

APPENDICE III.

(Quelques unes des grandes vues qui entrent dans l'ensemble de la doctrine de *Kant*, avaient déjà été saisies par des philosophes depuis *Pythagore* et *Platon*, jusqu'à *Descartes*, *Leibnitz* et *Hume*. On pourrait faire un recueil des *Kantiens* avant *Kant*, même parmi les philosophes français. J'avais commencé ce travail. *Bayle*, *Mallebranche*, *Brunet*, d'*Alembert*, *Buffon*, *J. J. Rousseau*, d'*Escherny*, *Saint-Martin*, et d'autres plus ou moins connus, y eussent figuré. J'ai cité dans le présent ouvrage quelques aperçus de *Condillac* dans le même sens. Un des morceaux les plus remarquables est la lettre qu'on va lire de *Maupertuis*. Elle est la quatrième d'un volume de *Lettres* que son auteur publia en 1753. On ne peut qu'admirer la sagacité qui y règne. Mais trop de passages, dans les autres écrits de *Maupertuis*, font voir que l'opinion énoncée ici n'a été le fruit que d'une disposition passagère, et qui n'a point laissé de traces profondes dans son esprit. Il pensait et écrivait en Allemagne, où de pareilles idées fermentaient déjà, et où la doctrine de *Leibnitz* avait pu le mettre sur cette excellente voie. *Voltaire* s'est moqué de cette lettre dans son *Akakia*. Il eût été peut-être plus convenable, et sans doute infiniment plus difficile de la réfuter. Mais le ridicule était le mode de réfutation le plus facile à l'auteur d'*Akakia*, comme aussi le plus efficace près des Parisiens, pour qui seuls il écrivait).

» *Sur la manière dont nous apercevons.*»

1. » Nos perceptions entrent dans notre ame par les sens : l'odorat, l'ouïe, le goût, le tou-

cher et la vue. Chacun nous fait éprouver des sensations différentes ; et tous nous trompent si nous n'y prenons garde.

Une fleur croit dans mon jardin : il en exhale des parties subtiles qui viennent frapper les nerfs de mon nez, et j'éprouve le sentiment que j'appelle *odeur*. Mais ce sentiment à qui appartient-il ? à mon ame sans doute. Le choc de quelques corps peut bien en être la cause ou l'occasion ; mais il est évident que tout le physique de ce phénomène n'a rien de commun avec le sentiment d'odeur, n'a rien qui lui ressemble, ni qui puisse lui ressembler ; car comment une perception ressemblerait-elle à un mouvement ? C'est-là de quoi tous les philosophes conviennent, et de quoi conviendront tous ceux qui y auront pensé.

Je pince la corde d'un luth : elle fait des vibrations qui impriment à l'air un mouvement par lequel il frappe le tympan de mon oreille, et j'éprouve le sentiment du son. Mais qu'est-ce que le mouvement de la corde et de l'air peut avoir de commun avec le sentiment que j'éprouve ?

Je dirai la même chose du fruit que je mange : le mouvement de ses parties contre les nerfs de ma bouche ne ressemblent point assurément au sentiment du goût.

Les sens dont nous venons de parler ne nous

jettent guère dans l'erreur : ils ne trompent que le vulgaire le moins attentif, qui, sans examen, dit que l'odeur est dans la fleur, le son dans le luth, le goût dans le fruit. Mais si l'on interroge ceux mêmes qui parlent ainsi, on verra que leurs idées ne diffèrent pas beaucoup des nôtres ; et il sera facile de leur apprendre à ne pas confondre ce qui dans ces occasions appartient aux corps extérieurs, et ce qui appartient à nous-mêmes.

Il n'en est pas ainsi des deux autres sens. Ils causent des illusions difficiles à apercevoir : je veux parler du toucher et de la vue. Ceux-ci, si nous n'y prenons garde, et si l'exemple des autres ne nous conduit, peuvent nous jeter dans de grandes erreurs.

Je touche un corps : le sentiment de *dureté* semble déjà lui appartenir plus que les sentimens d'*odeur*, de *son* et de *goût*, aux objets qui les excitaient. Je le retouche encore, je le parcours de la main : j'acquiers un sentiment qui paraît encore plus à lui ; c'est le sentiment de *distance* entre ses extrémités ; c'est l'*étendue*. Cependant si je réfléchis attentivement sur ce que c'est que la *dureté* et l'*étendue*, je n'y trouve rien qui me fasse croire qu'elles soient d'un autre genre que l'*odeur*, le *son* et le *goût*. J'en acquiers la perception d'une manière semblable, je n'en ai pas

une idée plus distincte, et rien ne me porte véritablement à croire que ce sentiment appartient plus au corps que je touche, qu'à moi-même, ni à croire qu'il ressemble au corps que je touche.

Le cinquième de mes sens paraît cependant confirmer le rapport de celui-ci. Mes yeux me font apercevoir un corps, et quoiqu'ils ne me fassent point juger de sa dureté, ils me font distinguer différentes distances entre ses limites, et me donnent le sentiment d'étendue.

Voilà toute la prérogative qu'a l'étendue sur la dureté, le goût, le son, l'odeur; c'est que la perception que j'en acquiers m'est procurée de deux manières, par deux sens différens. Pour un aveugle, ou pour celui qui manquerait du sens du tact, elle serait précisément dans le même cas que ces autres perceptions.

Cette prérogative que semble avoir la perception de l'étendue lui a cependant donné dans mon esprit une réalité qu'elle transporte aux corps extérieurs, bien plus que ne font toutes les perceptions précédentes. On en a fait la base et le fondement de toutes les autres perceptions. Ce sont toujours des parties étendues qui excitent les sentimens de l'odeur, du son, du goût, de la dureté.

Mais si l'on croit que dans cette prétendue

essence des corps, dans l'étendue, il y ait plus de réalité appartenante aux corps mêmes, que dans l'odeur, le son, le goût, la dureté; c'est une illusion. L'étendue, comme ces autres, n'est qu'une perception de mon ame transportée à un objet extérieur, sans qu'il y ait dans l'objet rien qui puisse ressembler à ce que mon ame aperçoit *).

Les distances qu'on suppose distinguer les différentes parties de l'étendue, n'ont donc pas une autre réalité que les différens sons de la musique, les différences qu'on aperçoit dans les odeurs, dans les saveurs, et dans les différens degrés de dureté.

Ainsi il n'est pas surprenant qu'on tombe dans de si grands embarras, et même dans des contradictions, lorsqu'on veut distinguer ou confondre l'étendue avec l'espace; lorsqu'on veut la pousser à l'infini, ou la décomposer dans ses derniers élémens.

Réfléchissant donc sur ce qu'il n'y a aucune ressemblance, aucun rapport entre nos perceptions et les objets extérieurs, on conviendra que tous ces objets ne sont que de simples phénomènes: l'étendue que nous avons prise pour la base de tous ces objets, pour ce qui en concerne

*) Théorie transcendante de l'espace.

l'essence, l'étendue elle-même, ne sera rien de plus qu'un phénomène.

Mais qu'est-ce qui produit ces phénomènes? Comment sont-ils aperçus? Dire que c'est par des parties corporelles, n'est rien avancer, puisque les corps eux-mêmes ne sont que des phénomènes. Il faut que nos perceptions soient causées par quelques autres êtres, qui aient une force ou une puissance pour les exciter.

Voilà où nous en sommes : nous vivons dans un monde où rien de ce que nous apercevons ne ressemble à ce que nous apercevons. *Des êtres inconnus* *) excitent dans notre ame tous les sentimens, toutes les perceptions qu'elle éprouve; et sans ressembler à aucune des choses que nous apercevons, nous les représentent toutes.

II. Voilà le premier pas que m'ont fait faire mes réflexions : je vis, environné d'objets dont aucun n'est tel que je me le représente : c'est ainsi que, pendant un sommeil profond, l'ame est le jouet de vains songes qui lui représentent mille choses qui au réveil perdent toute leur réalité. Il faut cependant, 1^o. Ou m'en tenir à cela, qu'il y a dans la nature des êtres imperceptibles à tous mes sens, qui ont la puissance

*) *Les choses en soi de Kant.*

de me représenter les objets que j'aperçois *); 2°. Ou que l'Être suprême me les représente, soit en excitant dans mon ame toutes les perceptions que j'ai prises pour des objets, soit en m'empreignant de son essence, qui contient tout ce qui est apercevable **); 3°. Ou enfin, que mon ame, par sa propre nature, contient en soi toutes les perceptions successives qu'elle éprouve indépendamment de tout autre être supposé hors d'elle ***).

Voilà, ce me semble, à quoi se réduisent les trois systèmes sur lesquels on a fait de si gros livres. Pour vous dire ce que je pense de chacun, il me semble que :

1°. 2°. , etc.

(Ce que *Maupertuis* objecte aux deux premières opinions est peu de chose. Ce qu'il objecte à la troisième est moins encore. On en peut juger).

3°. Enfin, réduire tout aux simples perceptions de mon ame; dire que son existence est telle, qu'elle éprouve par elle-même une suite de modifications par lesquelles elle attribue l'existence à des êtres qui n'existent point; rester seul dans l'univers, c'est une idée bien triste.

*) Hypothèse de *Kant*; hypothèse transcendante, qui, pour le dire en passant, ne compromet en rien sa doctrine transcendante. C'est l'*x*, le terme inconnu de notre cognition.

***) Hypothèse de *Descartes*, *Malbranche*, *Bardili*.

****) Hypothèse de *Berkeley*, *Brunet*, *Fichte*.

Si l'on regarde comme une objection contre ce dernier système la difficulté d'assigner la cause de la succession et de l'ordre des perceptions, on peut répondre que cette cause est dans la nature même de l'ame *). Mais quand on dirait qu'on n'en sait rien, vous remarquerez qu'en supposant des êtres matériels, ou des êtres invisibles pour exciter les perceptions que nous éprouvons, ou l'intuition de la substance divine, la cause de la succession et de l'ordre de nos perceptions n'en serait pas mieux connue. Or, pourquoi les objets qui les excitent se trouveraient-ils prescrits dans cette suite et dans cet ordre? Ou pourquoi notre ame, en s'appliquant à la substance divine, recevrait-elle telle ou telle perception, plutôt que telle ou telle autre? etc. . . ."

*) Théorie transcendantale du tems.

EXTRAIT

DU

SPECTATEUR DU NORD ;

JOURNAL POLITIQUE , LITTÉRAIRE
ET MORAL.

Critique de la raison pure.

Un an s'est écoulé depuis que j'ai pris l'engagement de donner aux lecteurs de ce Journal une courte exposition des principes fondamentaux de la philosophie Critique. Je croyais alors être en état de tenir ma parole le mois suivant, et à peine aujourd'hui osé-je m'y risquer. Hiéron voulait savoir de Simonide ce qu'il pensait sur la nature de Dieu. Le philosophe demanda un jour pour y réfléchir : le lendemain, il en demanda deux, puis trois, et ainsi en augmentant. Enfin, il avoua que plus il y pensait, plus la chose lui semblait difficile. Je devrais

peut-être en dire autant, et finir comme Simo-
nide, après avoir commencé comme lui.

Cependant, la curiosité de plusieurs personnes qui me pressent de tenir ma parole; l'avantage que j'acquiers d'être le premier qui, dans l'idiôme de tous le plus répandu, traite de la doctrine du philosophe allemand *), m'engagent dans une entreprise, pour laquelle je n'ai besoin de réclamer ni l'attention, ni l'indulgence, puisque par sa nature même elle les réclame.

Ce n'est point une analyse exacte, et chapitre par chapitre, du livre de M. *Kant* que je puis hasarder ici; mais simplement un aperçu des bases principales sur lesquelles en repose le contenu.

» La science, qui contribue le plus à rendre
» l'esprit lumineux, précis et étendu, et qui
» par conséquent doit le préparer à l'étude de

*) On ne Comptera pas, sans doute, des Considérations sur le beau, sur la paix perpétuelle, un ou deux chapitres de la métaphysique des mœurs, et d'autres morceaux décousus de M. *Kant*, qu'on a traduits en français. Rien de tout cela n'est capable de donner la plus faible idée de sa doctrine. C'est tout comme si à un étranger, curieux de s'instruire en politique avec notre Montesquieu, on présentait, traduits dans sa langue, un chant du Temple de Gnide et deux ou trois lettres persannes. Ce serait un merveilleux moyen pour faire connaître l'auteur de l'Esprit des lois! Il faut aller à l'essentiel; et ici c'est la Critique de la raison pure. Mais je ne pense pas que jusqu'à présent un seul écrivain, capable de rendre clairement ses pensées en français sur une matière aussi difficile, ait lu, étudié, et compris cet ouvrage.

» toutes les autres, » a dit Condillac, » c'est la » Métaphysique." On en est encore plus convaincu, quand on voit de quelle importance est celle de M. *Kant* aux mathématiques et aux sciences naturelles. Mais, sans aller si loin, quel est l'homme sur la terre, je ne dis pas le penseur de profession, le savant, le philosophe; je dis l'être le plus frivole, le plus distrait par les plaisirs, qui dans la solitude de son entendement n'ait quelque fois pensé: qu'est-il permis à l'homme de savoir sur lui-même, sur son auteur, sur son origine, sur son avenir? Selon quelles lois doivent se régler ses actions envers ses semblables? — Ces points d'un intérêt éternel et indestructible pour la raison humaine, ces questions que chacun se fait sans cesse, jamais satisfaites et toujours renaissantes, M. *Kant* les exprime ainsi:

» *Que puis-je savoir?*»

» *Que dois-je faire?*»

» *Qu'osé-je espérer?*»

La dernière est renfermée évidemment dans les deux autres; la seconde est toute pratique; la première est purement spéculative. C'est elle qui irrite le plus l'esprit, qui chatouille davantage l'orgueil humain. C'est pour lui répondre qu'on a imaginé ce qui, jusqu'à nos jours, s'est appelé Métaphysique.

Les uns ont dit : » Il est un Etre suprême ,
 » tout bon , tout intelligent , qui a créé l'univers ,
 » qui conservera les ames des hommes après la
 » destruction des corps , qui les punira , les ré-
 » compensera suivant leurs mérites." — » Non ,
 » ont repris d'autres , il y a évidemment deux
 » principes suprêmes d'où découlent le bien et
 » le mal , et qui sont dans une opposition con-
 » tinuelle." D'autres n'ont voulu que de la
 matière et du mouvement : le monde , l'homme ,
 ne sont que des machines , et , à la mort , il n'est
 rien qui survive. D'autres enfin , n'ont voulu
 que de l'esprit et des êtres pensans ; le reste
 n'est que vaine illusion , chimères idées ; et ce
 que nous appelons matière ou corps , ne répond
 à rien qui existe. Tous , sans examiner sur
 quelle base ils se fondaient , ont prétendu dé-
 montrer la vérité de leurs opinions ; tous ont
 voulu prouver ce qu'ils avançaient : de là , le
 Dogmatisme , sa dialectique , et ses interminables
 querelles. Et tandis que la Logique , qui traite
 des formes du raisonnement , la Géométrie et
 les autres parties des mathématiques pures ,
 avaient chacune depuis long-tems acquis la mar-
 che ferme et assurée d'une science , la Méta-
 physique , qui prétendait aussi en être une , n'était
 évidemment restée qu'un labyrinthe ténébreux ,
 où il fallait continuellement errer , tâtonner ,

revenir sur ses pas, se heurter sans jamais se reconnaître. — Ensorte qu'après tant d'essais informes, orgueilleusement donnés pour des systèmes complets, on pouvait se demander encore: existe-t-il, peut-il exister une métaphysique ?

Frapés du peu de fondement de toutes ces doctrines diverses, des points capitaux sur lesquels aucune ne pouvait donner satisfaction, de l'opposition totale des unes aux autres, de ce que toutes démontraient à l'envi le pour et le contre, au moyen d'argumens également spécieux; quelques autres philosophes, affrayés de cette faiblesse de la raison humaine, conclurent qu'elle ne pouvait arriver à aucune connaissance certaine, et prirent le parti de douter de tout; ce qui était assez sage en attendant mieux. C'est ainsi que le Dogmatisme, fit naître le scepticisme; mais les sceptiques voulurent aussi prouver qu'il fallait douter, et à leur tour ils devinrent Dogmatiques.

Parmi ces derniers, David Hume fut un des plus pénétrants et des plus profonds. Ses Essais philosophiques sur l'entendement humain, tombèrent entre les mains de *Kant*, alors philosophe dogmatique et suivant les errements de *Wolf*; il y lut:

» Toutes ces idées que nous nous formons

» d'un Créateur, d'un premier principe, viennent
 » d'une pensée que nous attachons de nous
 » mêmes à tout; d'une certaine causalité, d'une
 » nécessité que nous nous figurons que tout ce
 » qui nous apparait ait une cause, et qui nous
 » entraîne à remonter à une cause première.
 » Mais d'où vient dans l'esprit de l'homme cette
 » nécessité d'envisager tout comme cause et
 » effet? Qu'est-ce qui nous autorise à ajouter,
 » à l'idée d'une chose qui arrive, l'idée toute
 » étrangère d'une autre chose qui a dû néces-
 » sairement précéder? Ou bien, quand nous
 » nous figurons comme existante une chose que
 » nous appelons cause, qu'est-ce qui nous oblige
 » à en conclure l'existence nécessaire de l'autre
 » chose que nous appelons effet? De tout ce
 » que j'ai lu à ce sujet chez les métaphysiciens
 » anciens et modernes, rien ne m'a paru une
 » solution supportable. Je ne puis donc attribuer
 » cette pensée de causalité qu'à l'habitude
 » extrême que nous avons de voir tous les
 » événemens produits par une cause."

Cette Considération, bien plus développée
 que je ne la rapporte ici, fut un coup de
 lumière pour le philosophe allemand. Les
 écailles du dogmatisme tombèrent de ses yeux.
 Il comprit toute l'importance du problème
 proposé par l'Anglais; il vit que la solution qu'en

cherchait celui-ci dans l'habitude, n'était nullement valable, et, qu'après elle, l'objection conservait toute sa force. *Kant* alla plus loin, et vit que cette objection du sceptique s'étendait à toutes les conceptions de la métaphysique. « Com-
 » ment l'homme parvient-il, est-il fondé à porter
 » tant de jugemens sur lesquels l'expérience
 » ne lui a rien appris ? » Voilà le problème général que *Kant* sentit qu'il fallait résoudre, avant que de répondre à cette question, que puis-je savoir ? Il y employa toutes ses forces intellectuelles, et crut d'abord apercevoir, que l'homme, commençant par mettre du sien par tout, par prêter aux choses ce qu'il croyait voir en elles, raisonnait ensuite en conséquence. Cela lui fit penser qu'il fallait à la métaphysique une révolution à peu près semblable à celle qu'avait consommée dans l'astronomie Copernic, qui considérant que les mouvemens des corps célestes ne pouvaient s'expliquer quand on s'en tenait au jugement des yeux, qui font tourner tous les astres autour de l'homme, essaya si l'on ne s'en tirerait pas mieux, en démentant le témoignage des sens, ôtant aux astres le mouvement qu'on leur prêtait, et les laissant en repos, pour faire simplement tourner le Spectateur.

Or, en métaphysique, il ne s'agit pas des

sens, puisqu'il n'y est question que d'objets non-sensibles, tels que le principe des choses, la vie future, le libre arbitre; et puisque la raison nous y a si mal servis jusqu'à présent, c'est elle qu'il faut soumettre à l'examen; c'est à elle que nous devons demander, quels sont ses droits et ses facultés pour juger seule, et sans le témoignage des sens? Il faut savoir quand et comment nous devons nous laisser conduire par elle; quand et comment elle peut nous tromper? Et si nous la trouvons au de là de ses bornes et de ses droits, y faire rentrer l'usurpatrice. Voilà, en peu de mots, et aussi clairement que je puis l'exprimer, quel est le but essentiel de la critique de la raison pure. Ce titre, en langage ordinaire, peut donc se paraphraser ainsi :

Examen de cette partie de la cognition (ou, faculté de connaître) chez l'homme, indépendante de l'expérience des sens *).

Autre manière plus précise d'exprimer le problème fondamental.

Toute connaissance naît en nous avec l'expérience; mais ce n'est pas à dire pour cela

*) Si ce titre n'interprète pas celui de l'Auteur avec une rigoureuse exactitude, je puis assurer du moins que c'est celui qui est exactement rempli et justifié par l'ouvrage.

qu'elle naisse toujours de l'expérience. L'expérience est un fait isolé, qui peut bien m'apprendre que telle chose est, ou est ainsi; mais non qu'elle doit toujours, et dans tous les cas, être ainsi. Cependant, il n'est pas d'homme si borné qui ne conçoive que deux lignes droites ne peuvent fermer exactement un espace, dès qu'il aura vu seulement ce que c'est qu'une ligne droite; et il en conclura que la proposition est toujours et nécessairement vraie pour toutes les lignes droites prises deux à deux. Or, ce n'est pas l'expérience une seule fois faite qui peut lui avoir donné cette certitude pour l'infinité des cas: quelque chose a donc précédé, ou du moins accompagné ce jugement, lui a servi de base et a autorisé l'esprit à le porter. C'est ce que *M. Kant* appelle une connaissance à priori. Une connaissance à *posteriori* est celle, au contraire, qui dérive immédiatement de l'expérience.

Or, les jugemens que nous portons sont de deux sortes :

1. La qualité (ou l'attribut) que nous assignons à un objet, peut être déjà renfermée dans la représentation que nous avons de cet objet, comme quand nous disons : un corps est étendu; un triangle a trois côtés; un cercle est rond; et alors le jugement se nomme analytique.

2. L'attribut peut être pris tout-à-fait en dehors de la représentation que nous avons de l'objet, et alors il doit lui être ajouté, comme quand nous disons : Un corps est pesant ; un triangle a trois côtés égaux, le bois est combustible, etc. . . . De tels jugemens se nomment synthétiques.

Il est évident que tous les jugemens analytiques sont indépendans de l'expérience, c-à-d, à priori. Dès que j'ai la représentation d'un corps, d'un triangle, d'un cercle, je n'ai pas besoin d'une nouvelle expérience, et je n'ai qu'à décomposer, ou analyser ma représentation pour être fondé à attribuer au corps l'étendue, au triangle les trois côtés, au cercle la rondeur.

Cependant, il est facile de voir que si nous nous en tenions toujours aux jugemens analytiques, nos connaissances pourraient en devenir plus distinctes ; mais ne croitraient jamais. Nous ne ferions que disséquer, expliquer les images que nous aurions reçues des choses, sans en sortir, et pourtant sans rien apprendre de nouveau. Ce n'est qu'en combinant, en ajoutant, en attribuant aux objets de nouvelles qualités, en un mot, en portant des jugemens synthétiques, que nous augmentons en effet la somme de nos connaissances.

L'expérience est pour nous un moyen évident, sûr et très-compréhensible de parvenir à des jugemens synthétiques. Je vois que du bois mis au feu brûle, je dis: ce bois est combustible. Je vois tomber des corps, je dis: ces corps sont pesans. Par expérience, s'appelle à posteriori: la possibilité des jugemens synthétiques à posteriori est donc évidente.

Mais quand je veux affirmer que la matière est éternelle, ou qu'un être tout-puissant l'a créée, que l'ame humaine est immortelle, etc..... ou même simplement, en géométrie, que tous les rayons d'un cercle sont égaux entre eux, que deux lignes droites parallèles prolongées à l'infini ne se rencontreraient jamais, etc..... assurément l'expérience n'a rien à démêler, ni à m'apprendre dans tout cela: je ne puis mesurer dans un cercle tous les rayons dont le nombre est infini; je ne puis prolonger à l'infini deux parallèles. Qu'est-ce donc qui me fonde, m'autorise à porter de tels jugemens synthétiques sans l'appui de l'expérience? Voilà le point difficile à concevoir et à expliquer. Et comme, indépendamment de l'expérience, il se nomme à priori, nous pouvons exprimer ainsi le grand problème dont la solution nous occupe:

» Comment sont possibles des jugemens synthétiques à priori? » *).

On peut ajouter: » et quand sont-ils valables? »

L'homme reçoit les impressions des objets; il sent. Son entendement s'empare de ces impressions, les classe, les combine, les pense en un mot. Sentir et penser; voilà les deux seules sources de nos connaissances. C'est en ces deux facultés subordonnées que se partage donc naturellement notre faculté générale de connaître. Il en résulte, pour son examen, ou critique, la division en Théorie de la sensibilité, et Théorie de l'entendement.

I.

Théorie de la sensibilité, (ou Æthétique transcendante.)

Les impressions nous viennent, ou d'objets qui ne sont pas nous-mêmes, et alors notre

*) Le philosophe, qui a saisi ce problème, qui a su l'exposer sans une formule aussi précise, qui a invinciblement démontré la nécessité de le résoudre, en eût-il lui-même donné une fausse solution, a déjà fait faire un pas de géant à l'esprit humain dans la carrière spéculative; et je ne conçois pas trop comment un homme célèbre, sans se donner la peine de l'examiner, en a porté ce jugement sans appel: c'est un romancier comme les autres.

faculté de les sentir s'appelle le sens ou la sensibilité extérieure; ou elles nous viennent de nous-mêmes, c. à. d., que nous avons la conscience de nos sensations extérieures; nous sentons que nous voyons des objets, qu'ils nous affectent; nous sentons notre propre état et ses variations, nos pensées, nos peines, nos plaisirs, nos raisonnemens: la faculté par laquelle ceci s'opère est le sens ou la sensibilité intérieure.

Il vient aisément à l'esprit de quiconque est un peu habitué à réfléchir, que les impressions des objets ne nous parviennent pas toutes semblables à ces objets: que notre manière de les recevoir, ou notre mode de sensibilité, y est pour quelque chose. Toutes nos perceptions, tant extérieures qu'intérieures, nous les rapportons, ou dans l'espace, ou dans le tems, ou dans l'un et l'autre. Ce sont là les deux grandes toiles sur lesquelles se dessinent nos représentations des choses. Or, ces représentations, les grandeurs, les formes, les couleurs, les mouvemens, nos propres affections, tout peut changer: l'espace et le tems sont immuables. Ces deux choses étant donc invariables, et notre mode de sentir étant invariable aussi, il est clair qu'elles ont quelque rapport avec lui. Commençons par l'espace.

Notre sens extérieur ne peut nous faire percevoir les objets que comme hors de nous et hors les uns des autres. C'est la condition nécessaire, sans laquelle toute impression extérieure, et toute expérience des objets nous seraient impossibles. Or, de cette condition qui nous appartient, de cette forme de nos perceptions, nous faisons un être réel, et nous disons : les objets extérieurs, ou les corps, nous apparaissent dans l'espace ; les corps occupent de l'espace, c. à. d. ; sont étendus.

Il est certain que cette étendue, que nous attribuons aux objets, ne leur appartient nullement, et que l'espace n'est que la forme de notre sens extérieur. En effet, si l'espace était une qualité, ou une relation des objets, nous ne le connaîtrions que comme nous connaissons les autres qualités que nous avons séparées, ou abstraites des corps, telles que la couleur, la pesanteur, la figure, etc. et quant à celles-ci, il nous est impossible de nous les représenter comme des êtres à part, sans quelque corps qui leur serve de base, de soutien. L'espace, au contraire, est pour nous un être indépendant de tous les corps et de toute relation entre eux. Nous pouvons nous représenter que tous les corps s'évanouissent, et l'espace reste. C'est de lui seulement que nous ne pouvons faire

abstraction. Il est donc l'objet d'une perception (ou intuition) à part, indépendant des corps qui apparaissent en lui. — Et pourtant, où est l'objet percevable hors de nous, qui puisse agir sur notre sensibilité, et s'y faire reconnaître en qualité d'espace vide? Si l'espace était une qualité, ou une relation des objets, nous le connaîtrions comme ce qu'on appelle vulgairement une idée générale, comme celles de corps, d'arbre, de rouge, etc. déduites des divers corps, des divers arbres, des divers rouges que nous avons vus. Mais il n'est pas pour nous divers espaces : l'espace est un. Si les corps en occupent des parties, ces parties sont des divisions du grand tout, lequel n'est point un rapiècement de tous les espaces particuliers. Au-delà des corps, au-delà des mondes et de toutes les sphères que nous pouvons nous imaginer, nous sommes toujours forcés de nous représenter l'espace, et toujours le même et unique espace, sans distinction et sans interruption.

Si l'étendue était une qualité que l'expérience nous eût fait reconnaître dans les corps, nous en pourrions conclure seulement que tous les corps que nous avons vus jusqu'ici, sont étendus. Mais notre expérience, qui ne peut rien nous apprendre sur ce qui n'a pas été expérimenté par nous, nous laisserait alors les maîtres

de penser qu'il peut très-bien y avoir des objets sensibles pour notre sens extérieur, et qui ne seraient point étendus, qui n'occuperaient aucun lieu de l'espace. Or, c'est de quoi nous ne sommes pas maîtres : nous sommes contraints de penser comme étendus et dans l'espace, tous les objets extérieurs possibles. C'est donc évidemment de nous qu'ils tiennent cette qualité.

L'espace est pour nous une représentation infinie, sans bornes. Cette représentation de l'infini nous viendrait-elle de l'expérience ? — Toutes celles de la vie commune, tous les principes des sciences naturelles, de la géométrie, se fondent sur l'espace, prennent leurs objets dans l'espace : or, il n'est pas admissible que ce qui sert de base à l'expérience, ce qui la rend possible, soit lui-même tiré de l'expérience ; il doit résider d'avance dans le sujet qui expérimente, dans l'homme.

D'ailleurs, et qu'on fasse à ceci la plus sérieuse attention, toute représentation, tout jugement, toute pensée, qui porte avec soi un caractère rigoureux de nécessité et d'universalité absolues, ne peut en aucune manière être dérivé de l'expérience. L'expérience, je le répète, nous apprend des faits isolés ; mais elle ne peut nous apprendre, qu'une chose doit toujours et nécessairement être ainsi ; car l'expérience n'est

que la perception des choses présentes, ou la mémoire des choses passées; comment voudrait-on la transformer en une prévoyance des choses futures? La base de tout ce qui nous apparaît comme universel et nécessaire, n'étant pas dans l'expérience, réside donc en nous dès avant elle, c. à. d., à priori.

Il est vrai qu'on regarde communément comme universelles et nécessaires certaines propositions qu'on a déduites de l'expérience. Mais combien cette universalité et cette nécessité conjecturales, différent de celles qui sont absolues et fondées en nous-mêmes! J'en veux apporter quelques exemples.

On regarde comme universellement vrai, que tous les corps sont pesans; et la pesanteur ne nous est connue que par l'expérience. Mais cela signifie seulement que tous les corps que nous avons vus jusqu'ici à la surface de la terre, gravitent vers elle. Il ne répugne nullement à l'homme de penser un monde où la loi de la gravitation n'aurait pas lieu. Certains physiciens ont même avancé qu'au centre de la terre, ou au centre du soleil, il n'y aurait plus de pesanteur. Cette proposition n'a donc ni universalité, ni nécessité rigoureuses et absolues.

Tous les hommes sont mortels. Assurément, des choses que nous apprend l'expérience, au-

de penser qu'il peut très-bien y avoir des objets sensibles pour notre sens extérieur, et qui ne seraient point étendus, qui n'occuperaient aucun lieu de l'espace. Or, c'est de quoi nous ne sommes pas maîtres : nous sommes contraints de penser comme étendus et dans l'espace, tous les objets extérieurs possibles. C'est donc évidemment de nous qu'ils tiennent cette qualité.

L'espace est pour nous une représentation infinie, sans bornes. Cette représentation de l'infini nous viendrait-elle de l'expérience ? -- Toutes celles de la vie commune, tous les principes des sciences naturelles, de la géométrie, se fondent sur l'espace, prennent leurs objets dans l'espace ; or, il n'est pas admissible que ce qui sert de base à l'expérience, ce qui la rend possible, soit lui-même tiré de l'expérience ; il doit résider d'avance dans le sujet qui expérimente, dans l'homme.

D'ailleurs, et qu'on fasse à ceci la plus sérieuse attention, toute représentation, tout jugement, toute pensée, qui porte avec soi un caractère rigoureux de nécessité et d'universalité absolues, ne peut en aucune manière être dérivée de l'expérience. L'expérience, je le répète, nous apprend des faits isolés ; mais elle ne peut nous apprendre, qu'une chose doit toujours et nécessairement être ainsi ; car l'expérience n'est

que la perception des choses présentes, ou la mémoire des choses passées: comment voudrait-on la transformer en une prévision des choses futures? La base de tout ce qui nous apparaît comme immortel et nécessaire n'est pas sans l'expérience: existe-t-elle en nous dès avant elle, ou à l'origine?

Il est vrai qu'on regarde communément comme immortelles et nécessaires certaines propositions qu'on a tirées de l'expérience. Mais combien cette immortalité et cette nécessité empiriques diffèrent de celles qui sont absolues et fondées en nous-mêmes! En voici quelques exemples.

On regarde comme immortellement vrai que tous les corps ont pesanteur, et la pesanteur de nous est connue que par l'expérience. Mais cela signifie seulement que tous les corps que nous avons mis à l'épreuve, et la surface de la terre, seitent ainsi. Il se répète tellement à l'homme de penser au monde qu'il se dit la gravitation a existé jus-là. Certains philosophes ont même avancé qu'ils sentent la pesanteur au centre du soleil. Il n'y a point de pesanteur. Cette proposition est donc ni immortelle ni nécessaire empiriquement et absolue.

Tous les axiomes ont leurs racines, assurément, dans les choses que nous voyons, l'expérience, au-

cune ne paraît plus universelle et plus nécessaire; et si de l'expérience pouvait résulter un jugement qui portât rigoureusement ces caractères, ce serait celui-ci. Cependant, il n'est pas de religion humaine où l'on ne trouve établie la croyance de quelques hommes saints, qui ne sont pas morts, et qui vivront toujours. Dans la nôtre, on se représente un monde où les hommes vivront éternellement avec leurs mêmes corps. L'esprit ne voit donc pas nécessairement et absolument que tout humain soit mortel. Un enfant ne croit ni à sa propre mort à venir, ni à celle de sa mère, de sa bonne, quoiqu'il ait pu voir mourir quelques autres personnes; et, si cet exemple ne paraît pas assez convaincant, Diderot lui-même ne pensait-il pas, qu'un jour l'homme perfectionnerait les sciences à un tel point, qu'il trouverait le secret de ne plus mourir! Lors donc que l'on dit: tous les hommes sont mortels, il est évident qu'il n'y a là ni universalité, ni nécessité absolues, puisque la proposition contraire peut être admise dans l'esprit humain sans répugnance, et qu'elle y semble seulement contraire à l'expérience, nullement à la possibilité.

Comparez enfin cette prétendue universalité et nécessité de pure imitation et de conjecture, avec l'universalité et la nécessité qui naissent

de la représentation de l'espace et de ses propriétés, comme lorsqu'on dit: tout corps est étendu. — Deux corps ne peuvent occuper le même espace. — Deux lignes droites parallèles sont dans tous leurs points également distantes l'une de l'autre. — Les trois angles de tout triangle sont égaux à deux angles droits etc. . . . Vous verrez ici que dès que l'expérience vous aura donné, une seule fois, la représentation de la chose, vous en conclurez pour tous les autres cas pareils avec une certitude, une nécessité et une universalité apodictiques et absolues, contre lesquelles votre esprit ne pourra jamais réclamer, et auxquelles vous ne pourrez supposer aucune exception. Cependant, vous n'aurez vu, ni expérimenté tous les corps, toutes les parallèles; vous n'aurez pas mesuré les angles de tous les triangles. Ces propositions, absolument universelles et nécessaires, ne naissent donc point en nous de, mais bien avec l'expérience, à son occasion, et par la forme nécessaire que nous lui donnons, laquelle forme réside en nous.

Je me suis un peu arrêté sur ce point, parce qu'il est un article fondamental de croyance chez presque tous les métaphysiciens français, qui suivent en général la doctrine décousue et peu approfondie à cet égard de Locke et de son

disciple Condillac, lesquels, ne voyant pas de bonne issue pour se tirer de la grande difficulté : Comment l'homme parvient-il à certaines connaissances universelles et nécessaires ? en indiquèrent l'unique source dans l'expérience.

L'espace est donc la forme de notre sens extérieur. Tout ce que nous percevons autre que nous-mêmes, ou hors de nous-mêmes, subit cette forme de l'espace *). C'est sous ce rapport qu'il est quelque chose de réel pour nous : passé cela, il n'est rien ; c'est un être imaginaire, une illusion.

Et voilà comment nous sommes d'abord fondés à attribuer aux objets, dont notre sens extérieur reçoit des impressions, la propriété de l'étendue, celle de l'impenétrabilité, de la divisibilité et les autres attributs de l'espace : ce qui fait déjà voir la possibilité de certains jugemens synthétiques à priori.

(C'est sur cette forme de l'espace et sur ses propriétés toujours constantes, que se fondent l'évidence et la force des axiomes et des théorèmes de la Géométrie.)

S'il était possible, dans une matière qui ne comporte aucun exemple, de hasarder quelques

*) Bien entendu qu'il est toujours ici question du moi sentant et pensant, pour qui tout le corps et les organes des sens sont déjà des objets extérieurs.

comparaisons imparfaites sur la manière dont nous attachons aux objets la représentation de l'espace, bien qu'elle n'existe qu'en nous, j'essayerais de rendre le lecteur attentif sur la manière dont nous attribuons aux corps les couleurs, qui ne sont que des affections de nos yeux; les odeurs, qui ne sont que des affections de notre odorat; les saveurs, que celles de notre goût, et ainsi des autres. Assurément, quand je dis qu'un corps est jaune ou bleu, il n'y a réellement dans ce corps rien de semblable à ce que j'appelle jaune et bleu, et qui consiste seulement dans la manière dont mon oeil est frappé: rien n'existe dans une rose qui ressemble au petit chatouillement agréable qu'elle excite dans mon nez, et que je nomme l'odeur de la rose. La plus belle symphonie, jouée en grand orchestre, n'est, au bout du compte, que de l'air agité et mis en vibration par le frémissement des cordes et autres instrumens; anéantissez toutes les oreilles, vous anéantissez du même coup la musique et les sons, qui ne nous semblent des êtres réels que parce que nous avons un organe ébranlé. Condillac a été mis sur la voie par les mêmes considérations, et il a presque deviné la vérité. Puisque les couleurs, les sons, les odeurs, dit-il dans son traité des sensations, n'appartiennent point aux

corps qui nous paraissent les produire, peut-être que l'étendue ne leur appartient pas davantage? Ce simple soupçon fait le plus grand honneur à la pénétration de Condillac.

Supposons une chambre obscure, dont le verre objectif soit rouge. Tous les objets extérieurs qui viendront s'y peindre seront rouges; et si ma chambre obscure pouvait sentir et s'exprimer, elle jugerait et soutiendrait infailliblement que les bâtimens, les hommes, les arbres, etc. sont rouges, et que le rouge est une qualité universelle de toute la nature. — J'ai un cachet qui représente une Minerve; si mon cachet parlait, il assurerait que toutes les cires du monde doivent avoir la figure d'une Minerve; car il ne peut les sentir et les percevoir que sous cette condition nécessaire attachée à sa construction. — Mais il ne convient pas de trop s'arrêter à ces comparaisons informes.

Que si quelqu'un me disait: » mais je ne » puis concevoir que les choses ne soient pas » en effet dans l'espace; » je lui répondrais que cela est très-possible; qu'il y a loin de la vie ordinaire aux hauteurs de la métaphysique; qu'avant d'en raisonner pertinemment, il faut avoir exercé son esprit à ces sortes de méditations; qu'on ne peut pas jouer passablement aux quilles, sans y avoir joué plus d'une fois.

Ceux qui ne sont pas familiers avec les principes de l'Astronomie et de la Géographie physique, ne peuvent pas non plus comprendre comment nos antipodes peuvent marcher les pieds en haut et la tête en bas. Cette objection de gens les pieds en l'air, fut long-tems opposée très-sérieusement aux partisans des antipodes. Celles des antagonistes de la philosophie critique sont pour la plupart du même genre.

Passons au sens intérieur. Celui-ci nous livre les impressions par lesquelles nous percevons nos sentimens, nos pensées, tout ce qui survient dans le moi sentant et pensant. Or, nous recevons ces impressions internes comme se passant ensemble, ou l'une après l'autre, c. à d., dans le tems. Le tems est donc la forme, la condition subjective de notre sens extérieur, ainsi que l'espace celle de notre sens intérieur. Considéré ainsi, et par rapport à nous, le tems a une incontestable réalité. Hors de là il n'est rien, ni en lui-même ni dans les choses. — Et ainsi nous recevons la matière de tous les jugemens synthétiques à priori qui appartiennent au tems, comme ceux de durée, de succession, de simultanéité, de permanence, d'instantanéité, etc. . . .

(Comme la Géométrie se fonde sur la forme de notre sens extérieur, l'Arithmétique et toute représentation de série, de suite, se fonde sur

la forme de notre sens intérieur, et en tire son évidence.)

Considérons maintenant que les impressions du sens externe ne peuvent parvenir à l'ame (c. à. d., à l'être sentant et pensant), que par l'entremise du sens interne : il s'ensuit que dans ce passage les représentations des objets extérieurs se trouvent aussi soumises à la forme du tems, qui devient par-là commune à tous les objets de notre sensibilité, soit intérieure, soit extérieure. — Ainsi, les objets de notre seul sens interne, notre ame, nos pensées, nos désirs, nos affections, ne sont jamais vus par nous dans l'espace, tandis que tout le monde extérieur ou corporel, doit l'être dans l'espace et dans le tems.

(C'est sur la réunion de ces deux formes que sont fondées la Mécanique, et l'application des mathématiques aux sciences physiques.)

Encore une observation. Nous ne pouvons, il est vrai, apercevoir les objets que dans l'espace et le tems ; nous sommes liés à cette manière de voir. Mais nous ne pouvons pas en conclure que tous les êtres sentans et pensans soient asservis aux mêmes formes. Il peut en exister qui voient les objets tout différemment, et sous d'autres formes que nous ne pouvons imaginer.

Jusqu'ici nous avons considéré la sensibilité humaine, c. à. d., la faculté de recevoir des représentations sensibles (ou intuitions des choses). Nous avons découvert chez nous deux intuitions pures et à priori, c. à. d., indépendantes de l'expérience, savoir l'espace et le tems. Il faut désormais, pour parvenir à une connaissance, que l'entendement s'empare des impressions fournies par la sensibilité: matière brute, aveugle, qui doit être pensée par lui; étoffe sans valeur, si l'entendement ne la met en usage.

II.

Théorie de l'entendement, (ou Logique transcendante).

Nos perceptions, ou intuitions, se rapportent, sans aucun intermédiaire, aux objets qui nous affectent, et que nous voyons dans l'espace et dans le tems, sans que nous puissions savoir ce que sont en eux-mêmes ces objets, qui nous restent parfaitement inconnus en tant que choses en soi *). La réalité pour nous est le phé-

*) Ce quelque chose, inconnu pour nous, qui est d'une manière quelconque, puisqu'il nous affecte et agit sur nous, est ce que M. *Kant* appelle, l'objet transcendantal de nos intuitions (de *transcendere*, monter au-delà). On donne le même nom aux recherches qui se font sur notre faculté de connaître, et qui

nomène, l'apparence que nous voyons.

Les conceptions, les pensées, que forme l'entendement se rapportent, à leur tour, immédiatement à nos intuitions, et médiatement par elles aux objets.

La sensibilité est une faculté passive et de pure réceptivité: ici tout est action propre, spontanéité.

Mais, pour exercer cette faculté de penser, de rédiger en ordre nos perceptions diverses, d'en faire des objets connaissables, l'entendement a aussi ses formes qui lui sont propres, et auxquelles toutes ses conceptions doivent être soumises. Nous avons vu que les deux formes de notre sensibilité nous apparaissent comme de vraies perceptions: celles de l'entendement devront aussi nous sembler de vraies conceptions; car quand nous pensons, comment distinguer d'abord l'étoffe qui nous est donnée, de ce que nous y adjoignons de nous-mêmes, sans le vouloir, sans le savoir, et que nous confondons tout naturellement avec elle? — Cependant, il est un moyen infallible de discerner ce qui procède de nous, et ce qui nous est donné par l'expérience. Je l'ai déjà dit:

remontent au-delà de l'expérience, pour découvrir en nous ce qui est indépendant d'elle. Delà esthétique, logique, en un mot philosophie transcendante.

ce sont les deux caractères d'universalité et de nécessité absolues.

Or, il faut nécessairement que toutes les choses que nous pensons se montrent à nous, ou comme Quantités, ou comme Qualités, ou comme Relations, ou comme manières d'être, c. à d., Modalités. — Chacune de ces quatre conceptions fondamentales, étant analysée, en fournit trois autres qui y sont implicitement renfermées.

I. Quantité donne : 1. Unité, 2. Pluralité, 3. Totalité.

II. Qualité donne : 4. Affirmation, 5. Négation, 6. Limitation.

III. Relation donne : 7. Substance (et accident), 8. Dépendance (ou causalité, c. à d., loi de cause et d'effet), 9. Communauté (ou réciprocité d'action).

IV. Modalité donne : 10. Possibilité (et impossibilité), 11. Existence (et non-existence), 12. Nécessité (et contingence).

Quoique nous puissions penser; quelle que soit l'étoffe sur laquelle notre entendement s'exerce; qu'il la prenne dans les impressions sensibles des objets, ou qu'il se joue dans les plaines vides de la spiritualité; il arrive toujours que notre pensée se revêt d'une de ces douze formes, ou conceptions, inhérentes à

notre entendement. *Kant* les a nommé Catégories, à l'instar d'Aristote, qui a désigné sous ce nom les dix pensées premières sous lesquelles il croyait qu'on pouvait classer toutes les autres.

Ces douze catégories sont donc les formes, les conditions nécessaires, les lois de notre entendement. Tout ce que nous pensons doit les subir, puisque ce n'est qu'à leur moyen que nous pouvons penser. Mais qu'elles conviennent réellement aux choses prises en soi, que ces choses soient en effet des quantités, c. à. d., susceptibles d'augmentation ou de diminution; que ces choses en soi n'aient rien qui ressemble à ce que nous appelons substance, cause et effet, existence, etc. . . . c'est ce que nous ne pouvons nullement affirmer. — Nous savons seulement que ces formes, ou catégories, modèlent tous nos jugemens, et qu'elles deviennent ainsi les lois sous lesquelles nous voyons se ranger tous les objets.

Ici je m'explique, et je pense qu'on doit déjà m'entendre, si l'on m'a suivi avec l'attention qu'exige ce discours. Quand je dis que tous les objets se règlent suivant des lois générales qui résident dans notre propre entendement, je veux dire les objets, en tant qu'ils sont visibles et percevables pour nous, qu'ils nous sont donnés par notre sensibilité dans l'espace

et dans le tems. Quant aux choses telles qu'elles sont en soi et pour soi, nous n'avons nul moyen de les connaître, ni de nous éclaircir sur leur constitution. Il suffit que nous en recevions des impressions auxquelles nous adjoignons les attributs de l'étendue et de la durée: ces impressions ainsi reçues et façonnées, voilà les objets tels qu'ils nous sont donnés, tels que nous pouvons les connaître; objets de nos sens: phénomènes, apparences, si l'on parle absolument; objets pleins de réalité pour nous, et relativement à nous.

L'homme appelle donc Nature ou Monde, la somme, le contenu total de ses propres perceptions et de ses pensées. Mais il est évident qu'il y a deux mondes: celui de l'homme, et celui des choses en soi. Le premier nous est connu par nos sens; c'est le monde sensible, ou phénoménal; l'autre ne peut qu'être pensé par nous comme existant, c'est le monde intelligible ou transcendantal, que nous n'avons aucun moyen possible de connaître. La source de toutes nos erreurs en métaphysique vient de ce que nous voulons y pénétrer, et que dans cette transmigration nous emportons toutes nos formes subjectives *), l'espace, le tems, les

*) C'est-à-dire qui appartiennent au sujet qui sent et qui pense, à l'homme.

conceptions de quantité, de qualité, de cause et d'effet, d'existence etc. . . .

On voit que notre entendement est susceptible de deux sortes de conceptions: I^o. Celles qu'il tire de l'intuition des objets, comme: Pierre est malade; le soleil échauffe et éclaire; l'homme est un animal bipède, etc.; etc. Nous appellerons celles-ci conceptions de l'expérience ou à posteriori. II^o. Celles qui jaillissent du propre fond, et de la nature de l'entendement, comme: tout ce qui arrive est un effet produit par une cause, etc.; et qu'on doit nommer conceptions indépendantes de l'expérience ou à priori. — Tant que ces dernières sont appliquées comme formes à l'expérience de nos sens, leurs résultats ont toute force et réalité pour nous et pour les objets de notre expérience. Prises en elles-mêmes, elles ne sont que des formes de la pensée, formes vides, sans objet et sans réalité. C'est de la sorte que nous connaissons les objets. Connaître, c'est juger. Le jugement est une fonction de notre entendement: je vois le soleil, je vois la chaleur produite par sa présence; je dis, cette chaleur appartient au soleil, le soleil échauffe. Ce jugement renferme déjà, comme on peut le voir, une conséquence immédiate, c. à d., tirée de l'intuition ou perception des objets-mêmes. Mais quand de plusieurs

de ces jugemens il s'agit de tirer de nouvelles conséquences, comme: 1°. le soleil échauffe autour de lui, 2°. or, les étoiles sont des corps semblables au soleil, 3°. donc les étoiles échauffent aussi autour d'elles. Ou: 1°. Tous les corps sont pesans, 2°. or, l'air est un corps, 3°. donc l'air est pesant; il est aisé de remarquer que les jugemens 1 et 2 dans chaque cas sont tirés immédiatement de la perception des objets; mais qu'au contraire, les jugemens 3 et 3, ne sont plus déduits des objets immédiatement; mais bien des deux premiers jugemens. Voilà donc une nouvelle fonction de notre entendement; c'est elle qu'on nomme Raison.

Cette raison, par sa nature, ne peut s'en tenir aux premières conséquences qu'elle tire de nos jugemens. Entraînée par un attrait dont elle ne peut se rendre compte, et qu'elle ne peut dompter, elle descend et monte, par une série de conséquences, dans les abîmes de l'infini. Dès qu'elle a quitté les lièzières de l'expérience, elle devient ce que *Kant* a nommé la raison pure, et ses produits sont les idées. On voit que la signification de ce dernier terme est ici fort restreinte.

La raison pure, quand on la suit dans ses excursions transcendantes vers l'infini et l'absolu, on la voit sur tout s'opiniâtrer; 1°. à

déscendre jusqu'au dernier degré de la divisibilité, pour y rencontrer l'être absolument simple, l'ame (idées psychologiques); 2°. remonter jusqu'au tout absolu, le monde (idées cosmologiques); 3°. tendre vers l'absolue et parfaite réalité. Dieu (idées théologiques).

C'est alors que l'emploi des catégories de l'entendement, unité, totalité, substance, causalité, existence, appliquées à ces idées de la raison pure, devient illusoire, trompeur, arbitraire. Mais entraînée par la majesté des objets, par l'orgueil de tant de nouvelles conquêtes, la raison dédaigne l'expérience, qui lui semble une chaîne pesante et qui retient l'entendement terre-à-terre. La légère colombe, qui fend l'air d'un vol rapide, pourrait s'irriter aussi de la résistance que lui oppose l'élément qui la porte, et croire que gênée par lui dans son essor, elle volerait bien mieux dans le vide. Là, elle pourrait long-tems agiter ses ailes, que ne s'appuyant plus sur cette heureuse résistance, elle s'épuiserait en vains efforts, et n'avancerait jamais.

Ainsi, quand nous demandons : si le monde est infini, ou s'il a des bornes? S'il a eu un commencement dans le tems, ou s'il est éternel? Si la matière est, ou n'est pas divisible à l'infini? S'il y a une première cause, ou si

tout est hasard? etc. . . nous faisons, et nous agissons des questions complètement absurdes, qu'on peut soutenir des deux côtés avec des argumens de pareille valeur: questions, qui seraient applicables aux objets tels qu'ils nous sont donnés par la sensibilité; mais qui ne portent plus sur rien, dès que nous sortons de notre monde phénoménal pour pénétrer dans celui qui nous est à jamais fermé; des choses en soi.

On n'eût donc pas tant discuté follement sur ces antinomies inextricables, ni soutenu avec de si grands efforts tant d'absurdités métaphysiques, si, au lieu de partir de nos conceptions pour bâtir des systèmes, sans nulle recherche des fondemens et du terrain sur lesquels l'on édifiait, on eut d'abord soumis terrain, matériaux, instrumens, à un rigoureux examen; c. à. d., si l'on eut procédé préalablement, par la méthode critique, à l'examen de notre faculté de sentir et de penser *).

Un seul exemple peut montrer combien cette

*) On peut bien être rebuté par instinct de toutes les contradictions et absurdités des systèmes de métaphysique; on peut s'être résolu de dépit à n'en plus étudier, ni à en croire aucun. Mais il est évident qu'il n'y a que la philosophie critique qui donne sur ce point une solution capable de satisfaire l'homme qui veut penser. C'est le bilan de nos connaissances.

méthode fait évanouir de difficultés. Quelle question a été plus agitée par les philosophes que celle du libre arbitre humain ? Sur laquelle a-t-on accumulé plus de raisonnemens contradictoires ? Voici comment on doit l'envisager suivant la nouvelle doctrine.

Il s'agit de savoir si de moi-même je puis penser et vouloir librement ; ou bien si je suis soumis aux lois nécessaires qui gouvernent toute la nature, et qui me forçant d'agir sans consulter mon libre arbitre, deviennent les vraies causes de mes actions ? — Dans ce dernier cas, l'homme n'est plus responsable de ses oeuvres. Le plus grand criminel est aussi innocent que l'homme vertueux, puisque tous deux ne sont que les instrumens aveugles d'une nécessité qui les contraint également ; en un mot, il n'y a plus ni bien, ni mal ; ni vice, ni vertu ; toute moralité est anéantie.

On voit d'abord que cette question se réduit à celle-ci : la loi de causalité (c. à. d., de la nécessité que tout ce qui arrive ait une cause) est-elle applicable à mon être pensant et voulant ?

Or, le moi pensant et voulant (aussi bien que chacun de ses actes), de quelque manière que je le perçoive et me le représente, existe comme chose en soi, par conséquent tient son rang dans ce monde des choses en soi que je ne puis

connaître. Je connais le moi pensant, seulement comme objet à ma portée, et apercevable par mon sens intérieur, c. à. d., dans le tems, dans mon monde phénoménal, où sans doute, ainsi que d'autres objets, il peut me paraître soumis à la loi nécessaire de la causalité. Mais vouloir en conclure qu'il y est en effet soumis comme chose en soi, c'est tout confondre, c'est transporter ma propre forme de tems, là où elle ne peut avoir lieu. (Cause et effet, supposant un tems qui précède, et un tems qui suit); c'est vouloir conclure que la forme subjective de notre sensibilité doit faire loi dans un ordre de choses où notre sensibilité ne pénètre pas; c'est prétendre enfin qu'on a tiré de l'expérience quelque loi nécessaire et universelle, tandis qu'il est démontré que ce qui est nécessaire et universel ne peut être que forme de notre cognition.

Cela posé, il nous reste comme fait, comme chose qui se fait sentir à nous irréfragablement, que nous sommes en effet libres dans notre volonté, que nous pouvons être responsables de nos actions, et qu'elles ne sont point l'effet d'une loi de nécessité. Rien ne pourra plus affaiblir cette ferme croyance. Notre liberté est un fait comme notre mémoire, notre imagination, que nous ne pouvons expliquer; mais que nous ne pouvons nier ni méconnaître.

C'est ainsi que Mr. *Kant* laisse entrevoir qu'on pourra réaliser d'une manière plus solide, et sur les bases d'une moralité de fait, les points de croyance qui nous intéressent le plus, comme l'existence d'un Dieu, l'immortalité de nos âmes, etc. C'est ce qu'il exécute en effet dans la partie pratique de sa philosophie. Et au contraire de tous les autres théologiens, qui disent à l'homme : Il est un Dieu juste, qui punira ou récompensera ton âme immortelle, donc il faut que tu observes les lois d'une sévère moralité; — le nouveau sage lui dit : Tu es un être moral; tu portes en toi-même les lois d'une sévère moralité; donc il faut qu'il soit un Dieu juste, qui punisse ou récompense ton âme immortelle. Il n'est pas une doctrine qui élève tant l'âme, qui donne tant de dignité à l'homme *). Cependant, Mr. *Kant* entendit toute démonstration de l'école sur ces points; il veut que l'humble croyance prenne de l'orgueilleux savoir, et de l'intime persuasion celle de la vaine démonstration. C'est un moyen sûr, dit-il, de conduire les hommes à l'athéisme et à

*) Si le lecteur n'a point été rebuté de la sécheresse de ce morceau sur la partie spéculative de la philosophie de Mr. *Kant*, je pourrai hasarder une autre fois de l'entretenir de la partie pratique en morale, laquelle, par sa nature, est bien moins abstraite et plus intelligible.

l'immoralité que d'établir sur de mauvais arguments Dieu et la moralité. Il anéantit et les chimères de la dialectique et le désespérant scepticisme. Il renverse les frêles et audacieux édifices que les scolastiques s'efforçaient de construire. » Au lieu d'une tour superbe qui » devait s'élever jusqu'au ciel, il ne nous reste, » ajoute-t-il, de matériaux que pour une maison modeste; mais suffisante pour nous." Contentons-nous donc de ce que nous pouvons savoir, sans chercher au-delà des connaissances illusives. » Celui-là ne deviendra pas plus » riche en effet, qui, après avoir fait le calcul » de tout son bien, ajoutera quelques zéro à » la somme."

Récapitulons en peu de mots. L'homme, s'il ne recevait pas d'impressions des objets, ne serait rien comme être sentant et pensant. Ces impressions parvenant à sa sensibilité, y éveillent les deux formes de l'espace et du tems, et revêtues d'elles, deviennent des intuitions. C'est là, la matière, l'étoffe de toutes nos connaissances. L'entendement s'en empare, la pensée la revêt de ses propres formes, et l'homme connaît. L'intuition, non pensée, ne serait qu'une impression vide et aveugle. La pensée sans intuition n'est rien qu'un jeu inutile, n'aboutissant à aucune réalité. L'expérience est ce qui la

soutient: cette expérience, pour être possible, doit se régler suivant certaines lois, qui par conséquent existent avant elle; et elle devient à son tour un guide trompeur, quand l'homme prétend à son moyen connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Il ne peut les connaître que telles qu'elles lui apparaissent dans l'espace et le tems, comme phénomènes, comme objets donnés par ses sens. — C'est ainsi que la critique de la raison pure répond à la raison pure et à la question: Que puis-je savoir? Et le lecteur attentif doit entrevoir, je pense, maintenant la solution du grand problème:

» Comment sont possibles des jugemens synthétiques à posteriori? Et quand sont-ils valables?"

Mr. *Kant* n'a donc point fait un système de métaphysique, comme le croient plusieurs personnes. Il a seulement examiné si, et jusqu'où, il était possible à l'homme d'avoir une métaphysique; et son résultat est à-peu-près, qu'il n'est nullement possible d'en avoir une qui porte les vrais caractères d'une science, ce qui n'est pas consolant pour les prétentions des dogmatiques. Sa doctrine me semble être à celles de ces Messieurs, ce que la chimie est à l'alchimie, l'astronomie à l'astrologie. Qui que

ce soit désormais qui voudra élever un système, sera contraint d'adopter la critique de la raison pure comme base de son travail, ou du moins de donner au préalable une nouvelle solution des problèmes qui en sont l'objet.

Ce n'est pas ici le lieu de prévoir, ni de discuter des objections. On a fait à Mr. *Kant* celle que sa doctrine n'était qu'un idéalisme. Nous n'examinerons pas jusqu'à quel point elle est fondée. Il est démontré que le prétendu idéalisme critique n'a du moins rien de commun, ni avec celui des Cartésiens, ni avec celui de Berkley. D'ailleurs, les reproches de ressemblance dans les parties d'un système bien lié, avec quelques autres conceptions jetées çà et là au hasard par quelques écrivains précédens, sont bien les plus superficiels et les moins concluans que je connaisse. Si quelque lecteur croyait en avoir de plus solides à faire, je le supplierai de considérer que dans cette esquisse trop imparfaitement ébauchée, il n'a pu prendre du tout une idée suffisante pour en juger pertinemment. Je n'ai voulu qu'inspirer aux penseurs de ma nation le désir d'en apprendre davantage sur la nouvelle doctrine. Si cet informe essai tombe entre les mains d'un compatriote de *Kant*, familiarisé avec les principes de ce philosophe, sans doute qu'il me jugera

avec indulgence et bonté; il sentira que j'ai été obligé de passer sous silence une foule de choses essentielles; que je n'ai pu apporter dans mes expressions une exactitude, qui m'eût mis en péril de n'être point entendu. Je lutterai, je l'espère, avec plus de succès contre la terminologie philosophique de Mr. *Kant* dans une exposition plus volumineuse que je prépare de sa doctrine, et dans la traduction de sa critique. J'ai annoncé depuis long-tems ces deux ouvrages; mais je me hâte lentement. Je voudrais les rendre dignes du public éclairé à qui je les destine, comme aussi du génie immortel qui a créé la philosophie critique et donné une nouvelle direction à l'esprit humain. Cette entreprise est pénible. Dans l'ordre des choses intellectuelles, la première en difficulté est, sans doute, d'avoir fait la critique de la raison pure; la seconde est peut-être de la traduire en français, comme la troisième de la lire et de la comprendre entièrement *).

* Je dois faire observer cependant que s'il est encore des Allemands qui ne comprennent point ce livre, c'est qu'ils ne veulent point le comprendre. Beaucoup d'écrivains estimables se sont empressés de l'analyser, de l'éclaircir, de le présenter sous toutes les formes. Je doute que quinze siècles aient fourni à Aristote plus de commentateurs, que Mr. *Kant* n'en a eu dans quinze années.

T A B L E.

SECONDE PARTIE.

DOCTRINE CRITIQUE.

	pag.
ART. XI. <i>Facultés intellectuelles de l'homme; d'où les diverses branches de la philosophie critique.</i>	1.
1. DOCTRINE SPÉCULATIVE.	
ART. XII. <i>Théorie de la SENSIBILITÉ pure. — Mode de génération des objets sensibles, de l'espace et du tems.</i> . . .	13.
ART. XIII. <i>Théorie de l'ENTENDEMENT pur. — Mode de génération des lois universelles qui règlent les objets sensibles. — Catégories ou formes de la pensée. — Schématisme. — Réflexion transcendante. — Nature.</i>	30.
REMARQUE, <i>sur la construction géométrique à priori, le schéma et l'image.</i> . .	52.
ART. XIV. <i>Théorie de la RAISON pure. — Mode de génération des objets intelligibles. — De la loi de l'absolu. — Des idées transcendantales. — Paralogis-</i>	

	pag.
<i>mes, antinomies et idéal de la raison pure. — Des preuves spéculatives de l'existence de Dieu.</i>	60.
ART. XV. <i>Récapitulation, et résultats de la critique de la cognition.</i>	95.

2. DOCTRINE MORALE.

ART. XVI. <i>Théorie de la RAISON pratique. — Sentiment fondamental de la conscience. — Libre arbitre. — Impératif catégorique. — Réunion nécessaire des deux tendances vers le bonheur et vers le devoir. — Immortalité de l'ame. — DIEU.</i>	109.
<i>CONCLUSION.</i>	145.
<i>Premier Appendice.</i>	154.
<i>Second Appendice.</i>	161.
<i>Troisième Appendice.</i>	173.

EXTRAIT DU SPECTATEUR DU NORD; JOURNAL POLITIQUE, LITTÉRAIRE ET MORAL.

<i>Critique de la raison pure.</i>	181.
<i>Autre manière plus précise d'exprimer le problème fondamental.</i>	188.

UNIVERSITY OF MIC



3 9015 06924 4

