



**BIBLIOTECA
CENTRALA A
UNIVERSITĂȚII
DIN
BUCUREȘTI**

Nº Curent 56366 Format

Nº Inventar A29993 Anul

Secția Depozit Răstul

Inw. A. 29.993

PHILOSOPHIE CRITIQUE

DE

KANT,



EXPOSÉE

EN VINGT-SIX LEÇONS.

245900

OUVRAGE TRADUIT DE L'ALLEMAND,

PAR

876
Jlu

HENRI JOUFFROY.

LEIPSIC ET PARIS,
CHEZ BROCKHAUS ET AVENARIUS.

LIBRAIRIE FRANÇAISE-ALLEMANDE.

1842.

C/93

8.0.0.0.A.0000

1956

Biblioteca Centrală Universitară
BUCUREȘTI
Cota 56366
inventar 55798

RC 130/02

B.C.U. Bucuresti

C55798

AVANT-PROPOS.

C'EST de LEIBNITZ, né en 1646, que date la première période de la Philosophie allemande. Sa théorie des idées innées et des nomades, sa Théodicée, et sa tendance vers un principe suprême, préoccupèrent toutes les têtes pensantes de son temps. Ses opinions furent pour la plupart adoptées par CHR. WOLFF (1709) qui les propagea en les présentant sous une forme systématique. WOLFF publia le premier une encyclopédie des sciences philosophiques, mais son erreur fut de croire que la vérité se trouve contenue dans des définitions et des démonstrations. Ses nombreux disciples poussèrent ce formalisme jusqu'au dégoût. CRUSIUS, depuis 1747, et JEAN DARIES furent ses adversaires beaucoup plus par rapport à quelques unes de ses opinions individuelles que relativement à tout son système. Mais parmi les disciples de WOLFF, il se trouve plusieurs Philosophes qui perfectionnèrent avec succès quelques sciences, notamment la Logique, tels que LAMBERT, PLOUCQUET, REIMARUS, BAUMGARTEN et d'autres. De là résulta [depuis 1760—1780] un éclectisme en fait de Philosophie, par suite duquel ou bien l'on suivit DESCARTES, qui fit de la séparation

du corps et de l'âme le caractère distinctif de la Philosophie moderne, ou l'on s'en tint aux recherches psychologiques de LOCKE. Enfin, incité par HUME, IMMANUEL KANT, [depuis 1780], Professeur de Logique à Koenigsberg, avec lequel commence la seconde période de la Philosophie allemande proprement dite, s'attacha à découvrir les raisons qui ont dû faire échouer jusqu'ici tous les essais en fait de science métaphysique — science, que VOLTAIRE déjà définissait le roman de l'esprit, — à fixer vis à vis du dogmatisme les limites du savoir humain pour décider cette question qu'il avait soulevée :

„Que puis-je connaître et que sais-je positivement?“

et à montrer que la raison théorique, ou spéculative, est hors d'état de résoudre les questions supérieures, dont s'occupent ces parties de la Métaphysique, auxquelles on a donné les noms de *Psychologie transcendante*, de *Cosmologie transcendante* et de *Théologie transcendante*, mais que l'on peut parvenir à leur solution en consultant la raison pratique ou la loi morale, gravée en caractères ineffaçables dans le cœur de tous les hommes, loi que KANT appelle *l'impératif catégorique*. Ces profondes méditations de KANT sont contenues dans un ouvrage qu'il intitula :

Critique de la raison pure.

C'est le résumé de cet ouvrage, qui en Allemagne a exercé une puissante influence sur la culture de toutes les sciences, que je me propose de faire connaître à mes lecteurs.

TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

LEÇON PREMIÈRE.

Prologomènes.

- I. Des différentes espèces de connaissances humaines, ou des connaissances *a priori* et *a posteriori* §. 1—8
- II. Preuve de l'existence des connaissances *a priori*, établie par leur caractère de nécessité et d'universalité §. 9—15
- III. Des jugemens analytiques et synthétiques, fondemens de toutes les connaissances humaines, et des différentes espèces de jugemens synthétiques §. 16—19
- IV. Des jugemens synthétiques *a priori* et de leur fondement §. 20—27

LEÇON DEUXIÈME.

De l'Esthétique transcendante, ou des formes de la faculté sensitive ou intuitive.

- I. Objet dont s'occupe l'Esthétique transcendante §. 28—45

- II. Des formes de la faculté sensitive ou intuitive, ou du temps et de l'espace . . . §. 46—47
- III. De l'espace . . . §. 48—56
- IV. Du temps . . . §. 57—69

LEÇON TROISIÈME.

Logique transcendante.

- I. Notions préliminaires . . . §. 70—80
- II. De la Logique analytique et de la Dialectique . . . §. 81—87
- III. Des différentes manières dont se manifeste la fonction de l'intellect, ou des différentes espèces de jugemens . . . §. 88—96

LEÇON QUATRIÈME.

- IV. Des catégories, notions ontologiques, ou formes de la pensée . . . §. 97—107
- V. Notions préliminaires pour servir d'intelligence à la déduction des catégories . . . §. 108—112

LEÇON CINQUIÈME.

Déduction des catégories.

- 1^{ière} partie de la déduction des catégories . . . §. 113—129
- 2^{me} partie de la déduction des catégories . . . §. 130—138

LEÇON SIXIÈME.

Analyse des principes a priori qui résultent de l'application à l'expérience des catégories ou des formes de la pensée.

- I. Avant-propos . . . §. 139—145
- II. Aperçu général des principes synthétiques a priori, ou des principes ontologiques . . . §. 146—152
- III. 1^{er} principe synthétique a priori, appelé axiome de l'intuition . . . §. 153—159

LEÇON SEPTIÈME.

- 2^{me} principe synthétique *a priori*, appelé *Anticipation des perceptions intuitives* §. 160 — 170
- 3^{me}, 4^{me}, 5^{me} principe synthétique *a priori*, compris sous le nom d'*Analogies de l'expérience* §. 171 — 178
- A. Principe de la permanence de la substance §. 179 — 187

LEÇON HUITIÈME.

- B. Principe de la succession suivant la loi de la causalité §. 188 — 206
- C. Principe de la simultanéité suivant la loi de la causalité réciproque §. 207 — 215

LEÇON NEUVIÈME.

- Les postulats de la pensée empirique §. 216 — 218
- A. Postulat de la possibilité §. 219 — 222
- B. Postulat de la réalité ou de l'existence . §. 223 — 226
- C. Postulat de la nécessité §. 227 — 234
- Réfutation de l'idéalisme §. 235 — 244

LEÇON DIXIÈME.

- Du Schématisme §. 245 — 262

LEÇON ONZIÈME.

- I. De la chose en soi, ou de l'objet en lui-même §. 263 — 274
- II. Des amphibolies des notions de la réflexion. — Réfutation de la Philosophie Leibnitienne §. 275 — 292
- III. Principes sur le rien et le quelque chose §. 293 — 299
-

DEUXIÈME PARTIE.

Dialectique transcendante

LEÇON DOUZIÈME.

De l'illusion transcendante §. 300 — 322

LEÇON TREIZIÈME.

Des idées, notions ou conceptions de la raison §. 323 — 346

LEÇON QUATORZIÈME.

- I. Exposition des idées transcendantes. — Idée de l'âme. — Idée du monde ou de l'univers. — Idée de l'Être des êtres §. 347 — 355
- II. Des syllogismes dialectiques que forme la raison pour établir l'objectivité des idées transcendantes, — syllogismes qui servent de fondement à la Psychologie, à la Cosmologie, et à la Théologie transcendantes . . §. 356 — 359
- III. Psychologie transcendante, ou du paradoxe de la raison §. 360 — 372

LEÇON QUINZIÈME.

- IV. Cosmologie transcendante, ou des antinomies de la raison §. 373 — 391

LEÇON SEIZIÈME.

- I. De l'Antithétique de la raison pure . . . §. 392 — 417

LEÇON DIX-SEPTIÈME.

- II. De l'intérêt de la raison pure aux antinomies cosmologiques §. 418 — 425

- III. Solubilité des antinomies §. 426—430
 IV. D'où les antinomies proviennent §. 431—448

LEÇON DIX-HUITIÈME.

- Solution des antinomies mathématiques §. 449—471

LEÇON DIX-NEUVIÈME.

- Solution des antinomies dynamiques §. 472—513

LEÇON VINGTIÈME.

- Théologie transcendante, ou de l'idéal transcendant §. 514—534

LEÇON VINGT-UNIÈME.

- I. De la preuve ontologique §. 535—547
 II. De la preuve cosmologique §. 548—564
 III. De la preuve physico-théologique §. 565—575

LEÇON VINGT-DEUXIÈME.

- Résultats de la critique de la raison pure . . . §. 576—621

TROISIÈME PARTIE.

Méthodologie transcendante.

LEÇON VINGT-TROISIÈME.

- I. Objet de la Méthodologie §. 622—624
 II. De la discipline de la raison pure . . . §. 625—628
 III. De la discipline dans l'usage dogmatique de la raison §. 629—637

IV.	Des définitions	§. 638—642
V.	Des axiomes	§. 643—646
VI.	Des démonstrations	§. 647—649

LEÇON VINGT-QUATRIÈME.

I.	De la discipline dans l'usage polémique de la raison pure	§. 650—660
II.	De la discipline dans l'usage hypothétique de la raison	§. 661—668
III.	De la discipline de la raison pure en fait de démonstrations	§. 669—675

LEÇON VINGT-CINQUIÈME.

I.	Du Canon de la raison pure	§. 676—699
II.	Opiner, croire, savoir	§. 700—706

LEÇON VINGT-SIXIÈME.

I.	De l'Architectonique de la raison pure	§. 707—727
II.	De l'histoire de la raison pure	§. 728—733
Table alphabétique		page 293

PHILOSOPHIE CRITIQUE

DE

K A N T.

PHILOSOPHIE CRITIQUE

DE

M A N T.

PREMIÈRE PARTIE.

LEÇON PREMIÈRE.

Notions préliminaires.

I.

Des différentes connaissances humaines, ou des connaissances *a priori* et *a posteriori*.

§. 1.

Moi humain.

Moi, en qualité de sujet, je pense. Par là aucun objet n'étant encore donné, et ni la personne, ni la chose auxquelles je pense n'étant indiquées, nous désignerons cette faculté humaine par la dénomination de *conscience subjective du moi*.

§. 2.

Apercevoir et connaître.

C'est par la *différence* entre deux objets ou situations que je les *distingue* l'un de l'autre, et c'est par cette distinction que je les *aperçois* et *reconnais*.

§. 3.

Identité absolue du moi.

La conscience subjective du moi (§. 1) ne présente absolument aucune différence; elle est la même une fois comme l'autre, d'où il suit qu'on ne saurait la connaître en elle-même (§. 2).

§. 4.

Premier changement qui s'opère dans le moi humain.

Par nos sens nous obtenons des impressions. Notre oeil est susceptible de recevoir des rayons de lumière d'un objet, notre ouïe, de distinguer le son, et notre sens intime, d'apercevoir les changemens intérieurs, tels que joie, douleur et autres sentimens. En conséquence, le premier changement s'opère en nous par les sens.

§. 5.

Sources de nos connaissances.

Un pareil changement résultant d'une impression des sens, et qui fait naître en nous l'idée qu'il a été produit par un objet, s'appelle *expérience*.

§. 6.

Antérieurement à toute expérience aucune connaissance n'est par conséquent possible (§. 5, 3).

§. 7.

De là il ne suit point encore que l'expérience ait seule produit la connaissance. L'image qui se présente en miniature dans un miroir convexe, à coup sûr, n'a pas été produite uniquement par l'objet qu'elle représente; bien au contraire, il est permis de supposer que la nature du miroir ait eu sa bonne part dans la production de l'image. Il se pourrait bien qu'il en fut de même dans le cas en question,

que par conséquent l'expérience, comme cause occasionnelle, ne fit que provoquer notre connaissance, et que nous fussions tenus de fournir de notre moi, de notre intelligence, quelque chose, par quoi cette connaissance devint généralement possible.

§. 8.

Connaissances a priori et a posteriori.

S'il existait des connaissances qui, bien qu'occasionnées et provoquées par l'expérience, n'en fussent cependant pas découlées, il faudrait les appeler *connaissances a priori*. Toute autre connaissance qui tirerait son origine de l'expérience, quelqu'éloignée d'ailleurs qu'elle serait de sa source, devrait être appelée *connaissance a posteriori*. Par une série de conclusions on est par exemple parvenu à établir que la poudre à canon, lorsqu'elle est renfermée dans un tuyau, ou dans le canon d'une arme à feu, peut être dirigée vers un objet. La connaissance de cet axiome de la Physique n'en demeure pas moins *a posteriori*, vu qu'elle a sa source dans l'expérience, car on s'aperçut de l'élasticité du salpêtre, etc. etc.

II.

Preuve de l'existence des connaissances *a priori*, établie par leur caractère de nécessité et d'universalité.

§. 9.

Des connaissances nécessaires et générales.

Nécessaire est tout ce dont le contraire implique contradiction.

§. 10.

Une connaissance que tous les hommes doivent adopter et reconnaître d'une manière uniforme est dite *générale*.

§. 11.

Toute connaissance générale est en même temps une connaissance nécessaire, et toute connaissance nécessaire une connaissance générale. Car du moment qu'elle est nécessaire aucun homme ne peut sans contradiction en concevoir le contraire (§. 9). Elle est donc générale. Mais dès qu'elle est générale tous les hommes doivent la concevoir de la même manière (§. 10), et en concevoir le contraire leur est impossible. Elle est donc aussi nécessaire (§. 9).

§. 12.

Le caractère de la nécessité emporte par conséquent celui de l'universalité et l'inverse. En conséquence, prouve-t-on qu'une connaissance n'est pas générale, il en résulte que par cela même elle n'est pas non plus nécessaire.

§. 13.

Les connaissances de l'expérience ne portent point le caractère de nécessité, car chaque homme a les siennes propres. L'expérience ne nous fournit par conséquent point des connaissances nécessaires (§. 12).

§. 14.

S'il existe des connaissances qui portent le caractère de nécessité, — comme en effet les Mathématiques nous en fournissent, — elles ne peuvent donc point avoir leur source dans l'expérience.

§. 15.

Des connaissances qui n'ont point leur source dans l'expérience s'appellent *a priori* (§. 3). Donc il existe des connaissances *a priori* (§. 14).

III.

Des jugemens *analytiques* et *synthétiques*, fondemens de toutes les connaissances humaines, et des différentes espèces de jugemens *synthétiques*.

§. 16.

Ce qu'il faut entendre par un jugement analytique.

Un jugement est dit *analytique*, lorsqu'à proprement parler il n'énonce d'un objet aucune propriété qui ne soit pas déjà contenue, bien que non développée, dans l'idée de cet objet. En me représentant un corps je dois nécessairement penser à son étendue. Le jugement „ *le corps est étendu*“ n'élargit donc point le cercle de la notion de corps, il n'énonce point de ce corps une propriété nouvelle, il nous avertit simplement, qu'à l'exclusion de toute autre propriété, nous voulons en ce moment ne considérer par rapport à ce corps que sa propriété de l'étendue.

§. 17.

Ce qu'il faut entendre par jugemens synthétiques.

Mais le jugement ajoute-t-il à la notion de l'objet une propriété nouvelle, de manière que l'on se représente dans ce corps plus de propriétés que n'en comporte sa simple notion, le jugement s'appelle *synthétique*. Dans l'idée d'un corps ne se trouve point comprise sa pesanteur; car la pesanteur suppose le rapport de ce corps avec notre globe, et l'on peut se représenter un corps sans un pareil rapport, par conséquent sans pesanteur, comme en effet il en existe, par exemple la lumière et le calorique. Le jugement „ *tous les corps sont pesans*“ étend par conséquent le cercle de notre connaissance; il est *synthétique*.

§. 18.

Tous les jugemens d'expérience sont synthétiques.

Les jugemens appelés *d'expérience* [*a posteriori*], et sous lesquels on comprend tous ceux dans lesquels on juge d'une ou de plusieurs choses par l'impression qu'elles font sur nos sens, sont tous *synthétiques*. Car l'expérience suppose l'impression sur nos sens (§. 5); sans cette impression, je n'aurais point acquis la connaissance des propriétés que le jugement actuellement porté énonce de l'objet. Or c'est là précisément ce que l'on exige d'un jugement *synthétique*.

§. 19.

Jugemens synthétiques a posteriori.

Mais comme les jugemens d'expérience ne sont que des jugemens *a posteriori*, l'expérience ne fournit que des thèses ou axiomes synthétiques *a posteriori*, c'est-à-dire, des propositions où l'élargissement de notre connaissance devient possible par l'expérience. Celle-ci intervint et étendit le cercle de ma connaissance. J'aperçus un corps *A*, et suivant la simple représentation que j'en eus, et sans le mettre en rapport avec notre globe, je ne savais point qu'il fut pesant. Il tomba, et dès ce moment l'expérience m'apprit à connaître la pesanteur de ce corps, propriété que nous désignerons par *a*. Maintenant je prononce que le corps est pesant, c'est-à-dire, qu'il possède les propriétés *A + a*.

IV.

Des jugemens synthétiques *a priori* et de leur fondement.

§. 20.

Preuve de l'existence des jugemens synthétiques a priori.

Dans l'Arithmétique on enseigne que deux nombres additionnés ensemble produisent une somme. Avant d'apercevoir

nous-mêmes, et d'additionner effectivement ensemble les nombres, il nous est impossible de connaître le montant de cette somme, parce que la simple représentation du nombre 7 et du nombre 5 n'emporte pas encore que $7 + 5$ soient égaux à 12. On reconnaît de même dans la Géométrie l'axiome que deux lignes droites ne renferment point un espace. Dans ce jugement aussi on dit bien au delà de ce qu'il est possible de dériver de la simple représentation de deux lignes droites, et de celle de non-renfermer un espace. De plus, la Physique nous enseigne que dans chaque communication de mouvement il y a égalité entre l'effet et le contre-effet. Dans ce théorème pareillement on énonce d'un objet bien au delà de ce que comporte sa simple notion, car l'idée du mouvement n'emporte que celle d'un effet, et l'idée de la communication renferme tout au plus celle d'un contre-effet, mais l'égalité ne se trouve comprise ni dans l'une, ni dans l'autre des deux notions. Enfin la Métaphysique met en avant le principe que tout ce qui existe a sa cause. Ce jugement aussi dit bien au delà de ce que comporte la simple idée d'existence. Car l'existence suppose uniquement un temps dans lequel la chose actuellement existante n'existait pas encore, mais non pas que dans ce temps existait une chose qui produisit la chose actuelle.

§. 21.

Or tous ces axiomes 1^o, sont *synthétiques*, parce qu'ils énoncent d'un objet plus que n'emporte sa notion, 2^o, portent le caractère de nécessité absolue, car on ne peut concevoir aucun espace renfermé par deux lignes droites, ni aucun événement sans cause. Il suit de là que ces axiomes ne sont point des thèses de l'expérience (§. 13), des propositions *a posteriori* (§. 8). L'Arithmétique, la Géométrie, la Physique et la Métaphysique contiennent par conséquent des thèses synthétiques *a priori*, et ce que nous n'avons admis au §. 8 que comme une simple conjecture est ici invinciblement prouvé.

§. 22.

Fondement des jugemens synthétiques.

Comme il se pourrait que le fondement, qui nous autorise à sortir de la notion de l'objet A et à lui attribuer dans le jugement la propriété a , fut chaque fois quelque chose de différent, nous voulons, à l'instar des algébristes, appeler ce fondement x .

§. 23.

1^o *Fondement des jugemens synthétiques a posteriori.*

Dans les jugemens synthétiques *a posteriori* (§. 19) cet x est l'expérience. Soit un corps quelconque égal à A , et sa pesanteur égale à a . Dans cet exemple l'expérience, qui consiste à s'apercevoir de la chute de ce corps, par conséquent de sa pesanteur, est le fondement recherché x sur lequel je juge que le corps est pesant, $A + a$.

§. 24.

2^o *Fondement des jugemens synthétiques a priori.*

Au contraire dans les jugemens synthétiques *a priori*, qui en raison de leur caractère de nécessité et d'universalité absolues, ne sont point des jugemens d'expérience, le fondement [= x], en vertu duquel par exemple nous nous représentons deux lignes droites (= A) avec la propriété (= a), de ne pas renfermer un espace, manque absolument. Quel est ici l' x qui sert de fondement à mon jugement $A + a$?

§. 25.

En résumé! Comment des propositions synthétiques *a priori*, comment l'Arithmétique, la Géométrie, la Physique et la Métaphysique sont-elles généralement possibles?

§. 26.

Raison pure.

La *raison pure* contient les principes par lesquels on apprend, comment des jugemens synthétiques *a priori* deviennent possibles.

§. 27.

Critique de la raison pure.

La faculté de la raison pure, de déterminer et de fixer les limites jusqu'où il lui est permis d'étendre son domaine, constitue l'objet de la *critique de la raison pure*.

LEÇON DEUXIÈME.

De l'Esthétique transcendante,

ou

des formes de la faculté sensitive ou intuitive.

I.

Objet dont s'occupe l'Esthétique transcendante.

§. 28.

Réceptivité.

Le moi, ou la conscience subjective du moi (§. 1), est modifié ou affecté (§. 4) d'une certaine manière par des impressions. Nous devons par conséquent posséder la faculté d'être affectés ou modifiés de la sorte, ou en d'autres termes, de recevoir des impressions. Cette faculté s'appelle *la réceptivité* [*receptivitas*].

§. 29.

Faculté sensitive ou intuitive.

Outre cette faculté (§. 28), nous en possédons une autre par laquelle nous obtenons une représentation, tant de la manière dont nous sommes affectés, que de l'objet qui nous affecte.

§. 30.

Cette faculté d'obtenir des représentations par la manière dont les objets agissent sur nous, s'appelle la *faculté sensitive* ou *intuitive*.

§. 31.

Objet donné.

Dès que nous avons la représentation qu'un objet agit sur nos sens, ou qu'il nous affecte, on dit que cet objet nous est *donné*.

§. 32.

Intuition.

L'objet que je me représente comme donné (§. 31), par conséquent comme agissant sur mes sens (§. 30), s'appelle une *intuition*. La table que j'aperçois, la joie que je ressens, sont des *intuitions*.

§. 33.

Notion ou pensée.

Une *notion*, ou *pensée*, est la représentation qui résulte de cette opération de l'esprit, laquelle consiste à faire abstraction des diverses nuances que présentent plusieurs intuitions individuelles pour ne considérer que ce que ces intuitions ont de commun.

§. 34.

Entendement ou intellect.

La faculté de penser ou de former des notions (§. 33) s'appelle *l'entendement ou l'intellect*.

§. 35.

L'objet nous est déjà donné par les sens (§. 31); l'intellect (§. 34) suppose par conséquent la faculté intuitive. Avant de pouvoir en général penser une table, avant de pouvoir s'en former une notion ou idée, il faut qu'une table quelconque nous ait été donnée par voie d'intuition.

§. 36.

Sensation.

Le changement que produit en nous un objet, et par lequel nous nous apercevons de l'existence de cet objet, s'appelle *sensation*. Nous ressentons la chaleur du fourneau par la sensation, nous apercevons sa forme par la vue et la sensation, etc.

§. 37.

Intuition empirique.

L'objet que nous nous représentons comme nous étant donné immédiatement (§. 31) par la sensation (§. 36), est aperçu intuitivement et empiriquement, et nous le nommons par rapport à cette représentation une *intuition empirique*. Le fourneau que j'aperçois par la sensation de la chaleur est une intuition empirique.

§. 38.

Phénomène.

Mais en tant que nous nous représentons qu'un objet renferme hors du domaine de notre faculté représentative le fondement de notre intuition empirique, cet objet s'appelle un *phénomène*.

§. 39.

Matière et forme d'un phénomène.

Qu'il nous soit permis d'appeler *matière* d'un phénomène tout ce qui dans lui est à proprement parler sensible et palpable, tel que la chaleur, l'impénétrabilité, etc. et *forme* d'un phénomène tout ce qui, relativement à lui, a trait aux questions: quand? de quelle grandeur? de quelle intensité? etc. questions qui n'indiquent toujours qu'un rapport suivant lequel notre nature individuelle reçoit la sensation.

§. 40.

La matière d'un phénomène nous est donnée a posteriori, la forme a priori.

Tout ce qui est senti (§. 36) nous est donné par l'expérience, par conséquent *a posteriori* (§. 8, 31). Mais tout ce que nous considérons comme appartenant à la forme de la sensation n'ajoute rien à la sensation elle-même, envisagée comme telle. Une *grande* masse d'eau par exemple n'est pas plus aqueuse qu'une *petite*. En conséquence, la forme de la sensation ne peut pas être elle-même sensation; elle doit au contraire être considérée comme quelque chose de particulier et de différent de la sensation. Or la matière de la sensation (§. 39) constitue seule l'expérience (§. 5). La connaissance de la forme n'est que provoquée par l'expérience, mais elle n'en dérive pas; d'où il suit que cette forme doit se trouver *a priori* dans l'entendement.

§. 41.

Forme pure.

Une représentation est dite *pure* lorsqu'en pensée nous en séparons tout ce qui tient à la matière du phénomène (§. 39).

§. 42.

La forme des intuitions produites par les sens (§. 32) peut être considérée sous un double rapport; *premièrement*, en tant qu'elle se présente simultanément avec la matière du phénomène. Lorsque par exemple je sens la chaleur, j'aperçois en même temps son degré d'intensité. *Secondement*, en tant qu'elle se présente comme séparée et distraite de la matière (§. 40). De ma chambre chauffée, par exemple, j'aperçois sur l'échelle du thermomètre suspendu en plein air le degré de froid, sans le ressentir. Dans ce dernier cas la forme est dite *pure*.

§. 43.

Mais la forme nous étant toujours donnée avec la matière, elle devient elle-même relativement aux objets des sens *perception interne* ou *intuition*, et par cela même la forme pure prend la qualification *d'intuition pure*.

§. 44.

Science transcendante.

Une science qui s'occupe de connaissances *a priori*, et qui par conséquent franchit les limites de l'expérience, s'appelle *science transcendante*.

§. 45.

Ne s'occupe-t-elle que des principes *a priori* de la faculté sensitive ou intuitive, par conséquent de ceux qui concernent les intuitions pures (§. 43), nous l'appellerons *Esthétique transcendante*. Le mot *Esthétique* vient du verbe grec qui signifie: je sens.

II.

Des formes pures de la faculté intuitive.

§. 46.

Temps et espace.

Toutes les connaissances relatives à la forme des phénomènes concernent ou leur *grandeur*, soit extensive, soit intensive, ou leur *existence antécédente et subséquente*.

§. 47.

Les questions qui se rattachent à ces formes, savoir: de quelle grandeur? quand? de quel degré? ont trait au rapport des phénomènes dans l'espace, dans le temps, ou simultanément dans l'un et dans l'autre. Car tout ce qui marque un rapport des phénomènes *hors de nous*, ou *hors les uns des autres*, est intuitivement aperçu par nous *dans l'espace*; tout ce qui désigne un pareil rapport de ces mêmes phénomènes *dans nous*, ou *successivement*, est aperçu intuitivement par nous *dans le temps*.

III.

De l'espace.

§. 48.

Caractère de nécessité que porte la représentation de l'espace.

Quand on soulève les questions: de quelle grandeur cet objet est-il? de combien ces objets sont-ils distans les uns des autres? cet objet existe-t-il hors de moi? on exige une réponse dans laquelle le rapport de ces objets dans l'espace soit précisé. Nous devons par conséquent avoir une représentation de l'espace avant que les phénomènes qui s'y présentent deviennent objets de nos sens, de même que la chambre doit déjà exister avant que l'on puisse ordonner

d'y placer çà et là des choses quelconques. Il suit de là que l'espace ne peut pas être une notion qui ait été abstraite des phénomènes.

§. 49.

Aussi il n'est donné à personne de se représenter des objets sans un espace dans lequel ils se trouvent, bien qu'il soit possible de concevoir un espace sans objets qui le remplissent. L'espace est donc une représentation commune à tous les hommes (§. 11), et par conséquent une représentation d'une nécessité absolue.

§. 50.

La représentation de l'espace n'est pas une notion, mais bien une intuition nécessaire a priori.

Toute notion suppose toujours plusieurs choses égales en quelques points et différentes en d'autres points, et dont on ne considère que les caractères qui leur sont communs. Sa formation est par conséquent le résultat d'une opération de l'esprit, laquelle consiste à faire abstraction des nuances individuelles que présentent ces choses, pour ne considérer que leurs propriétés communes (§. 33). Une chose unique, qui ne présenterait absolument aucune hétérogénéité, et qui ne pourrait non plus être comparée avec d'autres choses de son espèce, jamais ne produira une notion (§. 2). Or entre espace et espace on n'aperçoit absolument aucune différence; la représentation de l'espace ne peut donc pas être une notion. Si je distingue l'espace de ma chambre d'avec celui de la chambre attenante, c'est parce qu'une cloison sépare les deux chambres. Mais cette cloison elle-même existe dans l'espace, et les deux espaces précédemment différens en apparence, dans le fait ne constituent qu'un seul et même espace. Poussées encore plus loin, ces considérations établissent en résultat, qu'en général il n'existe qu'un seul et même espace.

§. 51.

En résumé! L'espace n'est pas une notion (§. 50), il est une représentation nécessaire (§. 49) qui nous est donnée antérieurement à toute perception et sensation des phénomènes (§. 48). Mais de ce qu'il n'est point une notion, il résulte qu'il n'est point une opération de l'esprit ou de l'intellect, et comme on oppose à l'intellect la faculté sensitive, l'espace doit être un objet de cette dernière faculté, par conséquent une intuition, et non pas un objet de la faculté intellectuelle. Or toute représentation antérieure à la sensation s'appelle *a priori* (§. 8); donc la représentation de l'espace est une *intuition nécessaire a priori*.

§. 52.

Résolution de la question sur la possibilité d'une Géométrie pure.

Comme c'est dans l'espace qu'est déterminée la forme de nos intuitions extérieures, ou en d'autres termes, comme l'espace est la condition *formelle* [par opposition à la condition *matérielle*] de nos intuitions extérieures, et qu'il est lui-même une intuition nécessaire *a priori* (§. 51), la question qui a pour objet de savoir, comment une Géométrie pure est possible, se laisse maintenant résoudre avec facilité. Dans la Géométrie les thèses synthétiques *a priori* (§. 17) deviennent possibles *par la construction*. Celle-ci est l' x qui nous autorise à sortir de la notion, et à combiner synthétiquement avec elle, ou à en séparer quoi que ce soit. Éclaircissons ceci par un exemple. Soit la représentation de deux lignes droites $= A$, et la représentation de renfermer un espace $= a$. On demande: peut-on, ou ne peut-on pas concevoir les deux représentations comme unies ensemble et confondues dans une seule proposition? en d'autres termes: peut-on concevoir deux lignes droites renfermant un espace? La réponse dépend de la possibilité de la construction dans l'espace. Une pareille construction est-elle possible, obtenons-nous par elle cette espèce d'intuition que

nécessite la réunion synthétique des deux représentations, la construction est la raison pour laquelle nous répondons affirmativement à la question; dans le cas contraire, nous la décidons négativement. Dans l'exemple en question il est de toute impossibilité de faire une construction dans laquelle deux lignes droites renfermassent un espace; nous posons par conséquent en principe, avec une évidence pleine et entière, que deux lignes droites ne renferment jamais un espace.

§. 53.

Or l'espace nous est donné *a priori* comme une représentation d'une nécessité absolue; voilà pourquoi tous les principes qui en découlent, tous les théorèmes de la Géométrie portent le caractère de la nécessité la plus rigoureuse.

§. 54.

Résultats.

Les résultats de ces considérations sont importants. Les corps qui nous sont donnés par voie d'intuition empirique (§. 37) peuvent être impénétrables, et posséder encore d'autres propriétés, sans que l'homme, par son existence, contribuât à leur donner ces propriétés. Quand même aucun homme ne sentirait la chaleur d'un corps, ce corps néanmoins pourrait être imprégné de calorique.

§. 55.

Au contraire, l'espace n'étant que la condition *formelle* [par opposition à la condition *matérielle*] sous laquelle les objets extérieurs sont aperçus par nous, en tant qu'hommes, il ne peut point être en lui-même une propriété inhérente aux objets, parce qu'autrement il serait *matière* (§. 40), et non pas simplement *forme*.

§. 56.

Que signifie par conséquent cette proposition : les choses sont ou existent dans l'espace ? Rien autre chose si non, que nous, hommes, avec notre organisation subjective et individuelle, avec le mode d'aperception particulier à notre nature, nous n'obtenons une représentation des phénomènes des sens extérieurs, que lorsque nous nous les représentons comme étant *hors* de nous, *hors* les uns des autres, c'est-à-dire dans l'espace. Pour des êtres doués d'une nature différente de la nôtre, et qui par conséquent ne seraient point assujétis à notre manière de voir, ou aux formes de notre faculté sensitive, il n'existerait point d'espace, point d'objets hors les uns des autres, point de Géométrie.

IV.

Du temps.

§. 57.

Nature propre de la représentation du temps :

a) *nécessaire et générale.*

La question quand ? vise à une réponse qui a mission de fixer la succession des phénomènes, c'est-à-dire, leur rapport dans le temps. Mais toute représentation de ce dans quoi un objet quelconque peut être déterminé doit précéder celle de l'objet déterminable. La représentation du temps ne peut donc pas tirer sa source des phénomènes ; elle n'est que provoquée et occasionnée par eux, et doit par conséquent se trouver *a priori* dans l'entendement (§. 8).

§. 58.

Aussi n'est-il possible à aucun homme de concevoir et de se représenter hors du temps ses propres affections, ou tout autre changement, phénomène, ou événement quelconque. La représentation du temps est donc générale (§. 9), et par conséquent nécessaire (§. 11).

§. 59.

b) elle est une intuition *a priori* et non pas une notion.

Tout événement se passe dans le temps; par cela même, bien qu'il semble être le mur qui sépare le temps d'avec le temps, les deux temps se confondent néanmoins l'un dans l'autre. Le temps postérieur n'est que la prolongation du temps antérieur, et l'un et l'autre ne forment ensemble qu'un seul et même temps. Quand on considère que tous les événemens se passent dans le temps, on voit qu'ils ne sont que des points par lesquels l'œil de l'homme est sans doute contraint à faire des sections dans le temps, mais qu'au fond il n'existe qu'un seul et même temps. Or jamais ce qui est un, homogène et individuel ne produit une notion. La représentation du temps n'est donc point une opération de l'esprit ou une notion, mais bien une intuition, et elle appartient au domaine de la faculté sensitive.

§. 60.

Les considérations qui précèdent, jointes au §. 51, établissent en résultat, qu'à l'instar de la représentation de l'espace, celle du temps est pareillement une intuition nécessaire *a priori*. Mais comme le temps détermine la forme des phénomènes du sens intime (§. 47), sa représentation est la condition formelle de nos intuitions *intérieures*.

§. 61.

Par cela même que le temps, avec toutes ses déterminations, est *a priori* d'une manière nécessaire intuitivement aperçu, on entrevoit comment il est possible d'établir à son égard des thèses synthétiques *a priori*. Cette proposition, par exemple, que le temps n'a qu'une dimension, que par conséquent il n'a ni largeur ni profondeur, est incontestablement synthétique, car la représentation du temps n'emporte qu'une succession, mais elle n'emporte pas que plu-

sieurs successions puissent courir ensemble à côté les unes des autres. Comment par exemple voudrait-on déduire de la simple représentation du temps que l'époque depuis Charles-quiné jusqu'à nos jours n'ait pas existé plusieurs fois, et que ces diverses dimensions d'un seul et même temps ne fussent pas parties pour ainsi dire d'un centre commun pour se propager et se répandre dans différentes directions? L'intuition intérieure du temps rend une pareille conception et représentation tellement impossible, que tous les exemples que l'on pourrait citer pour démontrer le contraire demeureront à jamais tout-à-fait inintelligibles.

§. 62.

En quoi le temps diffère de l'espace.

Quoique le temps, ainsi que l'espace, ne soit pour notre nature subjective que la condition *formelle* des phénomènes [§. 52, 56, 60, toujours par opposition à la condition *matérielle*, c'est-à-dire la sensation] il diffère néanmoins de l'espace, en ce que celui-ci ne détermine que le rapport des phénomènes *hors de nous*, et *hors* les uns des autres, tandis que le temps énonce le rapport des phénomènes à notre sens interne. Les termes *antérieurement*, *postérieurement* et *simultanément* n'indiquent pas un rapport des phénomènes *hors* de nous; ils font simplement connaître la manière dont les phénomènes se rapportent à notre sens interne. J'ai aperçu dans le premier moment la table, et dans le moment suivant les objets qui se trouvent dessus. Dans l'intuition de ces choses mon sens interne n'a donc été occupé que de leur succession, sans s'embarrasser, si, et comment elles existent *hors* les unes des autres.

§. 63.

Je ne puis par conséquent point apercevoir le temps comme quelque chose de *hors* de moi. Même le mouvement du soleil ne me donne point une vision extérieure du

temps. C'est parce que ce corps planétaire, empiriquement donné, parcourt un certain espace *successivement*, que je rapporte à moi, ou à mon sens interne, les diverses positions du soleil dans des périodes différentes de temps. Dans cet exemple je n'aperçois toujours hors de moi que le *changement de lieu*, tandis que le *laps du temps* n'est aperçu que dans moi.

§. 64.

Sans doute le temps peut être réduit à un espace, de même que toute notion générale peut l'être à un cas particulièrement contenu dans elle. Sans doute, on peut réduire le temps à un mouvement dans l'espace. Car, logiquement parlant, l'intuition du temps est plus étendue que celle de l'espace. Tout rapport des objets *hors les uns des autres*, lequel est déterminé dans l'espace, pour être aperçu par nous, doit en définitive être ramené à un rapport dans le temps, en tant que forme du sens intérieur. Nous n'aurions aucune représentation de choses *hors les unes des autres*, si nous ne les aperçussions pas *successivement*, et si nous ne les rapportassions pas ainsi à notre sens interne, d'où il suit, que dans le sens logique l'intuition du temps a plus de latitude que celle de l'espace.

§. 65.

Voilà pourquoi le temps est la condition *formelle* de toutes les intuitions, tandis que l'espace n'est que celle des intuitions *extérieures*.

§. 66.

Le temps et l'espace n'ont aucune valeur absolue.

Résumons les §§. qui précèdent en reconnaissant que le temps et l'espace ne sont point des propriétés inhérentes aux phénomènes, mais qu'ils indiquent simplement la manière, dont nous, en notre qualité d'hommes, et en vertu de la nature propre de notre faculté sensitive, nous sommes

indispensablement obligés d'apercevoir les phénomènes. Il résulte de là, qu'en séparant dans les phénomènes ce qui leur appartient en propre [la matière] d'avec ce que nous y mettons de notre moi lors de leur intuition [la forme], le temps et l'espace n'ont en eux-mêmes aucune valeur absolue, vu qu'ils ne sont attachés qu'à notre nature subjective. Hors du domaine de l'empirie, et considérés sous le point de vue transcendant, le temps et l'espace sont par conséquent quelque chose de purement idéal, ou en d'autres termes: *rien*, en sorte que pour des êtres doués d'une faculté sensitive différente de la nôtre, supposé qu'ils existassent, des phénomènes *extérieurs* ou *hors les uns des autres*, ou des phénomènes *successifs*, n'auraient absolument aucun sens. — Toutefois comme le temps et l'espace constituent non-seulement la condition *formelle* de nos intuitions, mais qu'ils sont eux-mêmes des intuitions pures *a priori* [§. 52, 60] ils ont par cela même *pour nous*, en tant qu'hommes, une réalité parfaite, et sont à notre égard un objet de représentation aussi bien que toute autre propriété des phénomènes.

§. 67.

Ils ne sont applicables qu'aux objets des sens.

Et par cela même que le temps et l'espace n'ont de réalité que dans le domaine de l'empirie, qu'ils sont purement idéaux hors de ce domaine §. 66, ou pour me servir des termes de la science, qu'ils possèdent une réalité empirique et une idéalité transcendante, la limite de l'application de ces formes de notre faculté intuitive est irrévocablement tracée par les phénomènes mêmes. Tout ce qui n'est pas phénomène, ni ne peut le devenir, est hors du domaine du temps et de l'espace. On ne saurait donc faire aucune application de ces formes à des choses qui ne sont point objets de notre faculté sensitive; une simple idée, par exemple, ne contient absolument rien à quoi la représentation de l'espace et du temps pût être appliquée.

§. 68.

Le temps et l'espace fournissent des thèses synthétiques a priori.

Le temps et l'espace produisent des thèses *a priori*, thèses que la notion de l'objet n'emporte point avec elle, vu qu'elles sont synthétiques, thèses, qui, en raison de leur caractère de nécessité et d'universalité, ne sont point contenues dans l'expérience, mais bien dans une intuition correspondante à ces thèses et résultante de la construction [Voir le §. précédent]. La question: comment des thèses synthétiques *a priori* sont-elles possibles? se trouve donc déjà en partie résolue. Elles sont possibles *par la construction* dans le temps et l'espace. Dans cet axiome:

trois lignes droites, dont deux sont chacune plus longues que la troisième, renferment un espace,

la représentation de trois lignes, dont deux sont chacune plus longues que la troisième, est le sujet = A , celle de renfermer un espace, la propriété = a que j'énonce de ce sujet, et la construction dans l'espace, le fondement = x , qui nous autorise à attribuer au sujet A cette propriété a , et par conséquent à poser en principe: $A + a$.

Dans cette autre proposition:

deux temps n'existent pas simultanément,

la représentation de deux temps est = A , la propriété d'exister simultanément est = a , et l'impossibilité de la construction dans le temps, le fondement = x qui nous autorise à contester cette propriété au sujet A , et à prononcer $A - a$ [A minus a].

§. 69.

Ce qu'il faut entendre ici par construction a priori.

Pour dernière observation, et pour prévenir toute méprise, remarquez attentivement que la construction *a priori* ne consiste point ici dans la délinéation effective d'une figure

ou dans la transcription réelle d'un chiffre, car ceci ne serait que la construction empirique ou symbolique. Au contraire, par construction *a priori* on entend la règle, suivant laquelle nous opérons la construction empirique. Un exemple mettra ceci dans tout son jour. Il est notoire qu'on peut enseigner à un aveugle né les théorèmes de la Géométrie. Admettons pour le moment que cet enseignement se fasse par le toucher et qu'on ait, par exemple, taillé des figures de bois. Si cet aveugle né recouvre la vue et qu'il aperçoive devant lui ces mêmes figures peintes, personne n'ignore qu'il ne les prendra pour celles qu'il avait précédemment touchées qu'après avoir au préalable comparé dans son esprit la figure qu'il voit en ce moment avec celle que précédemment il n'avait connue que par le toucher. Dans son esprit il doit par conséquent se présenter intuitivement une figure qui, physiquement parlant, ne soit ni visible, ni palpable, et qui pourtant contienne ce qu'expriment à la fois et la figure peinte et la figure taillée. Cette construction intellectuelle, qui à proprement parler rend seule possible la construction extérieure, s'appelle construction *a priori*. Si ces expériences vous sont inconnues, essayez de faire de vive voix à un enfant la description d'un triangle, et ordonnez lui ensuite d'en tracer un, et vous verrez que l'enfant, si tant est qu'il vous ait compris, doit nécessairement avoir construit dans son esprit la figure d'un triangle.

LEÇON TROISIÈME.

Logique transcendante.

I.

Notions préliminaires.

§. 70.

Définition de la Logique.

Au §. 30 nous avons défini la faculté sensitive ou intuitive le pouvoir de recevoir des impressions des sens [*Réceptivité des impressions*], et au §. 34, l'intellect, la faculté de convertir en notions ou représentations les impressions des sens [*Spontanéité des notions*].

§. 71.

Nous apercevons et contemplons intuitivement par le moyen des sens; nous pensons et réfléchissons par le moyen de l'intellect ou de l'entendement. Les deux facultés de l'âme manifestent elles leurs forces concurremment, il en résulte ce que nous appelons une *connaissance*. Toute connaissance suppose par conséquent une notion, et une intuition qui lui corresponde, une intuition adaequate.

§. 72.

La Logique est la science des règles suivant lesquelles l'intellect procède dans son opération de la pensée.

§. 73.

Division de la Logique.

La Logique se divise en générale et en particulière.

§. 74.

1^o générale.

La Logique générale développe les règles nécessaires et absolues de toute opération de la pensée en général, règles sans lesquelles aucun usage de l'intellect ne serait possible, telles que le principe de contradiction; elle s'occupe, par exemple, à établir ce qu'il faut entendre par une notion, un jugement ou un syllogisme, en un mot elle renferme la condition *sine qua non* de la faculté ou de l'acte de penser.

§. 75.

2^o particulière.

La Logique particulière traite des règles de la pensée relatives à une science particulière.

§. 76.

La Logique générale se divise en pure et appliquée.

§. 77.

a) *Logique pure.*

La Logique pure ne considère l'intellect que comme tel, et non pas tel qu'il se révèle dans l'expérience. Elle fait abstraction des ingrédients que laisse apercevoir chaque acte de manifestation de l'intellect, tels qu'imagination, mémoire, etc.

§. 78.

b) *Logique appliquée.*

Au contraire, la Logique appliquée laisse à l'intellect les ingrédients dont se composent ses actes de révélation, et le considère tel qu'il se présente sous ses conditions subjectives puisées dans la Psychologie empirique.

§. 79.

Comme la Logique pure exclut tout ce qui est empirique (§. 77), et ne s'occupe que de ce qui appartient en propre à l'intellect, les principes *a priori* de l'intellect sont seuls de son ressort.

§. 80.

Logique transcendante.

Nos notions habituelles découlent de la faculté sensitive; la notion même la plus abstraite suppose pourtant en définitive quelque chose dont elle ait été abstraite. Mais posé qu'il existât des notions qui ne fussent abstraites d'aucune représentation des sens, et qui, antérieurement à toute intuition, se trouvassent *a priori* dans notre entendement, et auxquelles l'intuition ne vint à s'unir que dans la suite pour constituer une connaissance (§. 71), la Logique générale pure (§. 77), si elle ne s'occupait exclusivement que de ces notions *a priori*, devrait sous ce rapport s'appeler *Logique transcendante*, par la même raison pour laquelle la théorie des formes *a priori* de la faculté sensitive a reçu de nous la qualification d'*Esthétique transcendante* (§. 45).

II.

Logique analytique. Dialectique.

§. 81.

De la vérité formelle et matérielle.

La vérité *formelle* est la conformité de la connaissance aux lois de la pensée en général. Une proposition, par exemple, n'implique-t-elle pas contradiction, elle a une vérité *formelle*.

§. 82.

Au contraire, la vérité *matérielle* serait la conformité de la connaissance à son objet. Je sens, par exemple, la chaleur et je me dis en pensée: il fait chaud. Dans cet exemple la connaissance aurait une vérité *matérielle* si, sans égard à ma nature subjective, l'objet fut effectivement chaud. Nous reconnaissons en cette occurrence la vérité *matérielle* en approchant d'un thermomètre l'objet qui nous cause de la chaleur.

§. 83.

La Logique nous donne des renseignemens suffisans sur la vérité *formelle* (§. 81) en général. Elle nous fournit des règles suivant lesquelles nous pouvons examiner si une connaissance est, ou n'est pas, conforme aux lois de la pensée.

§. 84.

Insolubilité de la question ce qu'est la vérité matérielle en général.

Mais il est de toute impossibilité d'établir des règles relativement à la vérité *matérielle*, ou de résoudre en thèse générale la question de savoir, ce que c'est que la vérité *matérielle*. Il y a plus; nous prouverons incessamment que cette question implique même contradiction, et que par conséquent sa solution étant en opposition avec les règles de la vérité logique ne saurait être conçue.

§. 85.

Pour mettre cette contradiction dans tout son jour, nous nous permettons de nous servir d'un exemple qui sans doute n'est pas tout-à-fait exact, mais qui néanmoins contribuera à l'intelligence de la chose. J'aperçois *étant éveillé* une colonne qui me semble être ronde. Je me demande: cette colonne, comme phénomène, est-elle effectivement

ronde, ou une illusion optique ne me la fait-elle pas paraître comme telle? c'est ce que je pourrai vérifier en comparant ma notion avec l'intuition, et en confrontant diverses sensations. Mais si j'eusse vu en *songe* une colonne ronde, mon doute, si cette colonne n'ait pas été peut-être un pilier, et si une illusion ne m'ait pas trompé, ne pourrait jamais être levé lorsque je suis éveillé; car maintenant ma connaissance est dénuée d'objectivité, vu qu'aucun objet adaequat et correspondant ne lui sert de fondement. — Mettons présentement de côté cet exemple, et remarquons attentivement ce qui est nécessaire pour résoudre la question sur la vérité matérielle. Il faut ici trois choses: 1^{ment} un objet = A . 2^{ment} une connaissance = a , de laquelle 3^{ment} résulterait une vérité matérielle, si je puis montrer que A est = a . Posé qu'une de ces trois choses manquât, il impliquerait contradiction de demander par quel moyen je dois entrevoir que A est = a . Or voilà tout justement le cas de notre point de discussion. — Dans la question générale ce que c'est que la vérité, la connaissance = a existe sans doute, car je demande proprement: mes vérités reconnues sont-elles la vérité? Mais l'objet = A , avec lequel mes vérités reconnues dussent être comparées, manque; car cet objet devrait être la vérité, et pourtant je veux avant toutes choses vérifier ce qu'est la vérité. La connaissance ne peut donc pas être comparée avec l'objet, et par suite on ne peut jamais établir en thèse générale ce que c'est que la vérité matérielle.

§. 86.

Logique analytique.

La Logique s'appelle *analytique* lorsqu'elle donne les règles qui servent de fondement aux vérités *formelles*; car elle déduit simplement de l'intellect les lois d'après lesquelles il procède.

§. 87.

Dialectique.

Mais du moment qu'elle sort de cette sphère, et qu'avec le secours des règles sur la vérité *formelle* elle veut avancer des propositions synthétiques sur la vérité *matérielle*, la Logique prend dès-lors la qualification de *dialectique*, prétendue science qui établit en apparence ce qu'au fond il n'est pas possible d'établir, ainsi que la suite de ces recherches le prouvera.

III.

Des différentes manières dont se manifeste la fonction de l'intellect, ou des différentes espèces de jugemens.

§. 88.

Logique analytique transcendante.

La Logique analytique transcendante est la doctrine qui a pour objet de rechercher les notions pures de l'intellect par lesquelles la vérité *formelle* peut être reconnue. C'est ce qui résulte du §. 86 et 80.

§. 89.

Fonction propre de l'intellect.

Dans le §. 34 nous avons défini l'intellect la faculté de penser. Mais l'acte de penser suppose la formation des notions, jointe à la faculté de ramener, d'autorité privée, et en vertu d'une force propre et intérieure, à une seule représentation différentes représentations qui se révèlent dans l'intuition comme éparses et disséminées. Ainsi, par exemple, pour me former la notion d'une table, je dois premièrement réunir en un tout collectif les parties séparées de la table qui m'est donnée dans l'intuition, telles que les pieds,

le dessus de la table, etc. secondement ramener les différentes représentations des tables particulières aperçues dans l'intuition à une seule représentation de ce que toutes ces tables ont de commun. Appelons cette opération de l'intellect *sa fonction*, et reconnaissons donc que cette fonction consiste à joindre, unir, combiner, amalgamer ce qui nous est donné comme multiple et divers.

§. 90.

La même fonction de l'intellect (§. 89) s'exerce lorsque nous formons un jugement. Car un jugement, ou une proposition, n'est autre chose qu'une notion à laquelle nous unissons une seconde notion pour en former une troisième. Ainsi, par exemple, ce jugement: *cette table est ronde*, signifie: je joins la notion de *rond* à la notion individuelle de *table*, et de là je forme présentement la notion de *table ronde*. De même lorsque je porte ce jugement: *tous les hommes sont mortels*, j'unis la notion de *mortel* à la notion générale *d'homme*, et je me représente en pensée comme identique la notion *d'hommes mortels*.

§. 91.

Il suit de là que la fonction de l'intellect est la même soit qu'il forme des notions ou qu'il forme des jugemens. Dans les deux cas il *joint, unit, combine et amalgame*. Voilà pourquoi tout ce qui peut être établi relativement à cette fonction lorsqu'elle se manifeste dans la formation de jugemens trouve pareillement son application relativement aux notions et à leur conception. Nous pouvons donc définir l'intellect la faculté de juger.

§. 92.

La fonction de l'intellect ne peut se manifester que de douze manières.

Mais, comme nous le verrons incessamment, il n'existe que quatre rubriques ou points de vue fondamentaux sous

lesquels un jugement puisse porter son examen; de plus, chacune de ces rubriques ne renferme que trois subdivisions, de manière qu'au total toute la différence des jugemens ne dépasse pas le nombre de 12. La fonction de l'intellect se manifestera par conséquent de douze différentes manières, et pas au delà de ce nombre.

§. 93.

Des différentes espèces de jugemens.

Ces rubriques, ou points de vue fondamentaux, dont il est question dans le §. précédent, comme nous venons de le dire, sont au nombre de 4, et peuvent être exprimées ainsi qu'il suit: Tout jugement concerne ou bien la *quantité* des attributs du sujet, ou leur *qualité*, ou la relation du sujet avec l'attribut, ou enfin la modalité ou la nature de la copule *est* qui joint l'attribut au sujet.

§. 94.

Avant d'éclaircir tout ceci par des exemples, indiquons ici les subdivisions de chacun de ces quatre points de vue fondamentaux.

1°	2°
Jugemens de la quantité.	Jugemens de la qualité.
généraux,	affirmatifs,
particuliers,	négatifs,
individuels.	limitatifs.
3°	4°
Jugemens de la relation.	Jugemens de la modalité.
catégoriques,	problématiques,
hypothétiques,	assertifs,
disjonctifs.	apodictiques.

§. 95.

Donnons maintenant quelques exemples pour éclaircir les §. qui précèdent. Le jugement: „*tous les hommes sont mortels*“ peut être considéré sous un quadruple point de vue; en tant qu'il énonce quelque chose de *tous* les hommes, il a une *quantité*; en tant qu'il affirme du sujet *homme* l'attribut de la mortalité, il a une *qualité*; en tant qu'il énonce sans restriction ou en *termes absolus* le rapport de l'homme à la mortalité, il a une *relation*; enfin en tant qu'il prononce avec certitude, il a une *modalité*. Ce jugement est par conséquent *général, affirmatif, catégorique et assertif*.

§. 96.

Le jugement: „*si quelques hommes sont heureux, ce n'est pas toujours parce qu'ils méritent de l'être*“, est relativement à la quantité, *particulier*, relativement à la qualité, *limitatif* [car il ne dit pas par quoi les hommes sont heureux, et il exclut le cas dans lequel ils ne le sont pas]. De plus il est, relativement à la relation, *hypothétique*, car l'attribut n'est énoncé que conditionnellement, et enfin, relativement à la modalité, il est *problématique*, car bien qu'on convienne de l'existence du sujet, son attribut néanmoins demeure problématique. Ce jugement est par conséquent *particulier, limitatif, hypothétique, problématique*.

LEÇON QUATRIÈME.

IV.

Des catégories, notions ontologiques, ou formes de la pensée.

§. 97.

Ce que l'on entend par synthèse.

Toute intuition renferme des parties diverses et multiples qui se présentent à la faculté sensitive comme séparées ou isolées, et sans réunion en un tout collectif. Toutes les parties d'une table, par exemple, telles que les pieds, le dessus, etc. sont aperçues chacune séparément. Or pour que toutes ces parties, qui se trouvent éparses et isolées dans l'intuition, puissent produire une notion, il est nécessaire que l'intellect soit actif, et qu'il les rassemble en un tout collectif [§. 89]. Cette réunion collective des représentations diverses dont se compose toute intuition s'appelle *synthèse*.

§. 98.

Toute synthèse doit précéder l'analyse.

La *synthèse* (§. 97) est opposée à l'*analyse*. Dans l'*analyse* la notion nous est déjà donnée comme représentation collective, et nous décomposons présentement les divers élémens qui la constituent. La *synthèse* doit donc précéder l'*analyse*. Là où des élémens divers n'ont pas été réunis collectivement, là aucune analyse n'est possible.

§. 99.

Synthèse pure et empirique.

Cette *synthèse* est dite *pure*, lorsque les élémens divers dont se compose une représentation nous ont été donnés

a priori, tels que les élémens divers du temps et de l'espace. Dans tout autre cas la synthèse est dite *empirique*.

§. 100.

Unité synthétique.

Par la synthèse les élémens de toute intuition sont réunis en un tout collectif, et reçoivent par conséquent de l'unité. Nous appellerons cette unité *l'unité synthétique*.

§. 101.

Elle est le résultat d'un jugement.

Tout jugement peut être considéré comme une notion (§. 90). Mais, en renversant cette proposition, il est tout aussi vrai de dire, qu'en raison de la fonction de l'intellect de joindre, de combiner et d'amalgamer, toute notion est à considérer comme un jugement. Car la même fonction qui dans un jugement donne de l'unité synthétique au sujet et à l'attribut comme élémens divers du jugement, dans la notion donne pareillement de l'unité synthétique aux élémens divers de l'intuition. Dans les deux cas il ne se passe autre chose qu'une réunion d'élémens divers en une unité.

§. 102.

Il suit de là que tout ce que nous avons dit des jugemens [§. 92 et suiv.] est pareillement applicable aux notions, que par conséquent il doit se trouver dans l'intellect autant d'espèces ou de formes de notions qu'il existe d'espèces ou de formes de jugemens.

§. 103.

Catégories ou notions pures de l'intellect.

Les formes des jugemens ne sont point empruntées à l'expérience; bien au contraire, elles indiquent et décèlent la nature propre de notre intellect et la manière dont il procède lorsqu'il veut porter des jugemens sur l'expérience.

De même les formes des notions n'indiquent autre chose que la nature propre de notre intellect, et les différentes manières dont il réunit et convertit en une notion les élémens divers et hétérogènes des intuitions. Ces formes sont pour ainsi dire le moule dans lequel l'intellect, en vertu de sa nature propre, jette toute expérience que nous nous proposons de faire. Voilà pourquoi, considérées comme séparées du matériel de toute expérience, nous appellerons ces formes les *notions pures ou primitives de l'intellect*.

§. 104.

Indication des catégories.

Pour entrevoir au premier aperçu la concordance des catégories avec les formes des jugemens, indiquons à côté de chaque forme de jugement la catégorie adaequate, ou la forme de la pensée qui lui correspond.

	1 ^o	1 ^o
Quantité des jugemens.		Catégories de la quantité.
Individuels.		Unité.
Particuliers.		Pluralité, ou multiplicité.
Généraux.		Universalité, ou totalité.

	2 ^o	2 ^o
Qualité des jugemens.		Catégories de la qualité.
Affirmatifs.		Réalité.
Négatifs.		Négation.
Limitatifs.		Limitation.

	3 ^o	3 ^o
Relation des jugemens.		Catégories de la relation.
Catégoriques.		Inhérence et substance.
Hypothétiques.		Causalité et dépendance.
Disjonctifs.		Simultanéité ou causalité réciproque. Réciprocité entre le sujet actif et le sujet passif.

4°	4°
Modalité des jugemens.	Catégories de la modalité.
Problématiques.	Possibilité et impossibilité.
Assertifs.	Existence ou non-existence.
Apodictiques.	Nécessité et contingence ou accidence.

§. 105.

Connexion des formes des jugemens avec les catégories.

Quiconque a bien compris ce qui précède entreverra de suite comment les formes des jugemens se rattachent aux catégories. Donnons quelques exemples pour mettre ceci dans tout son jour. Tout jugement hypothétique est sans cesse exprimé par le mot *si*. Si *A* existe, *B* existe pareillement. L'union entre *A* et *B* n'a lieu par conséquent, et n'est possible que dans la supposition que nous ayons une notion de la causalité. Nous considérons en quelque sorte *A* comme cause, et *B* comme son effet. Sans la préexistence de la notion de cause et d'effet, la synthèse (§. 97) dans les jugemens hypothétiques ne serait pas concevable. De même un jugement apodictique, tel par exemple que celui-ci :

„tous les hommes doivent mourir“
ne pourrait être prononcé si nous n'eussions au préalable une notion de la nécessité. Et ainsi de tous les autres cas.

§. 106.

La seule difficulté pourrait présenter la catégorie de la causalité réciproque ou simultanée, vu qu'il ne saute pas aussi clairement aux yeux qu'un jugement disjonctif suppose cette catégorie. Mais quand on considère ce que c'est proprement qu'un jugement disjonctif, cette difficulté sera facilement levée. Un jugement disjonctif est toujours exprimé par le mot *ou*; par exemple: tout triangle est ou rectangle,

ou obtusangle ou acutangle. En conséquence lorsque nous nous représentons un triangle en général, nous sommes obligés de nous représenter la coexistence, ou l'existence simultanée de ses trois espèces, et la division ou section prononcée dans le jugement serait impossible s'il n'existait pas en nous la notion de simultanété. Mais tout en posant l'un des membres de la section, par exemple la propriété de rectangle, nous excluons les autres membres, ou en d'autres termes: la supposition de l'un des membres de la section, emporte l'exclusion de l'autre, et pareillement en sens inverse. Or ceci suppose la notion de simultanété ou de causalité réciproque.

§. 107.

Observations sur les catégories.

Au sujet des catégories il y a encore deux observations à faire:

1^o Comme la quantité et la qualité marquent toujours une *grandeur*, vu que toute quantité emporte une grandeur extensive, et toute qualité une grandeur intensive, on peut appeler les deux premières classes de catégories les *catégories mathématiques*. Mais les deux autres classes, la relation et la modalité, ne se rapportent qu'à l'*existence* des phénomènes; par elles il nous est donné l'être ou le non-être des phénomènes, ainsi que la manière dont nous nous représentons l'un et l'autre. Or comme l'existence des phénomènes en elle-même n'emporte point avec elle la notion de grandeur, on peut appeler les deux autres classes de catégories, *catégories dynamiques*.

2^o Chaque classe se compose de trois catégories, dont la troisième, bien que résultat des deux autres, n'en dérive pourtant pas. Elle résulte des deux autres, car l'universalité ou la totalité, représentée comme un tout, n'est autre chose qu'une multiplicité ou pluralité considérée collectivement, c'est-à-dire, comme une unité. De même la limitation n'est autre chose que l'affirmation [la réalité] d'une partie

du tout, et la négation [l'exclusion] de l'autre. Pareillement la simultanéité veut dire: représentez vous le principe actif comme indépendant du principe passif, comme substance, et le principe passif comme dépendant du principe actif, comme son accident [*accidens*]. Enfin la nécessité est tout ce dont le contraire implique contradiction, c'est-à-dire, la possibilité de concevoir le contraire constitue l'existence ou la non-existence de la nécessité. — Pourtant, chaque troisième catégorie n'a pas été dérivée des deux premières, vu que pour cette synthèse des deux premières, faite dans le but de produire la troisième, la fonction de l'entendement doit chaque fois avoir été active d'une manière tout-à-fait particulière, et mise en jeu bien différemment que lorsque les deux premières catégories forment exclusivement l'objet de la pensée de l'intellect. La pensée de la catégorie d'existence et la formation de la notion de la nécessité moyennant la combinaison des deux catégories d'existence et de possibilité sont deux actes bien différens.

V.

Notions préliminaires pour servir d'intelligence à la déduction des catégories.

§. 108.

Ce que l'on entend par déduction.

La recherche sur la question de savoir: de quel droit [*quid juris*] nous nous permettons de faire usage d'une chose? est appelée par les Jurisconsultes une *dédution*.

§. 109.

Double déduction dont les catégories sont susceptibles.

On peut exiger une double déduction des catégories. Car, ou bien l'on veut savoir: de quel droit nous soutenons que nous faisons usage des catégories? ou bien l'on demande: de quel droit nous avançons que ces catégories sont

des notions pures de l'intellect, et peuvent néanmoins être appliquées aux objets de l'expérience? La réponse à la première question devant être donnée par l'expérience suppose une déduction empirique. De quel droit, par exemple, soutenons nous que nous nous servons de la catégorie de cause et d'effet? À cela on ne peut que répondre: consultez l'expérience, et vous reconnaîtrez comme un fait qu'on n'aperçoit aucun effet sans demander: quelle est sa cause? et vice versa. — Mais la réponse à la seconde question supposerait une déduction *transcendante*.

§. 110.

De la déduction transcendante des catégories.

Cette dernière déduction doit nécessairement être faite en totalité à l'aide de notions *a priori*, et par conséquent être transcendante. Ici l'expérience ne peut point établir la légitimité de l'emploi des catégories. Car nous avons avancé que ces notions se trouvent *a priori* dans l'intellect et qu'elles précèdent toute expérience; d'où il suit que l'expérience ne pourra jamais fournir une preuve de leur légitimité. Nous disons par exemple: tout ce qui se fait a sa cause. Or si l'on n'établissait pas au préalable que la notion de cause a un sens, comment pourrait on jamais s'en convaincre par l'expérience? Nous n'apercevons dans le champ de l'expérience autre chose si non qu'un phénomène précède, et qu'un autre suit, mais non pas qu'il suit *nécessairement*, et encore moins que le premier phénomène est à l'égard du second ce que l'on nomme *sa cause*.

§. 111.

Nécessité d'une semblable déduction.

Il est d'une nécessité indispensable de donner une pareille déduction des catégories, ou en d'autres termes: de faire voir que les catégories peuvent être appliquées à des intuitions. Car, nous l'avons déjà dit (§. 71), chacune

de nos notions doit avoir pour base une intuition adaequate ou correspondante, si une connaissance doit en résulter. C'est alors seulement qu'une notion n'est pas dépourvue de sens, et qu'elle possède une valeur objective, vu que dans ce cas seul elle a un objet auquel elle se rattache. Or il est question ici de catégories, c'est-à-dire, de notions qui ne sont point empruntées à l'expérience, qui n'ont par conséquent point d'intuition qui leur serve de base; elles ne seront donc en possession d'une objectivité, ou d'une valeur objective que lorsque nous aurons fait voir, comment elles se rattachent à des intuitions.

§. 112.

On entrevoit donc facilement la tâche qui nous est imposée pour faire la déduction des catégories. Nous avons l'obligation de prouver que les *intuitions ne peuvent être ni pensées ni conçues* qu'au moyen des catégories. Car dès-lors celles-ci précèdent à la vérité toute intuition, c'est-à-dire, toute expérience; mais d'un autre côté toute expérience les réclame, et a besoin des catégories pour devenir possible à des hommes. Ainsi que le temps et l'espace ont pour nous une valeur objective, vu que sans eux nous ne pourrions point *apercevoir et contempler intuitivement des objets* (§. 66), de même les formes de la pensée, ou les catégories, n'obtiennent de valeur objective que par la preuve, que sans elles aucune chose quelconque ne pourrait devenir objet de notre faculté représentative ou intuitive.

Cette déduction sera l'objet de la leçon suivante.

LEÇON CINQUIÈME.

Déduction des catégories.

PREMIÈRE PARTIE

de la déduction des catégories.

Les catégories sont la condition absolue et sine quâ non de toute pensée des objets.

§. 113.

Unité de fonction de l'intellect dans ses différentes opérations.

Nous avons désigné (§. 97) du nom de *synthèse* l'acte par lequel l'intellect unit et convertit en une notion les élémens divers contenus dans une intuition. Comme cette fonction intellectuelle ne fait qu'une avec celle qui consiste à réunir deux notions en un jugement, toute réunion, combinaison ou jonction de cette nature, que ce soit de deux notions en un jugement, ou d'éléments divers d'une intuition en une notion, peut être qualifiée de *synthèse*.

§. 114.

Productivité ou spontanéité de l'intellect.

L'entendement doit être actif par lui-même [productif] pour combiner quoi que ce soit; car combiner est sa fonction propre. Il suit de là que dans notre représentation les élémens divers des phénomènes qui nous sont donnés se présentent comme épars et disséminés, et que l'unité n'y est transportée que par notre faculté de penser. Car dire que l'intellect combine emporte que notre faculté sensitive ou intuitive n'aperçoit qu'épars et disséminés les élémens divers des intuitions.

§. 115.

Unité qualificative.

Mais au sujet du terme *combiner* il y a encore une observation à faire. Une combinaison de l'espèce de celle dont il est question suppose 1^{ment}, la synthèse, comme opération de l'intellect, 2^{ment}, une diversité d'éléments à combiner, enfin 3^{ment}, la réunion de ces éléments divers en une unité. Appelons cette dernière unité *qualificative*.

§. 116.

Cette *unité qualificative* (§. 115) ne saurait être inhérente aux éléments divers des objets mêmes, parce que l'union en général ne se rencontre point dans les objets, vu qu'ils ne nous sont donnés que comme épars et disséminés, et que l'unité y est premièrement produite par l'intellect ou l'entendement. L'unité qualificative ne peut pas non plus résulter de l'union même, vu que celle-ci suppose toujours que l'on ait une idée de l'unité qualificative. Lorsqu'on dit: nous réunissons des éléments divers en une unité, il faut déjà supposer, d'un côté, que l'on sache en quoi l'on veut réunir des éléments divers, et d'un autre, qu'une unité puisse résulter de la synthèse. La notion de cette unité qualificative doit donc pareillement être donnée *a priori*.

§. 117.

Cette *unité qualificative* se distingue suffisamment de la catégorie d'unité (§. 103). La première se rapporte aux éléments divers que présentent les phénomènes des sens; la seconde se fonde sur la possibilité des jugemens individuels. Mais tout jugement suppose l'union du sujet avec l'attribut, et par conséquent notre unité qualificative.

§. 118.

Apperception pure ou primitive, ou unité transcendante du moi.

Or il est certain que quand nous disons: j'ai une représentation, cela ne signifie autre chose si non que j'amal-

game et identifie la chose représentée avec le *moi*, ou la conscience subjective du *moi*, avec le *je pense*. Car une représentation ne devient *mienne* que parce qu'elle est pensée *par moi*.

§. 119.

Il est tout aussi certain que le *moi* ou le *je pense* doit perpétuellement être conçu comme un et identique, vu qu'autrement les représentations diverses ne pourraient pas être saisies collectivement, ni être constamment reconnues pour miennes.

§. 120.

Envisagé comme conscience du *moi*, le *je pense* peut être appelé *l'apperception pure et primitive*, et considéré comme quelque chose d'immuable, d'identique et constituant par conséquent une unité, nous l'appellerons *unité transcendante du moi*.

§. 121.

Synthèse transcendante, loi suprême de tout usage de l'intellec.

Cette unité de la conscience du *moi* (§. 120) suppose de la part de l'entendement la faculté d'associer, d'amalgamer et d'identifier avec le *moi* ou le *je pense* tout objet quelconque de la pensée (§. 118). Or comme nous avons appelé *synthèse* toute combinaison, ou amalgame, produite par l'entendement, l'identification ou l'amalgame de toutes les représentations avec l'unité transcendante du *moi* s'effectuera par une *synthèse transcendante*, ou en d'autres termes, on ne pourra admettre aucune *synthèse supérieure* à celle-ci, vu qu'elle-même est déjà transcendante et ne peut être confirmée par aucune expérience particulière.

§. 122.

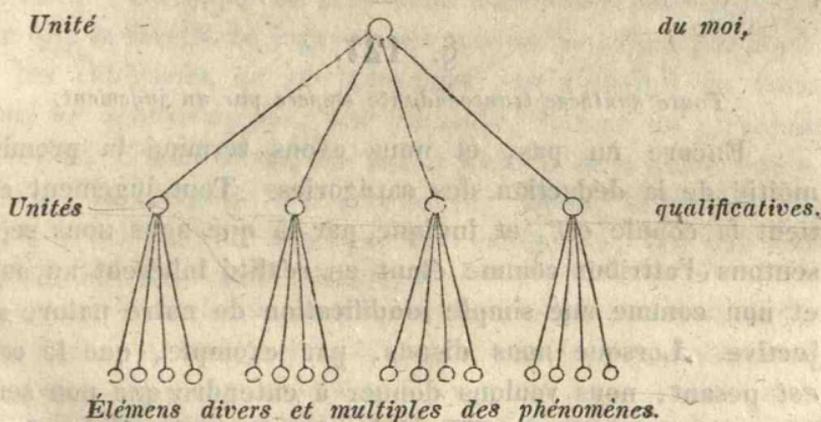
Résumons les §. qui précèdent en reconnaissant que tout ce que les intuitions présentent de différent et de mul-

multiple doit être ramené par l'entendement à l'unité pour pouvoir en former une notion, et de ces notions des jugemens (§. 97 et suiv.). Sans cette synthèse aucune expérience d'objets quelconques ne serait possible, vu que les élémens divers et multiples dont ils se composent ne seraient aperçus qu'isolément et sans unité entre eux. Ces *unités qualificatives* doivent en définitive se confondre dans l'unité primitive de l'apperception pour qu'on puisse dire d'elles qu'elles appartiennent à nos représentations (§. 118). Ne pouvant pas aller plus loin, nous sommes contraints de mettre ici un terme à nos recherches, et de reconnaître l'unité de l'apperception primitive pour principe primordial auquel tout aboutit, et pour loi suprême de tout usage de l'intellect ou de l'entendement.

§. 123.

Échelle du mécanisme de la pensée.

En descendant par conséquent de l'unité de l'apperception primitive jusqu'aux élémens divers des intuitions, on obtiendra une gradation qui peut être représentée ainsi qu'il suit :



Il suit de là que des objets ne sont reconnus par nous qu'autant qu'ils sont reçus dans l'unité primitive de l'apperception, ou du moi.

§. 124.

Or l'intellect, ou l'entendement, est le pouvoir de penser des objets des sens (§. 34), mais il ne peut les penser que quand tout se réunit dans l'apperception primitive (§. 122). Donc, la possibilité de toute opération de l'entendement, c'est-à-dire, notre connaissance de l'entendement même, se fonde sur la faculté de réunir, d'amalgamer, et d'identifier tout avec l'unité primitive de l'apperception.

§. 125.

Mais de même que le temps et l'espace ont pour nous une valeur objective, parce que par eux *l'intuition* des objets devient seule possible, de même l'unité transcendante de l'apperception a pour nous une valeur objective, vu qu'elle rend seule possible la *pensée* [par opposition à l'intuition] des objets.

§. 126.

En raison de cette objectivité, nous appellerons la conscience *du moi*, la *conscience objective du moi* [Comparez §. 1].

§. 127.

Toute synthèse transcendante s'opère par un jugement.

Encore un pas, et nous avons terminé la première moitié de la déduction des catégories. Tout jugement contient la copule *est*, et indique par là que nous nous représentons l'attribut comme étant en réalité inhérent au sujet, et non comme une simple modification de notre nature subjective. Lorsque nous disons, par exemple, que le corps *est* pesant, nous voulons donner à entendre que non seulement nous *sentons* la pesanteur du corps, mais aussi qu'il y a dans ce corps quelque chose qui le met en état de manifester qu'il pèse soit sur nous, soit sur tout autre objet. Ceci veut dire en d'autres termes: que le jugement, en

tant qu'il renferme la copule *est*, exprime la manière dont nous considérons quoi que ce soit, comme quelque chose d'*objectif*, et non comme une pure modification de notre *nature subjective*. Or, considérer [penser, concevoir] une chose quelconque comme étant un objet, n'est possible que lorsque cette chose se laisse amalgamer et identifier, d'une manière ou d'autre, avec l'unité de l'apperception primitive. Donc, le jugement sera cette manière, ou en d'autres termes : le jugement est le moyen par lequel nous ramenons à l'unité de l'apperception primitive du *moi* ce que nous considérons, contemplons, et apercevons intuitivement comme quelque chose d'*objectif*.

§. 128.

Toute synthèse transcendante ne s'opérant que par un jugement, les catégories sont la condition absolue de toute pensée.

En résumé! Pour pouvoir concevoir, penser et considérer comme des objets les élémens divers de toute intuition, nous devons en définitive les ramener à l'unité primitive de l'apperception du moi (§. 127). Le moyen par lequel nous ramenons quelque chose à cette unité est le jugement (§. 127). Un objet ne sera donc concevable pour nous que par ~~que~~ la faculté de juger; mais nous ne pourrions pas juger, si les catégories ne se trouvaient pas *a priori* en nous. Nous ne pourrions pas, par exemple, former un jugement universel, si nous n'eussions pas *a priori*, dans notre entendement, la catégorie d'*universalité*. Donc, la pensée des objets n'est possible que par les catégories, qui par conséquent ont une valeur objective.

§. 129.

Les catégories n'ont aucune valeur objective pour des êtres doués d'un entendement différent du nôtre.

Notre démonstration se fonde en totalité sur ce que l'entendement humain, pour pouvoir penser, doit sans cesse

combiner, joindre, unir, amalgamer (§. 113). Un intellect qui, pour penser, n'aurait pas besoin de joindre et de combiner, mais qui apercevrait et contemplerait tout *intuitivement*, ne serait point astreint à nos formes de la pensée. Les catégories n'ont donc une valeur objective que pour nous, en notre qualité d'hommes; mais elles n'en ont aucune pour tout autre être doué d'un entendement différent du nôtre.

DEUXIÈME PARTIE

de la déduction des catégories.

Les catégories sont la condition absolue et sine quâ non de toute perception intuitive des objets.

§. 130.

Conscience empirique.

À chaque intuition nous sentons et reconnaissons que nous en sommes redevables à un phénomène. Cette reconnaissance, ce sentiment, cette conscience que la matière a été empruntée à l'expérience, peut être appelée *la conscience empirique*.

§. 131.

Les phénomènes ne sont aperçus que par le moyen d'une synthèse.

La conscience empirique, qui constitue l'apperception d'un phénomène, n'est proprement possible qu'en réunissant en un tout collectif, en une unité, les élémens hétérogènes des intuitions empiriques. Je ne sais que j'aperçois une table, et non pas simplement les pieds, ou le dessus d'une table, que lorsque je considère comme un tout collectif, comme une unité, les élémens divers contenus dans une table, [tels que les pieds, le dessus, etc. de la table]. Cette réunion en une unité des élémens divers de l'intuition empirique, au fond est un acte, une opération, une fonction

de l'intellect, et peut prendre la qualification de *synthèse de l'appréhension* [de *apprehendere*, saisir].

§. 132.

Cette synthèse n'a lieu que sous les conditions du temps et de l'espace.

Cette synthèse de l'appréhension se rattachant immédiatement aux intuitions ne peut s'opérer que sous les conditions *formelles* de toute intuition en général (§. 60, 52), je veux dire, sous celles du temps et de l'espace. Nous n'apercevons pas, par exemple, comme un tout, ou comme une unité, les parties diverses d'une maison, si nous ne vissions pas autour de ce tout un espace vide; nous n'apercevons pas comme un seul événement les parties diverses dont il se compose, si nous ne remarquons pas antérieurement et postérieurement à cet événement un temps qui n'y appartient pas.

§. 133.

Elle est en définitive assujétie aux catégories.

Or le temps et l'espace sont non-seulement formes de nos intuitions (§. 60, 52), mais sont eux-mêmes des intuitions *a priori* (§. 60, 51), et comme telles, doivent, pour être aperçus, présenter des élémens divers et multiples. Ces élémens ne sont perceptibles pour nous qu'autant que nous les réunissons en une unité (§. 132), acte, à l'opération duquel l'intellect doit concourir par son activité. Or toute combinaison, ou jonction, opérée par l'intellect, est subordonnée à l'unité de l'apperception primitive du moi (§. 122), et par conséquent aux catégories. Donc, toute perception intuitive, de la synthèse de laquelle résulte l'expérience, est en définitive assujétie aux catégories.

§. 134.

Observations explicatives.

Pour plus d'intelligence de ce qui précède, rappelons nous que toutes nos perceptions intuitives sont en elles-

mêmes isolées et sans connexion les unes avec les autres. Dans le même instant où j'aperçois le bec de ma plume, je ne peux pas apercevoir simultanément la partie supérieure du bec. Si néanmoins, il m'est possible de me représenter les deux parties comme appartenantes à un tout, il faut nécessairement que j'aie le pouvoir de me représenter un objet même sans sa présence. Dans l'exemple précité je me représente encore l'impression précédemment reçue du bec de la plume alors même qu'elle n'est plus présente, et que j'aperçois déjà la partie supérieure du bec de la plume. Cette faculté est ce qu'on appelle *l'imagination*.

§. 135.

Par cet exemple il est évident, qu'à proprement parler l'imagination se compose de deux élémens, savoir, d'un élément *sensitif* ou *intuitif*, et d'un élément *intellectif*. En raison de ce qu'elle aperçoit sans cesse tous les objets intuitivement, elle appartient à la faculté sensitive; et en raison de ce que néanmoins elle ne demeure pas passive, qu'elle ne se borne pas, comme la faculté sensitive, à recevoir simplement les impressions, mais que par sa propre activité elle combine, amalgame et réunit en un tout dans la conscience du moi l'impression précédente avec l'impression actuelle, l'imagination se présente comme un effet, comme une réaction de l'intellect sur notre faculté sensitive.

§. 136.

En conséquence pour réunir en une unité, par la synthèse de l'appréhension (§. 131), les élémens divers d'une perception intuitive, il faut l'intervention de l'imagination, ou en d'autres termes, l'intellect doit exercer son pouvoir actif sur la faculté sensitive (§. 135).

§. 137.

Mais tout ce que l'intellect est capable de se représenter, ainsi que tout acte de l'intellect en général, ne s'opère que par la réunion des parties dans l'unité de l'aperception primitive (§. 121) conformément aux catégories (§. 127). Donc, toutes les perceptions intuitives [et par conséquent toute expérience], sont subordonnées aux catégories, et ne deviennent possibles que par elles.

§. 138.

Résultat de la déduction des catégories.

En résumant cette déduction des catégories, nous obtiendrons le résultat suivant: Les catégories, en tant que notions *a priori*, nous font entrevoir la possibilité de *penser* des objets. Mais *penser* n'est pas encore *connaître*. Pour *connaître* il faut, outre la notion, une intuition adaequate qui lui corresponde (§. 71). En conséquence toutes les catégories ne produiront une connaissance qu'autant que des intuitions leur correspondent. Or toutes les intuitions sont perpétuellement sensibles, c'est-à-dire, qu'elles appartiennent aux sens, aux sensations, et toute connaissance d'un objet donné par la faculté sensitive s'appelle *empirique*. Donc, les catégories ne sont *intégralement* applicables qu'à la connaissance d'objets empiriques, c'est-à-dire, de l'expérience, autant qu'elle est possible. Considérées en elles-mêmes, elles n'ont absolument aucun sens, et peuvent encore moins servir à produire la connaissance d'un objet quelconque non appartenant au domaine de l'expérience.

LEÇON SIXIÈME.

Analyse des principes a priori qui résultent de l'application à l'expérience des catégories, ou des formes de la pensée.

I.

Avant-propos.

§. 139.

Objet de cette analyse.

Jusqu'ici nous nous sommes attachés à prouver que l'expérience ne devient possible pour nous que par l'application des catégories. Notre tâche sera maintenant de faire voir comment les catégories sont en réalité appliquées à l'expérience, comment de chaque catégorie découle un principe sur lequel se fonde chaque fois une partie correspondante de l'expérience, et enfin comment cette application elle-même des catégories devient possible. Commençons par l'application effective des catégories aux principes qui servent de lois à l'expérience; cette marche facilitera l'intelligence de la manière dont cette application s'opère.

§. 140.

Nous voulons par conséquent exposer suivant un ordre systématique tous les jugemens transcendants, ou *a priori*, qui ne sont point empruntés à l'expérience, mais qui lui servent de cadre, de fondement et de règle normale, et nous commencerons par les jugemens analytiques.

§. 141.

Principe suprême des jugemens analytiques.

Et d'abord, en ce qui concerne les jugemens analytiques (§. 16), nous ferons observer que leur condition première est le principe, qu'un attribut ne saurait être prédicable d'un sujet avec la notion duquel il est en contradiction. Ce principe est connu sous le nom de *principe de contradiction*.

§. 142.

Sa nature.

Considéré en lui-même, ce principe n'est que d'un usage négatif; il établit simplement de quelle nature des jugemens, ou des notions véridiques, doivent ne pas être, mais il ne dit point de quelle nature ils doivent être pour qu'ils soient conformes à la vérité. Il ne parle que de la *forme*, et fait abstraction de la *matière* de la connaissance. Par cela même il n'appartient qu'à la Logique (§. 72, 81), et non pas à la Philosophie transcendante (§. 82).

§. 143.

Mais il n'en est pas moins pour les jugemens analytiques d'une utilité positive. Car ceux-ci déduisent de la notion du sujet les attributs qui lui conviennent, sans procurer par là à cette notion une plus grande latitude. Or toute déduction, en contradiction avec la notion du sujet, est décidément fausse, et toute déduction, dont le contraire serait en contradiction avec la notion du sujet, est décidément vraie.

§. 144.

À proprement parler, le principe de contradiction est lui-même analytique; car il ne dit autre chose si non que tout objet est ce qu'il est. Exprimé ainsi, le principe de contradiction prend la qualification de *principe d'identité*.

§. 145.

Mais on donne quelquefois à ce principe une forme synthétique en l'énonçant ainsi qu'il suit: *une chose ne peut pas simultanément être et n'être pas*. Il faut sans doute se servir ici du terme simultanément, car successivement, et dans des temps différens, une chose peut très-bien être et n'être pas. Par ce terme, qui unit la représentation du temps à la notion d'une chose, on paraît sortir de la notion du sujet, et donner à la proposition une apparence synthétique. Mais pour lors on pourrait élever la question du *quid juris*, ou de quel droit avançons-nous cette proposition?

Toutefois le terme simultanément ne signifie proprement ici autre chose si non, que nous adjugeons à la notion du sujet l'un des attributs contradictoires, et qu'ensuite nous devons en exclure l'autre comme une contradiction. Cette proposition, par exemple, l'homme ne peut pas être simultanément et jeune et vieux, en raison du terme simultanément semble être synthétique. Mais au fond on ne veut simplement dire par là qu'un jeune homme n'est pas vieux, et qu'un vieux homme n'est pas jeune, et c'est ce qui résulte analytiquement du principe de contradiction.

III.

Aperçu général des principes synthétiques *a priori*,
ou des principes ontologiques.

§. 146.

Le principe de contradiction n'est d'aucune utilité pour les jugemens synthétiques.

Pour les jugemens analytiques le principe de contradiction est d'une utilité pleine et entière, et même d'une utilité positive (§. 143). Mais il n'est nullement applicable aux jugemens synthétiques. Dans ce jugement: la table est ronde, je ne pourrai jamais vérifier si j'ai jugé sainement



ou faussement; car je sors de la sphère de la notion, et j'unis à elle quelque chose que cette notion n'emporte pas.

§. 147.

Principe suprême de tous les jugemens synthétiques a posteriori.

Nous l'avons déjà dit (§. 23), dans les propositions synthétiques *a posteriori* c'est l'expérience même qui sert de fondement de droit à nos jugemens. Le principe suprême des jugemens synthétiques *a posteriori* pourra par conséquent être exprimé ainsi qu'il suit: *Toutes les qualités que par l'expérience nous reconnaissons pour être inhérentes à un objet sont prédicables de cet objet.*

§. 148.

Principe suprême de tous les jugemens synthétiques a priori.

Mais pour les jugemens synthétiques *a priori*, qui ne peuvent point être soumis à ce principe, vu qu'ils ne sont pas puisés dans l'expérience, la règle suprême sera celle-ci: „*Dans un jugement conforme à la vérité tout attribut peut être uni à un sujet synthétiquement et a priori, lorsque de cette synthèse résulte un jugement conforme aux conditions de la possibilité de l'expérience.*“

§. 149.

Explication de ce principe.

Toutefois ceci exige une explication. Les élémens divers de l'intuition, nous le répétons, sont en totalité réunis par l'imagination (§. 134) dans la synthèse de l'appréhension (§. 131), et cette synthèse l'est à son tour par l'intellect dans l'unité de l'apperception primitive du moi (§. 122). En conséquence l'expérience, si elle ne doit pas être une perception rapsodique ou détachée de représentations individuelles, isolées, et sans rapport et union les unes avec les autres, n'est possible que lorsque nous pouvons amalgamer et identifier ses élémens divers et multiples avec

l'unité de l'aperception. Le moyen dont nous nous servons pour atteindre ce but sont les jugemens (§. 127). Mais tout jugement, s'il est synthétique, suppose certains principes *a priori* dont nous allons parler incessamment. Donc l'expérience ne devient possible que par ces principes. Voilà pourquoi tous ces principes n'acquièrent leur vérité que parce qu'ils fournissent les conditions sous lesquelles l'expérience devient possible; d'où il suit que la règle normale par laquelle ils obtiennent une valeur objective n'est autre que celle qui a été indiquée dans le §. 148.

§. 150.

Table des principes synthétiques a priori.

Mais ces principes synthétiques découlent des catégories, de manière que ces dernières trouvent toujours leur application dans un principe. Voilà pourquoi nous pouvons donner l'aperçu de tous les principes synthétiques *a priori* dans une table ajustée sur celle des catégories.

§. 151.

Car il résulte

des catégories de la	1 ^o Quantité	des principes <i>a priori</i> qui portent les noms de	1 ^o Axiomes de l'intuition
	2 ^o Qualité		2 ^o Anticipations de l'aperception.
	3 ^o Relation		3 ^o Analogies de l'expérience.
	4 ^o Modalité		4 ^o Postulats de la pensée empirique.

§. 152.

Principes synthétiques mathématiques et dynamiques.

Avant de passer à l'explication de cette table, nous ferons observer, que de même que nous avons appelé *mathé-*

matiques les catégories des deux premières rubriques, et *dynamiques* celles des deux autres (§. 107, 1^o), de même, et par un motif tout-à-fait semblable, les deux premières classes de principes peuvent prendre la qualification de *principes mathématiques*, et les deux dernières celle de *principes dynamiques*.

III.

Premier principe synthétique *a priori* appelé axiome de l'intuition.

§. 153.

Principe résultant de l'application à l'expérience de la catégorie de la quantité.

L'application, à l'expérience, de cette notion pure de l'intellect, laquelle on désigne par le mot *quantité*, s'effectue à l'aide d'un principe synthétique *a priori* que l'on exprime ainsi qu'il suit :

„*Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives.*“

§. 154.

Nous avons donc la double tâche, en premier lieu, d'expliquer ce que l'on entend par ce principe, en second lieu, de faire voir que par ce principe, et par lui uniquement, les intuitions deviennent possibles, c'est à-dire, en d'autres termes, qu'il a une valeur objective. Expliquons donc premièrement le sens de ce principe.

§. 155.

Explication de ce principe.

Toute multiplicité d'éléments homogènes que présente l'intuition s'appelle une *grandeur*.

§. 156.

Une grandeur est dite *extensive* lorsque ses parties doivent nécessairement avoir été données avant le tout, ou en d'autres termes, lorsque la représentation du tout ne devient possible que par celle des parties. Je ne puis, par exemple, apercevoir intuitivement une ligne comme un tout, qu'en me la représentant comme composée de lignes plus exigues qui constituent ses parties. Je ne vois de même intuitivement dans le temps comme un tout un événement quelconque, qu'en parcourant les événemens plus exigus dont il se compose.

§. 157.

Par ce principe: „*toutes les intuitions sont des grandeurs extensives*“ on entend par conséquent, que les intuitions nous offrent et sont véritablement une pareille multiplicité d'éléments homogènes, dans laquelle la perception intuitive du *tout* n'est possible que par celle des *parties*. Voilà pour ce qui concerne le sens du principe. Passons maintenant à sa démonstration.

§. 158.

Démonstration de ce principe.

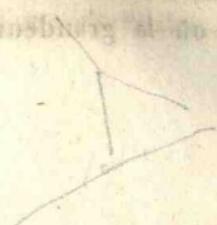
Sous ce rapport, rappelons nous que tous les phénomènes ne sont aperçus intuitivement par nous que sous les conditions *formelles* [toujours par opposition aux conditions *matérielles*] de notre faculté sensitive, c'est-à-dire, sous celles du temps et de l'espace (§. 52, 60), et ne pourraient jamais, sans ces conditions, devenir pour nous des objets (§. 66). Or le temps et l'espace présentent une multiplicité d'éléments homogènes dans laquelle les parties précèdent le tout. La perception d'un grand espace ou d'un long temps n'est possible que par la représentation des espaces et des temps plus exigus qui en constituent les parties. En qualité d'intuitions *a priori* (§. 50, 60), le temps et l'espace sont

donc eux-mêmes des grandeurs extensives, et la perception intuitive des objets n'est possible pour nous que lorsque nous les considérons, ainsi que le temps et l'espace eux-mêmes, comme des grandeurs extensives.

§. 159.

Valeur objective de ce principe.

Sans ce principe, ou en d'autres termes, si ce principe n'était pas reconnu *a priori* pour vrai, la perception intuitive des phénomènes ne nous serait pas possible. Cela fait comprendre pourquoi les axiomes des Mathématiques peuvent être appliqués d'une manière positive et absolue aux objets de l'expérience, avantage dont ne jouit aucune autre science. En voici la raison. Dans les Mathématiques on enseigne les règles de la construction des grandeurs extensives. Mais une règle de la construction n'est autre chose que la condition de la manière dont nous sommes obligés d'apercevoir les grandeurs extensives, c'est-à-dire, que lorsque nous voulons en général apercevoir intuitivement des grandeurs extensives, cela ne nous est possible que de la manière dont nous l'enseigne la Géométrie. En général, les Mathématiques rendent donc premièrement possible la perception intuitive des phénomènes, et dès-lors l'intuition réelle et effective doit sans doute être conforme à la possibilité de l'apercevoir intuitivement. Un triangle, par exemple, est une figure dans laquelle l'angle extérieur est plus grand que chacun des deux angles intérieurs qui se trouvent vis-à-vis de lui. Cet axiome veut dire qu'une figure ne peut être aperçue comme triangle que sous la condition énoncée ci-dessus, de manière que si un morceau de bois que j'ai devant moi doit être aperçu intuitivement sous la forme d'un triangle, il doit nécessairement être conforme à la condition enseignée dans la Géométrie.



IV.

LEÇON SEPTIÈME.

Deuxième principe synthétique *a priori*, appelé
Anticipation des perceptions intuitives.

§. 160.

Principe qui résulte de l'application à l'expérience de la catégorie de la qualité.

L'application à l'expérience de cette notion pure de l'intellect, laquelle nous désignons par le terme de *qualité*, s'effectue pareillement à l'aide d'un principe synthétique *a priori* qui doit être exprimé ainsi qu'il suit :

„Le réel, ou matériel, des phénomènes [c'est-à-dire, ce qui dans eux est sensible et palpable] a une grandeur intensive, c'est-à-dire, une intensité, un degré.“

§. 161.

Suivons relativement à ce principe la même marche que nous avons observée par rapport à l'axiome des intuitions, et expliquons en d'abord le sens pour passer ensuite à sa démonstration.

§. 162.

Explication de ce principe.

Dans les grandeurs extensives (§. 156) le tout peut toujours être comparé avec ses parties et mesuré pour ainsi dire par elles. Mais s'il existait une grandeur (§. 155) qu'il fallût constamment se représenter comme une unité, et qui ne pût être mesurée que par sa distance de son état de non-existence, c'est-à-dire, de celui où la grandeur serait

égale à zéro, une pareille grandeur devrait être appelée une *grandeur intensive*.

§. 163.

Sa distance de son état de zéro s'appelle son *degré*.

§. 164.

Preuve de ce principe.

Chacune de nos sensations (§. 36) peut être considérée sous un double rapport, savoir, sous celui de sa *forme* et sous celui de sa *matière*. N'envisageons nous dans la sensation que la manière dont, en vertu des conditions *formelles* de notre faculté sensitive, la sensation est aperçue par nous, considérons nous, par exemple, que la chaleur de la chambre est *provenue successivement*, nous faisons abstraction du *matériel* pour n'envisager que la *forme* de la sensation. Au contraire, mettons nous de côté cette condition *formelle* de la faculté sensitive, et ne considérons nous que l'effet que la chaleur produit sur nous dans le moment actuel, sans égard à sa naissance dans le temps, nous n'envisageons que le *matériel* ou le *réel* de ce phénomène.

§. 165.

Quant au *matériel* de la sensation (§. 164), nous pouvons nous le représenter en pensée avec plus ou moins d'intensité, et même le réduire peu à peu à zéro. Or toute multiplicité d'éléments homogènes, laquelle on peut se représenter comme plus ou moins grande, s'appelle une grandeur (§. 155), donc toutes nos sensations ont une grandeur.

§. 166.

Mais elles ne se présentent toutes qu'isolément et séparément l'une de l'autre. Nous n'estimons point, par exemple,

à un nombre déterminé de degrés le matériel de la sensation de la chaleur d'une chambre, parce que nous le comparons avec la température d'une autre chambre, comme si la grande chaleur se composait de la chaleur moindre, de même qu'une longue ligne se forme de lignes plus exigues. Bien au contraire, nous considérons chaque *matériel* des deux sensations comme constituant pour soi une unité indépendante, et nous disons : la chaleur de cette chambre est moins forte que celle de l'autre, parce que dans celle-ci nous avons besoin de plus de temps pour arriver à zéro, ou à la non-existence de la sensation de la chaleur, que dans l'autre chambre. Quiconque, par exemple, entre dans une chambre dont la température s'élève à 12 degrés de chaleur [thermomètre de Réaumur], ne dira point que la chambre est chaude parce que dans la rue il ne s'est aperçu que de 8 degrés, et que la température de la chambre = 12° est provenue d'un accroissement de 4 degrés ajouté à la température de la rue = 8°.

Au contraire, comme la température de la chambre n'est point la continuation de celle de la rue, il dira que la chambre est chaude parce qu'il le sent, parce qu'il lui faut du temps pour arriver à zéro, c'est-à-dire, pour pouvoir anéantir en pensée la sensation de la chaleur. — En résumé, le *matériel* de toute sensation est constamment considéré comme une unité, et nous le mesurons en pensée en le comparant avec son état de zéro, ou son état de non-existence, ce qui ne veut dire autre chose, si non, que le matériel de toute sensation est une grandeur *intensive*.

§. 167.

Or toute sensation est pourtant sentie, c'est-à-dire qu'elle n'est point égale à zéro; elle doit par conséquent être distante de zéro pour pouvoir être sentie, donc, le *matériel* de toute sensation a un degré (§. 163).

§. 168.

Antérieurement à toute expérience, nous savons par conséquent que *le matériel* de toute sensation a un degré. Ainsi, quoique la sensation elle-même ne puisse être donnée qu'empiriquement, c'est-à-dire, *a posteriori*, nous connaissons pourtant par rapport à elle un principe *a priori*, qui nous fournit la condition de la possibilité générale de toute sensation, savoir, le principe, que toute sensation, pour pouvoir être perceptible, doit avoir un degré. Ce principe, qui sert de base à toute perception intuitive, nous l'anticipons pour ainsi dire sur la perception même, c'est-à-dire, nous le prononçons par anticipation avant toute perception, et nous le nommons par cela même anticipation de l'apperception.

V.

§. 169.

Conséquences des deux principes établis ci-dessus.

Il convient maintenant de développer quelques conséquences qui se rattachent immédiatement aux deux principes que nous venons d'établir (§. 153, 160). De ces principes il résulte, *premièrement*, que tous les phénomènes sont des grandeurs continues (*Quanta continua*). Une grandeur est dite continue, lorsqu'on ne peut admettre aucune de ses parties comme la plus minime possible, et cela, par suite de la conviction, qu'il doit nécessairement exister des parties encore plus exigues. Or, c'est là tout justement le cas de la *forme* aussi bien que de la *matière* des phénomènes. Car la *forme* des phénomènes est une grandeur extensive (§. 153) perçue intuitivement dans le temps et l'espace. Mais le temps et l'espace sont eux-mêmes des grandeurs extensives; il n'existe point d'espace, il n'existe point de temps qui ne puisse être conçu comme encore plus exigü; il ne peut donc pas en être autrement des phénomènes contenus dans eux. Le *matériel* de la sensation étant pareillement une grandeur, laquelle, pour

être saisie comme sensation, ne peut pas être égale à zéro, par conséquent ne pas être la plus minime possible, vu qu'entre zéro et quelque chose il peut exister des degrés infinis, il en résulte que sous le rapport de leur *matériel* les sensations sont des grandeurs continues.

§. 170.

En second lieu, il résulte immédiatement des deux principes établis aux §. 153, 160, qu'aucune expérience n'est en état d'avérer et de constater le manque ou l'absence du matériel de la sensation, et que la chose du monde la plus absurde sont, par exemple, tous les essais par lesquels on a cru non-seulement inférer, mais même montrer l'existence du vide, ou d'un espace vide. Car s'il existait effectivement une pareille absence du matériel de la sensation, cet état serait celui dans lequel la sensation serait $= 0$, c'est-à-dire, un état qui ne pourrait pas être aperçu par le sentiment, ni devenir un objet possible de l'expérience, vu que tout ce qui peut être senti doit avoir un degré, et ne pas être égal à zéro ($= 0$). — Toutefois, qu'on se garde bien d'assimiler à zéro l'opposé ou l'antipode de la sensation, et de regarder par exemple le froid comme l'état $= 0$ de la chaleur. Car le froid a pareillement un degré, lequel il faudrait désigner par *minus*, ou que l'on préciserait plus conformément à la vérité en le considérant comme un degré moindre de chaleur.

VI.

Du troisième, quatrième et cinquième principe synthétique *a priori* compris sous le nom d'*Analogies de l'expérience*.

§. 171.

Observations préliminaires.

Avant d'établir les principes mêmes auxquels nous donnons le nom d'*analogies de l'expérience*, il importe de

faire observer ce qui suit: — Les deux principes mathématiques (§. 153 et suiv.) que nous venons d'examiner sont *constitutifs*, c'est-à-dire, qu'ils se laissent représenter et tracer dans toute expérience, et ils établissent les règles concernant le rapport des phénomènes entre eux. Le principe, que toutes les intuitions sont des grandeurs extensives, est représenté par toute ligne, et par tout événement dans le temps, et nous fait entrevoir la possibilité d'apercevoir en général une succession dans le temps. Nous trouvons pareillement dans chaque perception des sens la confirmation du principe que nous avons appelé *anticipation de l'aperception*, parce que nous voyons et reconnaissons que toute sensation n'est effectivement point = 0, que par conséquent elle a un degré.

§. 172.

Mais les principes dynamiques (§. 152), dont nous allons incessamment nous occuper, et qui se rattachent tous à l'*existence* des phénomènes, ne se laissent point confirmer par l'expérience. Car nous n'avons pas la moindre idée de la manière dont les phénomènes *sont* ou *existent* en réalité. Ces principes seront par conséquent purement *normaux et directeurs*, ou de simples *régulatifs*; ils ne nous fournissent que les règles sur la possibilité d'acquérir par l'expérience une connaissance de l'existence en général des phénomènes, sans nous donner le moindre renseignement sur l'existence particulière des phénomènes. Ainsi, lorsque nous nous attacherons à prouver que sans le principe de causalité aucune expérience n'est possible, nos argumens ne porteront que sur la cause *en général*, et non pas sur la cause *particulière*; et nous ne prétendrons nullement montrer ce qui dans chaque cas particulier est la cause d'un effet, mais seulement qu'il existe une cause en général.

§. 173.

Et par cela même que ces principes ne sont que directeurs, normaux ou réglementaires, nous les appelons *les analogies de l'expérience*. Le Mathématicien donne la qualification d'*analogie* à l'égalité que présente le rapport de deux paires de grandeurs, tel que le rapport de 2 à 4 et de 3 à 6. Dans sa science, qui en général ne s'occupe que de rapports, trois membres étant donnés, il trouve toujours suivant la règle de trois le quatrième membre quant à sa véritable nature. Dans la Philosophie au contraire, jamais on ne trouve à l'aide de trois membres donnés le quatrième quant à son existence; loin de là, on n'y donne que la règle qui nous prescrit de chercher en toute sûreté dans le champ de l'expérience ce quatrième membre. Éclaircissons ce point par un exemple. Entre le prêt et la donation gratuite il subsiste la même *analogie* qu'entre la location et l'achat. Par cette analogie rien n'étant acheté, je n'apprends pas encore ce que c'est qu'acheter dans chaque occurrence particulière, mais elle nous a donné la règle à l'aide de laquelle nous devons reconnaître l'achat toutes les fois que nous rencontrons un acte qui dans un pareil rapport d'analogie constitue le quatrième membre.

§. 174.

Il en sera tout de même de nos principes. Ils ne nous indiqueront point ce *qu'est* en réalité l'expérience dans chaque cas particulier; ils nous fourniront simplement la règle par laquelle il nous *devient possible* de connaître l'expérience.

§. 175.

Principe suprême des analogies de l'expérience.

De cette introduction passons maintenant aux analogies mêmes de l'expérience. Leur principe général est celui-ci:

„l'expérience n'est possible qu'en nous représentant les perceptions des sens comme étant en réalité rigoureusement et nécessairement enchaînées les unes aux autres.“

§. 176.

Sens de ce principe.

Ce principe est facile à comprendre; il ne veut dire autre chose, si non que pour nous, en notre qualité d'hommes, l'expérience ne devient possible qu'autant que nous nous représentons les phénomènes dont elle se compose comme se trouvant entre eux dans une connexion réelle et indépendante de notre nature subjective. Nous pouvons donc passer de suite à sa preuve.

§. 177.

Preuve de ce principe.

Nous l'avons déjà dit, conformément à la condition formelle de notre sens intérieur, toute expérience doit être aperçue dans le temps (§. 65). Mais ce simple fait, que tout doit être aperçu de la sorte, à proprement parler ne compose point encore ce que nous appelons l'expérience. Car pour constituer l'expérience il est nécessaire non-seulement que dans notre esprit nous rapprochions et groupions d'une manière ou d'autre dans le temps les élémens divers des intuitions, mais aussi qu'en réalité, et objectivement parlant, ces élémens divers se trouvent rapprochés et groupés tel que nous nous le représentons. À cela, le temps, dans lequel les événemens se passent, ne peut contribuer en rien. Considéré en lui-même, et abstraction faite de tout événement quelconque, le temps n'est nullement un objet de l'aperception; on ne peut donc pas mettre sur son compte que les événemens qui s'y passent sont envisagés par nous comme si, en qualité d'objets, ils se trouvaient rangés dans le même ordre dans lequel nous nous les représentons. Que la table aperçue hier est la même que celle

que j'aperçois aujourd'hui, bien que dans l'intervalle elle se soit couverte de poussière, qu'il fait jour lorsque le soleil éclaire l'horizon, que le premier quartier le soleil et la lune sont en réalité simultanément visibles à l'horizon, voilà ce que je considère comme des faits de l'expérience, et je leur attribue de l'objectivité. Car je dis partout que les choses *sont* ainsi, et non pas qu'elles se passent ainsi dans moi. Et pourtant je ne sais proprement autre chose, si non que je me *représente* les choses ainsi, mais non pas qu'elles *sont* en réalité ainsi. Comme néanmoins nous avançons que les choses *sont* ainsi, et que nous constituons de la sorte la règle de nos représentations en une règle pour les objets de l'expérience, nous devons avoir en nous un principe qui nous prescrit de procéder de la sorte; en d'autres termes: pour que l'expérience nous devienne possible, il est de toute nécessité que nous nous représentions les phénomènes comme étant *en réalité* groupés et enchaînés entre eux tel que nous nous le représentons. Or c'est là le sens du principe ci-dessus énoncé de nos analogies de l'expérience.

§. 178.

Combien il y a de principes compris sous la dénomination d'analogies de l'expérience.

Toutes nos perceptions sensibles devant être conçues par nous comme étant rigoureusement enchaînées dans le temps les unes aux autres, et les trois manières dont nous pouvons nous représenter tout fait qui se passe dans le temps n'étant autres que la permanence, la succession, et la simultanéité, il n'y aura à l'égard de la catégorie de la relation, ou du rapport d'un phénomène réel à d'autres phénomènes, que trois principes compris sous le nom d'analogies de l'expérience, savoir: le principe de la relation entre la substance et son accident, ou le principe de la permanence dans le temps; le principe de la relation entre la cause et l'effet, ou le principe de la succession dans le temps; et le principe de la relation réciproque, ou de la causalité mutuelle

des choses les unes relativement aux autres, en d'autres termes, le principe de la simultanéité dans le temps.

A.

Principe de la permanence de la substance.

§. 179.

Teneur de ce principe.

Voici la teneur de ce principe :

„Dans toute variation ou changement des phénomènes il subsiste quelque chose de permanent en qualité de **substance**, et dans la nature la quantité des substances ne peut ni augmenter ni diminuer.“

§. 180.

Nécessité absolue de ce principe.

Les considérations suivantes mettront dans tout son jour la nécessité de ce principe. — Toutes nos perceptions ne sont que successives, celle du moment actuel n'est plus celle de l'instant qui vient de s'écouler; elle est donc changeante. La flamme de la lumière, l'homme, sont perpétuellement autres. Et pourtant nous nous représentons ces changemens comme appartenans et inhérens à quelque chose d'immuable, qui ne change pas, qui reste toujours le même. Quand nous disons: la flamme de la lumière, l'homme, ont changé, nous sommes obligés de nous représenter la flamme et l'homme comme quelque chose de permanent.

§. 181.

En d'autres termes cela veut dire: qu'en raison de ce que tous les phénomènes sont aperçus dans le temps, nous nous représentons que le variable ne remplit qu'un espace déterminé et limité de temps, et que l'immuable existe en tout temps. D'où vient cela? Le temps lui-même, sans

L'événement qui s'y passe, ne peut pourtant pas être aperçu, et l'on ne peut reconnaître par lui que quelque chose existe en tout temps.

§. 182.

Mais sans la supposition de quelque chose de permanent aucune expérience ne serait possible. Dès lors nous pourrions bien dire, que nous voyons les objets naître et disparaître, mais non pas que quelque chose change. Ma chambre change lorsqu'elle *demeure*, et que les meubles seulement y sont échangés; mais les meubles ne changent point, car les vieux meubles disparaissent, et de nouveaux meubles les remplacent. Prenez ceci dans le sens le plus étendu, et vous verrez que sans le principe en question vous ne pourriez absolument rien apercevoir; car dans le même instant où vous croiriez avoir devant vous un objet, il ne serait déjà plus, parce que tout change et qu'il n'y a rien de permanent. Pourtant la perception des sens est possible, seulement nos représentations sont successives, et par suite variables. Notre raison n'a d'autre moyen de se rendre compte de ceci que d'adopter le principe qu'il existe quelque chose de permanent. Cet axiome est indispensablement nécessaire pour la possibilité de l'expérience, et par conséquent un principe *a priori*.

§. 183.

Or la permanence de la substance emporte qu'elle existe en tout temps, d'où il suit que la quantité des substances ne peut ni augmenter, ni diminuer, — axiome qui forme la seconde partie de notre principe.

§. 184.

Conséquences du principe.

Une conséquence immédiate de ce qui précède est le principe que rien ne peut provenir de rien, et que rien ne

peut être réduit à rien [*Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*]. Car si ce principe n'était pas pour nous d'une nécessité absolue, si nous pouvions nous représenter que des substances commençassent et finissent, toute expérience serait à jamais perdue pour nous. Dans cette hypothèse tout ne serait que changement, comme on peut le prouver indirectement par les §. 180 et suivans; il n'y aurait rien de stable et de permanent, et nous serions dans l'impuissance de distinguer nos perceptions successives d'avec l'objet de notre représentation, c'est-à-dire, qu'aucune expérience ne serait possible.

§. 185.

De plus, par ce qui précède on entrevoit clairement ce qu'à proprement parler il faut entendre par changement. Les changemens ne sont que les diverses manières dont nous apercevons la substance, savoir, une première fois dans cet état, une seconde fois dans un autre, etc.

§. 186.

Mais de ce que l'immuable est aperçu par nous de différentes manières, il ne résulte pas qu'il naisse quelque chose de nouveau, et que ce qui est ancien disparaisse. Si l'on voulait admettre que chaque changement produisit en réalité quelque chose de neuf, on n'aurait que deux moyens d'en concevoir la possibilité. Il faudrait considérer le changement aperçu ou comme la *première* production, émanation ou origine en général, ou comme la *première* production ou origine d'une chose *d'une certaine espèce*. Mais les deux cas ne sont pas concevables. Car dans la première hypothèse le temps antérieur à cette première origine serait entièrement vide d'événemens; nous ne saurions même pas qu'un temps ait précédé cet événement particulier, vu qu'un temps vide d'événemens est inapercevable. Et pourtant nous devons dire que la chose est née (a commencé) dans le

temps? nous devons pouvoir supposer qu'il y ait eu un temps où elle n'exista pas? Cela est absurde. Dans la seconde hypothèse la production de la chose en question supposerait nécessairement la préexistence d'une chose d'une espèce différente. Cette chose préexistente serait à l'heure qu'il est aperçue autre que précédemment où la seconde n'existait pas encore; en d'autres termes: la première chose aurait changé; et dans cette supposition nous sommes réduits à n'admettre que l'existence d'un simple changement que pourtant nous ne voulions pas reconnaître.

§. 187.

Éclaircissons ceci par un exemple. Il commence à faire clair. Je maintiens que ceci n'est qu'une différente manière d'apercevoir l'existence d'un objet quelconque qui devient clair, que ce phénomène n'est qu'un changement et non pas une production nouvelle, ou une naissance. Car veut-on admettre qu'aucun événement, et par conséquent aucune obscurité n'a précédé la clarté, dès-lors il ne commence pas à faire clair, mais il a fait clair en tout temps. Admet-on au contraire que précédemment il a fait obscur, et qu'à l'heure qu'il est la clarté apparaît, ce phénomène n'est qu'un changement de l'objet qui a été obscur, par exemple de la chambre, et suppose par conséquent itérativement quelque chose de permanent.

LEÇON HUITIÈME.

B.

Principe de la succession suivant la loi de la causalité.

§. 188.

Énonciation du principe.

Le principe synthétique dont nous allons nous occuper est conçu en ces termes :

„Tous les changemens s'opèrent suivant la loi de l'enchaînement de la cause et de l'effet.“

§. 189.

Nécessité de ce principe.

La nécessité dont est ce principe pour rendre possible, à notre égard, l'expérience, résulte des considérations suivantes :

Premièrement, il est certain que dans la conscience de notre moi nous distinguons notre représentation d'avec la chose représentée. Cette chose représentée nous l'appelons l'objet. Par exemple, nous distinguons parfaitement la maison que nous apercevons d'avec la représentation que nous en avons, et nous nommons cette maison l'objet, bien que dans la conscience du moi il ne se trouve pas une maison proprement dite, mais bien une représentation de cette maison.

§. 190.

Secondement, il est tout aussi certain que nos représentations sont toutes successives, c'est-à-dire, que chacune a sa place déterminée dans le temps. Le temps lui-même,

sans les représentations que nous avons dans lui, ne peut pourtant pas être aperçu; il ne saurait par conséquent en lui-même être la raison pour laquelle nous plaçons çà ou là dans le temps chaque représentation. D'où vient donc que lorsque nous avons eu les représentations *A. B. C.* dans cet ordre alphabétique, nous ne pouvons pas *dans le même temps* les recevoir dans l'ordre *C. B. A.*, ou *B. A. C.*, etc. Plus tard, *dans un autre temps* cela est sans doute possible, mais dès-lors ce ne sont plus les *mêmes* représentations, c'en sont d'autres de la même espèce.

§. 191.

Troisièmement, il est encore incontestable que dans de certains cas il dépend de moi dans quel ordre je veux me représenter les objets, et que dans d'autres cela ne dépend pas de moi. C'est ainsi que je puis me représenter tous les objets dans l'espace, par exemple, les boutons de mon habit, ou bien de haut en bas, ou de bas en haut, sans que par là rien ne soit changé, ni dans ma représentation de chaque bouton en particulier, ni dans le nombre des boutons. Mais ceci est impossible par rapport à toutes les représentations du sens intime qui ont lieu dans le temps. Quand l'horloge sonne minuit, il m'est de toute impossibilité de compter et de me représenter le dernier coup avant le premier. Or toutes nos représentations sont pourtant successives; je n'ai aucune représentation ni du premier bouton, ni du premier coup d'horloge, lorsque je me représente comme objet le huitième. D'où vient donc qu'il m'est possible de changer à volonté la succession des objets dans un cas, et que je ne le puis point dans un autre?

§. 192.

Un peu d'attention suffira pour trouver dans la solution de la seconde question §. 191 celle de la première §. 190. Car que l'on considère la différence qui suit: Les objets

dont l'ordre de succession dépend de notre volonté sont aperçus par nous *simultanément* dans l'espace; les objets dont nous ne pouvons point changer l'ordre de succession sont aperçus par nous *successivement* dans le temps. Admet-on maintenant que tout ce qui est aperçu dans le temps *existe* en réalité successivement, que par exemple le huitième coup d'horloge *n'existait pas encore* lorsque le premier sonna, on entrevera, *premièrement*, pourquoi nous ne pouvons pas changer l'ordre de succession des choses qui se passent dans le temps (§. 191), et *secondement*, pourquoi *toutes* nos représentations doivent être successives, sans qu'il soit possible de changer leur ordre de succession (§. 190).

§. 193.

Quant à la question, pourquoi nous ne pouvons pas changer l'ordre de succession des choses qui se passent dans le temps, on comprend aisément que comme nous n'avons aucune représentation de ce qui n'existe pas encore, il nous est de toute impossibilité de changer à volonté l'ordre de succession des objets du sens intime. En ce qui concerne la question, pourquoi *toutes* nos représentations doivent être successives, sans qu'il soit possible de rien changer à leur ordre de succession, elle se laisse tout aussi facilement résoudre. Car *toutes nos représentations sont des déterminations du sens intime, en sont les objets aperçus dans le temps, d'où il suit que par rapport à elles, ainsi qu'à l'égard de tous les objets qui sont aperçus dans le temps, il doit nécessairement ne pas dépendre de moi dans quel ordre je veux les ranger. Quand je me représente successivement les perceptions A. B. C., B n'existait pas encore lorsque j'aperçus A.*

§. 194.

En conséquence, pour se rendre compte de la raison pour laquelle on ne peut rien changer à l'ordre de succession des objets aperçus dans le temps, l'entendement n'a d'autre moyen

que de mettre en avant le principe: qu'à l'égard de pareils objets ce que l'on se représente en premier lieu, doit aussi *exister* en premier lieu, afin que le second objet puisse exister et être pour lors à son tour représenté, ou en d'autres termes, que sans l'existence du premier objet celle du second ne serait non plus possible (§. 192). Il suit de là que pour concevoir des objets successifs, il est de toute nécessité de se représenter qu'ils se succèdent suivant une règle fixe, même quant à leur existence. Or ce qui pour l'ordinaire précède nécessairement est appelé la *cause* de ce qui s'ensuit nécessairement comme *effet*. Si nous substituons aux termes de *précéder* et *suivre* ceux de *cause* et *d'effet*, il est constant que nous sommes indispensablement obligés de nous représenter toutes les choses qui se passent dans le temps comme se succédantes l'une à l'autre suivant la loi de la cause et de l'effet.

§. 195.

Cet axiome est appelé le *principe de causalité ou de raison suffisante*.

§. 196.

Différence que présentent la succession d'événemens historiques et celle d'événemens purement fictifs.

Il est facile maintenant de résoudre une autre question. Nos représentations, soit objectives, soit purement subjectives [§. 190], sont toutes successives. Dans la représentation des événemens du règne de Charles Quint aussi bien que dans celle d'un événement purement fictif qui n'existe que dans mon imagination, [supposé toutefois qu'il n'ait pas encore été couché par écrit et converti en un roman, conte, etc.] il règne de la succession, et pourtant je distingue soigneusement la succession que présente la représentation d'événemens historiques d'avec celle que laisse apercevoir la représentation d'événemens purement fictifs, en ce

que je ne donne point à celle-ci une valeur objective pareille à celle que j'attribue à la première. D'où vient cela? Pourquoi ne considérons nous pas les représentations auxquelles nous attribuons de l'objectivité tout aussi bien comme purement subjectives que celles dont nous savons qu'aucun objet ne leur correspond? Dans les deux cas il ne se passe pourtant en moi autre chose que l'aperception d'une succession.

§. 197.

On entrevoit de suite la raison de cette différence dès qu'on adopte le principe de causalité (§. 195) comme condition nécessaire attachée à notre faculté intellectuelle. Si chaque objet a sa place déterminée dans *le temps*, je ne puis, même après l'expiration de l'espace de temps que remplissait l'objet, rien changer à l'ordre de succession dans lequel il existait. Dans la représentation objective de l'Histoire je ne saurais placer la mort de César avant la naissance d'Alexandre, car chacune des représentations de ces deux événemens a sa place déterminée dans le temps. Au contraire dans une succession de représentations purement subjectives, une pareille altération de l'ordre de succession est possible. Si d'abord je me suis représenté que quelqu'un tombe du toit, et ensuite que le coq chante, je puis dans le même instant me représenter l'inverse, savoir, d'abord que le coq chante, et puis que quelqu'un tombe du toit. Car les deux représentations n'existent point, n'ont point de place déterminée dans le temps. Voilà pourquoi je donne dans le premier cas à mes représentations une valeur objective que je leur refuse dans le second.

§. 198.

Nous avons donc établi, comme condition *formelle* de toutes les aperceptions dans le temps, le principe, que nous ne pouvons arriver au temps subséquent que par le temps antécédent, ou en d'autres termes, que le temps antérieur

doit nécessairement déterminer le temps postérieur. De ce principe résulte par rapport au temps empirique, je veux dire celui dans lequel se passent des événemens, la loi, que tout événement subséquent est nécessairement déterminé par l'événement antécédent. Car comme la succession n'est apercevable que par les événemens qui se passent dans le temps, elle ne pourrait pas être reconnue, s'il n'existait pas un enchaînement rigoureux et nécessaire des événemens entre eux.

§. 199.

Simultanéité de la cause et de l'effet.

Pourtant la cause et l'effet peuvent très-bien, et doivent même exister simultanément. Si la lumière est la cause unique de la clarté, il faut qu'il fasse clair au moment même où la lumière est allumée. Au premier coup d'oeil ceci paraît être en contradiction avec le principe par lequel il a été établi que dans le temps toute cause doit précéder l'effet. Mais la succession dont il est question ici ne se rapporte nullement à cet espace de temps qui doit s'écouler entre la cause donnée et l'effet qui s'en est suivi. La priorité et la postériorité de temps dont nous nous occupons dans ce chapitre n'ont trait qu'à la question qui a pour objet de savoir: lequel des deux événemens je suis indispensablement obligé de me représenter comme précédant l'autre, et dès lors la réponse sera incontestablement que dans ma représentation la cause doit précéder l'effet, et non pas l'inverse. Lorsque je vois mettre du bois dans la cheminée, j'ai la représentation qu'il *fera* chaud dans la chambre, mais lorsqu'il fait chaud dans la chambre je n'ai point la représentation que l'on mettra du bois dans la cheminée.

§. 200.

Résultats.

Comme conséquences de la combinaison des deux principes *A* (§. 179) et *B* (§. 188), nous ferons observer en

premier lieu, que du terme *d'acte* ou *d'action* on peut maintenant conclure immédiatement l'existence d'une substance qui se révèle comme phénomène (§. 179). Car toute action dénote d'après le principe de la causalité (§. 195) le rapport d'un principe actif à un principe passif, rapport pareil à celui qui existe entre la cause et son effet. Or l'effet n'est autre chose que le variable dans le phénomène. Mais dans tout phénomène il faut supposer à la fois et quelque chose de permanent et quelque chose de variable (§. 179). Voilà pourquoi la cause est ou bien cet élément de permanence, ou est à son tour l'effet d'un phénomène que nous supposons comme étant quelque chose de permanent. La flamme de la lumière exerce de l'action sur l'huile en la consommant. Ici la flamme est la cause, et la diminution de l'huile, l'effet. Mais cet effet est en même temps le variable que j'aperçois dans la lumière qui brule [l'huile et la flamme], et la flamme est seule le permanent et l'immuable. Veut-on ne pas reconnaître la flamme pour l'élément permanent et immuable, que l'on remonte plus haut, et ce permanent sera l'homme qui allume la flamme.

§. 201.

Pour *seconde* observation rappelons nous que du principe *A* nous avons tiré (§. 184) la conséquence, que tout ce qui naît n'est que simple changement de la substance, mais non pas une émanation ou un produit du néant. Une émanation du néant s'appellerait une *création*, et serait inapercevable comme phénomène ou événement. Toutefois pour que cette conséquence fut vraie, il faudrait pour le moins que la substance passât d'un état à un autre (§. 185). Mais par là un nouvel état serait produit. Or comme nous avons soutenu que tout n'est que changement, et non pas production nouvelle (§. 185), il semble qu'on pourrait demander, comment la production d'un nouvel état est possible?

§. 202.

Avant de résoudre cette question, nous l'éclaircirons par un exemple. Soit en ce moment la chaleur de ma chambre (son état) = 8° Réaumur, et dans une heure d'ici = 12° . Dans cet espace de temps la chaleur s'est par conséquent accrue de $12^{\circ} - 8^{\circ} = 4$, et un nouvel état = 4° a été produit. Comment cela est-il possible?

§. 203.

Pour expliquer ceci montrons comment en général la substance passe d'un état à un autre, et la question se résoudra d'elle-même. Pour cet effet désignons par les lettres a et x les deux états dans lesquels nous apercevons la substance, et considérons ce qui suit :

Tout changement est aperçu dans le temps, c'est-à-dire, qu'entre l'état a et l'état x il s'écoule du temps. Ce temps a une intensité qui ne peut pas être la plus minime possible, ni jamais être égale à zéro (§. 169). Or tout changement a sa cause qui le précède immédiatement dans le temps (§. 188 et suiv.). Donc, dans le temps entre a et x se trouve la cause de x , laquelle est pareillement un état égal à l'état x , et que nous voulons appeler u . Or a , u , et x constituent déjà le changement intégral de la substance. De même la cause t de l'état u se trouve entre a et u , la cause s de l'état t se trouve entre a et t , et ainsi de suite. En d'autres termes: la transition de l'état a à l'état x ne s'effectue point subitement, mais bien de telle sorte que tout comme dans le temps qui s'écoule entre les deux états aucune partie, de même dans le changement aucune transition n'est la plus minime possible, et doit être précédée d'une transition encore plus minime, ou comme on s'exprime habituellement, tout nouvel état est fin de l'état précédent, et commencement de l'état suivant. La chaleur de la chambre ne passe pas subitement de 8 à 12° , mais elle passe premièrement de 8° à $8^{\circ} + d. x$.

§. 204.

Or si tout changement s'opère d'après cette loi, aucun nouvel état n'a été *produit*. Car si la substance se trouvait d'abord dans l'état $= a$, et qu'ensuite elle passe à l'état $a + d. x$, ce nouvel état serait $= x$, ce qui comme grandeur équivaldrait à zéro. Il en est de cela comme d'une ligne que l'on allongerait d'un point mathématique qu'ensuite on enleverait de nouveau. L'allongement serait $= 0$, bien que la ligne elle-même, comme signe du changement intégral, ne peut nécessairement être conçue que comme le résultat du coulé continu des points *).

§. 205.

Loi de continuité.

Cet axiome, que dans la transition d'un état à un autre aucun changement n'est le plus petit possible, et que par conséquent tout état contient une partie de son antécédent et de son subséquent, est appelé *la loi de continuité du changement*.

§. 206.

Cette loi *formelle* de la continuité a pu être trouvée *a priori*, parce que tous les changemens se passent dans le temps, et que toute apperception ne fait autre chose que nous rendre perceptible la progression du temps. En conséquence, pour trouver cette loi de continuité nous ne fîmes qu'anticiper sur nos apperceptions dans le temps (§. 168, 203), et nous observâmes comment elles se succédaient, afin d'apprendre à connaître comment s'opère en général la progres-

*) Je demande pardon à mes lecteurs non-mathématiciens d'être obligé de les priver de la douce espérance dont ils se bercent vraisemblablement, de pouvoir comprendre ce §. mieux dans l'ouvrage de Kant même qu'ici. J'en suis très-fâché, mais sans la supposition de notions mathématiques, ce §. demeure absolument inintelligible.

sion du temps. Or toutes les déterminations du temps sont *a priori*. Donc, il a été possible de trouver cette loi *a priori*.

C.

Principe de la simultanéité suivant la loi de la causalité réciproque.

§. 207.

Exposition de ce principe.

Ce principe, qui nous est pareillement indispensable pour la possibilité de l'expérience, est conçu en ces termes :

„*Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être aperçues simultanément dans l'espace, se trouvent entre elles dans le rapport de causalité réciproque.*“

§. 208.

Sens de ce principe.

Nous l'avons déjà dit (§. 189 et suiv.), nous n'attribuons de l'objectivité aux représentations que nous recevons dans le temps, c'est-à-dire, successivement, que parce que nous ne pouvons pas changer l'ordre de succession dans lequel nous les apercevons. Quand, par exemple, nous avons une fois aperçu la série *a, b, c, d, e*, dans cette succession, nous ne pouvons pas une autrefois l'apercevoir dans un ordre différent.

§. 209.

Mais, d'un autre côté, nous savons que lorsqu'il s'agit d'objets qui doivent exister simultanément dans l'espace, il est tout au contraire possible de commencer à les apercevoir par où l'on veut, ou par *a*, ou par *b*, comme on le juge à propos. Mais s'il en est ainsi, comment pour lors distinguons nous la représentation objective dans l'espace d'avec

la représentation purement subjective? de quel droit attribuons nous de l'objectivité aux représentations de choses qui sont supposées exister dans l'espace, et pourquoi ne les considérons nous pas plutôt comme des représentations purement subjectives?

§. 210.

Indépendamment de ces questions, il s'en présente encore ici une autre. *Toutes* nos représentations sont successives, c'est-à-dire, dès que la seconde existe la première n'existe plus. Par conséquent, lorsque j'ai la représentation de l'objet *b*, celle de l'objet *a* n'existe plus, de même que la représentation de *b* n'existait pas encore lorsque j'eus celle de *a*. D'où viens-je donc à reconnaître que quelque chose *existe simultanément*? Cela ne suppose-t-il pas que l'objet *a* existe encore, bien que ma représentation de l'objet *a* ait cessé depuis long-temps?

§. 211.

La solution de l'une de ces questions amenera peut-être celle de l'autre. Par cela même que mes représentations sont successives, je suis, d'après le principe précédent, obligé d'admettre que leurs objets sont enchainés les uns aux autres par la loi de la causalité, c'est-à-dire, de reconnaître, par rapport aux choses qui se passent dans le temps, que la seconde n'existait pas encore lorsque la première fut objet de ma représentation; que lorsqu'une fois je me suis représenté les objets *a*, *b*, *c*, dans cet ordre alphabétique, *a* doit dans ma représentation toujours précéder comme cause avant que je puisse me représenter l'objet *b* comme son effet. Or, relativement aux objets que je me représente dans l'espace, je puis à volonté déterminer l'ordre de succession *a*, *b*, *c*, et si dans le temps *T* je les ai aperçus dans cet ordre de succession, je peux dans le temps *t* les apercevoir dans un autre ordre de succession, par exemple,

dans l'ordre c, b, a . Par leur ordre de succession dans le temps T , à l'aperception duquel je ne puis en soi rien changer, je fus contraint de considérer dans mon intérieur a comme la cause de b , b comme la cause de c . Par leur ordre de succession dans le temps t , à l'aperception duquel je ne puis non plus rien changer, je suis tenu de me représenter c comme la cause de b , b comme la cause de a .

§. 212.

Or comme a est aussi bien la cause de b , que b l'est de a , la notion de cause et d'effet ne peut pas ici être prise dans l'acception qu'elle reçoit lorsqu'il s'agit de choses aperçues dans le temps, ou successivement, c'est-à-dire, point dans ce sens, que lorsque a existait dans le temps, b n'existait pas encore. Ce serait là une contradiction, puisque b est la cause de a , et doit par conséquent le précéder. Si pourtant dans l'occurrence en question la notion de cause et d'effet se présente à notre esprit et doit recevoir son application, cela ne peut être entendu que dans le sens, que a agit sur b , et b sur a , que tous les deux agissent réciproquement l'un sur l'autre, ou en d'autres termes: que tous les objets dans l'espace se trouvent entre eux dans le rapport de causalité réciproque.

§. 213.

Nécessité de ce principe.

Mais si a , comme cause, devait précéder dans le temps b , et que b , en la même qualité, dût à son tour précéder dans le temps a , cela serait évidemment une contradiction dont nous ne pourrions nous tirer qu'en considérant les objets dans l'espace comme existans simultanément. Malgré tout cela, je ne saurais pourtant ni dans le temps T (§. 211), ni dans le temps t , changer à volonté l'ordre dans lequel j'ai aperçu la série a, b, c ; car dans le même temps il m'est de toute impossibilité de me représenter cet ordre de

succession simultanément comme a , b , c , et comme c , b , a , vu que toutes mes représentations sont successives, d'où il suit que, conformément au principe de cause et d'effet, chacun de ces ordres de succession emportera objectivité, ce qui veut dire : que par le principe de causalité réciproque (§. 212) je suis mis en état d'apercevoir des objets comme existans simultanément dans l'espace, et de les distinguer de mes représentations purement subjectives. Le principe de la causalité réciproque est donc indispensable pour la possibilité de l'expérience.

§. 214.

Éclaircissement ultérieur du principe.

Au surplus, pour ne laisser aucun doute sur le véritable sens du principe de la causalité réciproque, nous l'éclaircirons encore par un exemple.

J'aperçois une série de six arbres. Au moment où je reçois une représentation du premier arbre par l'impression qu'il produit sur mes sens, les autres arbres n'agissent pas encore sur moi, et je n'en ai par conséquent aucune représentation. Si de ce premier arbre je passe maintenant à l'aperception du second, du troisième, etc. la représentation du précédent s'éteint chaque fois dans mon esprit, et les choses se passent ici tout comme lorsque j'entends six coups, par exemple, d'une horloge; avec le coup suivant s'éteint en moi la représentation des coups précédens. Toutefois je fais, sous le rapport de l'existence, une distinction entre les coups de l'horloge et les arbres, car je me représente ceux-ci comme existans alors même que ma représentation de ces arbres a cessé, les coups d'horloge au contraire comme n'existans plus en réalité du moment que l'impression qu'ils produisent sur mes sens, et par suite ma représentation de ces coups, est éteinte. D'où vient cela? en voici la raison.

À l'égard des coups de l'horloge, je ne puis point reproduire itérativement en moi la perception du premier

coup dès que j'ai reçu celle du 6^{me}; ma représentation de ce coup, ainsi que le coup lui-même, n'existe plus dès que par l'impression que produit le second sur mes sens, le premier coup a été éliminé de mon esprit, et ce qui une fois a été le premier doit le demeurer toujours. On voit par conséquent qu'il ne se passe ici qu'une simple succession produite tout uniment d'après le principe de cause et d'effet. Relativement aux arbres au contraire, je puis faire du sixième le premier, et si dans un moment j'ai reçu leurs impressions de droit à gauche, je puis dans un autre moment les recevoir de gauche à droite. Chacun des deux momens, considéré isolément, présente par rapport à ma représentation une causalité pure et simple, mais les deux momens donnent une synthèse par laquelle je suis obligé de me représenter les arbres comme existans et simultanément, et indépendamment de ma représentation. La causalité simple du second moment est en contradiction directe avec celle du premier, puisque le premier arbre ne saurait être à la fois et la cause et l'effet du second. Par conséquent pour concevoir les deux momens comme unité, et sans contradiction, je suis indispensablement obligé d'admettre, d'une part, qu'en réalité ces arbres existent simultanément, et d'une manière tout-à-fait indépendante de ma représentation de ces arbres, d'autre part, que la succession dans mes représentations de ces objets a été, par rapport à chaque moment, produite suivant la simple loi de la causalité, tandis qu'au contraire la synthèse des deux momens l'a été suivant la loi de la causalité réciproque.

§. 215.

Conclusion.

Pour conclusion nous ferons observer encore une chose. Si nous entendons par *Nature* l'enchaînement nécessaire et régulier des phénomènes entre eux relativement à leur existence, nos trois principes que nous venons d'exposer nous font voir comment cet enchaînement est reconnu par nous,

ou pour parler plus distinctement, ils indiquent comment, en vertu du caractère propre de notre faculté de penser, nous sommes contraints de transporter en quelque sorte dans la nature cet enchaînement pour pouvoir obtenir par là des représentations des objets. C'est ainsi, qu'antérieurement à toute expérience, il nous est d'une nécessité indispensable d'adopter le principe de cause et d'effet pour pouvoir obtenir une représentation d'objets que l'on aperçoit dans le temps, et d'admettre celui de la causalité réciproque pour pouvoir recevoir une représentation d'objets qui existent dans l'espace.

LEÇON NEUVIÈME.

VII.

Les Postulats de la pensée empirique.

§. 216.

Explication du terme postulat.

Avant d'exposer ces principes même, il convient de s'entendre sur le terme de *postulat*. Dans les Mathématiques on appelle *postulat* la thèse pratique, qui énonce cette opération de l'esprit, par laquelle nous construisons dans l'intuition pure du temps et de l'espace un objet quelconque, pour pouvoir nous en faire une idée. Ainsi, par exemple, avant d'expliquer ce que c'est qu'un cercle, le Géomètre, pour en obtenir une notion, produit dans l'intuition pure un cercle, et exprime cet acte de l'entendement par ce postulat: avec une ligne droite donnée tracer d'un point de cette ligne un cercle sur une surface plane. Par ce postulat le cercle est donné à l'intuition pure, c'est-à-dire, est construit dans l'espace, et par suite sa notion est pro-

duite, notion qui pour lors est exprimée dans la définition par des mots.

§. 217.

Pris dans ce sens, les postulats ne peuvent pas être prouvés; car, à l'instar de l'intuition, ils précèdent toute notion, la rendent premièrement possible, et ne se laissent par conséquent pas, immédiatement après la notion, prouver par elle. Les postulats ne sont autre chose que l'intuition revêtue de mots, de même que la définition n'est autre chose que la notion exprimée en mots.

§. 218.

Il en sera précisément de même de nos postulats. Ils n'étendront ni n'élargiront la notion, ils feront simplement voir, comment des notions en général sont attachées à notre faculté de connaître; ils sont par cela même incapables d'être prouvés (§. 217).

A.

Postulat de la possibilité.

§. 219.

Énonciation du principe.

La table des catégories que nous avons donnée au §. 104 nous présente comme notion pure de l'entendement la catégorie: *possibilité*. Cette catégorie emporte et postule le principe synthétique *a priori* suivant:

„*Tout ce qui est conforme aux conditions **formelles** de l'expérience est possible.*“

§. 220.

Sens de ce principe.

Comme en qualité de postulat ce principe ne saurait être prouvé (§. 217), nous n'avons besoin que d'en expliquer

le sens. Dans la Logique on entend par *possible* toute notion qui n'implique pas contradiction. D'après cela, la notion d'une figure que renfermeraient deux lignes droites serait *logiquement* possible. Car figure et deux lignes droites ne se contredisent point. Mais, *métaphysiquement parlant*, il est de toute impossibilité que deux lignes droites renferment un espace, vu qu'une pareille combinaison ne saurait être réalisée par la construction, et par conséquent n'est point d'accord avec les conditions *formelles* de l'expérience [ici de l'intuition]. De même il ne serait pas logiquement impossible qu'il existât sur notre globe des corps d'une légèreté positive, vu que la notion d'un corps doué d'une légèreté positive ne contient rien de contradictoire. Toutefois comme un pareil corps est en contradiction avec la condition *formelle* de l'expérience [ici de l'opération de la pensée], avec la catégorie de causalité réciproque, il ne peut jamais devenir un objet de l'expérience; et il est *métaphysiquement* impossible.

§. 221.

Nécessité de ce principe.

Sans ce critérium de la possibilité, nous reconnaitrions, à l'aide de la simple pierre de touche logique, un million de choses pour possibles qui en réalité ne le sont pas, ainsi que nous venons de le faire voir par des exemples (§. 220). Avant d'avoir par conséquent une notion de ce qui est possible et impossible, nous supposons déjà *a priori* le postulat en question, et nous nous demandons en quelque sorte: la chose sera-t-elle, ou ne sera-t-elle pas d'accord avec les conditions formelles de l'expérience?

§. 222.

Indépendamment de cette utilité du postulat en question, il nous offre de plus l'avantage de faire entrevoir que toute tentative de nous procurer une connaissance *des choses*

en elles-mêmes, noumena (§. 271), et non pas simplement des phénomènes, doit à jamais demeurer infructueuse. Car tout ce à quoi les formes de la faculté sensitive et de la pensée sont applicables constitue ce que nous appelons *phénomène*, mais n'est point *l'objet en lui-même*. Une connaissance de *l'objet en lui-même*, pour qu'elle fut possible, devrait être conforme aux conditions *formelles* de l'expérience; mais dès-lors elle ne serait que connaissance du phénomène, et non pas de *l'objet en lui-même*. Supposé qu'elle ne fut pas conforme aux susdites conditions, elle ne serait pas sans doute une connaissance de l'expérience, mais aussi elle serait impossible (§. 219).

B.

Postulat de la réalité ou de l'existence.

§. 223.

Énonciation du principe.

La notion pure de l'entendement, laquelle se présente dans la table des catégories (§. 104) sous le nom de *réalité* ou d'existence, emporte et postule le principe synthétique *a priori* suivant :

„*Tout ce qui se rattache à la sensation, en sa qualité de condition matérielle de l'expérience, est réel, ou existe.*“

§. 224.

Sens de ce principe.

Pour comprendre le sens de ce postulat, il suffira par exemple de l'éclaircir par quelques exemples. Seulement nous ferons d'abord observer, que par aucune notion en elle-même nous ne saurions reconnaître *l'existence* ou la *réalité* d'un objet comme phénomène. Vous aurez beau nous donner la définition la plus parfaite de la notion d'un triangle, aucun triangle n'en sera pour cela tracé et décrit en réalité.

Vous aurez beau définir rigoureusement la notion de la chaleur, il n'en fera pas pour cela chaud. Que faut-il donc pour constituer la réalité? la sensation. Pour qu'un triangle et une chaleur deviennent réels, c'est-à-dire, pour que l'un et l'autre existent en réalité, l'intervention de l'aperception ou de la sensation est indispensablement nécessaire.

§. 225.

La possibilité métaphysique emporte réalité.

Du §. qui précède découle immédiatement un nouvel axiome. La possibilité et la réalité métaphysiques dont nous venons de parler [§. 219, 223] se distinguent l'une de l'autre, en ce que la première doit être conforme aux conditions *formelles* (§. 219), et la seconde, aux conditions *matérielles* (§. 223) de l'expérience. Or la matière de l'expérience nous est sans cesse donnée avec sa forme; dans le domaine de l'expérience nous apercevons un triangle non-seulement *formellement* (*formaliter*), mais aussi *matériellement* (*materialiter*), vu que nous sentons son impression sur notre sens de la vue. Il suit de là que tout ce qui est *possible* métaphysiquement parlant est aussi *réel*.

§. 226.

À la vérité, on dit, par exemple: il est possible que les animaux puissent se multiplier à l'instar des plantes, bien qu'en réalité ceci ne soit point. Mais par là on entend simplement que cet axiome ne contient rien de contradictoire; on n'y considère donc que la possibilité *logique*. Mais, *métaphysiquement parlant*, cet axiome est impossible aussi long-temps qu'il manque de réalité. Car par cela même qu'il n'est pas fondé en réalité, personne n'en éprouve la vérité par l'aperception ou la sensation; il n'est par conséquent pas conforme aux conditions *matérielles* de l'expérience. Or les conditions *matérielles* doivent être d'accord avec les conditions *formelles* de l'expérience; autre-

ment elles seraient impossibles. Ainsi, nous demandons, par exemple, suivant le principe de causalité, comme condition *formelle* de l'acte de la pensée, pourquoi les hommes ne se multiplient-ils pas en réalité à l'instar des plantes? A cela on ne peut que répondre: parce que nous ne connaissons pas la cause qui devrait produire cet effet, et que cette cause n'a point encore été mise en jeu. Or nous ne pouvons rien concevoir sans cause, c'est-à-dire, que notre axiome est en contradiction directe avec les conditions *formelles* de l'expérience, et par conséquent impossible. D'un oiseau qui se tient sur le toit on dit qu'il est possible qu'il vole. Non, cela n'est pas possible. Car comme il demeure sur place il faut suivant le principe de causalité qu'il existe une raison pour laquelle il ne vole pas. Or tout effet suit nécessairement sa cause, donc il est de toute impossibilité que l'oiseau vole. Que si par cette expression, „il peut voler“ on entend qu'il volera dès que la raison pour laquelle il demeure sur place aura cessé, on ne dit autre chose, si non que lorsque nous apercevrons qu'il vole, il volera. Car dès que la cause a cessé, l'effet suivra nécessairement, ainsi que le dénote déjà le terme de réalité.

C.

Postulat de la nécessité.

§. 227.

Énonciation du principe.

Le troisième principe dont nous allons nous occuper, — principe qu'emporte et postule la notion pure de l'entendement, laquelle nous avons désignée dans la table des catégories sous le nom de *nécessité*, — est conçu en ces termes:

„Tout ce qui suivant les conditions générales de l'expérience se rattache à la réalité (§. 223), existe nécessairement.“

§. 228.

Sens de ce principe.

Pour l'intelligence de ce principe, il convient de rappeler que la nécessité logique n'est que *formelle*, et ne se rapporte nullement à l'existence des choses. De ce que le contraire d'une chose impliquerait contradiction, il ne résulte pas que cette chose existe nécessairement. Il est, par exemple, logiquement nécessaire que la somme de tous les trois angles d'un triangle rectiligne soit $= R. 2$. Mais cette nécessité n'est que comparative. Dans la supposition qu'un triangle rectiligne existe en réalité, il est d'une nécessité absolue que la somme de tous les trois angles soit $= R. 2$. Toutefois cette nécessité ne donne l'existence, ni au triangle, ni aux deux angles droits. Car s'il n'existait aucun triangle, cet axiome serait dénué de sens.

§. 229.

Pourtant une chose quelconque doit-elle être reconnue pour existante nécessairement, et par conséquent pour nécessaire dans le sens métaphysique, nous n'avons pour cela d'autre moyen que de la mettre en rapport avec une apperception, conformément aux lois générales de l'expérience. Par exemple, nous considérons comme nécessaire le jugement que la chambre a été chauffée, parce que nous éprouvons la sensation de la chaleur, et que nous rattachons ainsi, d'après la loi générale de toute expérience [le principe de causalité], le phénomène de la chaleur, comme effet, à l'action du chauffage, comme cause.

§. 230.

Toutefois pour prévenir tout malentendu, il convient de faire observer que de l'existence d'une chose nous ne pouvons conclure nécessairement l'existence d'une autre que par le moyen de la loi de causalité *en général*; en d'autres

termes, nous pouvons conclure que tout effet doit nécessairement emporter l'existence d'une cause. Mais l'expérience seule peut établir, quelle est cette cause dans chaque occurrence particulière; car nous n'avons pour décider cette question aucun critérium *a priori* (§. 173). Aussi ne sommes nous, par cette raison, qu'en droit d'inférer nécessairement l'état d'une chose de celui d'un autre, mais non pas d'en conclure l'existence de la substance à laquelle cet état doit être inhérent. De ce que moi, comme substance, je me trouve dans un état de chaleur, je peux seulement conclure qu'une autre substance se trouve dans un état qui produit le calorique, mais non pas quelle est cette substance? si c'est du charbon, ou du bois, si c'est un miroir ardent ou la fièvre? C'est ce qui ne peut être constaté que par l'expérience.

§. 231.

De ce qui précède il résulte que toute *nécessité* de l'existence, posée par nous, ne concerne que le rapport des phénomènes entre eux, mais non pas leur existence en elle-même. Car de l'état d'un objet qui nous a déjà été donné par l'expérience nous pouvons bien inférer, par une conclusion nécessaire, l'état d'un autre objet, mais non pas l'existence de la chose qui doit se trouver dans cet état (§. 230), d'où il suit, que même relativement aux phénomènes, la nécessité reconnue par nous ne s'étend pas au delà de l'expérience. Ce qu'elle nous montre comme existant en réalité existe aussi nécessairement. Hors du domaine de l'expérience, nous sommes incapables de reconnaître pour nécessaire quoi que ce soit. — Il est de toute nécessité que la chaleur soit produite par *quelque chose*. Ce qui la produit dans chaque cas particulier ne peut m'être enseigné que par l'expérience. M'apprend-elle que le soleil est en réalité cette cause, je suis indispensablement obligé de me représenter l'existence du soleil comme nécessaire pour la chaleur. L'expérience m'eût-elle refusé cette instruction, et n'eussé-

-je point trouvé un corps produisant la chaleur, j'aurais beau eu fait les plus belles conclusions du monde, je n'aurais pourtant jamais pu opérer autre chose si non, de concevoir comme nécessaire l'existence d'une cause de la chaleur, mais jamais de donner l'existence à cette cause, ou de créer et de produire par là un soleil.

§. 232.

Dans le monde point de hasard.

Comme en vertu du principe de causalité on peut tirer des conséquences apodictiques relativement au rapport des phénomènes entre eux, c'est-à-dire, conclure de l'effet à la cause (§. 231), cet axiome de l'école, que dans le monde il n'existe point de hasard, *in mundo non datur casus*, est par là invinciblement prouvé.

§. 233.

Dans le monde point de fatalité.

De plus, comme notre connaissance intégrale de la nécessité n'est que conditionnelle, en d'autres termes, comme tout ce qui emporte nécessité est nécessaire pour quelque chose, nous entrevoyons de suite la vérité du principe, que dans le monde il n'existe point de fatalité. *In mundo non datur fatum*.

§. 234.

Dans le monde point de saut.

Enfin, de la loi de causalité découle celle de la continuité (§. 205). La loi de continuité nous enseigne que deux temps, deux espaces, deux événemens et phénomènes ne sont jamais les plus prochains. De là résulte que rien ne se fait par saut dans la nature. *In mundo non datur saltus; non datur hiatus*.

Ces trois principes dérivent immédiatement des principes compris sous le nom d'analogies de l'expérience, et

de postulats de la pensée empirique, et n'ont besoin d'aucun développement ultérieur. Nous ne les indiquons ici que pour compléter l'exposition du système des jugemens synthétiques *a priori*, ou des principes ontologiques.

VIII.

Réfutation de l'idéalisme.

§. 235.

Deux espèces d'idéalisme.

Pour terminer cette section, il nous reste à réfuter l'idéalisme. L'idéalisme se divise en *dogmatique* et *problématique*.

§. 236.

Idéalisme dogmatique de Berckley.

L'idéalisme dogmatique enseigne que l'existence des objets dans l'espace est absolument impossible. Sans doute, si l'espace était une propriété inhérente aux *objets en eux-mêmes* (*noumena*), et non pas simplement *forme des phénomènes*, cette assertion de l'Évêque Berckley serait pleinement fondée. Car comme l'espace n'est en lui-même rien, les objets aperçus dans lui devraient pareillement n'être rien. La distance de notre terre à l'étoile fixe la plus éloignée n'étant qu'espace, ne serait par conséquent rien du tout, et notre terre se trouverait tout près de cette planète et la toucherait en quelque sorte; cette distance, la terre ne l'obtiendrait que de notre nature individuelle et subjective. Et encore ceci même ne serait pas encore de la plus exacte vérité. Dans notre représentation la grandeur de la terre et celle de l'étoile fixe, en tant que ces deux corps planétaires sont des êtres étendus, se concentreraient en un point mathématique. Car reste-t-il plus que ma simple idée de ces corps, lorsque je ne me les représente pas comme étendus? — Voilà ce qu'enseigne l'idéalisme dogmatique.

§. 237.

Réfutation de l'idéalisme de Berckley.

Mais il résulte des principes de l'Esthétique transcendante que l'espace, loin d'être une propriété des *objets en eux-mêmes*, n'est que la condition *formelle* de la manière dont nous, en qualité d'hommes, sommes contraints d'apercevoir les *phénomènes extérieurs*. Nous savons donc de science certaine que pour le moins nous, nous sommes indispensablement obligés d'apercevoir les phénomènes *hors* les uns des autres, et que pour nous par conséquent l'espace est bien loin de n'être rien. Comment les objets sont *en eux-mêmes*, s'ils sont étendus, ou non, c'est ce que nous ne pouvons aucunement savoir, et pour résoudre cette question, il nous est de toute impossibilité de rien avancer, ni en faveur de l'affirmative, ni en faveur de la négative.

§. 238.

Si au §. 66 nous avons posé en principe l'idéalisme transcendant de l'espace, et reconnu l'espace pour n'être rien, nous avons simplement entendu par là que nous, en qualité d'hommes, nous sommes dans l'impuissance d'avoir une intuition de l'espace comme d'un phénomène, si des objets ne nous sont pas donnés. Mais nous avons été bien loin de soutenir que l'espace en lui-même ne fut rien. Nous ne pouvons nous appuyer d'aucune autorité pour avancer une pareille assertion.

§. 239.

Idéalisme problématique de Descartes.

Au premier coup d'oeil, ce raisonnement paraît conduire à l'idéalisme problématique de Descartes. Car comme de ce qui est condition de notre mode d'apperception on ne peut pas encore conclure *l'existence* de l'espace, il importe de prouver qu'il existe hors de moi, et hors les uns des

autres, des objets réels qui sont plus que ma simple représentation de ces objets.

§. 240.

Les réflexions exposées au §. 214 prouvent seulement que ce que nous considérons comme des objets de l'espace doit être conçu comme *simultané*, si nous voulons en avoir en général une représentation. Mais comme ces réflexions s'appliquent toutes pareillement à nos représentations subjectives des objets dans l'espace, considérés comme objets, la question de Descartes mérite une réponse approfondie.

§. 241.

Cette réponse résultera des réflexions suivantes :

Nous savons que si nous voulons avoir une représentation de changemens ou de phénomènes, nous sommes obligés d'admettre quelque chose de permanent comme fondement, ou canevas, sur lequel ces changemens doivent s'opérer (§. 179 et suiv.). Or, et Descartes lui-même en convient, j'ai la conscience de ma propre existence dans le temps, c'est-à-dire, je reconnais que j'existe successivement. Mais le temps en lui-même n'est pas un objet d'aperception, car il ne peut être aperçu qu'à l'aide de changemens qui se passent dans lui. La conscience de soi dans le temps suppose donc l'existence de changemens, et par suite, pour chaque masse de changemens, quelque chose de permanent. Cet élément de permanence ne peut pas se trouver dans moi, car autrement les élémens de permanence nécessaires pour chaque masse de changemens demeureraient immuables dans mon intérieur et ne produiraient qu'une conscience subjective du moi (§. 1). Je n'aurais dès lors qu'une aperception d'élémens multiples de permanence, et non pas une aperception de changemens, ni par conséquent aucune conscience de ma propre existence dans le temps. Il faut donc que ces changemens se passent *hors* de moi, et que l'élément

de permanence soit admis comme existant *hors de moi*. En d'autres termes: la conscience de ma propre existence dans le temps suppose, à la fois, et des changemens, et quelque chose de permanent *hors de moi*. La substance chaise, par exemple, est, par rapport à une masse de changemens qu'elle éprouve, l'élément de permanence; il en est de même de la substance lumière, table, etc. Si toutes ces substances se trouvaient dans mon intérieur, elles y resteraient immuables, et je n'aurais aucune conscience de ma propre existence, parce que je ne puis pas me les représenter à la fois comme permanentes et comme variables. La conscience du moi dans le temps suppose donc indispensablement que je me représente l'élément de permanence comme étant hors de moi, dans l'espace.

§. 242.

Sans doute, la représentation *je suis*, ou *je pense*, dénote un sujet sans la représentation du temps. Mais ce ne serait là qu'une conscience subjective du moi, laquelle jamais ne se laisserait convertir en connaissance, et par conséquent ne fournirait aucune expérience. Car toute expérience, pour être acquise, doit être aperçue successivement dans le temps, en vertu de la forme de l'intuition intérieure.

§. 243.

De plus, l'expérience confirme que toute intuition intérieure suppose nécessairement une intuition extérieure. Car nous n'avons aucune représentation de ce qui a lieu successivement si nous ne le réduisons pas à quelque chose dans l'espace, à une ligne. La représentation du temps est celle d'une ligne.

§. 244.

Pourtant dans chaque occurrence particulière il importe qu'il soit constaté, si ce qui nous procure une conscience

de nous-mêmes dans le temps est en réalité un objet dans l'espace, ou si notre imagination nous le représente seulement comme tel. Car par là uniquement nous sommes en état de distinguer nos visions en songe d'avec les objets que nous apercevons dans l'espace lorsque nous veillons. Mais dans tous les cas, la représentation de l'existence des objets dans l'espace en général est indubitable, du moment que l'on admet avec Descartes la conscience de notre moi dans le temps.

LEÇON DIXIÈME.

Du Schématisme.

I.

§. 245.

Ce qu'il faut entendre par Schème, ou Schématisme.

1^o Comment les catégories s'appliquent-elles à l'expérience? 2^o comment *peuvent-elles* être appliquées à l'expérience? voilà les deux questions que nous avons soulevées au §. 139. Dans les leçons précédentes nous nous sommes attachés à résoudre la première, nous allons maintenant nous occuper de la solution de la seconde.

§. 246.

Nous l'avons déjà dit, toute notion générale d'un objet quelconque est le résultat d'une opération de l'entendement, laquelle consiste à faire abstraction des nuances individuelles pour ne considérer que les propriétés communes à tous les objets de l'espèce en question.

§. 247.

Dans cette opération intellectuelle notre imagination active travaille à représenter ces propriétés communes non pas sous une image, ou sous un simulacre — vu qu'une pareille image présenterait à son tour des déterminations individuelles, — mais bien sous un modèle ou prototype général de nature à s'adapter à toute image, à tout simulacre quelconque. À l'instar des Architectes qui appellent leur dessin un *schème* ou *schéma*, ou mieux encore, à l'instar de ces lettres de change (blancs seings), où les noms, la somme, etc. sont laissés en blanc, nous donnerons à ce produit de l'imagination la dénomination de *Schème* des notions générales.

§. 248.

Ce schème est en quelque sorte le médiateur entre la faculté sensitive et la faculté intellectuelle. Car, comme produit de l'imagination, il contient une intuition dont il est redevable à la faculté sensitive, et par sa spontanéité, l'oeuvre de l'intelligence, il révèle son affinité avec la faculté intellectuelle (§. 135).

§. 249.

Ce n'est qu'à l'aide d'un pareil schème qu'il est possible d'encadrer (*subsumere*) dans une notion générale les diverses intuitions qui y sont comprises. La notion concrète: *cette table* contient tout justement autant de propriétés que la table donnée dans l'intuition; elle est parfaitement identique avec cette table donnée, et peut être comprise sous sa représentation sans l'intermédiaire d'un schème. Il en est tout autrement d'une notion générale. La notion d'une table en général, par exemple, ne cadre avec aucune table donnée dans l'intuition; aucune intuition d'une table particulière ne peut donc lui être parfaitement égale et concorder avec elle. Aussi l'encadrement d'une table donnée, dans la

notion générale de table, ne pourrait-il être effectué. Il ne devient possible qu'à l'aide d'un schème. Car maintenant ce schème sert d'intuition à la notion, et l'intuition concrète s'encadre dans le schème, comme dans le prototype de toutes les intuitions possibles de cette espèce.

§. 250.

Sans un pareil type les notions générales ne seraient par conséquent point applicables aux objets de l'expérience. Les catégories par conséquent, ou les notions pures de l'entendement, doivent avoir un schème ou prototype pour pouvoir être appliquées aux objets de l'expérience, et la question: comment les catégories peuvent-elles être appliquées aux objets de l'expérience? peut par conséquent être posée ainsi qu'il suit: quel est le schème ou le prototype des catégories?

§. 251.

Schème transcendant; schématisme intellectuel.

Ce qui est très-certain, c'est que le schème des catégories ne peut pas, comme celui de notions générales d'une espèce différente, être empirique, ou abstrait de l'expérience, car autrement les catégories seraient aussi empiriques. Leur schème, s'il existe, doit donc être pur ou intellectuel. Or ce schème qui sert de fondement aux catégories, et qui, comme schème en général, doit être en partie mental ou intellectuel, en partie intuitif ou sensitif, nous l'appellerons *schème transcendant*, et la manière dont l'entendement procède avec le secours de ce schème, *le schématisme intellectuel*.

II.

§. 252.

Le temps est le schème ou le prototype de toutes les catégories.

Pour résoudre maintenant la question: quel est le schème des catégories? il importe de se rappeler les principes que

nous avons développés plus haut relativement au temps. On reconnaîtra dès lors que le temps réunit toutes les propriétés qu'exige le schème que nous cherchons pour les catégories. Car, en sa qualité de condition *formelle* de toutes les intuitions (§. 60), le temps appartient au domaine de la faculté sensitive, et il est à tel point identique avec les intuitions, que tout objet des sens doit indispensablement s'encadrer dans le temps comme dans un modèle ou prototype. Mais en tant que le temps est aussi la condition *formelle* de tout ce que le sens intérieur offre de divers et de multiple, et qu'il ne peut être conçu comme unité qu'en vertu d'une règle *a priori*, le temps se présente comme l'oeuvre de l'intelligence, et sous ce rapport est identique avec les catégories. Il ne s'agira donc ici que de faire voir comment le temps sert de schème ou de prototype aux catégories, et comment, à l'aide de ce schème, les expériences peuvent être encadrées dans les catégories. Pour cet effet nous passerons toutes les catégories une à une en revue.

§. 253.

Preuve par rapport aux catégories de la quantité.

Tout nombre résulte du procédé par lequel nous additionnons ensemble *successivement* des parties homogènes. L'acte de compter suppose par conséquent une opération mentale par laquelle nous réunissons et amalgamons dans le temps les élémens divers et multiples des intuitions. Tout élément divers et multiple de l'intuition s'adapte par conséquent au prototype du nombre et se laisse représenter comme nombre. Or il y a synonymie parfaite entre l'acte de penser le nombre et la notion de quantité, vu que toute intuition doit être pensée et conçue comme une grandeur (§. 153, 160), d'où il suit que le nombre en général possède la propriété requise pour servir de schème aux catégories de la quantité.

§. 254.

Preuve par rapport aux catégories de la qualité.

Sous le rapport de la qualité chacune de nos sensations a un degré (§. 160 et suiv.), c'est-à-dire, que nous nous la représentons toujours dans le temps comme si d'un degré déterminé de cette sensation nous descendions à l'état zéro, ou que de l'état zéro nous remontions à un degré déterminé de cette même sensation. Or nous en usons de même à l'égard de l'intuition du temps, d'où il suit que cette progression descendante et ascendante du temps même est le schème des catégories de la qualité. Car, en tant que nous accordons au temps même une semblable gradation, toute sensation s'adapte à lui, et en tant que nous avons une notion de cette progression ascendante et descendante, cette notion répond entièrement à la catégorie de la qualité.

§. 255.

Preuve par rapport aux catégories de la relation;

a) *par rapport à la catégorie de substance.*

Tout ce qui est sujet au changement varie dans le temps, ou en d'autres termes: tous les changemens courent et s'opèrent dans le temps, d'où il suit que le temps lui-même doit être conçu comme immuable (§. 179 et suiv.). Par cette raison le temps en général fournira un schème à la catégorie de substance. Car en tant que tout change dans le temps, toute expérience quelconque, en raison de sa propriété de variable, s'adapte au temps. Mais en tant que le temps doit être conçu comme immuable, il ne fait qu'un avec la notion de substance.

§. 256.

b) *par rapport à la catégorie de causalité.*

Dans l'intuition du temps les élémens divers et multiples des intuitions de la faculté sensitive se suivent tous

successivement d'après la règle que le second moment ne peut point précéder le premier. Cette succession régulière du temps est par cela même le prototype ou le schème de la catégorie de causalité. Car en tant que le temps même laisse apercevoir une succession, il concorde parfaitement avec toute succession empirique, qui par cela même s'encadre dans le temps comme dans son modèle ou type. Mais en tant que cette succession empirique doit être conçue comme fixée par une règle [par celle de cause et d'effet], elle est le produit de l'intelligence, et par conséquent identique avec la notion de causalité.

§. 257.

c) par rapport à la catégorie de la simultanéité.

Tous les objets aperçus dans l'espace à côté, ou près les uns des autres, doivent être conçus comme existans *simultanément* dans le temps. La simultanéité dans le temps, autant qu'elle est aperçue, est par conséquent conforme à toute expérience; et en tant que la règle suivant laquelle nous considérons quelque chose comme simultanée est l'oeuvre de l'intelligence §. 210, la simultanéité dans le temps répond à la catégorie de causalité réciproque, et lui sert de schème.

§. 258.

Preuve par rapport aux catégories de la modalité.

Deux attributs contradictoires ne sont prédicables d'un sujet que *successivement*, mais non pas *simultanément*, d'où il suit que nous considérons le temps comme la raison fondamentale qui décide lequel des deux attributs doit convenir au sujet. Prédicable dans un temps indéterminé, l'attribut est conçu comme *possible*; prédicable dans un temps déterminé, il est conçu comme *réel*; enfin prédicable en tout temps, il est conçu comme *nécessaire*. Le temps *indéterminé* est par conséquent le schème de la *possibilité*; le temps *déterminé*, celui de la *réalité*; la *totalité* ou *som-*

mité du temps, celui de la *nécessité*. Car chacune de ces déterminations du temps nous indique la manière dont nous devons apercevoir la possibilité, la réalité et la nécessité; mais en tant que toutes les déterminations du temps se fondent sur une opération de l'intelligence, vu que nous devons manifester de la spontanéité pour déterminer un temps, ou pour le laisser indéterminé, elles sont tout-à-fait identiques avec les notions ou catégories de possibilité, de réalité et de nécessité.

§. 259.

En résumant ce qui précède, on obtient du temps, pour les quatre rubriques des catégories, les schèmes suivans:

Pour les catégories de	}	1 ^o la quantité, 2 ^o la qualité, 3 ^o la relation, 4 ^o la modalité,	}	on obtient comme Schèmes	}	1 ^o série ou pluralité du temps §. 253. 2 ^o contenu ou teneur du temps §. 254. 3 ^o ordre du temps §. 255. 4 ^o totalité ou sommité du temps §. 258.
------------------------	---	---	---	--------------------------	---	---

Car la série ou suite du temps constitue une quantité, le contenu ou la teneur du temps, une qualité. L'ordre du temps dénote un rapport entre le permanent et le variable, entre la cause et l'effet, ainsi qu'un rapport de causalité réciproque. La totalité ou sommité du temps marque la modalité de l'existence d'un phénomène.

§. 260.

Conséquences du schématisme de l'intelligence.

Par ce schématisme de l'intelligence pure (§. 251), on voit clairement qu'il n'est possible d'appliquer les catégories aux objets, ou de penser des objets par le moyen des catégories, que lorsqu'un schème ou prototype, emprunté

aux déterminations du sens intérieur, correspond à ces notions ontologiques. Mais le sens interne, dont le temps est la condition *formelle*, ainsi que le temps lui-même dans lequel il est aperçu, n'a qu'une valeur subjective (§. 67), et son usage ne peut point s'étendre au delà du domaine d'une expérience possible. Par là nous voyons pareillement jusqu'où s'étend la sphère des catégories; elles n'ont de valeur objective que dans le champ de l'expérience; hors de là, elles n'ont qu'une signification logique, elles sont des notions sans intuitions, et ne produisent par conséquent aucune connaissance objective.

§. 261.

Mais il ne suffit pas que les expériences adaptées aux catégories soient intérieures; au contraire, elles doivent être perpétuellement extérieures. Car l'expérience même n'est possible que par la catégorie de la substance ou permanence (§. 179). Or tout ce qu'il est possible d'admettre comme permanent se trouve dans l'espace; car tout ce qui est aperçu dans le temps s'écoule, et par conséquent est variable. Même la notion de changement, qui pourtant marque un écoulement dans le temps, et que l'on dérive de la catégorie de causalité, ne peut être rendue sensible et intuitive que par la progression d'un point dans l'espace; le sens externe lui est par conséquent indispensable pour son application.

§. 262.

Conclusion.

Pour conclusion de cette analyse transcendante, donnons une définition complète des principes ontologiques que nous venons d'exposer. Ils sont les principes *a priori* qui par rapport à nous, en tant qu'hommes, rendent possible l'expérience, et qui n'obtiennent de valeur objective que par leur application à l'expérience.

LEÇON ONZIÈME.

I.

De la chose en soi, ou de l'objet en lui-même.

§. 263.

De phénomène et de l'objet en lui-même.

Toute chose susceptible d'être aperçue, et par conséquent de devenir objet possible de l'expérience, s'appelle *phénomène* (§. 38). Au *phénomène* on oppose la *chose en soi*, ou *l'objet en lui-même*.

§. 264.

De l'usage empirique et transcendant des notions.

Par *usage empirique* d'une notion on entend son application aux phénomènes, en tant qu'ils sont objets possibles de l'expérience. Nous faisons par exemple un usage empirique de la *notion* „table“ lorsque nous l'appliquons au *phénomène* „table“; nous nous servons du terme pour y comprendre la chose.

§. 265.

L'usage transcendant d'une notion ne pouvant avoir trait aux phénomènes (§. 264), devrait donc se rapporter aux *choses en elles-mêmes*, *noumena* (§. 263).

§. 266.

Se représente-t-on par conséquent comme unité des élémens divers et multiples pour former de la sorte une notion suivant la règle des notions générales, mais ne peut-on par aucune expérience montrer comment cette notion est

appliquée à un objet concret quelconque, cette notion, si elle devait être de quelque usage, ne serait tout au plus que d'un usage transcendant §. 265. Par cela seul que nous concevons ou pensons une notion, aucun objet possible d'une expérience ne nous est encore donné; donc cette notion ne peut être appliquée aux phénomènes, et par conséquent elle n'est d'aucun usage empirique.

§. 267.

Par cette raison même une déduction (§. 113 et suiv.) et un schème (§. 245) des catégories nous furent d'une nécessité indispensable. Car ce qui est vrai de toute notion quelconque doit s'appliquer pareillement aux catégories, et si nous eussions été dans l'impuissance de montrer comment elles peuvent être appliquées aux objets de l'expérience, et quels sont les objets auxquels elles servent de cadre et de moule, dépourvues de toute valeur objective, elles n'auraient été tout au plus que d'un usage transcendant.

§. 268.

Application aux catégories.

Il suit de là qu'aussi long-temps qu'on ne saurait montrer comment des notions en général, et notamment les catégories, peuvent être et sont en réalité appliquées à des objets de l'expérience, on ne fait au fond *aucun usage* de ces notions. Car l'application à quelque chose constitue ce qu'à proprement parler on entend par faire usage. Par conséquent l'usage transcendant d'une notion en général, ou des catégories en particulier, à vrai dire n'est point un usage.

§. 269.

Pourtant comme les catégories ne tirent point leur origine de l'expérience, mais qu'antérieurement à toute expérience elles se trouvent *a priori* dans le moi humain, elles

ont bien une *signification transcendante*, mais ne sont point d'un usage transcendant. Pures formes de l'intelligence, elles n'expriment que la faculté logique par laquelle nous sommes en état de réunir *a priori* et d'amalgamer dans la conscience de notre moi les élémens divers et multiples qui nous sont donnés par voie intuitive. Prises dans leur acception transcendante, c'est-à-dire, abstraction faite de leur application à l'expérience, on comprend donc ce que signifient les catégories. Mais par cette intelligence aucun objet ne nous étant donné, les catégories ne seraient absolument d'aucun usage, si leur usage devait n'être que transcendant, et qu'il fut impossible de faire voir, comment elles s'appliquent en réalité aux objets de l'expérience.

§. 270.

Phénomènes et Noumènes.

Pourtant, la nature de notre façon de nous exprimer emporte qu'en parlant de phénomènes (*phaenomen*) et qu'en y comprenant la manière dont notre moi les aperçoit, nous faisons à l'instant abstraction de cette manière de les apercevoir, et distinguons le phénomène d'avec ce que l'on peut appeler *l'objet en lui-même*, ou *la chose en soi* (*noumen*).

§. 271.

Et dès-lors on se représente sous *l'objet en lui-même*, tantôt, une certaine nature des phénomènes sous laquelle ils ne se présentent point à notre faculté intuitive, tantôt, des choses qui peuvent bien être conçues et pensées par l'intelligence humaine, mais non jamais devenir des objets de notre faculté sensitive. Sous le premier rapport on appelle, par exemple, la table, telle que nous l'apercevons, le *phénomène*, et la table telle qu'elle ne s'offre point à notre apperception, *la table en soi*. Sous le second rapport nous citerons, par exemple, la notion de force représentée comme objet. Un pareil objet jamais ne nous apparaît,

nous le concevons et pensons simplement à l'aide de notre faculté intellectuelle. De semblables *objets en eux-mêmes* s'appellent des êtres intellectuels (*noumena*).

§. 272.

De cette double manière de se représenter des êtres intellectuels (§. 271), il résulte que ceux qui apparaissent à notre faculté sensitive, mais que nous n'apercevons que comme phénomènes, sont des *noumena* dans le sens négatif, c'est-à-dire, des choses dont nous ne contemplons pas intuitivement la substance. Pour eux les catégories ne sont absolument d'aucun usage, ainsi que nous l'avons fait voir au §. 260.

§. 273.

Mais si par *l'objet en soi* (§. 271) on entend une chose susceptible de n'être conçue que par le moyen de la faculté intellectuelle, sans jamais pouvoir devenir un objet de la faculté sensitive, ce serait là sans doute un *noumen* dans le sens positif. Relativement à un semblable *objet en soi*, il faudrait supposer qu'il fut possible à l'intellect de *contempler intuitivement* des objets et de se les donner. Car sans intuition toute notion ou idée reste vide de sens. Mais un pareil intellect devrait être tout-à-fait différent du nôtre, qui ne peut que *penser et combiner* entre elles des intuitions, mais non jamais *contempler intuitivement*, ni se donner des objets. Nous n'avons donc aucune idée d'un intellect de la première espèce, ni par conséquent de ses conceptions.

§. 274.

La différence entre *phénomène* et *noumène*, ou l'argument que la faculté sensitive nous présente les objets tels qu'ils nous *apparaissent*, et la faculté intellectuelle tels qu'ils *sont*, ne veut donc dire autre chose si non, que nous sommes obligés d'envisager les objets tels qu'ils nous sont donnés

par les sens, sans pouvoir scruter ultérieurement ce qu'ils pourraient être aux yeux d'une intelligence pure, qui au pouvoir de la pensée joindrait celui de la contemplation ou vision intuitive.

II.

Des amphibolies des notions de la réflexion. — Réfutation de la Philosophie Leibnitienne.

§. 275.

Réflexion et méditation.

Cet état de notre intelligence dans lequel nous recherchons les conditions sous lesquelles nous pourrions acquérir une notion d'un objet quelconque s'appelle *réflexion logique*. Elle se distingue de la *méditation* en ce que celle-ci a déjà les objets par devers elle, et qu'elle s'attache maintenant à s'en former une idée. Nous *réfléchissons*, par exemple, comment il est possible d'acquérir une notion du droit, et nous *méditons* sur diverses actions conformes au droit pour voir, comment il est possible d'en dériver la notion du juste et de l'injuste.

§. 276.

Réflexion transcendante.

L'opération de l'esprit par laquelle nous scrutons, si une représentation prend sa source dans une intuition des sens, ou dans l'intellect, peut être qualifiée de *réflexion transcendante*.

§. 277.

Elle est la condition de la réflexion logique,

La réflexion logique (§. 275) n'est possible que par la réflexion transcendante (§. 276). Car par la première nous ne voulons que nous convaincre quels objets sont homogènes et quels objets sont hétérogènes, afin de ne prendre en

considération que ceux qui sont propres à la production de la notion générale. Or nous verrons incessamment que des choses peuvent fort bien être identiques aux yeux de la faculté intellectuelle, et ne pas l'être aux yeux de la sensitive. Toute réflexion logique doit donc être précédée d'une recherche qui a pour but de constater, si deux notions à comparer ensemble appartiennent l'une et l'autre à la faculté sensitive, ou à la faculté intellectuelle, ou si l'une d'elles est du ressort de la première faculté, et l'autre du ressort de la seconde.

§. 278.

Doctrine de Leibnitz.

Avant de pouvoir faire voir ce qu'à proprement parler il importe d'établir par la réflexion transcendante, il convient de se reporter dans le champ de la Philosophie Leibnitienne.

§. 279.

Leibnitz crut que la notion complète d'un objet, telle que la conçoit et la pense l'intellect, est la *chose en soi* (*noumen*), et que la manière dont ce même objet se présente à notre faculté sensitive constitue le *phénomène* de cet objet (*phaenomen*).

§. 280.

De cette opinion résultait *premièrement*, que nous connaissons les *choses en elles-mêmes*, puisque nous avons des notions, ce qui dans le système de Leibnitz suffit pour une connaissance de ce genre; *en second lieu*, que les *choses en elles-mêmes* sont différentes du moment que l'est leur notion. Aussi ne pourrions nous pas en un semblable cas apercevoir deux gouttes d'eau, vu que le phénomène doit pareillement avoir sa raison suffisante dans la *chose en soi*. Pourtant comme nous en apercevons deux, tout phénomène doit contenir des nuances ou individualités particulières, qui

soient telles, que la notion complète et adaequate d'un phénomène ne puisse jamais être entièrement conforme à la notion pareillement parfaite et adaequate de l'autre phénomène, quelque soit d'ailleurs la ressemblance de celui-ci au premier. La notion d'une goutte d'eau donnée comme phénomène doit différer de celle d'une autre goutte d'eau. Or toute notion est complétée davantage lorsque dans le phénomène nous découvrons plus de propriétés. De là Leibnitz conclut, que la similitude que nous croyons apercevoir dans les phénomènes a sa source dans l'imperfection de la connaissance de leurs propriétés; que si nous poussions plus loin nos recherches nous découvririons de la différence, et que dans le monde des phénomènes il n'existe point de phénomènes d'une similitude pleine et entière. Leibnitz appelait ce théorème le principe des indiscernables, *principium identitatis indiscernibilium*.

§. 281.

De ce que suivant l'opinion de Leibnitz la notion des phénomènes est la prétendue *chose en soi*, il résulte de plus qu'une notion dans laquelle on a conçu collectivement toutes les réalités est *l'objet en lui-même*. Car comme toutes les réalités ne peuvent point se contredire quant à la notion, ou logiquement parlant, et que selon Leibnitz le principe de contradiction est l'unique caractère distinctif de la valeur objective d'une notion, rien n'empêche que nous ne puissions avoir une connaissance objective d'une notion qui comprendrait en soi toutes les réalités.

§. 282.

En outre, si la notion du phénomène est *la chose en soi* (*noumen*), notre connaissance des phénomènes ne consisterait qu'à discerner le rapport des *objets en eux-mêmes*. Car dans le phénomène nous voyons simplement comment une chose agit sur l'autre, mais non ce qu'elle est, et tout

effet n'est que le rapport à quelque chose de différent de ce rapport. La flamme éclaire et chauffe — d'autres phénomènes. Or, ces rapports qui nous sont donnés par la faculté sensitive, en sa qualité de pouvoir de connaître les phénomènes extérieurs, ne concernant que l'extérieur de l'objet en soi, constituent ses propriétés externes. Mais ces propriétés doivent appartenir à quelque chose, à une substance. Ce quelque chose à quoi elles sont attachées, et qui est le *noumène*, ou la chose en soi, Leibnitz l'appelait l'intérieur des phénomènes, par opposition à leur extérieur. — Fait-on maintenant abstraction de tout extérieur pour parvenir par là à la notion de l'intérieur des phénomènes, on ne saurait pas même attribuer à la chose en soi la propriété de l'étendue, car l'étendue n'est pareillement qu'un rapport, et appartient par conséquent au domaine de l'extérieur des phénomènes. — Or, on appelle substance tout ce à quoi l'extérieur est attaché; donc la chose en elle-même, l'intérieur du phénomène, la substance — tous noms synonymes — doivent être un élément simple, une monade. — Mais comme ces substances simples diffèrent néanmoins entre elles, et doivent par conséquent avoir des déterminations intérieures, Leibnitz admit qu'elles sont parfaitement identiques avec la substance de notre âme, qui pareillement, comme substance simple, diffère dans tout individu, parce que l'âme de chaque homme a des représentations différentes. Leibnitz conclut donc que toutes les choses en elles-mêmes sont des êtres simples doués de représentation. Ces principes constituent sa théorie des monades, ou sa monadologie.

§. 283.

Leibnitz ne s'en tint pas là; il bâtit encore sur ces prémisses sa théorie du temps et de l'espace. Il appelait la chose en soi la *matière*, par opposition aux rapports, qui en constituent la *forme*. Or la forme ne concerne que

l'ordre des phénomènes près et après les uns les autres dans le temps et l'espace. Lorsque par conséquent *le nouveau* a des représentations (§. 282), il se représente *par rapport à lui* l'ordre des substances dans le temps et l'espace. Par conséquent un changement que subit un être quelconque conformément au temps et à l'espace influe à l'instant sur tout être simple existant dans la nature, celui-ci étant dès ce moment obligé de se représenter les autres êtres dans un ordre différent. Aux yeux de Leibnitz le temps et l'espace ne proviennent que de la représentation de l'ordre des choses près et après les uns les autres.

Tel est en substance l'exposé de la Philosophie Leibnitienne; elle est, comme on voit, un peu obscure et nébuleuse, et cependant il faut la réfuter.

§. 284.

Réfutation de la doctrine de Leibnitz.

Les argumens sur lesquels se fonde le système en question seraient très-vrais, si l'on prenait le mot de *connaissance* dans le sens que lui prête Leibnitz, et que l'on considérât *la notion, la pensée, l'idée*, comme la connaissance de *la chose en soi*. Dès-lors nous posséderions sans doute quatre fort beaux théorèmes sur les *objets en eux-mêmes*. Mais quand on sait que *la notion ne produit une connaissance que lorsqu'une intuition lui correspond et lui sert de base*, que de plus notre connaissance ne s'étend qu'aux phénomènes, on entrevoit à l'instant que ces théorèmes ne sont absolument d'aucune utilité. C'est ce que les considérations suivantes mettront davantage dans tout son jour.

§. 285.

Une section ou rubrique qui embrasse un grand nombre de connaissances est par rapport à ces dernières leur lieu logique. C'est ainsi, par exemple, que le lieu de la doctrine

de l'immortalité de l'âme, de l'unité de l'univers, etc. est la Métaphysique.

§. 286.

L'appréciation de ce lieu, ou l'examen porté sur le lieu (§. 285) auquel une connaissance est ressortissante, fut appelée par Aristote *topiques logiques*.

§. 287.

Une notion, selon qu'elle est employée différemment, appartient-elle tantôt à la faculté sensitive, tantôt à la faculté intellectuelle, l'examen porté sur le lieu auquel elle ressortit, et l'assignation de son lieu faite d'après certaines règles, peuvent être appelés *topiques transcendants*, et la source d'où cette notion dérive [savoir, si elle découle de la faculté sensitive, ou de la faculté intuitive] le *lieu transcendant*.

§. 288.

Nous sommes maintenant en état de faire voir que Leibnitz, dans sa réflexion transcendante (§. 276) sur les quatre théorèmes établis par lui (§. 280—283), a confondu leur lieu transcendant, en colloquant exclusivement dans l'intellect des phénomènes qui demandent aussi à être placés dans le monde des sensations.

§. 289.

D'après cela deux gouttes d'eau, sans doute, ne se laissent point par l'intellect seul concevoir comme différentes, du moment qu'elles ne diffèrent point dans leur essence, c'est-à-dire, quand à leur notion, ou logiquement parlant. Car l'intellect ne pense et ne conçoit que des notions. Toutefois comme tout phénomène, et par conséquent aussi une goutte d'eau, est étendu, et par suite doit être aperçu

dans l'espace, cette propriété de l'étendue en elle-même prouve déjà suffisamment la possibilité de l'existence de phénomènes, qui bien qu'identiques dans le sens logique, doivent néanmoins être contemplés par les sens et intuitivement aperçus comme différens. Car dans *une seule* goutte d'eau, la parcelle qui se trouve plus à gauche, peut bien ne différer de la parcelle qui se trouve plus à droite que par la place qu'elle occupe dans l'espace, mais les deux parcelles n'en sont pas pour cela identiques l'une avec l'autre. Or ce qui est vrai de ces deux parcelles *d'une seule et même* goutte d'eau doit l'être pareillement de *deux* gouttes d'eau. On les reconnaît pour *deux* parce qu'elles sont séparées l'une de l'autre dans l'espace, et que l'une n'occupe point l'espace que remplit l'autre. On n'a donc nullement besoin de chercher dans la différence de l'essence de ces deux gouttes d'eau, ou de leurs *noumènes*, de leur substance, la solution de la question de savoir, pourquoi l'on aperçoit dans l'espace l'une de ces gouttes d'eau ici, et l'autre là. Au contraire, comme cette question rentre dans la question générale qui a pour objet de savoir, pourquoi en général l'on aperçoit dans l'espace les phénomènes, elle y trouve aussi sa solution qui consiste dans cette réponse: *parce que la nature de notre faculté sensitive l'exige indispensablement*; et d'après cela, il y a raison suffisante de considérer, d'apercevoir, et de contempler intuitivement comme *deux* deux phénomènes qui aux yeux de l'intellect n'en font qu'un.

§. 290.

Il est pareillement vrai que toutes les réalités, en tant que l'intellect les pense et les conçoit, ne se contredisent point; car aux yeux de l'intellect, qui fait abstraction de tout ce qui doit être intuition, la notion de réalité se confond dans celle d'une simple affirmation. Or une affirmation n'en exclut pas une autre. Un Juge promet [affirme] à deux parties litigantes qu'elles gagneront leur procès. Aux

yeux de l'intellect ces deux affirmations ne s'excluent et ne se contredisent pas réciproquement, mais l'une est simplement la négation de l'autre. Au contraire parmi les phénomènes, en qualité de choses existantes dans l'espace et le temps, deux réalités peuvent fort bien être opposées entre elles, et même agir l'une contre l'autre. Car il n'est point question ici simplement de la réalité, mais aussi de la manière dont cette réalité est établie. La promesse donnée par le Juge en différens temps demeure affirmation et réalité, et cependant, en raison de la différence des temps auxquels cette affirmation et cette réalité ont été objets de l'apperception, elles sont en contradiction manifeste l'une avec l'autre. Dans la Mécanique on enseigne même comment des réalités dans l'espace peuvent être mises en opposition l'une avec l'autre. Lorsque, par exemple, la force A agit dans la direction $+a$, et la force B dans la direction $-a$, les deux forces seront opposées l'une à l'autre, et pourront même, au cas que A fut $= B$, s'annuler et se neutraliser mutuellement. C'est ainsi que dans tous les phénomènes il peut se trouver des oppositions parmi les réalités, bien que nous ne connaissions pas aussi positivement que dans la Mécanique la loi d'après laquelle ceci a lieu.

§. 291.

De plus, on ne saurait nier, que si nous pouvions acquérir par notre seule faculté intellectuelle une connaissance de la substance, indépendamment de ses forces et effets, l'intérieur de cette substance ne serait ni lieu, ni figure, ni mouvement, ni toucher; il serait intelligence ou pouvoir de penser. Mais par cela même que la substance (*noumen*) n'offre absolument rien à la faculté sensitive, il nous est de toute impossibilité d'en acquérir une connaissance (§. 271 et suiv.). Ce que nous qualifions de substance n'est qu'un agrégat de forces et d'effets, auquel, pour notre usage personnel, c'est-à-dire, pour connaître par l'expérience le chan-

gement ou le variable, nous supposons et attachons quelque chose de permanent (§. 181 et suiv.). Jamais nous ne *connaissons* par conséquent ce que Leibnitz appelle *l'intérieur* des phénomènes (§. 282); notre connaissance ne porte que sur leur *extérieur*. La substance: lumière n'est que le principe ou la force qui éclaire, chauffe, allume, etc., mais qui jamais n'est *connu*.

§. 292.

Enfin, il est très-vrai que si déjà par la simple notion ou pensée des phénomènes nous eussions une connaissance des *substances* ou *des choses en elles-mêmes*, la matière ou la notion [le déterminable] devrait nécessairement précéder la forme ou les rapports [les déterminations] de la matière dans le temps et l'espace. Le temps et l'espace ne seraient dès-lors que des notions de ces rapports. Mais dans les phénomènes dont nous avons connaissance nous recevons toujours la matière [ou ce qu'ils offrent de sensible] simultanément avec la forme. Or le temps et l'espace servent de formes à la faculté sensitive, et l'intuition pure de ces formes étant antérieure à la sensation, la forme doit sans cesse précéder la matière.

III.

Principes sur le rien et le quelque chose.

§. 293.

Définition.

Pour conclusion de l'analyse des notions et principes ontologiques, nous ferons observer, que les catégories étant les seules notions qui soient applicables à un objet en général, sans égard à sa nature individuelle, on peut suivant leur ordre reconnaître et établir dans quel sens un objet en général est ou n'est pas possible, c'est-à-dire, dans quel sens il est quelque chose, ou n'est rien du tout.

§. 294.

Une catégorie peut-elle lui être appliquée, l'objet est *quelque chose*, dans le cas contraire il n'est *rien du tout*; en sorte qu'il peut exister un quadruple rapport sous lequel un objet est quelque chose, ou n'est rien du tout.

§. 295.

Du rien et du quelque chose suivant les catégories.

Suivant les catégories de la quantité, tout objet qui peut être conçu et pensé moyennant les notions pures d'universalité, de pluralité, et d'unité est quelque chose. Une application de l'une ou l'autre de ces notions est-elle impossible, aucun objet, c'est-à-dire, rien, n'existe. Ce rien qui est exprimé ici par le terme *aucun*, par opposition à la quantité, ne se présente que comme une simple notion dépourvue d'objectivité. Nulle intuition ne correspond à un pareil rien considéré comme une chose sans quantité. Dans les Mathématiques le $v - b$, et dans la Métaphysique les *noumena* sont des exemples d'un rien de cette espèce.

§. 296.

Conformément aux catégories de la qualité, toute sensation, en qualité de quelque chose, a un degré (§. 160). Tout ce qui n'a pas de degré, et par conséquent est imperceptible, c'est-à-dire, n'est rien, nous annonce une lacune dans la sensation, lacune dont nous n'acquérons une notion que par le réel de la sensation. C'est le vide objet d'une notion. Le zéro (0) des mathématiciens, le froid, l'ombre, etc. peuvent servir d'exemples d'un semblable objet vide.

§. 297.

Suivant les catégories de la relation, il faut que dans les phénomènes il se rencontre quelque chose de permanent

qui en forme l'objet, et qui soit intuitivement perceptible. Mais là, où les intuitions ne se composent que de simples formes, sans objets qui puissent être aperçus à l'aide de ces formes, là sans doute ces formes, dépourvues de toute objectivité, n'offrent rien de permanent, et sont des intuitions vides d'objet, telles que le $v-b$ des Mathématiciens et les formes intellectuelles du temps et de l'espace.

§. 298.

Enfin, d'après les catégories de la modalité, le principe de contradiction est la condition absolue du quelque chose, car ce qui se contredit n'est rien. C'est un objet vide d'idée, tel, par exemple, qu'un cercle carré.

§. 299.

De ce qui précède résulte la quadruple division, faite d'après la table des catégories, de la notion de rien et de quelque chose:

Rien.

Quelque chose.

1^o

Suivant les catégories de la quantité.

Notion vide d'objet, <i>ens rationis</i> .	Notion pourvue d'objectivité, <i>ens cognitionis</i> .
--	--

2^o

Suivant les catégories de la qualité.

Vide objet d'une notion, <i>nihil privativum</i> .	Notion intuitive ou sensible, <i>ens sensible</i> .
--	---

3^o

Suivant les catégories de la relation.

Intuition vide d'objet, ou de réalité, <i>ens imaginarium</i> .	Forme jointe à la matière, <i>ens metaphysice possibile seu reale</i> .
---	---

4°

Suivant les catégories de la modalité.

Objet vide d'idée, *nihil ne-* Notion qui ne se contredit
gativum. pas, *ens logice possibile.*

On voit que le rien No. 1 se distingue du rien No. 4 en ce que celui-ci se contredit dans les idées, par conséquent est logiquement impossible, tandis que l'autre est possible dans le sens logique, mais ne produit aucune connaissance.

DEUXIÈME PARTIE.

Dialectique transcendante.

Voir le §. 87.

LEÇON DOUZIÈME.

De l'illusion transcendante.

I.

§. 300.

Science transcendante.

Au §. 44 nous avons défini la science transcendante, la doctrine des principes *a priori*. Nous nous sommes attachés jusqu'ici à faire voir que ces principes n'ont de valeur objective que parce qu'on peut en faire application au domaine de l'expérience.

§. 301.

Principes transcendans et immanens.

Mais du moment qu'il est impossible de faire usage d'un principe *a priori* si ce n'est *hors* du domaine de l'expérience, un pareil principe peut être lui-même qualifié de *transcendant*, par opposition aux principes *immanens* qui sans doute participent pareillement de la nature transcendante, mais dont l'application est restreinte au champ de l'expérience.

§. 302.

Illusion transcendante.

De pareils principes transcendans (§. 301), dont l'essence emporte nécessairement une application non empirique, s'ils existent, sont la source d'où dérive l'illusion transcendante, ainsi que nous le verrons par la suite.

§. 303.

Cette illusion transcendante ne cessera pas de nous tromper alors même que l'on prouve sa nullité. Il en est d'elle comme de l'illusion optique, que la conviction, qu'elle n'est qu'illusion, ne dissipe point. L'expert même, qui prend pour un ouvrage de relief les objets peints sur la toile, sera pourtant trompé une seconde fois dès qu'il choisit le juste point de vue. La source de l'illusion optique gît dans la nature propre de nos sens; celle de l'illusion transcendante se trouve dans la nature particulière de notre raison, qui doit perpétuellement se servir de certaines règles avant de pouvoir faire un usage quelconque de sa force. Or ce sont ces règles elles-mêmes qui produisent en elle l'illusion. Car comme la raison, pour appliquer les théorèmes de l'intellect, est astreinte à de certaines règles, elle établit et suppose quelque chose ob- et subrepticement, prend ces règles pour des conditions absolues des choses, et se fait ainsi illusion à elle-même.

§. 304.

Objet de la Dialectique transcendante.

Dans la Dialectique transcendante (§. 87), cette illusion, doit être, si non dissipée et détruite, du moins dévoilée. On y montrera en quoi cette illusion consiste, et d'où elle provient, ce qui toutefois ne pourra pas empêcher que l'illusion ne continue de nous tromper.

II.

§. 305.

Définition d'un principe.

Par *principe* nous entendrons toute proposition générale reconnue *a priori* par la raison, et qui dans un syllogisme peut servir de majeure absolue.

§. 306.

Connaissance résultante de principes.

Une connaissance résultante de principes sera par conséquent celle en vertu de la quelle nous reconnaissons, à l'aide d'idées ou de notions, le particulier dans ce qui est général.

§. 307.

Double manière dont se révèle la raison.

La raison manifeste son pouvoir ou sa force d'une double manière. Elle en fait *d'abord* un usage *formel*, ou *logique*. Sous ce rapport elle est le pouvoir de conclure médiatement, c'est-à-dire, de tirer d'une majeure et mineure données la conséquence. *En second lieu*, la raison se sert de son pouvoir *réellement* ou *matériellement*, c'est-à-dire, qu'elle est en possession de produire de son propre fonds, de ses propres ressources, certaines notions, certains principes qu'elle ne peut avoir empruntés ni à la faculté sensitive, ni à la faculté intellectuelle. Pour en donner un exemple nous citons le théorème, que sous le rapport du temps le monde doit avoir eu un commencement.

§. 308

Définition de la raison.

De la considération collective de ces deux pouvoirs fondamentaux de la raison, et de l'examen porté sur ce qu'ils

ont de commun, résultera la définition suivante: La raison est la faculté de connaître par le moyen de principes. Car 1^o dans toute conclusion médiate on ramène d'après de simples notions ou principes le particulier au général (§. 306), et 2^o les propositions produites par la raison elle-même doivent être découlées d'idées ou de notions, puisqu'elles ne sont empruntées ni à l'intellect, ni à la faculté sensitive.

§. 309.

Comment la raison se distingue de l'intellect.

Ainsi que l'intellect exerce son pouvoir en ramenant les phénomènes à l'unité conformément à de certaines règles (§. 113 et suiv.), de même la raison manifeste le sien en ramenant à l'unité ces règles intellectuelles conformément à un principe (§. 305). C'est ce que nous allons montrer par un exemple. Dans cette proposition:

„tous les hommes sont mortels“

l'intellect joint et unit la diversité et le multiple que présente le phénomène:

„tous les hommes“

à la diversité et au multiple qu'offre le phénomène de la mortalité. De plus, dans cette autre proposition:

„Cajus est homme“

l'intellect combine le phénomène: „Cajus“ avec celui de l'humanité. Maintenant intervient la raison qui d'après un principe, et en partant de simples notions, réunit et amalgame les deux propositions de l'intellect dans cette proposition nouvelle:

„Cajus est mortel.“

§. 310.

Par ce qui précède on voit donc clairement la différence qui existe entre les deux facultés de l'intelligence humaine,

différence, que nous sommes maintenant en état de préciser davantage. L'intellect est le pouvoir de ramener à l'unité, conformément à de certaines règles, les éléments divers et multiples que présentent les phénomènes; la raison au contraire est celui de ramener à l'unité d'après un principe ce que ces règles elles-mêmes offrent de divers et de multiple.

§. 311.

Il suit de là que la raison exerce son pouvoir directement sur l'intellect et non pas immédiatement sur l'expérience (§. 310).

III.

§. 312.

Combien de divers syllogismes il peut exister.

Comme il est possible de concevoir dans tout jugement de l'intellect un triple rapport entre le sujet et l'attribut (§. 95), vu que tout jugement de ce genre peut être ou catégorique, ou hypothétique, ou disjonctif, il doit exister autant d'espèces de syllogismes; car selon que la majeure et la mineure sont catégoriques, hypothétiques, ou disjonctives, la conséquence devra l'être pareillement.

§. 313.

Par là il est encore évident, ainsi que nous l'avons déjà dit, que la raison ne s'applique aux objets de l'expérience que *médiatement*, c'est-à-dire, par le moyen des règles de l'intellect, et non jamais directement. L'intellect doit au préalable nous fournir des notions et des jugemens avant que la raison puisse en conclure quoi que ce soit.

§. 314.

Tendance commune des deux pouvoirs vers l'unité.

Pourtant les deux pouvoirs ont cela de commun qu'ils tendent tous vers l'unité; car l'un et l'autre combinent (§. 310);

or toute combinaison suppose une tendance vers l'unité. Le sens propre et le but de cette unité cherchée par la raison ne sauraient être l'unité de l'expérience, en d'autres termes, la raison ne peut pas exiger l'unité de principes afin que l'expérience devienne possible, car, comme nous venons de le dire, elle ne s'applique pas directement à l'expérience (§. 313). La tendance de la raison vers l'unité qui résulte de principes doit par conséquent avoir un autre but.

§. 315.

Mais ce qui est certain, c'est que dans tout syllogisme la conséquence n'est autre chose qu'un jugement, qui résulte de ce que l'on place le sujet, nommé dans la mineure, sous la condition de la thèse générale exprimée dans la majeure, comme sous son attribut. En voici un exemple :

Majeure. *Tous les hommes sont mortels.*

Mineure. *Cajus est homme.*

Conséquence. *Donc Cajus est mortel.*

Par ce syllogisme on comprend le sujet *Cajus*, dont parle la mineure, sous l'attribut „mortel“ qu'énonce comme condition générale la majeure.

§. 316.

Dans cet exemple la conséquence aurait pu pareillement être obtenue de l'expérience. Car si nous attendions que la mort vienne frapper Cajus, nous verrions aussi qu'il est mortel. Mais cette vérité doit-elle être reconnue par la seule raison (*a priori*), et importe-t-il de satisfaire la raison, il faut qu'une thèse générale nous soit donnée comme condition, sous laquelle dès lors on range la conséquence comme une occurrence particulière.

§. 317.

Mais comme la condition générale, par exemple, la majeure: „*tous les hommes sont mortels*“ est pareillement

un jugement, et de plus, un jugement qui emporte universalité, laquelle ne saurait être reconnue par l'expérience (§. 13), il importe à la raison, pour qu'elle puisse s'expliquer, d'où elle vient à établir cette majeure, de remonter de conséquences en conséquences. Pour cet effet toute conséquence précédente devra contenir une majeure comme condition générale, sous laquelle la majeure de la conséquence suivante puisse être comprise. Dans notre exemple la conséquence indiquée au §. 315 sera précédée d'une autre, tirée de cette majeure: „*tous les animaux sont mortels*“ — majeure qui à son tour en supposera une autre, par exemple celle-ci: „*tous les corps sont sujets à changer*“.

§. 318.

Avant donc que la raison reconnaisse la vérité de la proposition: „*Cajus est mortel*“ elle demande que de conséquences en conséquences, on remonte aussi loin que faire se pourra. En d'autres termes: dans sa fonction logique la raison exige qu'aucun jugement ne soit reconnu pour vrai avant que la condition dont il dépend n'ait été ramenée à une proposition ou thèse d'une vérité absolue. Car aussi long-temps que cela n'est pas, la raison s'enquerra perpétuellement d'une condition supérieure.

§. 319.

Problème que la raison se donne à elle-même à résoudre.

Ce besoin de la raison de remonter jusqu'aux causes finales, ou jusqu'à l'absolu, peut être exprimé en forme de problème dont la raison se propose à elle-même la solution, et qui sera conçu en ces termes:

„*Trouves l'inconditionnel ou l'absolu de toute connaissance conditionnelle [de tout jugement] de l'intellect.*“

§. 320.

Principe synthétique a priori qui en résulte.

De là découle un principe synthétique *a priori* qui pour la raison est d'un usage indispensable, savoir :

„Toutes les fois que le conditionnel est donné, toutes ses conditions sans restriction, et par conséquent l'inconditionnel ou l'absolu, sont données pareillement.“

§. 321.

Preuve.

La preuve de ce principe résulte déjà de ce qui précède. Car comme la raison n'est satisfaite que lorsqu'elle a trouvé l'absolu (§. 318), elle doit considérer comme possible la solution de son problème, autrement elle s'en tiendrait, pleinement satisfaite, à toute condition quelconque. Mais le problème ne peut être résolu que lorsque l'absolu est donné en réalité simultanément avec le conditionnel. Ne sussions nous même pas si en effet il en fut ainsi, il n'en demeurerait pas moins certain que la raison doit indispensablement admettre la chose comme principe *a priori*. Si, par exemple, j'envoyais un exprès avec l'ordre de m'apporter réponse à une certaine question, et que je fusse persuadé que la première personne à laquelle il s'adresserait le renverrait à une seconde, celle-ci à une troisième, et ainsi de suite jusqu'à l'infini, autant vaudrait-il laisser le messenger tranquillement chez soi. Il faut donc que j'aie la conviction qu'en définitive il sera donné réponse à ma question pour le moins par une personne.

§. 322.

Sans doute, dans le domaine de l'expérience on ne peut faire aucun usage empirique de ce principe (§. 321), car l'absolu, ou l'inconditionnel ne s'y rencontre pas. Tout ce que l'expérience nous fournit, et tout ce que nous recon-

naissions par elle est perpétuellement conditionnel. Voilà pourquoi notre principe est purement *transcendant* (§. 301), et se distingue suffisamment des principes de l'intellect (§. 139 et suiv.), qui demeurent éternellement *immanens*. Dans les leçons suivantes nous nous occuperons de la question de savoir, si notre principe a une valeur objective, et si par lui un objet quelconque peut être *connu*?

LEÇON TREIZIÈME.

Des idées, notions ou conceptions de la raison.

§. 323.

Explications préliminaires.

Avant de pouvoir traiter des idées de la raison, il importe, pour prévenir toute erreur, de donner quelques explications préliminaires propres à fixer la gradation qui subsiste entre la simple représentation intuitive, et l'idée.

§. 324.

Représentation, perception.

Tout changement que subit notre *moi* produit en nous une représentation (*repraesentatio*). Avons-nous la conscience de cette représentation, elle devient dès-lors *perception*, ou *apperception* (*perceptio*).

§. 325.

Sensation, connaissance.

N'envisage-t-on cette perception qu'autant que notre état intérieur en a été modifié, par conséquent *subjecti-*

vement, elle s'appelle *sensation*. Mais considère-t-on en même temps le phénomène qui l'a provoquée, c'est-à-dire, envisage-t-on la perception sous le rapport de son objectivité, elle est dite *connaissance*, *cognitio*.

§. 326.

Éléments dont se compose toute connaissance.

La connaissance [nous l'avons déjà dit au §. 71] se compose par conséquent d'intuition et de notion [*intuitus et conceptus*]. *L'intuition* se rapporte uniquement au phénomène, tel qu'il nous est donné, et sans y rien changer; elle est par cela même perpétuellement une et individuelle. La *notion* au contraire modifie déjà en ce sens le phénomène qu'elle fait abstraction des nuances individuelles qu'il présente pour ne considérer que ce qu'il a de commun avec d'autres phénomènes de la même espèce.

§. 327.

Notion empirique et pure.

La notion (*conceptus*) est *empirique*, lorsqu'elle a été abstraite d'un certain nombre d'expériences, et *pure*, lorsqu'elle précède toute expérience, et qu'elle est redevable de son origine à l'intellect. Dans cette dernière acception elle est *notion par excellence* (*notio*).

§. 328.

Idee.

Plusieurs *notions pures* (§. 327) combinées tellement entre elles, que la conception qui en résulte doit nécessairement outre-passer toute possibilité de l'expérience, produisent une *idée*. Ceci toutefois a besoin d'une explication.

IV.

§. 329.

Nature propre de toute idée; elle est un besoin de la raison.

Platon appelait *idée* toute notion incapable d'être puisée dans l'expérience, notion qu'il est au-dessus des forces humaines de *réaliser* dans toute son intégrité, mais dont nous devons nous rapprocher le plus que possible par un moyen que nous enseigne l'expérience. Au nombre de ces idées il comptait, par exemple, celle de la vertu pure et parfaite, et de toutes les notions qui se fondent sur l'activité libre de l'homme. Car l'idée de la vertu ne peut point être empruntée à l'expérience, vu qu'avant de juger si une action est vertueuse nous devons déjà savoir ce que c'est que la vertu. L'idée de la vertu se trouve en nous antérieurement à toute expérience, et plus une action s'en rapproche, plus cette action sera vertueuse à nos yeux. De même dans les Mathématiques la notion d'une série infinie de nombres est une *idée*, car toute série que nous rencontrons dans l'expérience est finie, mais l'expérience nous a fait connaître la loi suivant laquelle nous pouvons prolonger la série de plus en plus, et nous rapprocher, par exemple, de sa sommité.

§. 330.

Par ce qui précède on voit qu'à proprement parler toute idée est *transcendante* (§. 301), et ne se rencontre dans aucune expérience particulière; de plus, qu'aucun principe auquel elle servirait de base, n'effectuera que l'action, qui tend à atteindre l'idée, acquière une *objectivité* approchante de celle des notions ontologiques et des principes que nous en avons déduits. L'idée n'est qu'un besoin ou une exigence de la raison, par lequel il lui devient possible de rattacher à l'absolu, à l'infini, à l'inconditionnel [par exemple la sommité des nombres d'une série, ou la vertu fondée sur la

liberté] le fini ou le conditionnel, par exemple, l'action vertueuse donnée dans l'expérience, ou la série finie des nombres.

§. 331.

Dans les recherches dont nous nous occupons la qualification *d'idée* peut prendre pareillement toute notion, qui résulte de l'association de plusieurs en une seule, (du moment qu'on considère cette notion comme absolue, et qu'elle n'est adoptée que pour satisfaire à la tendance et à l'exigence de la raison (§. 314).

V.

§. 332.

Cette proposition „*Cajus est mortel*“ ne l'empruntons nous qu'à l'expérience, la raison, comme nous l'avons déjà fait voir (§. 313), n'a point à s'en occuper, et c'est à l'intellect seul à qui il appartient d'affirmer du sujet *Cajus* l'attribut de la mortalité.

§. 333.

Au contraire, obtenons nous cette proposition comme conséquence d'un syllogisme, nous cherchons pour lors une notion à laquelle l'attribut, [par exemple celui de la mortalité] convienne généralement et d'une manière absolue, et nous trouvons que le sujet „*homme*“ satisfait à toutes les exigences d'une semblable notion. Nous comprenons notre sujet „*Cajus*“ sous la notion générale *d'homme*, et nous reconnaissons de la sorte que par rapport à lui pareillement l'attribut de la mortalité est prédicable.

§. 334.

Par ce procédé de la raison dans l'acte de conclure (§. 333), et par ce que nous avons fait observer au §. 317 et suiv.,

on voit clairement qu'avant que l'absolu, dans toute son intégralité, n'ait été trouvé, la proposition conditionnelle „*Cajus est mortel*“ ne saurait être réunie en une unité. Car même le jugement „*tous les hommes sont mortels*“ demeure toujours encore conditionnel, et dépend à son tour d'une conséquence antécédente dont la majeure doit être conçue en termes plus absolus et plus dirimans que lui (§. 333). Cette recherche de l'absolu doit donc toujours être poussée plus loin, et est elle-même une idée de laquelle nous tendons perpétuellement à nous rapprocher.

§. 335.

Définition de l'idée.

D'après ce qui précède on peut donner de l'idée la définition suivante: elle est la notion de l'absolu ou de l'inconditionnel, en tant qu'elle contient la raison, ou le motif, de la synthèse du conditionnel, c'est-à-dire, de l'union du sujet avec l'attribut.

§. 336.

Combien d'idées il peut exister.

Il résulte des catégories comprises sous la rubrique de la relation qu'il existe trois espèces de jugemens dans lesquels l'intellect exerce chaque fois d'une manière particulière sa fonction (§. 89) d'attacher l'attribut au sujet conditionnel. Car sous le rapport de sa relation tout jugement est ou catégorique, ou hypothétique, ou enfin disjonctif. Il y aura par conséquent aussi trois espèces d'idées ou de notions pures de la raison, et pas davantage.

§. 337.

Les catégories de la relation fournissent seules des idées.

Il est facile d'entrevoir pourquoi il ne peut exister que trois espèces d'idées, ou en d'autres termes, pourquoi les neuf autres catégories ne fournissent et ne produisent aucune

idée. Car les catégories de la quantité et de la qualité n'ont point à s'occuper de la synthèse du sujet et de l'attribut; les premières ne se rapportent qu'au sujet, les autres ne concernent que l'attribut. Les catégories de la modalité pareillement ne contribuent en rien à la synthèse effective des deux notions, et le sujet demeure toujours conditionnel soit que l'on conçoive son union avec l'attribut comme possible, comme réelle, ou enfin comme nécessaire.

§. 338.

Ainsi les catégories de la relation peuvent seules fournir des idées, et les fournissent en réalité. Car, nous le répétons, la raison n'est satisfaite que lorsqu'elle a ramené à l'absolu ou l'inconditionnel ce que l'intellect lui donne conditionnellement, c'est-à-dire, individuellement, un à un. Or, cette exigence de la raison se révèle d'une triple manière. L'intellect lui donne-t-il dans un jugement catégorique, sans aucune restriction ou supposition quelconque, la synthèse de l'attribut et du sujet, comme, par exemple, dans ce jugement „*Cajus est mortel*“, la raison n'a d'autre exigence que celle de trouver un sujet absolu [universel] qui ne fut plus conditionnel, c'est-à-dire, individu ou espèce. Elle réclame comme majeures les propositions „*tous les hommes sont mortels*“, „*tous les animaux sont mortels*“. Elle n'est satisfaite que lorsqu'elle a trouvé une majeure dont le sujet soit d'une généralité tellement absolue qu'il ne puisse être représenté dans aucune expérience. Car tout sujet donné dans l'expérience se laisse toujours encore, comme quelque chose d'individuel, ramener à une espèce supérieure.

§. 339.

Mais si dans un jugement hypothétique on ne présente à la raison la synthèse de l'attribut et du sujet que dans une certaine supposition, comme par exemple dans ce jugement: „*s'il pleut, il fait mouillé*“ la raison, pour être

satisfaite, doit rechercher une supposition à tel point absolue ou inconditionnelle que celle-ci n'en ait point une autre pour condition. Elle remontera par conséquent de conséquences en conséquences dont chaque majeure renfermera une supposition plus inconditionnelle, afin de parvenir de cette façon à l'idée d'une supposition parfaitement et entièrement absolue.

§. 340.

Les syllogismes suivans peuvent servir d'exemples pour expliquer ce qui précède. Nous y posons en première ligne la conséquence pour commencer par ce que donne l'intellect et faire entrevoir ce que cherche la raison.

Conséquence. S'il pleut, la terre s'humecte.

Mineure. Or il tombe de l'eau sur la terre lorsqu'il pleut.

Majeure. S'il tombe de l'eau sur la terre, elle s'humecte.

Conséquence. S'il tombe de l'eau sur la terre, elle s'humecte.

Mineure. Or la terre est spécifiquement plus légère que l'eau.

Majeure. Si l'eau touche un corps spécifiquement plus léger qu'elle, elle l'humecte, etc. etc.

§. 341.

Enfin lorsque dans la synthèse de l'attribut et du sujet l'intellect présente le sujet comme partie d'un tout, par exemple, dans ce jugement „*le lièvre appartient ou bien à la classe des animaux ruminans ou non*“ la raison, pour être satisfaite, doit chercher une majeure qui contienne la *division* des classes d'animaux, et indépendamment de cette majeure, une autre, qui précise cette division d'une manière encore plus complète, et poussant ceci toujours plus loin, elle ne reposera pas avant qu'elle ne soit parvenue à une majeure qui renferme une classification parfaite

et absolue. Ici la raison tend par conséquent vers une classification suprême et absolue, afin de rendre possible dans un jugement disjonctif la synthèse de l'attribut et du sujet.

§. 342.

Nous voulons en donner encore un exemple, et poser en première ligne la conclusion pour commencer par le jugement de l'intellect, et faire entrevoir ce que cherche la raison.

Conséquence. Donc le lièvre appartient à l'espèce des animaux rongeurs.

Mineure. Or le lièvre n'est ni *A* ni *B*.

Majeure. Tous les quadrupèdes mammifères sont ou dévorans, *A*, ou armés *B*, ou rongeurs *C*.

Conséquence. Donc tous les mammifères sont ou *A*, *B*, *C*, etc.

Mineure. Or les mammifères ne sont ni *a*, *b*, etc.

Majeure. Tous les animaux sont ou oiseaux (*a*) ou insectes (*b*), ou mammifères *A*, *B*, *C*, etc. et ainsi de suite.

§. 343.

Par ce qui précède on voit donc clairement que la raison ne sanctionne la synthèse articulée dans un jugement qui lui a été soumis par l'intellect pas avant qu'elle n'ait trouvé un sujet parfaitement absolu (§. 338), une supposition parfaitement absolue (§. 339), et une classification suprême et absolue (§. 340). En un mot, elle tend vers la totalité absolue des conditions du sujet, vers la totalité absolue des suppositions, vers la totalité absolue de la classification.

§. 344.

Destination des idées.

Cet illimité des conditions, lequel nous comprenons sous le terme de *totalité absolue* est donc indispensablement

exigé par la raison pour justifier et ratifier par-devant son tribunal la synthèse prononcée dans les jugemens de l'intellect. C'est dans ce but que les idées sont nécessaires. Lorsque nous exposerons le système des idées transcendantes, nous examinerons, si indépendamment de cette destination des idées, elles ont encore une autre mission.

§. 345.

Avant d'exposer ce système nous ferons observer encore une chose. Cette totalité absolue des conditions (§. 343), indispensable à la raison pour acquérir la pleine conviction de la vérité d'un jugement reconnu et obtenu par voie de conclusion, ne porte que sur la progression *ascendante* des conséquences; en d'autres termes, la raison exige, [et nos exemples le prouvent suffisamment] que l'on *remonte* de majeure en majeure jusqu'à ce que l'on en rencontre une qui n'étant plus à considérer comme conséquence d'une autre majeure doit être reconnue pour absolue, et indépendante de toute autre majeure quelconque. La raison demande qu'on suive la série des conséquences *per prosyllogismos*, ainsi que l'on s'exprime dans l'école. Au contraire, elle n'a nul intérêt à ce que l'on suive la série des conséquences dans une progression *descendante*, c'est-à-dire, que l'on *descende* de conséquences en conséquences jusqu'à ce que l'on en rencontre une qui soit pleinement absolue, que l'on procède de la sorte *par épisyllogismes* pour parler le langage de l'école. Ceci s'explique très-naturellement. Le renvoi *a parte priori* d'une majeure à l'autre est un besoin pour la raison, du moment qu'elle doit revêtir du sceau de son approbation la conséquence définitive que lui soumet l'intellect. Avant de pouvoir ratifier la synthèse

„*Cajus est mortel*“

elle doit avoir sous les yeux toute la chaîne des prosyllogismes dont ce jugement est le résultat. Il ne lui servirait absolument à rien de suivre *a parte posteriori* la chaîne

des conséquences, et de partir dans une progression descendante de conséquences en conséquences. Quelque nombreuses que fussent les conséquences que l'on tirerait du jugement

„*Cajus est mortel*“

quelque loin que l'on poussât la série des *épisylogismes*, cela ne changerait en rien la synthèse du sujet „*homme*“ et de l'attribut de la „*mortalité*“.

§. 346.

Cette considération, qui trouvera dans la suite son application, prouve par conséquent que la raison tend vers la totalité des conditions dans un ordre ascendant ou *rétrogressif*, c'est-à-dire, en remontant de majeures en majeures, *a parte priori*, et non pas en descendant de conséquences en conséquences, *a parte posteriori*.

LEÇON QUATORZIÈME.

I.

Exposition des idées transcendantes. — Idée de l'âme. — Idée du monde ou de l'univers. — Idée de l'Être des êtres.

§. 347.

Nous avons vu (§. 337 et suiv.) qu'il existe trois voies par lesquelles, en vertu de sa tendance vers la totalité absolue des conditions (§. 343), la raison parvient à des idées; *premièrement*, par son exigence d'un sujet absolu §. 338, *secondement*, par son exigence d'une condition ou suppo-

sition absolue (§. 339) et *troisièmement*, par son exigence d'une classification suprême et absolue (§. 341). Voyons maintenant quelles idées transcendantes la raison adopte pour satisfaire à ces exigences.

§. 348.

1^o *Idee de l'âme.*

Premièrement, il est certain qu'aucun phénomène ne peut être le susdit sujet absolu ou inconditionnel (§. 338), vu que tous les phénomènes sont variables, dépendans eux-mêmes de quelque chose, et par suite conditionnels. Un pareil sujet doit donc être une substance, ou le permanent des phénomènes, vu que pour le moins la substance ou l'élément permanent des phénomènes ne dépend point des accidens qui lui sont inhérens.

§. 349.

Mais même toutes les substances des phénomènes extérieurs ne sont pas encore pleinement absolues. Car pour qu'elles puissent devenir des objets de ma pensée, il faut qu'elles soient en rapport avec mon principe intelligent, avec mon moi pensant, dont par conséquent elles restent toujours encore dépendantes. Il suit de là que si une substance quelconque des phénomènes est propre à être l'objet absolu recherché par la raison, c'est exclusivement celle de mes phénomènes intérieurs, ou mon propre être pensant. Car mon être pensant ne dépend de rien si ce n'est de lui-même. Il sera par conséquent pour la raison l'idée qui répondra à son exigence d'un être ou sujet absolu. On ne touche plus à une conséquence que l'on a ramenée à un principe, vu que la majeure de l'argument que l'on ferait valoir pour prouver cette conséquence aurait pour sujet le moi pensant, et qu'il y aurait identité parfaite entre cet argument et sa mineure. A-t-on, par exemple, poussé la preuve d'une proposition à tel point que la conséquence

dont on se servirait, en définitive aurait pour majeure le principe :

„ toute ligne droite est la plus courte entre ses extrémités “

la raison est satisfaite. Car le syllogisme dont on userait pour prouver ce principe devrait être conçu en ces termes :

„ Je me représente toute ligne droite comme la plus courte entre ses extrémités. “

Or cette ligne droite est une ligne droite, donc, etc.

§. 350.

Idee de l'Univers ou du Monde.

Secondement, il est tout aussi certain que dans le monde aucun phénomène individuel ne peut être la condition absolue recherchée par la raison. Car dans leur succession et simultanéité les phénomènes sont tous subordonnés à la loi de la causalité (§. 188) et par conséquent conditionnels. Dans le temps aucun événement, ni aucune grandeur, ne peuvent être supposés suprêmes et absolus, vu que tout événement et toute grandeur supposent comme cause la préexistence d'un autre événement, d'une autre grandeur; toute ligne mineure est partie d'une ligne majeure, et par conséquent limitée par elle; toute ligne majeure doit être conçue comme composée de parties, et par suite comme réductible.

§. 351.

En conséquence un phénomène quelconque doit-il répondre à l'idée de la raison, et à son exigence de la totalité des conditions, ce ne pourra être que l'ensemble, la sommité, ou la totalité des phénomènes, tant sous le rapport du temps que sous celui de l'espace, en un mot *l'Univers*, ou le *Monde*. Car l'univers, pour le moins en lui-même, ne semble pas être conditionnel ou dépendant d'une condition supérieure. La totalité des événements et de

l'espace est pleinement illimitée et se présente comme un tout parfait et absolu.

§. 352.

Idee de l'Être des êtres.

Enfin *troisièmement*, il est hors de doute que les phénomènes, tels qu'ils existent dans l'espace, ne sauraient répondre à l'idée que cherche la raison pour satisfaire sa tendance vers la totalité de la classification. Car, tels qu'ils existent simultanément dans l'espace, les phénomènes sont dépendans de la loi de causalité réciproque, et l'essence de l'un, traduite devant le tribunal de la raison, ne saurait être conçue sans l'essence de l'autre. La lune est planète et pour être conçue a besoin d'une majeure qui articule une classification embrassant toutes les planètes. Les planètes sont à leur tour des étoiles, les étoiles des corps, les corps des créatures, etc. On voit par là que l'on ne saurait, par exemple, avancer et justifier aux yeux de la raison la proposition

„la lune est la plus petite des planètes“

avant que l'on ne puisse pour le moins produire une majeure qui contienne une classification complète des créatures, quant à leur existence.

§. 353.

En conséquence, pour que la raison soit satisfaite, et pour qu'elle trouve une majeure qui contienne une classification de toutes les choses, elle doit nécessairement adopter l'idée d'un Être des êtres, qui réunisse en soi tout ce qu'il est possible de concevoir en fait d'existences. Cet Être des êtres étant pleinement absolu, et n'admettant aucune classification supérieure, est donc l'idée qui satisfait la tendance de la raison vers la totalité absolue de la classification.

§. 354.

Sciences auxquelles les trois idées transcendantes donnent naissance.

Les trois idées transcendantes que cherche la raison sont par conséquent 1^o l'idée de mon *moi* ou *sujet pensant*, 2^o l'idée de la totalité des phénomènes, c'est-à-dire, du *Monde* ou de *l'Univers*, 3^o l'idée de *l'Être des êtres* [§. 348, 350, 352].

§. 355.

Or mon *moi* pensant est l'objet de la *Psychologie*, la totalité des phénomènes celui de la *Cosmologie*, et l'Être des êtres celui de la *Théologie*. Ces trois idées nous fourniront par conséquent autant de sciences transcendantes, savoir: une *Psychologie rationnelle ou transcendante* (*psychologia rationalis*), une *Cosmologie rationnelle ou transcendante* (*cosmologia rationalis*) et une *Théologie rationnelle ou transcendante* (*theologia transcendentalis*).

II.

Des syllogismes dialectiques que forme la raison pour établir l'objectivité des idées transcendantes — syllogismes qui servent de fondement à la *Psychologie*, à la *Cosmologie* et à la *Théologie transcendantes*.

§. 356.

Valeur subjective des trois idées en question.

Tant que la raison n'attribue aux susdites idées qu'une valeur subjective, tant qu'elle s'avoue à elle-même que si elle ne les adoptait pas ses connaissances manqueraient d'unité, elle ne s'écarte point de la vérité. Car l'idée d'un sujet absolu est indispensable pour l'unité d'une connaissance résultante de jugemens catégoriques, et celles d'une condition absolue, et d'une classification absolue, le sont de même

pour l'unité des connaissances qui dérivent de jugemens hypothétiques et disjonctifs.

§. 357.

Tendance de la raison à leur donner une valeur objective.

Mais du moment que la raison attribuée à ces idées de l'*objectivité*, et s'y croit autorisée par un syllogisme, on peut déjà prévoir que son procédé devra nécessairement être dialectique, ou illusoire (§. 87). Car un syllogisme dialectique est celui qui n'a point de prémisses empiriques. Or la nature de chacune de nos trois idées emporte qu'aucune ne saurait s'encadrer d'une manière parfaite dans un objet quelconque de l'expérience [§. 330 et suiv.] et se laisser par conséquent ramener à une majeure empirique. Le syllogisme qui tend à donner de l'*objectivité* à l'idée ne peut donc pas se composer de prémisses empiriques, et par cela même son résultat doit être dialectique ou illusoire.

§. 358.

Quelqu'évident que cela soit, la raison ne s'en laisse pas moins aller à son penchant qui la porte à controuver et à produire des syllogismes par lesquels elle croit pouvoir donner aux idées en question une valeur objective. Par l'idée de la substance du *moi* ou du principe pensant (§. 349) elle s'attache à prouver l'*objectivité* de cet être pensant; par l'idée de la totalité de tous les phénomènes du monde (§. 350) elle tend à établir l'*objectivité* de cette totalité, et par l'idée de l'Être des êtres (§. 352) elle cherche à en démontrer l'*existence objective*.

§. 359.

Il importe de soumettre à la critique l'illusion dialectique qui résulte de l'idée psychologique, cosmologique et théologique, et c'est ce que nous nous proposons de faire dans les sections suivantes.

III.

Psychologie transcendante,

ou

du paralogisme de la raison.

§. 360.

Ce que c'est qu'un paralogisme.

Les Logiciens appellent *paralogisme* un syllogisme qui pèche par la forme. Peut-on maintenant prouver que dans la forme de la conséquence du syllogisme sur lequel se fonde la Psychologie transcendante la raison commet une faute évidente, bien qu'inévitable, cette conséquence fautive ou dialectique pourra être appelée avec juste raison *un paralogisme transcendant*.

§. 361.

L'unique objet de la Psychologie transcendante est le *moi* considéré comme objet du sens intime, et comme être pensant. Or comme cette Psychologie doit être transcendante et non pas empirique, on ne peut vouloir savoir au sujet de ce moi que ce que, abstraction faite de toute observation empirique, il est possible de déduire de la simple notion du moi, en tant que ces conséquences doivent se reproduire dans tout acte de la pensée. Car si l'on sortait de la notion du moi, et que l'on recourût à l'expérience, on obtiendrait une *Psychologie empirique*, et non pas *transcendante*.

§. 362.

Théorèmes de la Psychologie transcendante.

Il existe maintenant quatre théorèmes qui dérivent de la notion du moi, et dont nous pouvons être convaincus qu'ils embrassent tout le domaine de la Psychologie transcen-

dante, puisqu'ils peuvent être ramenés aux quatre rubriques de la table des catégories.

§. 363.

Ces quatre théorèmes cardinaux sont conçus en ces termes :

Mon moi pensant est [existe comme]

1°

Sous le rapport de la relation :

Substance

2°

Sous le rapport de la quantité :

Substance unique

3°

Sous le rapport de la qualité :

Substance simple

4°

Sous le rapport de la modalité :

Substance capable de se représenter les objets extérieurs.

§. 364.

Sophisme sur lequel ils se fondent.

Mettons maintenant dans tout son jour le syllogisme sur lequel la raison fonde ces quatre théorèmes, et dévoilons de la sorte le paralogisme qu'elle y commet. Mais avant toutes choses rappelons nous encore une fois, et toujours, que par la simple pensée aucun objet n'est encore connu. Ce n'est que lorsqu'à la chose pensée vient se joindre une intuition fournie par l'expérience, que nous pouvons dire, que nous connaissons cette chose. De ce que j'ai le sentiment ou la conscience de mon principe pensant, de ce que je me représente en pensée mon moi comme être pensant, il ne résulte donc pas encore que j'ai une connaissance de mon moi comme d'un objet doué de la faculté de penser. Je ne posséderais véritablement une semblable connaissance que dans le cas où je me contemplerai intuitivement comme être pensant, et où j'aurais une intuition, une apperception ou vision intuitive du moi pensant. La

conscience de nous-mêmes ne nous fournit par conséquent aucun objet; elle nous avertit simplement que quelque chose est déterminé en nous, mais elle ne nous précise pas le déterminable, ou le sujet qui est déterminé. C'est ce déterminable qui à proprement parler serait l'objet, et s'il nous était possible d'en avoir une connaissance les axiomes de la Psychologie transcendante seraient de la plus exacte vérité.

§. 365.

Si nous portons maintenant notre examen sur le syllogisme même qui induit la raison aux assertions alléguées au §. 363, nous serons forcés de reconnaître que ce syllogisme commet un paralogisme *per sophisma figurae dictionis* pour parler le langage de l'école, et que par conséquent on ne peut, conformément aux règles de la Logique, rien inférer de ce syllogisme, ni pour, ni contre ce qu'il établit. Car ce syllogisme est conçu en ces termes:

Majeure. Tout ce qui ne peut être conçu et pensé que comme substance unique, indivisible et douée de la faculté de se représenter les choses extérieures, existe aussi comme tel.

Mineure. Or mon moi pensant ne saurait être conçu que de cette manière.

Conséquence. Donc il existe aussi de cette manière.

§. 366.

Réfutation.

Que mon moi pensant ne saurait être conçu et pensé que comme substance unique, indivisible, et capable de se représenter les choses extérieures, rien de plus vrai. Au fond, ce sont là des propositions tout-à-fait identiques; car autant que j'ai la conscience de mon moi pensant, autant qu'il est objet de ma réflexion, il doit nécessairement être conçu 1^o comme *un*, vu qu'en tout temps la conscience de soi doit être conçue comme identique; 2^o comme *simple* ou

indivisible, parce que la conscience du moi doit demeurer mienne; elle ne peut pas être conçue comme composée de parties; 3^o comme *substance*, parce que la conscience de mon moi doit être conçue comme un sujet absolu; 4^o comme *se représentant les objets extérieurs*, vu que par cela même la conscience du moi est conçue comme pensante.

§. 367.

Mais du moment que dans sa conséquence le syllogisme conclut, de la manière dont quelque chose doit être conçu et pensé, celle dont ce quelque chose *existe en réalité*, il commet un paralogisme. Car le moyen terme de ce syllogisme est pris dans une double acception. Dans la majeure l'expression: *concevoir et penser* se présente comme le synonyme de *connaître*, vu qu'on n'est en droit d'inférer l'existence réelle d'une chose de la possibilité de la concevoir et de la penser que lorsqu'on la *connaît*, c'est-à-dire, lorsqu'on en a à la fois et une intuition et une notion. Au contraire dans la mineure le terme de concevoir est pris dans le sens de la simple notion ou pensée, et non pas, comme dans la majeure, dans celui de la connaissance. Et en effet, la conscience du moi n'énonce et n'exprime que la manière dont *je conçois et pense* mon moi, et non celle dont je le connais. Elle m'apprend qu'en raison de ce que le *je pense* entre dans tous nos jugemens, le moi est le sujet déterminant. Mais ce que par là je détermine, ou l'objet déterminable, m'est à jamais inconnu; car pour que je le connusse, il faudrait que j'en possédasse une intuition, une perception intuitive, ce qui pourtant n'est pas.

§. 368.

Il y a plus; cet argument

„je me conçois et me représente en pensée comme substance“
sur lequel s'appuye toute la Psychologie transcendante, énonce même quelque chose qui contribue à l'anéantissement de cette

prétendue science. Car du moment que nous disons: „je me pense et conçois“ nous séparons le principe pensant d'avec la chose pensée; c'est tout comme si nous disions: „Cajus pense et conçoit Paul“. Et dès lors reste à décider la question, s'il ne serait pas possible que le moi pensant et déterminant existât d'une manière différente de celle dont le moi pensé et déterminable doit nécessairement être conçu et représenté en pensée. Dans l'astronomie, par exemple, tout le corps solaire doit être conçu et représenté en pensée comme un simple point mathématique lorsqu'on veut calculer son mouvement, et pourtant il n'existe pas dans la réalité comme un simple point mathématique.

§. 369.

La Psychologie transcendante, qui ne peut déduire ses théorèmes que de la simple notion sans jamais faire entrer l'expérience dans ses preuves, par cela même est hors d'état d'élargir et d'augmenter la connaissance de nous-même, ou de notre moi, de notre âme. Elle peut simplement nous montrer que pour que nous voulussions avoir une connaissance en ce moment purement transcendante de notre moi, il faudrait que les quatre corollaires indiqués au §. 363 fussent prouvés. Mais comme ces corollaires ne sauraient l'être ni pour, ni contre, vu que dans toutes les preuves il ne peut être question que du moi déterminant, et non du moi déterminable (§. 368), rien ne se laisse décider relativement à ce point, et tout ce que l'on croit pouvoir avancer à ce sujet, ou pour, ou contre, en définitive se réduira à des raisonnemens subtils et sophistiques.

§. 370.

Faux raisonnement de Descartes à ce sujet.

À la vérité Descartes s'attacha à dériver d'une conséquence immédiate la majeure indiquée au §. 365 et à considérer de cette façon comme identiques, d'une part, la simple

possibilité de penser et de concevoir le moi pensant, et d'autre part, l'existence réelle et effective de ce moi. Il conclut de la manière qui suit: *Cogito, ergo sum*, je pense, donc je suis, ou j'existe. Car, logiquement parlant, je pense: veut dire: je *suis* pensant, ou j'existe comme être pensant, et d'après cela toutes les thèses que nous venons de ré-prover comme indémontrables seraient rigoureusement prouvées. Je me conçois et me représente en pensée comme substance veut dire: je suis ou j'existe me concevant et me représentant en pensée comme substance, etc.

§. 371.

Mais en y réfléchissant mûrement, on reconnaîtra que toute cette preuve se fonde sur le sentiment intérieur, par conséquent sur un motif emprunté à l'expérience, et non à la raison. Car le *cogito* veut dire: je sens que je me conçois et me représente perpétuellement en pensée comme être pensant. — En outre, on convient ici tacitement que ce quelque chose que nous appelons *moi*, et qui me conçoit et me représente comme être pensant, diffère de ce qui est conçu et représenté en pensée comme pensant; et c'est ainsi que toute cette preuve est pareillement soumise aux difficultés indiquées ci-dessus.

§. 372.

En quoi consiste le vice du paralogisme en question.

Par ce qui précède on voit clairement que le défaut par lequel pèche le paralogisme transcendant dont nous nous occupons consiste dans *la réalisation d'une simple idée*. Il est sans doute très-vrai qu'en vertu de l'exigence de la raison nous sommes indispensablement obligés d'admettre quelque chose qui soit à considérer comme un sujet absolu, et qu'on satisfait à cette exigence en faisant valoir comme tel notre moi pensant. Pour ramener à l'unité exigée par la raison les propositions que lui soumet l'intellect, pour

parfaire notre connaissance, il est pour nous, en vertu de la nature subjective de notre raison, d'une nécessité indispensable d'adopter comme idée un pareil moi. Mais comme cette nécessité ne se rapporte qu'à nous, en notre qualité d'hommes, elle ne donne à l'idée en question qu'une existence purement *subjective*, et il reste à décider si un pareil être, en dehors de toute expérience, a en lui-même, ou non, une *réalité objective*. Nous sommes aussi peu en état de décider ce point que la question sur l'existence de l'espace, et cela d'autant moins dans ce cas-ci que par la seule pensée de l'idée en question, il n'est donné qu'une simple notion à l'intellect, mais nul objet quelconque à l'intuition, tandis que l'espace a pour le moins pour nous une valeur objective (§. 67), vu que par lui nous contemplons et apercevons intuitivement des objets.

LEÇON QUINZIÈME.

IV.

Cosmologie transcendante,

ou

des antinomies de la raison.

§. 373.

Ce qu'il faut entendre par les antinomies de la raison.

Jusqu'ici nous nous sommes attachés à dévoiler l'illusion du syllogisme dialectique que nous avons appelé *paralogisme de la raison pure*. Cette illusion néanmoins reste, et incline perpétuellement à l'opinion ou à la doctrine de la spiritualité du moi. — Je dis qu'elle reste, parce que sous le rapport de la représentation, le moi déterminable se

confond dans le moi déterminant, et que la subjectivité du second doit être prise pour l'objectivité du premier. Il est de toute impossibilité de séparer le moi pensant d'avec le moi pensé, de ne point confondre l'un avec l'autre, et par conséquent de donner de la réalité à l'idée. Le moi pensant et le moi pensé sont perpétuellement le nominatif et l'accusatif du même sujet, et n'offrent pour la représentation du sujet même absolument aucune variété, aucune hétérogénéité.

§. 374.

Je dis de plus que l'illusion incline perpétuellement au *pneumatisme*, c'est-à-dire, qu'elle est favorable à l'assertion que notre moi pensant est *substance*, parce qu'on ne saurait alléguer aucune raison en faveur de l'opinion contraire. Que la raison tend vers un sujet absolu, est un fait incontestable; que cette tendance n'est satisfaite qu'en adoptant la propriété de substance de notre moi pensant [*substantialité, spiritualité*], c'est ce que nous avons prouvé (§. 343 et suiv.). Quiconque voudrait nier ces propositions devrait nécessairement nous contester en totalité l'exigence de l'unité que réclame la nature propre de la raison, ce qu'en homme raisonnable il ne pourrait faire sans se contredire, du moment qu'il se sert lui-même d'un syllogisme pour prouver ce qu'il avance. Car toute thèse ou proposition obtenue par voie de syllogisme marque déjà cette tendance de la raison vers l'unité, vers l'idée (§. 332 et suiv.).

§. 375.

Il en est tout autrement de son exigence d'une présupposition ou hypothèse parfaite et absolue, exigence que nous avons découverte (§. 339) par le procédé de la raison dans les jugemens hypothétiques. — Relativement à cette exigence, nous verrons par la suite que la raison ne s'en tient pas à une seule thèse, mais qu'elle est perpétuellement

en contradiction avec elle-même, et qu'elle fait valoir en faveur de la thèse et de l'antithèse des raisons d'une force égale sans par là préjudicier en rien à la satisfaction de son exigence. Par cela même nous appellerons ces syllogismes dialectiques les *antinomies* [les thèses et antithèses] de la raison pure.

§. 376.

Nous l'avons déjà dit (§. 350 et suiv.), l'illusion dialectique attachée à la Cosmologie transcendante provient de la réalisation d'une idée recherchée par la raison dans les syllogismes hypothétiques. Sous le rapport de leur teneur les antinomies sont par conséquent toutes cosmologiques.

§. 377.

Et c'est notamment ici que s'applique l'observation faite au §. 345, suivant laquelle, pour arriver à la totalité des conditions il importe à la raison de poursuivre leur série par voie ascendante, *a parte priori*, et non par voie descendante, *a parte posteriori*. Pareillement dans les syllogismes cosmologiques, la raison pour atteindre à l'idée de la totalité s'attachera à chercher la cause de la cause, et non pas l'effet de l'effet. Et ceci est très-naturel. Car pour pouvoir raisonnablement comprendre l'effet, il faut que la cause soit donnée à la raison, mais pour concevoir l'effet, la raison n'a nullement besoin de savoir ce qui s'en suivra.

§. 378.

Cette opération par laquelle la raison réclame la totalité des présuppositions, comme condition de ce qui est donné, ne portant que sur les *antécédens* [*in antecedentia*], sera par ce motif même appelée *synthèse ascendante ou rétrogressive*. Mais s'il se trouvait que l'exigence de la raison réclamât pareillement la totalité des *conséquences* comme

effets de ce qui est conditionnel, cette même opération devrait être qualifiée de *synthèse progressive*.

V.

§. 379.

Antinomies auxquelles l'idée cosmologique transcendante donne lieu
1^o *sous le rapport de la quantité.*

Pour découvrir les antinomies auxquelles donne lieu l'idée transcendante cosmologique, savoir, la totalité des conditions, des suppositions, des antécédens, examinons cette idée suivant l'ordre établi par la table des catégories. Et d'abord, relativement aux catégories de la quantité, nous voyons que le temps et l'espace, comme grandeurs normales et primitives de nos intuitions, induiront à une semblable antinomie. Car tout temps présent est condition du temps suivant; celui-ci ne saurait naître sans la préexistence du premier. Le temps présent, comme conditionnel, suppose donc perpétuellement le temps préterit comme sa condition, son antécédent. Voilà pourquoi la raison, qui tend vers la totalité des conditions ou suppositions, remontera perpétuellement d'un temps à un autre, et pour concevoir comme possible le moment présent, réclamera comme donnée la totalité du temps écoulé, ou antécédent. Aujourd'hui suppose la préexistence d'hier, le jour d'hier celle d'avant-hier, et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

§. 380.

Il s'en faut beaucoup qu'il en soit tout-à-fait de même du temps futur. La raison n'a nullement besoin de descendre de la condition au conditionnel, car elle peut très-bien comprendre la première sans le second. Voilà pourquoi le temps présent se laisse très-bien concevoir sans le temps futur. Aussi, pour considérer comme possible le moment présent, la raison n'exige-t-elle point que la totalité du temps à venir

lui soit donnée. Sous le rapport du temps la synthèse en question est donc une synthèse ascendante, ou rétrogressive (§. 378).

§. 381.

Au contraire, relativement à la totalité absolue de l'espace, la raison exige que cette condition soit inconditionnelle en tous sens, de toutes parts, et dans toutes les directions. Sous le rapport de l'espace, la synthèse recherchée est par conséquent à la fois et rétrogressive et progressive. Car du moment que je me représente l'espace, je dois le concevoir comme mesurable. En d'autres termes, si quelque chose hors de moi doit être transporté dans un autre endroit, par exemple, dans celui où je me suis placé, cela ne peut toujours se faire que successivement dans le temps. Il faut premièrement que le corps parcoure la distance la plus longue de l'espace pour qu'il puisse arriver dans l'espace plus prochain. L'espace plus éloigné répondra par conséquent continuellement à un temps plus long, tandis que l'espace plus prochain correspondra au temps plus récent. Des 80 lieues faites dans quatre jours, les premières 20 lieues l'ont été il y a quatre jours, les secondes 20 lieues, il y a trois jours, etc. etc. Par conséquent tout comme le temps plus reculé est la condition du temps plus récent, de même l'espace plus éloigné est la condition de l'espace plus prochain. On ne peut se rapprocher d'un endroit qu'après avoir parcouru les grandes distances. Mais comme à l'égard de l'espace cette condition a lieu dans tous les sens, et de toutes parts, et que ce qui est vrai d'une distance à l'orient l'est pareillement d'une distance dans toute direction quelconque, la raison réclame sous le rapport de l'espace la totalité des antécédens ou des conditions en tous sens, de toutes parts, et dans toutes les directions.

§. 382.

2° *Sous le rapport de la qualité.*

La catégorie de la qualité nous fournit également une idée cosmologique transcendante. Car comme je ne puis concevoir comme réalité le matériel de la sensation qu'autant que je me le représente comme composé de parties (§. 160 et suiv.), ces parties constituent, pour le moins dans ma représentation, la condition sous laquelle le conditionnel, je veux dire le tout, devient possible. Mais ceci est vrai pareillement de chaque partie en particulier, quelque minime qu'elle soit; elle aussi sera toujours conçue comme composée d'autres parties, et par conséquent comme un conditionnel subordonné à ces parties, présupposées comme sa condition. Or comme la raison réclame impérieusement la totalité des conditions, elle aura pareillement besoin d'une idée pour résoudre sa question sur la divisibilité de la matière.

§. 383.

3° *Sous le rapport de la relation.*

Sous la rubrique de la relation la catégorie de la causalité nous fournit également matière à une idée transcendante. Car comme la cause est sans cesse la condition, et que l'effet est perpétuellement le conditionnel, la raison réclame pareillement ici la totalité des conditions pour voir, s'il n'existe pas *une* cause qui ne soit plus effet d'une autre cause, qui soit *cause absolue*.

§. 384.

4° *Sous le rapport de la modalité.*

Enfin l'accidentel qui se rencontre dans l'existence, en qualité de catégorie comprise sous la rubrique de la modalité, nous fournit pareillement une idée cosmologique. Car tout accident suppose quelque chose de nécessaire, ce nécessaire quelque chose d'encore plus nécessaire, et ainsi de

suite jusqu'à ce que l'on tombe sur quelque chose qui soit d'une nécessité absolue, qui close et consomme la série, et qui satisfasse de la sorte à l'exigence de la raison par laquelle elle réclame la totalité des conditions.

VI.

§. 385.

Quatre idées cosmologiques.

En résumant ce qui précède on reconnaîtra qu'il n'existe que quatre idées cosmologiques, savoir :

1° Sous le rapport de la catégorie de la quantité, la raison réclame *la totalité absolue des phénomènes dans le temps et l'espace* (§. 379 et suiv.).

2° Sous le rapport de la catégorie de la qualité, elle réclame *totalité absolue de la divisibilité du réel ou matériel des phénomènes* (§. 382).

3° Sous le rapport de la catégorie de la relation, elle réclame, pour concevoir la naissance ou l'origine des phénomènes, *une cause absolue, ou totalité absolue des causes* (§. 383).

4° Sous le rapport de la catégorie de la modalité, elle réclame, en faveur de l'accident que présentent les phénomènes, *nécessité absolue, ou totalité absolue de ce qui est nécessaire, ou de l'élément de nécessité* (§. 384).

§. 386.

Deux manières de se représenter cette totalité absolue.

Or il existe deux manières de se représenter cette totalité, et par conséquent deux voies propres à satisfaire à l'exigence de la raison. Ou bien l'on dit : les membres de la série sont *tous* [c'est-à-dire, chacun pour soi, ou individuellement] conditionnels, et *l'ensemble* des membres, ou leur série, constitue seul l'inconditionnel ou l'absolu, vu que la série elle-même ne suppose aucune autre condition. Ou

l'on dit: les membres sont tous conditionnels, à l'exception d'un seul, lequel uniquement est inconditionnel. C'est ainsi que dans une série de nombres, par exemple, 1. 2. 4. 8. chaque nombre est conditionnel; car il dépend du nombre qui le précède, et il est perpétuellement égal à deux fois son antécédent. Mais la série même des nombres est inconditionnelle, du moins sous le rapport de cette loi, car la totalité de la série n'est pas un produit du nombre 2, ou d'un membre quelconque de la série. Au contraire, dans un État monarchique bien organisé les fonctionnaires subalternes dépendent perpétuellement des fonctionnaires supérieurs, et cela dans une progression ascendante jusqu'au chef de l'État, lequel seul, bien que membre de la série, est inconditionnel, et présente totalité absolue.

§. 387.

Différence de résultats qui en provient.

La raison, disposant donc de deux voies pour satisfaire à son exigence de la totalité (§. 386), obtiendra des résultats tout-à-fait opposés selon qu'elle se servira de l'une ou de l'autre de ces voies. Ces résultats seront nos antinomies.

§. 388.

Maintenant admet-on, pour satisfaire à la tendance de la raison vers la totalité, qu'un membre de la série est inconditionnel, il en résultera 1^o, que sous le rapport du temps le monde a un commencement, et sous le rapport de l'espace une limite; 2^o qu'en divisant la matière, on rencontre un élément indivisible; 3^o qu'il doit nécessairement exister quelque chose qui pour agir n'ait besoin d'aucune cause et dont les actes s'opèrent d'après la loi de la liberté; 4^o qu'il faut admettre quelque chose dont l'existence soit absolue et souverainement nécessaire. Car à l'aide de ces présuppositions la série est close par quelque chose qui se trouve dans elle, et de la sorte la totalité absolue est produite.

§. 389.

An contraire, d'après cette autre supposition (§. 386) en vertu de laquelle la série elle-même est seule absolue sans qu'aucun membre dans la série le soit, la raison doit avancer des propositions d'une nature tout-à-fait opposée. Car maintenant la série court perpétuellement d'une condition à l'autre, et 1^o le monde n'a point de commencement sous le rapport du temps, ni de limite sous le rapport de l'espace; 2^o nous ne rencontrons dans le monde, en divisant la matière, aucun élément simple, ou indivisible; 3^o il n'existe dans la Nature aucun élément de liberté absolue; 4^o ni aucun élément de nécessité absolue.

§. 390.

Observation finale. Univers, Monde, Nature.

Avant de terminer cette leçon et d'exposer les antinomies, il convient de faire encore une observation. Les termes de *Monde*, *d'Univers*, et de *Nature* sont presque synonymes. On parle de la totalité de l'Univers et de la Nature, et l'on y attache à peu près le même sens. Pourtant, il y a entre ces deux choses une différence marquée. Lorsque nous parlons du *monde* ou de *l'univers*, nous nous représentons l'ensemble des phénomènes comme un tout composé de parties extensibles, et nous considérons de la sorte le monde comme l'agrégat de ces parties. Au contraire, le terme de *nature* désigne moins un ensemble de parties extensibles qu'un agrégat de forces intensives. On parle de *corps* de l'univers et de *forces* de la nature.

§. 391.

D'après ce qui précède les idées cosmologiques se laisseront ramener à deux classes; car en tant que la raison réclame totalité absolue des phénomènes dans le temps et

l'espace (§. 385), ou totalité absolue de la divisibilité de la matière (*ibidem*), on se représente les phénomènes comme des grandeurs extensibles, et la totalité comme leur agrégat. Voilà pourquoi l'idée transcendante qui s'y rattache pourra être appelée une notion transcendante du *monde*. Au contraire, en tant que la raison réclame totalité absolue dans les causes, et dans ce qui est nécessaire (§. 385, 3^o, 4^o), nous nous représentons le tout comme un ensemble de forces, et nous appelons l'idée qui s'y rattache une notion transcendante de la *nature* §. 390.

LEÇON SEIZIÈME.

I.

De l'Antithétique de la raison pure.

§. 392.

Définition.

Deux thèses, ou propositions, en apparence dogmatiques, peuvent-elles être établies de droit égal pour ou contre la même assertion, l'ensemble de ces thèses s'appelle l'*Antithétique*.

§. 393.

Ce qu'il importe d'approfondir relativement aux antinomies.

S'il existe en réalité de pareilles antinomies (§. 375) il faut rechercher 1^o quelles elles sont? 2^o d'où elles proviennent? 3^o comment leur solution est possible? — Voyons donc premièrement quelles sont les thèses qui contiennent des antinomies.

Thèse de la première antinomie.

§. 394.

„Le monde a un commencement sous le rapport du temps, et une limite, sous le rapport de l'espace.“

§. 395.

Preuve.

Quant à la première assertion contenue dans la thèse, on entreverra de suite que l'opinion contraire serait évidemment absurde. Car s'il était vrai que sous le rapport du temps le monde n'eût point de commencement, il faudrait que chaque temps déterminé, par exemple, le moment actuel, eût été précédé d'un temps infini. Or la nature de l'infini emporte qu'il n'est jamais consommé; il faut perpétuellement se le représenter comme encore plus grand, et si notre imagination nous dit: voici le bout ou la fin, la raison nous commande d'aller encore plus loin. Donc, si, à partir de l'instant actuel, nous comptons à rebours, jamais nous ne rencontrerons dans le temps passé un point auquel nous puissions nous arrêter pour fixer de la sorte par un nombre quelconque l'âge du monde. Ce nombre, en définitif toujours fini, quelque grand qu'il fut, serait toujours encore trop minime pour atteindre ce terme. Par la même raison, si nous n'admettions pas un commencement, nous ne pourrions jamais arriver au moment présent. Car de même que nous n'atteindrions jamais l'autre bout en comptant à rebours à partir du moment présent, de même nous ne parviendrions jamais à l'instant actuel en comptant d'une époque distante à l'infini. Car il y a tout aussi loin du moment présent au commencement infini, que de celui-ci à l'instant actuel. Pourtant nous sommes parvenus au moment présent, donc, sous le rapport du temps, le monde doit avoir un commencement et ne saurait être infini.

§. 396.

De cette preuve dérive l'évidence de la seconde partie de notre thèse, savoir, que sous le rapport de l'espace le monde a une limite. Car s'il était vrai que le monde n'en eût pas, il faudrait que l'espace, rempli d'objets, fut infini. Mais en vertu du sens intime le grand espace ne se distingue du petit que parce que celui-ci exige moins de temps que l'autre pour être intuitivement aperçu. Donc, si l'espace est infini, le temps dans lequel il est aperçu, et où s'opère la supputation des objets qui le remplissent, doit l'être pareillement. Or ceci a déjà été ci-dessus (§. 395) reconnu pour faux, donc l'espace du monde ne saurait être infini, et le monde doit, sous le rapport de l'espace, avoir une limite.

Antithèse de la première antinomie.

§. 397.

Le monde n'a ni commencement sous le rapport du temps, ni limite sous le rapport de l'espace.

§. 398.

Preuve.

L'antithèse de cette proposition menerait pareillement à l'absurde. Car si le monde eût commencé dans un temps quelconque, il faudrait que sa naissance eût été précédée d'un temps dans lequel le monde n'existait pas encore, d'un temps dans lequel par conséquent rien ne se serait passé, et où aucune partie ne pourrait être distinguée de l'autre, en un mot, d'un temps vide d'événemens. Mais dans un semblable temps aucune époque quelconque ne ferait comprendre à la raison pourquoi le monde a pris naissance précisément à cette époque, et non pas à une autre. Quelque serait l'époque que l'on adopterait pour celle du commencement du monde, elle resterait éternellement une suppo-

sition gratuite. Or tout doit avoir une raison suffisante d'où il suit que je ne pourrai jamais assigner une époque à l'origine du monde. Le monde a par conséquent existé de tout temps.

§. 399.

Les mêmes raisons établissent l'évidence de la seconde partie de notre antithèse (§. 397), savoir, que sous le rapport de l'espace, le monde n'a point de limite. Car s'il en avait, il faudrait, qu'en dehors de cette limite, il existât un espace vide de toutes choses, un espace pénétrable. Dans chaque point de cet espace il pourrait exister des objets, sans qu'il nous fut possible de nous rendre compte de la raison pour laquelle ces objets datent leur commencement précisément du point où ils se trouvent, et de nous expliquer de la sorte pourquoi derrière eux l'espace est demeuré vide. Par conséquent quelque part que l'on voulût placer la limite du monde, elle pourra toujours être reculée davantage. Or ceci est précisément le propre de l'infini, que l'on peut avec juste raison définir en disant, qu'il est l'impuissance de trouver le bout. Donc le monde est illimité.

Thèse de la deuxième antinomie.

§. 400.

„La matière n'est pas divisible à l'infini, et l'on rencontre en dernière analyse des substances simples et indécomposables, en sorte que tout ce qui existe se compose de substances simples.“

§. 401.

Preuve.

La vérité de cet axiome est établie par l'absurdité même à laquelle menerait la proposition contraire. Car, posé que l'on ne tombât point en définitive sur des substances simples,

il faudrait alors que toute partie quelconque de la matière, quelque minime qu'elle fut, pût être itérativement divisée, d'où il résulterait, qu'en faisant abstraction de toute composition, il n'existerait ni objets composés, ni, conformément à notre supposition, élémens indivisibles, ou substances simples. Les objets composés, dont pourtant il existe en réalité quelques-uns, devraient pour-lors se former d'une multitude de riens, ou d'un rien réitéré beaucoup de fois. Voilà pour ce qui concerne la première partie de notre axiome.

§. 402.

Mais si tout se compose d'éléments indivisibles, tout ce qui existe est pareillement indivisible, et la composition des parties ne concerne que leur état extérieur.

Antithèse de la deuxième antinomie.

§. 403.

„La matière est divisible à l'infini, et il n'existe point de substances simples.“

§. 404.

Preuve.

Car si l'on voulait adopter l'opinion contraire, on tomberait pareillement dans une contradiction, vu que dès-lors il faudrait admettre que les substances composées se constituassent d'éléments indivisibles. Or tout ce qui est composé remplit un espace, et l'espace, en qualité de grandeur continue, est divisible à l'infini; car tout espace, quelque minime qu'il soit, se compose pourtant d'autres espaces, et peut être divisé ultérieurement. Voilà pourquoi, si en divisant la matière l'on tombait en définitive sur des éléments simples, ces éléments occuperaient un espace. Mais tout ce qui occupe un espace a des parties réelles, hors les unes

des autres; l'élément simple aurait donc pareillement des parties extérieures, et l'on se contredirait si l'on voulait donner ces élémens pour simples ou indécomposables.

§. 405.

Aucune expérience ne peut-elle nous faire comprendre l'existence de ce qui est élément indivisible, il ne saurait, dans le monde des sensations, lequel embrasse l'ensemble de toutes les expériences possibles, exister aucun élément simple.

Thèse de la troisième antinomie.

§. 406.

„*Le principe de cause et d'effet, comme simple loi de la nature, n'est pas suffisant pour expliquer les événemens du monde. Il faut par conséquent admettre l'existence d'une cause qui agisse en toute liberté, et qui ne soit pas à son tour effet d'une autre cause.*“

§. 407.

Preuve.

La raison de cet axiome est évidente. Car si l'on adoptait l'opinion contraire suivant laquelle *tout*, sans exception, s'opère d'après le principe de causalité, et tel que l'exige la loi de la nature, cette série d'effets et de causes courrait jusqu'à l'infini sans que l'on arrivât à une cause suprême, qui, contrairement à cette loi de la nature, ne fut pas effet d'une cause antécédente. Mais tout ce qui se rattache à la causalité est intuitivement aperçu, saisi et contemplé dans le temps, de telle sorte que, sous le rapport du temps, la cause doit être conçue comme antérieure à son effet. La possibilité d'une pareille série infinie d'effets et de causes supposerait par conséquent le laps d'un temps infini, ce qui menerait à l'opinion reconnue pour fautive

(§. 395), que sous le rapport du temps le monde n'a point eu de commencement.

§. 408.

Il faut donc admettre une cause, qui loin d'être l'effet d'une cause supérieure, soit capable par elle-même de commencer d'une manière absolue les événemens du monde. Mais une pareille cause ne pourrait pas être astreinte à la nécessité qu'emporte comme loi de la nature le principe de causalité, car autrement sa naissance serait dépendante d'une autre cause. Elle doit par conséquent avoir la propriété que l'on appelle *liberté absolue*, par opposition à la nécessité de la nature.

Antithèse de la troisième antinomie.

§. 409.

„L'enchaînement suivant le principe de causalité, comme loi de la nature, s'étend jusqu'à l'infini, et il est de toute impossibilité d'admettre une cause qui ne serait pas assujétie à cette loi, et qui agirait en liberté pleine et entière.“

§. 410.

Preuve.

La preuve de cet argument est facile à donner; car si l'on admettait une pareille cause finale agissante en toute liberté, il faudrait, en raison de ce qu'avec elle les événemens du monde dussent avoir tous commencé, qu'il n'eût existé, antérieurement à elle, aucune chose appartenante à ces événemens. Or on n'a que deux voies pour décider la question de savoir, quand a existé cette première cause d'où date le commencement des événemens du monde? On admet, ou bien qu'antérieurement à la naissance des événemens du monde elle a existé de tout temps, c'est-à-dire, de temps

immémorial ou infini, ou qu'elle n'a commencé à exister et agir comme cause que dans un temps déterminé quelconque. Or l'effet a lieu dès l'instant que la cause existe. La première hypothèse supposerait par conséquent que les effets de cette cause, c'est-à-dire, les événemens du monde, eussent existé de tout temps, mais ce serait là avancer que la loi de causalité se prolongeât en une série infinie, série qui devrait être conçue comme toujours plus longue sans que jamais elle aboutissât à une cause libre. Dans l'autre hypothèse, suivant laquelle la cause libre aurait commencé à agir en un temps quelconque, les événemens du monde devraient, sous le rapport du temps, avoir eu un commencement, ce qui a déjà été réfuté dans l'antithèse de la première antinomie (§. 398).

§. 411.

Jamais par conséquent on ne tombe sur une cause libre, et de l'effet aux causes la loi de la nature suit une progression qui se perd dans l'infini.

Thèse de la quatrième antinomie.

§. 412.

„À l'univers appartient quelque chose qui existe comme être d'une nécessité absolue, et qui en est ou bien partie intégrante, ou cause première.“

§. 413.

Preuve.

En effet, s'il n'existait rien de nécessaire, tout ce qui a lieu dans le monde serait purement accidentel; aucune chose, ni aucun état dans le monde ne devrait exister d'une certaine manière, mais tout pourrait exister d'une infinité de manières. Or, tout ce qui peut exister d'une infinité de manières doit être conçu et représenté en pensée

comme *variable*, vu qu'aucun mode d'existence ne lui est attaché à perpétuité. Dans le monde il n'existerait donc que le variable qui ne se fonde sur rien de permanent. Que maintenant l'on fasse abstraction de quelques-uns des changemens infinis qui pourraient exister pour ne considérer que ceux qui existent en réalité, cette abstraction devrait se faire à l'égard de tous, parce qu'on n'aurait aucune raison d'exclure quelques-uns de ces changemens. Car même ce que m'apprendrait l'expérience ne serait pas nécessaire, puisque suivant la supposition en question rien de nécessaire n'existe. Donc, si l'on fait en réalité abstraction de tous les changemens, qui représentent le variable, il ne resterait, de ce qui existe encore, absolument rien, puisqu'on admet qu'il n'y a ni substance, ni permanence; en sorte que le monde se composerait de rien ou d'une multitude de riens, ce qui est absurde.

§. 414.

Il suit de là que quelque chose de nécessaire doit absolument servir de fondement à ce qui est variable, et faire de la sorte partie du monde des sens. Car si cet élément de nécessité se trouvait au delà de ce monde, et qu'il n'en fut ni cause première, ni partie intégrante, il ne pourrait être placé qu'en dehors du temps, vu que tout ce qui appartient au monde des phénomènes a lieu dans le temps. Toutes les contingences du monde, tous les changemens, qui doivent dater leur existence de cet élément de nécessité transcendante (§. 413), courraient dès lors sans fin dans le temps, vu que cet élément se trouve en dehors du temps et n'en close ou n'en consomme pas la série, ce qui en définitive signifierait, que sous le rapport du temps, le monde n'a point de commencement, opinion qui a été réfutée dans la thèse de la première antinomie (§. 394).

Antithèse de la quatrième antinomie.**§. 415.**

„Ni dans l'univers, ni hors de l'univers il n'existe quelque chose de nécessaire comme cause des changemens ou du variable.“

§. 416.

Preuve.

Si dans le monde il existait un pareil élément de nécessité, on ne pourrait le concevoir que de deux manières, savoir, ou comme être qui pour soi existât absolument et de toute nécessité, et dont datassent les contingences qui se présentent dans le monde, ou comme ensemble ou totalité de la masse de toutes ces contingences. Dans le premier point de vue, il faudrait que sous le rapport du temps le monde ait eu un commencement, ce qui a été réfuté dans l'antithèse de la première antinomie (§. 397). Dans le second point de vue, chaque événement dans le temps serait, il est vrai, accidentel, mais le tout, c'est-à-dire, tous les événemens considérés collectivement, devraient être nécessaires. Or le tout ne se compose que de l'agrégat des parties, et comme ces dernières sont supposées accidentelles, il serait absurde de vouloir donner le tout pour nécessaire.

§. 417.

D'après cela, il ne resterait que la possibilité que cet élément existât en dehors de l'univers. Mais si les contingences que présente le monde doivent être dérivées de cet élément de nécessité, il faudrait qu'avec lui commencât la série des causes et effets dans le monde. Or comme le premier événement qui se passe dans le monde est à considérer comme le premier effet de cet élément, et que tout

ce qui a lieu dans le monde s'opère dans le temps, cet élément de nécessité, comme cause de ce premier effet, devrait pareillement exister dans le temps, vu que tout effet existe simultanément avec sa cause. Mais tout ce qui se trouve dans le temps appartient au monde, ce qui est en contradiction avec la supposition que l'élément de nécessité doit exister en dehors de l'univers.

LEÇON DIX-SEPTIÈME.

II.

De l'intérêt de la raison pure aux antinomies cosmologiques.

§. 418.

Dogmatisme et empirisme de la raison.

Nous venons d'exposer les quatre antinomies de la raison pure, et de voir que dans les syllogismes dialectiques tirés des idées cosmologiques la raison est en contestation avec elle-même. Il nous faut montrer maintenant d'où provient cette contestation, et comment elle peut être vidée.

§. 419.

Mais avant de nous occuper de cet objet, demandons nous pour quel parti, l'homme, sans égard à des raisons quelconques, aimerait à pouvoir se déclarer de préférence? Tâchons de répondre à cette question.

§. 420.

Pour plus de concision, donnons un nom à chaque parti. Appelons *dogmatistes* les défenseurs de la thèse, en

raison de ce que dans le but d'expliquer les phénomènes du monde, ils admettent des choses qui n'y appartiennent pas, et *empiristes* les apologistes de l'antithèse, parce qu'ils ajournent simplement la question, et s'en tiennent de la sorte aux phénomènes pour expliquer l'un par l'autre.

§. 421.

D'après cela, les doctrines établies par la thèse constituent le *dogmatisme*, et celles qui sont mises en avant par l'antithèse, l'*empirisme* de la raison pure.

§. 422.

Avantages du dogmatisme sur l'empirisme.

Or il est certain que le dogmatisme de la raison pure a sur l'empirisme trois éminens avantages.

1^o Si tout se compose de substances simples, mon moi pensant y appartient pareillement. Il est dès-lors quelque chose d'indivisible, d'indestructible, d'incorruptible, d'immortel. De plus, s'il existe une cause nécessaire (§. 412) et libre (§. 406) du monde, nous avons le consolant espoir que cette cause aura tout arrangé conformément à sa suprême science et sagesse, et qu'elle secondera notre prospérité en ce monde-ci comme dans l'autre. Ces conséquences sont pour la raison d'un trop haut intérêt moral pour qu'elles ne nous prévinsent pas en faveur du dogmatisme.

2^o Si, suivant la doctrine du dogmatisme, le monde a sous le rapport du temps et de l'espace un commencement (§. 394), s'il se rencontre dans le monde une cause, à la fois libre et nécessaire, de toute existence, nous pouvons d'un coup d'oeil embrasser et saisir toute la série des effets qui se manifestent dans le monde, et toutes nos questions qui se rattachent à ces points de controverse obtiennent une réponse satisfaisante. Où se trouve la limite de l'étendue et de la succession qui se révèlent dans le monde? aux confins du monde. Jusqu'où la divisibilité de la matière se

laisse-t-elle pousser? jusqu'aux substances simples. D'où proviennent les effets et les contingences qui se manifestent dans le monde? de la première cause nécessaire et libre. On a ici un tout collectif qui plaît à la raison, tandis que l'empirisme nous renvoie perpétuellement d'une question à l'autre, jusqu'à l'infini, sans jamais nous offrir un tout, ni une réponse satisfaisante à toutes nos questions. Cet intérêt spéculatif nous prévient pareillement en faveur du dogmatisme.

3° Les thèses du dogmatisme paraissent évidentes au vulgaire, et peuvent aisément être mises à la portée de son intelligence. Car le vulgaire ne s'enquiert pas de la possibilité des êtres que présuppose le dogmatisme pour expliquer les phénomènes du monde; mais il lui faut indispensablement quelque chose à quoi il puisse s'en tenir ou se fixer, et sur lequel il puisse bâtir en toute sûreté un système de syllogismes. Or il entrevoit que s'il adopte les êtres qui sont présupposés ici, tous les effets qui frappent son apperception se laissent très-bien expliquer, et cela lui suffit pour donner à son hypothèse une certitude plus qu'hypothétique. Le vulgaire se plaît à bâtir un système, mais se laisse facilement rebuter lorsqu'il est obligé de fouiller péniblement pour en découvrir le fondement; à plus forte raison lorsqu'il sait d'avance qu'il ne trouvera point de fondement, ainsi que le lui enseigne l'empirisme.

§. 423.

L'empirisme ne jouit d'aucun de ces avantages, et tout ce qu'il peut alléguer pour nous mettre dans ses intérêts se réduit en définitive à dire qu'il ne s'écarte point de la route qui lui a été tracée par l'expérience. Or l'expérience apprend que tout espace peut être conçu comme plus grand, et tout temps comme plus long, que tout ce qui est divisé est ultérieurement divisible, que tout est soumis à la loi de la causalité, que tout n'est que d'une nécessité relative ou

conditionnelle. Voilà pourquoi l'empirisme ne reconnaît d'autre moyen d'expliquer le monde que ces propositions empruntées à l'expérience, tandis qu'au contraire le dogmatisme, pour se rendre compte des phénomènes du monde, est obligé de se mettre en dehors de toute expérience, et de recourir à des êtres transcendans.

§. 424.

Donc, comme le dogmatisme nous offre trois avantages, tandis que l'empirisme ne nous en présente qu'un seul, notre intérêt nous portera décidément à nous ranger du parti du premier.

§. 425.

Mais, cet intérêt mis à l'écart, si tant est qu'il fut possible d'en faire tout-à-fait abstraction, les raisons pour les deux partis se balancent mutuellement, et quiconque ne trouverait aucune issue pour sortir du labyrinthe des antinomies cosmologiques serait perpétuellement agité de doutes sceptiques qui le détermineraient tantôt en faveur d'un parti, tantôt en faveur de l'autre, sans qu'il pût jamais se décider.

III.

Solubilité des antinomies.

§. 426.

Les antinomies sont susceptibles de solution.

Si les antinomies n'étaient pas résolubles, autant voudrait-il abandonner à elle-même toute la contestation, et ne pas nous tourmenter par d'inutiles doutes. Les réflexions suivantes prouveront que la solution des antinomies est possible.

§. 427.

Question résolue et résoluble.

La question qui a pour objet de savoir, si un doute quelconque est résoluble, ou non, est *résolue*, lorsqu'on peut avec certitude avancer ou l'affirmative ou la négative. C'est ainsi, par exemple, que Lambert a *résolu* la question sur la quadrature du cercle, en montrant que le rapport du diamètre à la périmétrie ne saurait être trouvé en nombres rationnels.

§. 428.

Nature à cet égard des questions du ressort des sciences naturelles et des Mathématiques.

Mais une question est *résoluble*, lorsque pour y répondre on n'a besoin de puiser à d'autre source qu'à celle dont elle est elle-même découlée. Il suit de là que dans l'explication des phénomènes de la nature beaucoup de questions peuvent nous demeurer insolubles, vu que la question a sa source dans l'intellect et que la réponse devrait être cherchée dans les phénomènes et dans leur attentive observation, en un mot dans l'expérience. Mais dans les Mathématiques toutes les questions doivent être *résolubles*, n'eussent-elles même pas encore être *résolues*. Car le même intellect qui à la fois soulève et nous enseigne la question, n'a besoin, pour trouver la réponse, de rien chercher autre part. Une bonne application de l'intellective est tout ce qu'il faut pour résoudre la question. La question se rattache-t-elle aux sciences de la première espèce, à celles qui s'occupent des phénomènes de la nature, on doute s'il nous peut jamais être donné des objets qui la rendent résoluble à l'entendement. Au contraire, la question est-elle du ressort des Mathématiques, on doute, si jamais l'intellective est convenablement employée et appliquée. Le premier doute concerne la solubilité de la question, le second se rattache à la question elle-même. La différence est évidente.

§. 429.

Dans la Philosophie transcendante toutes les questions sont résolubles.

Quant aux questions qui peuvent être soulevées dans la Philosophie transcendante, il en est d'elles comme de celles dont s'occupent les Mathématiques; elles doivent être résolubles (§. 428). Car elles ne se rattachent point immédiatement à des objets hors de nous, elles concernent seulement la manière dont nous devons nous représenter ces objets, et sous ce rapport nous n'avons besoin d'aucun autre objet pour résoudre la question; nous devons puiser en nous-mêmes la réponse à la question. Cette dernière sera donc perpétuellement résoluble (§. 428).

§. 430.

Si, par exemple, la question sur le commencement du monde se rattachait à un objet quelconque de l'expérience, et que par sa solution, soit affirmative, soit négative, une chose quelconque du monde éprouvât un changement, on pourrait alléguer l'insuffisance des moyens de répondre à la question, et considérer sa solubilité comme au-dessus des forces humaines. Mais la question du commencement du monde, et les trois autres points de controverse dont s'occupe la *Cosmologie transcendante*, ont uniquement pour objet de savoir, comment nous, en notre qualité d'hommes, nous devons concevoir et nous représenter les choses en question. Or aucun temps infini, aucun espace illimité ne peut nous être donné, quelques réflexions que nous voulussions faire d'ailleurs à ce sujet. Pour résoudre le problème, nous n'avons donc besoin que de consulter les forces de notre raison, et la question sera décidément résoluble.

IV.

D'où les antinomies proviennent.

§. 431.

Les idées cosmologiques sont de pures conceptions intellectuelles dépourvues de toute objectivité.

Nous sommes maintenant en état d'aborder peu à peu la seconde question que nous avons soulevée au §. 393, savoir, d'où les antinomies proviennent? Mais avant tout, faisons observer encore une chose.

§. 432.

On dit d'une chose qu'elle est trop *grande*, ou trop *petite* pour une autre, lorsque celle-ci indique la raison pour laquelle la première a été faite ou prise. Par exemple, on dit que tel habit est trop grand pour tel homme, et non pas que tel homme est trop petit pour tel habit, parce que l'habit a été fait pour l'homme, et que l'homme n'a pas été fait pour l'habit. Il est pareillement plus exact et plus juste de dire que tel homme est trop petit pour ce genre d'affaires [qu'elles sont au-dessus de sa portée], parce que cet homme a été pris pour ce genre d'affaires.

§. 433.

Possibilité de l'expérience, pierre de touche de l'objectivité de toute notion ou idée.

La possibilité de l'expérience est l'unique pierre de touche, la seule règle directrice et normale d'après laquelle nous pouvons juger, si une notion quelconque a de l'objectivité, ou si elle est une pure idée, une simple conception de la pensée, sans objet (§. 329 et suiv.). Suivant cette règle toutes nos notions ont été faites, calculées et adoptées pour l'expérience. Peut-on par conséquent montrer qu'une notion emporte ou plus ou moins qu'elle ne peut prouver

par l'expérience, elle est dans le premier cas trop *grande*, et dans le second trop *exigüe* pour l'expérience, et par conséquent dans les deux cas une pure idée, une simple conception de la pensée, — conception dépourvue de toute objectivité.

§. 434.

Application de cette règle aux idées cosmologiques.

Or voila tout justement le cas dans lequel se trouvent les idées cosmologiques. Toutes les idées avancées dans l'antithèse sont trop grandes, trop étendues, trop larges, et toutes celles qu'énonce la thèse, trop exigües, trop étroites pour les catégories ou notions de l'intellect, qui, comme nous savons, sont la condition de rigueur de la possibilité de toute expérience.

§. 435.

Les idées cosmologiques avancées par l'antithèse sont trop étendues pour pouvoir s'ajuster à cette règle.

Car si, comme l'avance l'antithèse (§. 397), le monde n'a point de commencement sous le rapport du temps, il sera d'après la nature même des choses de toute impossibilité que l'expérience atteigne jusques là; il faudrait qu'elle atteignît l'éternité. La même réflexion s'applique à l'assertion mise en avant par l'antithèse au sujet de la limite du monde sous le rapport de l'espace (§. 397). Car si le monde n'a point de limite, aucun être ne pourra le parcourir entièrement. De même dans les trois autres antithèses (§. 403, 409, 415) l'expérience ne pourra jamais atteindre ni au terme de la divisibilité, ni à celui des causes, ni enfin à celui des contingences. Dans tous ces cas l'expérience est par conséquent trop minime ou trop étroite pour l'idée cosmologique mise en avant, et celle-ci est trop étendue pour l'expérience. La notion cosmologique en question est par cela même une simple idée dépourvue de toute objectivité.

§. 436.

Les idées cosmologiques avancées par la thèse sont trop étroites pour pouvoir s'ajuster à la susdite règle.

Au contraire, si, comme l'avance la thèse, le monde a, sous le rapport du temps, un commencement, l'expérience ne sait pas trop non plus où placer ce commencement. Car aussi loin qu'elle peut atteindre, il existe antérieurement à tout temps quelconque un autre temps dans lequel l'expérience est à même de remonter perpétuellement; mais dans la thèse en question on lui assigne forcément une époque à laquelle elle doit s'arrêter. On peut en dire autant de l'assertion de la thèse relativement à l'espace. Car si le monde a une limite sous le rapport de l'espace, il est de toute impossibilité de franchir cette limite. Et pourtant l'expérience nous montre que derrière tout espace quelconque il se trouve un autre espace capable d'être parcouru. Il en est tout-à-fait de même des trois autres thèses des antinomies cosmologiques; car l'expérience peut diviser ultérieurement tout ce qui est divisé; elle ramène toute cause donnée à une cause supérieure, toute condition nécessaire à une condition d'une nécessité supérieure et par conséquent elle va dans tous ces cas beaucoup plus loin que ne le lui permet l'idée que la thèse met en avant. Cette idée est donc trop étroite pour s'ajuster à l'expérience (§. 432), et par ce motif pareillement elle demeure une simple idée privée de toute valeur objective.

§. 437.

Par ce qui précède on voit clairement que les propositions des antinomies ne peuvent jamais devenir pour nous un objet possible de l'expérience proprement-dite, attendu que les notions qu'elles mettent en avant sont perpétuellement ou trop exigues ou trop grandes pour l'expérience; et par cela même elles demeurent à jamais impropres à lui servir d'objets adaequats.

§. 438.

Objets donnés et proposés.

Nous poursuivons. *L'expérience*, ou ce qui peut le devenir, ou ce qui la rend possible, voilà ce qui seul nous est donné en réalité. Le papier que j'ai sous les yeux est pour moi phénomène de l'expérience. Le passé, aussi loin que l'Histoire en général peut atteindre, toute distance dans l'espace, aussi loin que portent nos instrumens, peuvent devenir pour moi des objets de l'expérience, et les formes de la faculté sensitive et intellectuelle rendent cette expérience possible §. 28 et suiv. Toutes ces choses me sont *données*, parce qu'elles ont pour moi une valeur objective, et que par conséquent j'ai la représentation qu'elles affectent en réalité, ou qu'elles peuvent affecter ma réceptivité.

§. 439.

Mais tout ce qui se trouve hors de là ne constitue point pour nous un objet, ne nous est point *donné*, et doit être considéré par nous comme *rien*; en sorte que le phénomène, autant que nous en avons une représentation, nous est seul donné en réalité. Ce que les choses peuvent être en elles-mêmes [*noumena*], jamais ne peut être vérifié par nous, ni devenir pour nous un objet de l'expérience, ni par conséquent nous être donné. Sous le rapport de la connaissance, ces choses en elles-mêmes sont donc à considérer comme *rien*.

§. 440.

Si dans les antinomies la raison avance quelque chose qui ne saurait jamais devenir objet possible de l'expérience (§. 437), cette assertion n'a donc de sens qu'autant qu'on la regarde comme une injonction de remonter dans toute série ou succession de phénomènes aussi haut que possible. Tant que cela peut se faire en *réalité*, cette ascension,

regressus, nous donne des phénomènes. Poussée plus loin en idée, cette ascension ne nous donne plus de phénomènes. Si pourtant elle produit cet effet, elle avertit simplement qu'il nous est enjoint ou proposé par la raison, de chercher ces phénomènes dans le domaine de l'expérience. Toutefois ceci demande une explication plus précise.

§. 441.

Avec l'objet présent il nous est donné *simultanément* quelqu'autre chose, lorsque pour reconnaître l'un et l'autre nous n'avons pas besoin d'une succession de temps. Ceci serait perpétuellement le cas quant aux choses en elles-mêmes, (*noumena*). Car comme la succession du temps n'est pour nous que la condition de la contemplation intuitive des phénomènes (§. 66), et qu'il ne nous est pas permis de supposer pareillement cette condition par rapport aux objets en eux-mêmes (*noumena*), ce que nous reconnaissons pour cause d'un phénomène, et ce que par conséquent nous plaçons dans le temps antérieurement à l'effet de cette cause, serait, à l'égard des objets en eux-mêmes (*noumena*), donné simultanément avec son effet. Avec le conditionnel donné, nous aurions sous les yeux toute la série donnée de ses conditions.

§. 442.

Au contraire, dans les phénomènes l'effet ou le conditionnel n'est jamais donné *simultanément* avec sa cause, ou sa condition. La raison nous donne simplement cette cause et cette condition à constater et à vérifier; elle nous enjoint de rechercher cette cause, afin de mettre de l'unité dans notre connaissance, et lorsque nous avons découvert cette cause et cette condition la raison nous commande d'aller encore plus loin, autant que faire se peut, et cela toujours guidés par l'expérience, afin de convertir le phénomène problématique en un phénomène donné en réalité et de ramener ainsi notre connaissance à une unité plus parfaite.

§. 443.

Syllogisme qui sert de fondement aux antinomies.

En appliquant aux antinomies les réflexions qui précèdent, on reconnaîtra de suite la cause de la contradiction que ces antinomies présentent. Ces dernières se fondent toutes sur un syllogisme dans lequel, en raison de ce que l'on confond ce qui est donné en réalité avec ce qui est simplement donné à constater, à vérifier et à résoudre, on prend de simples idées pour des phénomènes.

§. 444.

Ce syllogisme qui sert de base à toutes les antinomies est conçu en ces termes :

Majeure. Le conditionnel étant donné, toute la série des conditions est donnée en même temps.

Mineure. Or tous les phénomènes nous sont donnés comme conditionnels ;

Conséquence, donc dans les phénomènes toute la série des conditions nous est donnée en même temps.

Par suite de ce syllogisme il sera donc fort naturel que l'on veuille rechercher la nature propre de cette série de conditions pour savoir, si elle s'étend à l'infini. On voudra faire cette recherche parce qu'on croit qu'on le peut. Ce qui est donné ne peut-il pas être connu ?

§. 445.

Vice de ce syllogisme et illusion dialectique qui en résulte.

Mais quelque vrai que serait cette majeure s'il s'agissait de choses en elles-mêmes (*noumena*), son véritable sens, lorsqu'il est simplement question de phénomènes, est que le conditionnel nous étant donné, la raison nous enjoint de nous enquérir de la série des conditions (§. 442). Dès lors il ne nous est donné de cette série qu'autant que nous nous y sommes reportés en réalité.

§. 446.

Comme donc il est question de phénomènes dans la mineure, le syllogisme renferme quatre notions dont suivant les règles de la Logique on ne peut absolument rien conclure. Dans la majeure il s'agit de *choses en elles-mêmes* (*noumena*), dans la mineure, de *phénomènes*, et tout ce qui se fonde sur ce syllogisme doit donc en résultat être illusoire, et ne nous prévenir qu'en apparence.

§. 447.

Que, par exemple, dans la seconde antinomie on soulève et l'on décide de deux manières (§. 400, 403) la question sur la divisibilité de la matière, rien de plus naturel. Car il est sans doute très-vrai que du moment que des corps nous sont donnés, il nous est en même temps donné la tâche d'en rechercher ou scruter les parties, en qualité de *conditions* de ces corps, et de pousser cette recherche aussi loin que la chose est praticable. Mais comme ces parties, à les considérer non pas collectivement, mais comme formant chacune individuellement un tout plus minime, ne nous sont pas données simultanément avec l'intuition des corps, la simple pensée ou réflexion portée sur ces parties, sans leur division réelle et effective, ne leur donne point l'être ou l'existence ni en nombre fini, ni en nombre infini, et dans les deux cas on satisfait également à l'exigence de la raison.

§. 448.

Cause de l'illusion.

Pourtant, quoique nous apercevions clairement l'illusion, quoique nous sachions très-bien que nous prenons pour la nature et l'essence des choses l'exigence de la raison, de rechercher la série des conditions, et que nous érigeons ainsi en une réalité l'idée de la totalité des conditions, cette

illusion ne cessera pas un instant de nous tromper. Nous serons perpétuellement induits à considérer comme *donné en réalité* ce qui nous est simplement *donné à rechercher*; nous serons par conséquent sans cesse entraînés, d'un côté, à faire application aux phénomènes de la majeure du syllogisme en question (§. 444), et d'un autre, à prendre les phénomènes pour les *objets en eux-mêmes*, et à croire de la sorte que la mineure peut être rangée sous la majeure, et que l'homme peut décider quelque chose relativement au problème à résoudre. Car, d'une part, nous devons avoir une cause de chacune de nos représentations, et comme cette cause se trouve dans les phénomènes, et que pourtant nous ne pouvons pas dépasser les limites de nos représentations, nous confondons les *phénomènes* avec les *objets en eux-mêmes*. D'autre part, il est dans la nature de notre entendement d'argumenter par syllogismes, et par conséquent de considérer comme consommée et donnée la série des conditions, et par suite, comme résolu le problème dont la raison nous propose simplement la solution.

LEÇON DIX-HUITIÈME.

Solution des antinomies mathématiques.

§. 449.

Comment les antinomies peuvent être résolues.

Il nous reste donc à décider la troisième question soulevée au §. 393, laquelle a pour objet de savoir: comment les antinomies peuvent être résolues? Car quelque convaincus que nous puissions être actuellement que les deux thèses dont se compose chaque antinomie sont en dehors de toute

expérience, et que chacune est et ne sera jamais plus qu'une simple idée (§. 434), il semble pourtant être d'un autre côté tout aussi incontestable, que de deux thèses, dont la première énonce le contraire de l'autre, une doit de toute nécessité être vraie. On demande donc :

„en reconnaissant même qu'il nous soit impossible d'acquiescer aucune connaissance des thèses contenues dans les antinomies, comment devons nous néanmoins nous représenter, conformément à la vérité, les choses dont il est question dans les antinomies?“

ou en d'autres termes :

„laquelle des deux thèses peut-elle être reconnue pour vraie?“

§. 450.

En y réfléchissant mûrement, on obtiendra en résultat cette solution toute particulière, que dans les deux premières antinomies, ou les antinomies mathématiques, la thèse et l'antithèse sont fausses l'une et l'autre, et que dans les deux autres antinomies, ou les antinomies dynamiques, la thèse et l'antithèse peuvent l'une et l'autre être vraies. Car nous sommes en état de prouver qu'à proprement parler leurs propositions ne sont point contradictoires, ou en opposition directe l'une avec l'autre. C'est ce que les considérations suivantes mettront dans tout son jour.

§. 451.

Des différentes espèces possibles de contradiction entre deux propositions, et de la nature propre de celle que présentent les antinomies.

Deux thèses ou propositions sont en opposition véritable ou *analytique* l'une avec l'autre, lorsque la première contredit directement la seconde et l'inverse, de manière qu'il ne puisse exister aucun cas intermédiaire qui aurait été

omis dans la division des cas possibles. Par exemple, des deux propositions suivantes :

„ce papier est blanc“

„ce papier n'est pas blanc“

l'une est décidément fautive, parce que toutes les deux se trouvent en opposition *analytique* l'une avec l'autre.

§. 452.

Au contraire, deux thèses sont en opposition *dialectique*, c'est-à-dire, purement apparente, lorsque l'une énonce dans son assertion plus qu'il n'est proprement nécessaire pour établir la contradiction. Une pareille opposition admet la possibilité de l'existence d'un milieu ou cas intermédiaire qui soit vrai, et en raison duquel les deux partis aient tort l'un et l'autre. Par exemple de ces deux propositions

„ce papier est blanc“

„ce papier est noir“

aucune n'a besoin d'être vraie. Pour établir la contradiction la simple assertion :

„ce papier n'est pas blanc“

aurait déjà été suffisante. Par l'énoncé

„ce papier est noir“

on dit par conséquent plus qu'il n'est nécessaire pour la contradiction, et il importerait ici de décider préalablement, si le papier ne pourrait pas être jaune, ou peut-être ne pas exister du tout, circonstances en raison desquelles les partis auraient tort tous les deux.

§. 453.

L'opposition des antinomies n'est qu'apparente. Preuve par rapport aux antinomies mathématiques et leur solution.

Or voilà tout justement le cas dans lequel se trouvent toutes les antinomies sans exception. Car, en ce qui ne

concerne d'abord que les antinomies mathématiques (§. 450), remarquez attentivement que les deux partis considèrent le monde comme *un tout*, et se représentent maintenant ce tout de telle ou de telle autre manière. Tous les deux établissant quelque chose au sujet de l'être ou de l'existence du monde, par cela même énoncent plus qu'il n'est exigé pour la contradiction, d'où il suit que les thèses des deux adversaires se trouvent en opposition dialectique (§. 452) l'une avec l'autre. Le milieu, ou le cas intermédiaire, qui se présente ici, et en raison duquel les deux thèses sont fausses, est que le monde des phénomènes, qui pourtant n'existe proprement que par rapport à nous, n'existe nullement comme *un tout collectif*. Aucun des deux partis par conséquent ne peut avoir raison.

§. 454.

Le monde n'existe point comme un tout collectif.

Le monde, tel qu'il existe pour nous, en qualité de phénomène, n'est jamais un *tout*. Il n'est perpétuellement que *partie*, qui peut devenir plus grande selon que nos expériences s'étendent plus loin. Par cela même cette partie n'est pas limitée, parce qu'elle *peut* s'étendre plus loin. Mais du moment que l'on reconnaît pour *réelle* la simple *idée* d'un *tout*, et qu'ensuite on se représente ce *tout idéal* soit comme *fini*, soit comme *infini*, il en résulte des syllogismes dialectiques que la critique doit réprover, tout en prononçant l'incompétence de la raison par rapport à la décision de la contestation en question.

§. 455.

Ce principe, qui établit que lorsque le conditionnel a été donné, toute la série des conditions est donnée en même temps (§. 320), n'est donc qu'un simple principe *formel* ou *régulateur* de la raison, et doit être entendu dans ce

sens, qu'il nous est enjoint, et proposé comme problème à résoudre, d'avancer progressivement dans la série des conditions, mais non pas que l'inconditionnel nous est *donné en réalité* (§. 441). En qualité de simple règle, ce principe nous rend de très-bons services, en nous imposant en quelque sorte l'obligation, quant aux phénomènes, de remonter de condition en condition, sans reconnaître pour suprême une condition quelconque. Par cette règle il nous est enjoint de ne jamais clore la progression ascendante, de ne jamais considérer comme un tout absolu ce que nos investigations ont constaté, et par conséquent de ne point élever la règle en question au rang d'un *principe constitutif* de la raison. Cette règle revêtirait le caractère d'un *principe constitutif*, si elle pouvait ordonner d'étendre l'idée du monde des sensations au delà des limites de toute expérience, et de reconnaître pour quelque chose d'existant en réalité ce que nous avons établi par le moyen de simples notions. Mais comme pour nous, en notre qualité d'hommes, rien n'a de valeur objective si ce n'est ce qui peut devenir objet possible de l'expérience, le principe en question *n'établit* rien; il *régularise* simplement.

§. 456.

De la progression infinie et indéfinie.

En qualité de règle d'un usage empirique, notre principe sera par conséquent pour la raison d'une grande utilité. Mais la question est de savoir, comment il doit être appliqué à l'expérience, et dans quel sens il doit être entendu relativement aux antinomies cosmologiques. Pour répondre à cette question il importe de présenter quelques considérations sur le terme de *progression continue*.

§. 457.

On dit qu'une progression ascendante s'étend à l'infini, qu'elle est un *regressus in infinitum*, lorsque le tout, dont il importe d'analyser et de scruter les déterminations intérieures, comme ses conditions, ou les élémens dont il se compose, nous est donné dans l'intuition empirique, et que nous n'avons besoin que d'analyser successivement ces déterminations. Ici le tout nous est donné en réalité, et l'analyse de ses déterminations intérieures doit s'étendre jusqu'à l'infini lorsqu'il s'agit de recomposer ce tout par la synthèse de ses élémens. C'est ainsi, par exemple, que la racine carrée du nombre 2 nous est donnée comme un tout dans l'expression $\sqrt{2}$. Que maintenant on commence à analyser peu à peu les déterminations intérieures de ce tout, à le dissoudre en nombres rationnels, et à poser :

$$\sqrt{2} = 1,414\dots$$

il se présentera ici une progression qui en réalité doit s'étendre à l'infini, s'il importe qu'elle indique d'une manière adaequate la racine carrée du nombre 2. Tant que cette indication n'a pas lieu, ce sera bien à peu près, mais non tout-à-fait la racine carrée.

§. 458.

Au contraire, on dit d'une progression ascendante qu'elle s'étend à l'indéfni, qu'elle est un *regressus in indefinitum*, lorsque le tout même n'est point donné, mais simplement la loi suivant laquelle on peut, en partant des membres existans du tout, se rapprocher de l'idée de ce tout. Car en semblable cas il dépend de notre faculté, de notre volonté, de notre besoin, jusqu'à quel terme nous voulons pousser la progression. La série des nombres 1, 2, 4, 8, 16 et ainsi de suite, s'étend à l'indéfni. Car le tout n'est point donné, mais seulement toujours une partie du tout, telle qu'elle est en réalité couchée par écrit. Mais

comme cette partie peut être agrandie autant qu'on le veut, et autant que le besoin l'exige, il dépend de nous de fixer sa grandeur. En elle-même, cette grandeur est par conséquent indéfinie.

§. 459.

Application de ces considérations à la première antinomie mathématique.

Si l'on applique ce qui précède (§. 458) à la première antinomie (§. 394, 397), en n'oubliant pas qu'il ne s'agit point ici d'établir des principes sur l'existence du monde comme d'un tout, mais seulement d'indiquer la règle qui fasse connaître la nature propre de la progression ascendante de ses phénomènes, on se convaincra en résultat, que par rapport aux phénomènes, autant qu'ils se révèlent dans le temps et l'espace, il nous est enjoint de remonter jusqu'à *l'indéfini*, et que la raison réclame à leur égard un *regressus in indefinitum*. Car, nous l'avons déjà dit, le monde ne nous est point donné comme un tout; en général, la *totalité* de l'espace et du temps n'est qu'une pure idée, dont, en partant de l'espace *donné*, ou du temps *donné*, comme d'un membre de la série, nous devons, moyennant une progression perpétuellement ascendante, nous rapprocher autant que cela nous est possible, et autant que nous en avons besoin. Il ne nous est donc donné ici qu'une simple loi pour la série, mais la série elle-même doit être trouvée. La raison nous impose donc ici un *regressus in indefinitum* (§. 458).

§. 460.

On ne peut donc pas dire que sous le rapport du temps et de l'espace le monde *est infini*, et qu'il *s'étend* à l'infini. La première locution supposerait un *objet en soi, noumen*, au sujet de l'existence duquel nous avancerions quelque chose; — espèce d'objet, que, pour nous, le monde des

phénomènes ne peut jamais devenir. La seconde locution n'est applicable qu'à un tout qui nous serait donné par voie empirique, et dont il nous faudrait analyser une multitude infinie de parties pour pouvoir le recomposer d'une manière adaequate (§. 457) par la synthèse de ces parties, ce qui relativement aux phénomènes du temps et de l'espace n'est pas non plus le cas. Le temps donné et l'espace donné ne forment qu'une partie de la série, telle que cette partie s'est fait connaître à nous par l'expérience, et conformément à l'exigence de la raison, cette partie doit, s'il est possible, être poussée plus loin.

§. 461.

Par les mêmes motifs on ne saurait non plus dire que le monde est fini, ou qu'il a une limite, et que la progression dans le temps et l'espace est limitée. Car dans le premier cas nous considérerions le monde comme un *objet en soi*, comme un *noumène*, et dans le second, nous contreviendrions à la loi de la raison qui nous ordonne de ne jamais rester stationnaires, et de ne reconnaître aucun espace pour le plus distant, aucun temps pour le plus reculé.

§. 462.

En cette matière l'unique locution qui soit juste, exacte, et conforme à la vérité, est celle qui consiste à dire, que dans le monde la progression par rapport au temps comme par rapport à l'espace doit s'étendre à l'indefini, qu'elle doit être un *regressus in indefinitum*. Car la raison nous commande de ne reconnaître aucun temps, aucun espace pour limité en sens absolu, mais de chercher perpétuellement un espace plus distant, et un temps plus reculé, comme conditions respectives du temps et de l'espace donnés.

§. 463.

Application des mêmes considérations à la seconde antinomie mathématique.

En ce qui concerne la seconde antinomie (§. 400, 403), il est tout aussi faux de dire, que sous le rapport de ses parties le monde est fini ou infini. Car dans les deux cas il faudrait que le monde pût être donné comme un *objet en soi* (*noumen*), ce qui, au physique, est impossible.

§. 464.

Mais s'agit-il d'un corps que nous donne l'expérience, la raison nous commande, quant à la division de ce corps, une progression non pas à *l'indéfini*, comme à l'égard du temps et de l'espace, mais bien une progression véritablement *infinie*. Sous ce rapport, elle nous impose par conséquent un *regressus in infinitum*.

§. 465.

Car ici nous avons sous les yeux, comme un tout empirique, le corps avec toutes ses parties. Il est l'objet déterminé; ses parties en sont les déterminations. S'enquiert-on par conséquent de ces déterminations, il faut, en vertu du commandement de la raison, rechercher les parties des parties, et de la sorte poursuivre en réalité nos investigations jusqu'à l'infini avant d'obtenir toutes les parties qui collectivement constituassent le tout adaequat.

§. 466.

Quelque serait la partie à laquelle on voulût s'arrêter en discontinuant la division, ou bien on n'aurait point complètement le tout, supposé que l'on n'y comprit point les

parties restées indivises, ou bien si l'on voulait dans la composition du tout supputer à la vérité les parties indivises, mais ne pas les diviser ultérieurement, on obtiendrait sans doute le tout adaequat; toutefois on contreviendrait alors au commandement de la raison, qui nous enjoint de pousser plus loin l'analyse même des plus minimales parties.

§. 467.

Éclaircissons ceci par un exemple. La racine carrée de 2 est un tout, savoir quatre centièmes, un millième, quatre dix-millièmes, et puis il reste encore un reliquat de 0,000604, ou $\frac{604}{1,000,000}$. Si l'on voulait s'arrêter ici, et mettre de côté ce reliquat, ou en faire abstraction, il faudrait que l'on ne voulût point représenter complètement le tout par ses parties, car ce reliquat appartient pareillement à la racine carrée de 2. Au contraire, si en sursoyant à toute division ultérieure, et en posant

$$\sqrt{2} = 1,414 + 0,000604$$

on voulait comprendre dans le tout le reliquat indivis, on obtiendrait sans doute le tout adaequat, mais on aurait agi sans raison suffisante, vu que la raison commande de pousser la division des parties aussi loin que la chose est praticable *).

§. 468.

Toutefois, de ce qui précède il ne faut pas conclure que parce que la divisibilité s'étend à l'infini les parties

*) Des lecteurs exercés reconnaîtront d'eux-mêmes le premier cas pour impossible, car ce qui dans l'exemple en question est vrai de la dernière particule l'est proprement de tout corps, de toute particule quelconque dont, conformément à la vérité, les parties doivent être supposées ultérieurement divisibles. Mais si cette matière présente déjà assez de difficultés pour les commençans, ne les accumulons pas.

pareillement seront toujours organisées du moment que le tout est doué d'organisation. Ce serait là confondre la progression à l'infini de la divisibilité, avec la division à l'infini réelle et effective. Par rapport à cette dernière, on ne peut absolument rien avancer qui en résultat ne fut illusoire et dialectique.

§. 469.

De l'opinion sur les germes préformés.

Comme les considérations qui précèdent influent puissamment sur l'opinion de quelques Naturalistes relativement aux germes préformés, il convient d'approfondir davantage ces considérations.

§. 470.

Il est notoire que l'on trouve, par exemple, dans la semence des plantes, un germe qui laisse apercevoir à l'œil armé tout ce que l'œil nu distingue dans la plante parvenue à son état de développement. De là on a conclu que dans ce germe se trouvaient en quelque sorte emboîtés les germes de la génération future et ainsi de suite jusqu'à l'infini, de façon que dans le premier germe d'une espèce gisait une infinité de germes tout formés et organisés, mais qui, en raison de l'imperfection de notre sens de la vue et de nos instrumens, échappaient à l'œil de l'observateur.

§. 471.

Toutefois quelque vrai que soit dans la divisibilité de la matière le principe de la progression à l'infini, il ne l'est que parce qu'il ne signifie autre chose si non, que dans la division on peut pousser la progression à l'infini, et qu'on n'ose jamais s'arrêter, vu qu'autrement on laisserait non-satis-faite l'exigence de la raison. Ici l'on ne conclut pas de cette possibilité de la progression infinie l'existence réelle

d'une multitude infinie de parties toutes formées, car ces dernières n'existent point pour nous avant la division. Au contraire, suivant la doctrine des germes préorganisés, il faudrait convenir que déjà présentement le germe se composât d'une multitude infinie de germes, ce qui toutefois n'est qu'une simple idée. Car la série des germes n'existe pour nous qu'autant que nous l'apprenons à connaître par l'expérience, et tout ce que la raison nous commande à cet égard se réduit à nous enjoindre de ne reconnaître aucun germe pour le dernier, et de pousser nos recherches aussi loin que possible.

LEÇON DIX-NEUVIÈME.

Solution des antinomies dynamiques.

§. 472.

Différence, quant à leur solution, entre les antinomies mathématiques et les antinomies dynamiques.

Jusqu'ici nous ne nous sommes occupés que des antinomies mathématiques (§. 449), et nous avons reconnu pour fausses les deux antithèses qu'elles renferment, par la raison que suivant l'une et l'autre le monde devrait nous être donné comme un tout collectif, ce qui dans le fait n'est pas (§. 459, 463).

§. 473.

Il en serait tout-à-fait de même des antinomies dynamiques (§. 450), et l'on serait forcé de reconnaître pour

fausses la thèse et l'antithèse qu'elles renferment, si l'on considérait comme simple série, ainsi que cela a lieu dans les antinomies mathématiques, l'enchaînement de la cause et de l'effet, ou des contingences et des nécessités. Car dans cette supposition la différence de la thèse et de l'antithèse se fonderait sur la décision de la question de savoir: comment nous avons à nous représenter la totalité de la série, et si nous devons la concevoir comme aboutissante à un terme, ou comme se prolongeant à l'infini. Mais cette question supposerait que la série des causes ou des contingences existât comme un tout indépendant de notre idée; or ceci est manifestement faux, ainsi que nous l'avons déjà fait voir (§. 459, 463).

§. 474.

Toutefois entre les antinomies mathématiques et dynamiques il y a cette différence particulière que les premières doivent dans la série qu'elles établissent demeurer perpétuellement *homogènes*, tandis que les autres laissent concevoir la possibilité que cette série contienne, indépendamment des membres homogènes, des membres accessoires qui se distinguassent de la série entière par une grande hétérogénéité.

§. 475.

En fait de temps et d'espace, en fait de divisibilité de la matière, le temps le plus reculé, et l'espace le plus distant doivent être perpétuellement temps et espace, et la dernière particule de la matière doit sans cesse être matière. En qualité de phénomènes, il doit donc subsister, entre ces trois choses et la série dont elles font partie, une parfaite similarité ou homogénéité. Au contraire, dans une série de causes et d'effets, de nécessités et de contingences, rien n'empêche de concevoir que la cause *absolue*, et la nécessité *absolue* ne soient pas du tout des phénomènes et que par conséquent

leur nature différât totalement de celle de la partie *phénoménale* de la série à laquelle elles appartiennent.

§. 476.

Et par ce motif même il pourrait fort bien arriver qu'en cette matière les partisans de la thèse et de l'antithèse eussent raison tous les deux. Ceux d'entre eux qui ne veulent reconnaître absolument aucune cause absolue, aucune nécessité absolue, ont raison lorsqu'il s'agit du monde considéré simplement comme phénomène. Leurs adversaires, qui admettent une cause absolue et une nécessité absolue, ont sans doute tort en tant qu'ils comprennent l'une et l'autre dans la série des phénomènes. Mais si cette cause et cette nécessité absolues n'étaient, ni l'une ni l'autre, *phénomènes*, et qu'elles fussent quelque chose *d'intellectuel*, elles ne feraient dès-lors point partie de la série, et l'entendement même n'aurait absolument aucune raison de nier l'existence de cet élément ou être intellectuel considéré comme cause absolue.

§. 477.

Solution de la troisième antinomie.

De ces considérations générales passons maintenant à la solution des antinomies dynamiques, en portant d'abord notre examen sur la troisième antinomie en particulier (§. 406, 409).

§. 478.

Nous soutenons donc que les deux thèses qu'elle renferme ne se contredisent point lorsqu'il s'agit de phénomènes; bien plus, nous avançons que dans le monde, autant qu'il se révèle à nous comme phénomène, tout se suit dans une progression indéfinie d'après le principe de cause et d'effet, sans jamais nous laisser le droit et la faculté de

nous arrêter quelque part et de reconnaître une cause physique pour absolue, mais que pourtant il est possible que dans le monde des phénomènes tout ait une cause qui soit absolue, et qui agisse en toute liberté. — Les considérations suivantes mettront ceci dans tout son jour.

§. 479.

Double espèce de causalité.

Par causalité *suivant les lois de la nature*, on entend l'union, *dans le temps*, de deux états du monde sensible, par suite de laquelle le second état, postérieur dans le temps, ne peut exister, si le premier ne l'a précédé dans le temps.

§. 480.

Par causalité *suivant les lois de la liberté*, on entend, dans le sens cosmologique, l'union de deux états par suite de laquelle l'existence de l'un est la condition de la possibilité de l'existence de l'autre.

§. 481.

La différence entre ces deux espèces de causalité est évidente. Dans la première causalité figure le *temps*, et comme tout ce qui se passe dans le *temps* appartient aux phénomènes, une cause qui produit un effet dans le temps devra pareillement être phénomène, et avoir elle-même sa cause parmi les phénomènes, et ainsi de suite à l'infini.

§. 482.

Au contraire, la cause qui doit établir quelque chose en toute liberté (§. 480) n'a pas précisément besoin d'appartenir aux phénomènes, ni par conséquent d'être assujétie aux conditions du temps, car une pareille cause doit exister sans une cause antérieure, et produire spontanément un effet.

§. 483.

Sans doute, un représentant d'une cause agissante en toute liberté ne saurait se rencontrer dans le domaine de l'expérience, et par cela même la notion d'une telle cause est une pure idée. Dans le champ de l'expérience nous n'apercevons absolument rien qui ne fut pas fondé sur quelque autre chose, et qui n'ait à son tour sa cause. Bien plus, l'expérience, comme nous l'avons déjà fait voir (§. 188), n'est même possible que par la représentation d'une causalité nécessaire et perpétuelle.

§. 484.

Imputation morale des actions humaines, fondement de la nécessité d'une causalité libre, et moyen de solution de la troisième antinomie.

Et cependant tout le monde sent qu'une pareille cause libre est adoptée dans la Cosmologie aussi bien que dans la Morale. Car s'il n'existait qu'une nécessité physique, qu'une série de causes, toutes subordonnées les unes aux autres, on se ferait évidemment illusion à soi-même dans chaque imputation d'une action moralement bonne ou mauvaise. Aussi peu que par sa volonté la plus forte et la plus absolue quelqu'un est en état de changer la nature du cercle, ou aussi peu qu'un tiers lui ordonnera de le faire, aussi peu l'on pourrait rien changer aux actions morales, ou leur faire application du *devoir*, s'il n'existait aucun élément de liberté. Ici, comme là, tout serait assujéti aux lois immuables et infinies de la nature, lesquelles il ne serait point au pouvoir de l'homme de changer.

§. 485.

Pourtant la raison nous commande irrésistiblement de faire telle action et de nous abstenir de telle autre. Elle doit par conséquent se sentir le pouvoir de prendre une

voie indirecte et indépendante de la causalité empirique (§. 479), de suivre sa propre route, et de commencer une action, de son propre mouvement, de son plein gré, et en vertu d'une spontanéité inhérente à sa nature.

§. 486.

De quelque manière que cette spontanéité agisse sur les actions de l'homme, il n'en est pas moins certain, que nous devons nous représenter son effet comme assujéti à une loi quelconque. Car là où une pareille loi ne se présente pas, où aucun enchaînement nécessaire et rigoureux ne subsiste entre le principe actif et le principe passif, là la notion de cause n'a pour nous absolument aucun sens (§. 200).

§. 487.

Cette loi suivant laquelle une cause produit un effet, appelons la *son caractère*.

§. 488.

Posé par conséquent que la raison ait le pouvoir de commencer spontanément un acte (§. 485), toute action de l'homme, en tant qu'elle se présente comme effet de cette spontanéité, aura un double caractère. *Premièrement*, envisagée comme phénomène, dépendante, comme tel, de la nécessité physique, et par conséquent assujéti à la loi de la nature, son caractère sera *empirique*. Mais en tant que l'action de l'homme est aussi déterminée par la raison, et que sous ce rapport elle doit pareillement être soumise à une loi (§. 486), nous nommerons son caractère, *intellectuel*, par opposition à son caractère *empirique*. Or, que toute action de l'homme ait un double caractère, c'est ce qu'on peut montrer par un exemple tiré de l'expérience. Si par un nombre égal de coups de bâton je contrains deux

prisonniers à des travaux de différente espèce, la loi en vertu de laquelle ils *travaillent* maintenant est l'argument:

„nous voulons éviter les coups“.

Mais la circonstance que l'un des prisonniers file, et que l'autre tisse, n'est nullement opérée par les coups de bâton, car autrement les deux prisonniers devraient exécuter un travail de même espèce; elle est au contraire un effet de la détermination spontanée de la volonté des deux prisonniers; chacun se dit:

„je veux ce que je dois“.

§. 489.

Ce double point de vue sous lequel nous devons envisager toute action morale, si, tout en reconnaissant la nécessité de la nature, nous voulons néanmoins parler de l'imputation morale, nous offre la perspective de résoudre les antinomies dont nous nous occupons.

§. 490.

Il est sans doute très-vrai, qu'en fait de phénomènes, toute cause donnée doit être ramenée à une cause supérieure, et qu'aucune ne doit être reconnue pour finale et absolue. Ici, comme dans la première antinomie (§. 459), la raison nous impose une progression à l'infini, un *regressus in indefinitum*.

§. 491.

Mais cette injonction de la raison ne s'applique qu'aux phénomènes considérés comme une série. Ce n'est qu'en ce sens:

„que toute cause conditionnelle trouve sa condition dans une cause supérieure“

que l'antinomie dont nous nous occupons concorde, quant à la forme, avec les antinomies mathématiques, et qu'elle

signale le caractère empirique des phénomènes (§. 487). Car ce caractère consiste proprement en ce que tout ce qui a lieu *postérieurement* suit quelque chose qui s'est passé dans le temps *antérieurement*. Or le temps est une grandeur, et tout ce qui s'y rattache appartient au domaine des Mathématiques.

§. 492.

Mais qu'à l'instar de l'action morale, toute action cosmologique, outre une causalité déterminée d'après des lois de la nature (§. 479), ait en sus une causalité subordonnée aux lois de la liberté (§. 480), le sujet ou l'agent, auteur de toute action, ne serait point assujéti aux conditions du temps (§. 482); il devrait se trouver tout-à-fait en dehors de la série, et être considéré comme pure force exécutant un acte sans égard au temps.

§. 493.

Il est très-difficile de comprendre cette subtile solution sans un exemple qui l'éclaircisse; mais il l'est bien davantage de trouver un exemple juste et convenable qui la mette dans tout son jour. Qu'il me soit donc permis de me servir d'un exemple feint, qui doit simplement guider la méditation, sans être vrai en lui-même. Je suppose que la série 1, 2, 4, 8, 16 soit douée de conscience, de manière toutefois que cette conscience se borne à la connaissance de la loi, en vertu de laquelle tout membre est un produit du membre précédent et du nombre 2. Chaque membre se considérerait par conséquent comme dépendant du nombre précédent et ne regarderait son existence comme possible que sous la condition que ce membre l'ait précédé. Mais l'homme, qui couche par écrit cette série, peut commencer par chaque membre sans avoir au préalable transcrit sur le papier les membres antécédens. Les membres de la série

n'auraient absolument aucune connaissance d'une pareille cause intellectuelle de leur existence, vu que leur conscience ne s'étend pas jusques là; mais ils revêtiraient un double caractère, savoir, un premier caractère en raison de ce qu'ils ont été produits suivant *la loi empirique* de toute série, et de ce que les membres sont nés de la multiplication, par le nombre 2, de leurs prédécesseurs immédiats; un second caractère, en raison de ce qu'ils ont été produits par l'homme suivant *une loi intellectuelle*, indépendamment de la loi empirique de toute série, et uniquement en vertu de la spontanéité de l'homme.

§. 494.

Si l'on applique à nos antinomies les considérations qui précèdent, on verra que la thèse et l'antithèse peuvent être vraies l'une et l'autre. Car en tant que les phénomènes sont subordonnés à la loi empirique de la causalité, ils se succèdent tous en une suite qui s'étend à l'infini, et la raison nous commande de ne reconnaître aucune de leurs causes pour finale et absolue.

§. 495.

Mais en tant qu'il est possible, et en tant que la Morale établit même comme nécessaire, qu'il existe pareillement une causalité régie par la loi de la liberté, les phénomènes doivent en sus avoir aussi leur cause intellectuelle, qui les produise spontanément et indépendamment de la nécessité de la nature, et dont ils datent leur commencement, ainsi que l'avance la thèse. Toutefois, en raison de son caractère intellectuel, cette cause devrait se trouver en dehors de la série des phénomènes, et par cela même ne pourrait jamais devenir pour nous un objet de connaissance.

§. 496.

Solution de la quatrième antinomie.

Voilà pour ce qui concerne la troisième antinomie. Passons maintenant à la quatrième. Pour elle la solution est la même que celle que nous avons proposée pour la troisième, solution par suite de laquelle la thèse et l'antithèse, dont la contradiction n'est qu'apparente, ou dialectique, peuvent être vraies l'une et l'autre.

§. 497.

À l'égard de la quatrième antinomie il est pareillement vrai, qu'en fait de phénomènes, on n'ose adopter et reconnaître la nécessité absolue d'aucun membre de leur série; bien au contraire, en vertu du principe régulateur de la raison, énoncé au §. 455, tout phénomène est à considérer comme contingent ou casuel, et l'on doit pousser toujours plus loin la progression des nécessités subordonnées. Sous ce rapport l'antithèse a donc parfaitement raison (§. 415).

§. 498.

Mais, en dehors de la série des phénomènes ou contingences, il pourrait se trouver un élément d'une nécessité absolue, qui, comme quelque chose d'intellectuel, n'existant point comme phénomène, ne ferait point partie de la série des contingences, et dont l'existence par conséquent ne préjudicierait et ne dérogerait en rien au principe régulateur de la raison (§. 455) qui nous commande de suivre dans la série des conditions une marche progressive, et de ne jamais reconnaître une condition quelconque pour finale et absolue.

§. 499.

Car ce principe ne s'applique qu'aux phénomènes, au sujet desquels il avance, qu'envisagés comme série, on ne

saurait les considérer comme un tout collectif. Mais il n'est point applicable à un objet intellectuel qui se trouverait en dehors de la série des contingences. Il n'est nullement incompatible avec la teneur de ce principe de laisser courir la série des contingences dans une progression indéfinie, et pourtant d'admettre et de reconnaître en dehors de cette série l'existence nécessaire et absolue d'un être intellectuel.

§. 500.

Si les phénomènes étaient *des objets en eux-mêmes* (*noumena*), l'une des deux thèses devrait être fautive. Car dans cette hypothèse la casualité ou contingence des phénomènes concernerait leur existence réelle et effective, et non pas seulement la représentation, que nous, en tant qu'hommes, nous avons de ces phénomènes. Ce que dans cette hypothèse les choses sembleraient être, elles le seraient en réalité, c'est-à-dire, contingentes ou accidentelles, et elles *existeraient* en une suite finie ou infinie de contingences.

§. 501.

Mais comme nous savons présentement que les phénomènes ne concernent que la nature propre de la représentation que nous nous en faisons, qu'ils n'ont d'existence pour nous qu'autant que nous nous les représentons, la représentation que nous avons de leur contingence s'étend à l'infini, tandis que l'existence de ces phénomènes comme *objets en eux-mêmes*, comme *noumena*, peut très-bien dépendre d'un être intellectuel d'une nécessité absolue.

§. 502.

Différence que présentent la solution de la quatrième et celle de la troisième antinomie.

Ici par conséquent comme dans la troisième antinomie, l'absolu, s'il existe, doit être quelque chose d'intellectuel, car les

phénomènes, comme tels, ne mènent ni à une cause absolue, ni à une nécessité absolue. Toutefois, en admettant, dans l'intérêt de la solution des antinomies, cet élément intellectuel, il se présente une différence essentielle entre les deux antinomies. Dans la troisième, la cause que nous admettons comme absolue avait un double caractère (§. 488); un caractère empirique et un caractère intellectuel. Sous le rapport de son caractère empirique, elle faisait partie de la série des phénomènes; sous celui de son caractère intellectuel, elle se trouvait en dehors de cette série. Au contraire, dans la quatrième antinomie l'Être intellectuel d'une nécessité absolue doit *en totalité* se trouver en dehors de la série des phénomènes, et ne peut pas même constituer le dernier membre ou chaînon de la série des contingences. Car autrement cet être intellectuel serait lui-même phénomène, par conséquent quelque chose de contingent ou de casuel, et ne pourrait porter aucun caractère de nécessité absolue.

§. 503.

Différence entre la solution de la quatrième antinomie et celle des autres antinomies.

Par cette raison même cette solution de la quatrième antinomie se distingue sensiblement de celle des trois autres. Le résultat de ces dernières fut qu'à la vérité la série, considérée par les antinomies comme un tout parfait et achevé, ne constitue pas un semblable tout collectif, mais que pourtant il se trouve en deçà des limites de l'expérience une partie de ce tout idéal, laquelle la raison nous commande d'étendre et d'élargir aussi loin que possible. Il y a plus; même la cause intellectuelle dont il est question au §. 488, en conséquence de son caractère empirique, était censée appartenir à la série des phénomènes (§. 495).

§. 504.

Aussi cette idée d'un tout collectif fut-elle par cela même *immanente* (§. 301), c'est-à-dire, que par sa nature elle est restreinte au domaine de l'empirie. Car en tant qu'elle se trouve en deçà des limites de l'expérience, elle est appliquée à l'expérience et lui sert de règle normale et directrice (§. 455).

§. 505.

Mais dans la quatrième antinomie l'idée d'un être intellectuel nécessaire et absolu doit être placée tout-à-fait en dehors du monde des sensations, et pas même une partie de cet être n'est représentée dans l'expérience. Les contingences, ou phénomènes du monde des sensations, ne forment point un tout collectif; une partie seulement en est représentée dans le domaine de l'expérience. Mais quelque loin que nous prolongions cette partie, nous ne nous en rapprocherons pas pour cela davantage de l'élément absolu et nécessaire, vu que cet élément se trouve en dehors de la série.

§. 506.

Voilà pourquoi l'idée d'un être absolu et nécessaire est éminemment *transcendante* (§. 301), car son objet est en dehors de toute expérience, et pas même une partie de cet objet ne se rencontre dans l'expérience.

§. 507.

Échelle que présente l'ensemble des idées transcendantes sous le rapport de leur objectivité.

Si par conséquent nous passons en revue, sous le rapport de leur objectivité, la série des notions transcendantes, nous y apercevrons l'échelle suivante :

§. 508.

Les catégories sont à la vérité transcendantes, parce qu'elles se trouvent *a priori* dans notre entendement, mais elles ont une valeur objective, vu qu'elles s'appliquent à l'expérience, et qu'elles la rendent possible (§. 112 et suiv.).

§. 509.

Les idées cosmologiques sont pareillement transcendantes, parce qu'elles ne peuvent être représentées *in concreto* par aucune notion empirique. Toutefois elles n'en sont pas moins d'une grande utilité, car dans l'usage empirique elles servent à la raison de règle directrice pour lui montrer dans quel sens elle doit, en remontant de conditions en conditions, suivre leur progression, savoir, si c'est à l'infini ou à l'indéfini. Et par ce moyen les idées sont réalisées, si non en totalité, du moins en partie. Car quoique nous n'atteignons jamais le tout absolu qu'emporte chacune de ces idées, nous en parcourons et entamons pourtant une partie, et nous nous rapprochons en quelque sorte de ce tout idéal moyennant une progression perpétuelle.

§. 510.

Au contraire, l'élément, ou l'être, auquel nous attribuons le caractère d'une nécessité absolue, est au suprême degré transcendant. À l'instar des idées, il n'a aucune valeur objective, parce qu'il ne se laisse point représenter intuitivement (*in concreto*). Il s'écarte même bien plus que ces idées de toute valeur objective, vu que nous sommes indispensablement obligés de lui assigner une place en dehors de la série des phénomènes, et que nous ne pouvons ni atteindre cet élément de nécessité absolue, ni nous en rapprocher par la progression empirique dans la série des contingences.

§. 511.

Idéal.

L'objectivité de cet élément d'une nécessité absolue ne peut donc nous être donnée par l'expérience ni complètement, comme l'objectivité des catégories, ni même partiellement, comme l'objectivité des idées cosmologiques. Elle n'est créée que par l'idée elle-même; car l'idée que nous avons d'un pareil élément d'une nécessité absolue constitue seule pour nous son objectivité. Un pareil être, auquel nous ne pouvons attribuer qu'en idée une existence objective, s'appelle un *idéal*.

§. 512.

La raison humaine possède plusieurs de ces archétypes (§. 511) créés uniquement par l'idée, et qui dans la pratique lui sont de la plus grande utilité. A-t-on une fois saisi l'idée de la perfection de l'humanité, en a-t-on abstrait la règle que les hommes sont prédestinés à marcher progressivement dans la voie de la perfection pour pouvoir se rapprocher peu à peu de l'idéal de la perfection humaine, le Stoïcien, que nous considérons comme l'image d'un pareil idéal, sera l'idéal ou le prototype de la perfection de l'humanité. Un pareil Sage n'existe que par l'idée, et en idée; hors de là, il ne se rencontre nulle part. Mais il sert à tous les hommes de modèle ou de type sur lequel ils doivent se former, s'ils veulent se rapprocher de l'idée de la perfection humaine.

§. 513.

Comment l'idéal de la raison se distingue de celui des artistes.

De pareils types de la raison sont d'un genre bien plus relevé que ceux dont parlent les artistes. L'archétype du beau, l'idéal des artistes, est le résultat d'une opération l'ima designation productive, qui réunit en un tout collectif

les élémens, ou pièces détachées, aperçus dans l'expérience. Au contraire, les types de la raison ne se fondent que sur des notions *a priori*, qui, antérieures à toute expérience, servent à satisfaire pleinement l'exigence par laquelle la raison réclame la totalité absolue des propriétés ou déterminations. Car la nature de l'idéal consiste en cela même qu'il ne lui manque aucune propriété appartenante à l'idée. — Toutefois comme l'idéal suprême est l'Être des êtres, et qu'il forme l'objet du troisième syllogisme dialectique, nous nous en occuperons dans la leçon suivante.

LEÇON VINGTIÈME.

Théologie transcendante,

ou

de l'Idéal transcendant.

§. 514.

Comment la raison parvient à l'idée de l'Être des êtres.

Nous passons maintenant au troisième syllogisme dialectique de la raison pure, lequel, ainsi qu'il a été dit plus haut (§. 343, 353), dérive d'une parfaite division ou classification. C'est ici qu'il sera indispensablement nécessaire de traiter cette matière dans toute son extension.

§. 515.

Nous savons déjà que tout jugement disjonctif, s'il doit être produit par un syllogisme et sanctionné par le tribunal de la raison, suppose toujours, comme condition, une majeure dans laquelle la division ou classification soit énoncée encore plus complètement.

§. 516.

Si nous réfléchissons bien à ceci, nous reconnaitrons que plus on remonte de la division des objets en espèces, genres, classes, etc. jusqu'aux individus, et plus on est forcé d'admettre une majeure d'une extension supérieure, ou en d'autres termes, que la proposition en vertu de laquelle nous concevons et pensons un individu quelconque comme *parfaitement* déterminé sous le rapport de ses caractères et attributs, se fonde sur un syllogisme, dans la majeure duquel se trouvent comprises toutes les déterminations, qualités, propriétés et individualités possibles. Ce jugement, par exemple,

„l'anguille est un animal“

considéré comme conséquence d'un syllogisme, n'a besoin que de la majeure disjonctive:

„toutes les créatures appartiennent ou bien au règne animal, ou au règne végétal, ou enfin au règne minéral“.

Au contraire, ce jugement:

„l'anguille est un animal vivipare“.

a besoin d'une majeure à laquelle serve de fondement non-seulement la division indiquée ci-dessus, mais aussi celle-ci:

„tous les animaux sont ou ovipares ou vivipares“

Il comprend et embrasse par conséquent plus de déterminations et de propriétés que le jugement précédent, et ainsi de suite dans tous les autres cas.

§. 517.

En résumé! Concevoir un objet, ou se le représenter en pensée avec une détermination, propriété ou qualité quelconque, signifie le considérer avec toutes les déterminations

ou propriétés qui *pourraient* lui convenir, mais les exclure toutes, hormis celles qui lui appartiennent en réalité. L'anguille, conçue comme animal, veut dire: elle pourrait en qualité de créature, être pierre aussi bien que plante ou animal, mais elle n'est ni pierre, ni plante, elle est animal.

§. 518.

Or, tout individu est un être parfaitement déterminé quant à ses propriétés. Par conséquent la représentation, en pensée, de tout individu, comme d'un être parfaitement déterminé, suppose une idée, ou si l'on veut, un type, qui comprenne toutes les déterminations, qualités et propriétés possibles, et dont nous ne choisissons que celles qui conviennent en réalité à l'individu (§. 517).

§. 519.

Syllogisme qui induit la raison à attribuer une existence objective à l'idée de l'Être des êtres.

Mais aux propriétés de l'individu appartient aussi l'*objectivité*, c'est-à-dire, qu'il faut que l'individu existe. Donc, l'idée, ou la conception, à laquelle nous attribuons toutes les propriétés possibles, doit aussi compter au nombre de ces dernières l'existence, ou l'objectivité, d'où il suivrait qu'il y a un Être qui comprend en soi toutes les propriétés possibles et par conséquent aussi l'objectivité, ou l'existence.

§. 520.

Observons ici attentivement le procédé de la raison et nous reconnaitrons qu'il se fonde sur le syllogisme dialectique suivant:

Majeure. Tout ce qui ne peut être conçu et pensé que sous la condition de l'existence d'un être en possession de toutes les propriétés possibles, n'existe aussi que sous cette condition (§. 518).

Mineure. Or aucun individu ne peut être conçu et pensé que sous cette condition §. 516;

Conséquence. Donc il n'existe aussi que sous la condition de l'existence d'un être en possession de toutes les propriétés possibles.

§. 521.

Vice de ce syllogisme.

On voit clairement qu'il y a ici ob- et subreption, de même que dans les syllogismes dialectiques précédents. La totalité des propriétés dont parle la majeure, et au nombre desquelles se trouve aussi l'existence, ne se rencontre que dans les *choses en elles-mêmes, noumena*. Relativement à elles, l'existence *conçue et pensée* constitue leur existence *réelle et effective*, et comme dans l'idée d'une totalité parfaite de toutes les propriétés possibles nous devons pareillement comprendre la propriété de l'être, ou de l'existence, la réalité ou l'objectivité de cette conception serait de la sorte suffisamment prouvée. Mais notre syllogisme ne parle dans la mineure que de phénomènes, lesquels, comme nous savons, pour devenir objets de notre connaissance, doivent allier des intuitions à des notions (§. 71). Par rapport à eux, la présupposition d'une totalité de tous les attributs, ou d'une parfaite détermination, n'est qu'une pure idée. Cette idée a son siège dans la raison et sert à l'intellect de règle, qui sans lui dire qu'il connaît en réalité un individu, lui indique simplement par quelle voie il peut parvenir à la connaissance d'un individu. Car plus un phénomène contient des propriétés, et plus notre connaissance de ce phénomène se rapproche de celle d'un tout collectif ou d'un individu. Or la raison, en vertu de son principe régulateur articulé au §. 320, nous commande de ne jamais nous arrêter dans la recherche des individualités, mais de la pousser aussi loin que possible, afin de séparer de plus en plus les races des genres, les genres des espèces, et ainsi de suite, et de parvenir en définitive à la connaissance d'individus.

§. 522.

Différence à cet égard d'avec les syllogismes de la Psychologie et de la Cosmologie.

Ce que les syllogismes qui ont été jusqu'ici l'objet de notre examen avaient d'illusoire, et qui induisit partout la raison à réaliser une simple idée, est poussé ici beaucoup plus loin que partout ailleurs. Dans la Psychologie transcendante le *moi*, qui est l'idée dont elle s'occupe (§. 360), existe comme phénomène, et la raison se contente de l'ériger en un sujet transcendant. Dans la Cosmologie (§. 373) une partie des idées sur lesquelles elle roule existe pareillement comme phénomène, mais la raison convertit ce phénomène en un tout absolu. Dans les deux sciences la raison se borne par conséquent à réaliser une simple idée.

§. 523.

Si dans la Théologie transcendante la raison se contentait de dire :

„une majeure qui contient totalité parfaite des attributs, peut être conçue et pensée“

elle ne ferait qu'ériger une partie en un tout, et réaliser simplement une idée. Mais la raison ne s'en tient pas là; elle fait plus; elle parle d'une pareille majeure, conçue et pensée, comme d'un être existant en réalité; elle ne réalise donc pas seulement une idée, mais elle l'*hyppostasie* en quelque sorte, vu qu'elle attribue une existence ou objectivité extérieure à une simple pensée, conception ou idée.

§. 524.

Idéal de la raison pure.

Or, tout être qui n'existe que par l'idée s'appelle un *Idéal*; donc l'être, qui doit comprendre en soi totalité parfaite des attributs, et exister en réalité, est un *Idéal* de la

raison pure, dont l'objectivité ne se laisse ni affirmer, ni contester.

§. 525.

Nature propre de cet Idéal dans la Logique et dans la Philosophie transcendante.

Mais arrêtons-nous au syllogisme dialectique dont nous nous occupons, et prenons pour le moment l'apparence pour la vérité; nous obtiendrons dès-lors les résultats suivans:

Dans la Logique le terme de *déterminer*, ou de *détermination* [c'est-à-dire, énoncer d'un sujet tous les attributs qui lui conviennent] emporte un sens purement négatif, attendu que cette science ne s'occupe que de la forme de toute connaissance, sans égard au contenu (§. 83). Dans la Logique par conséquent la détermination formelle d'un sujet consistera dans le principe, que de deux attributs contradictoires *un* seulement est prédicable d'un sujet. Mais par ce principe le sujet n'est pas *déterminé*; il reste seulement *déterminable*, car nous ne savons pas encore lequel des deux attributs contradictoires appartient en réalité au sujet.

§. 526.

Au contraire, dans la Philosophie transcendante où l'on regarde aussi au contenu de la connaissance, la *détermination* d'un objet signifie un peu plus que simple *déterminabilité*. Là, cette détermination emporte l'indication de la totalité des attributs, qualités, et propriétés, qui, à l'exception de tous les autres attributs, appartiennent en réalité à l'objet, et d'espèce qu'il était, *l'individualisent* en quelque sorte, ou le convertissent peu à peu en individu.

§. 527.

Dans la Logique, la négation peut par cela même être pareillement considérée comme un attribut, comme une détermination du sujet. Dans ce jugement, par exemple, le

papier est ou blanc ou non-blanc, ces deux propriétés sont pour la Logique deux attributs opposés. Aux yeux de la Logique, le sujet: „papier“ est sous le rapport de la vérité formelle, *formaliter*, déjà suffisamment *déterminé*, lorsque cette science établit que de ces deux attributs un seulement est prédicable du sujet en question.

§. 528.

Au contraire, dans la Philosophie, où il s'agit de la vérité *matérielle*, l'attribut non-blanc n'est pas une propriété ou qualité, et par cela même ne *détermine* point le sujet: „papier“; car par l'énonciation de cet attribut on ne précise nullement la couleur propre du papier. Ici la détermination négative s'exclut elle-même du moment que la détermination positive et affirmative est donnée. Le papier est bleu, veut dire: qu'il est non-blanc.

§. 529.

Voilà pourquoi, lorsque dans la Philosophie transcendante il est question d'un être parfaitement déterminé, on ne peut compter au nombre de ses déterminations [attributs, qualités, propriétés] que des réalités [et non pas des négations]. De là vient que l'on considère l'Idéal de la raison pure (§. 524) comme un Être d'une réalité suprême, *Ens realissimum*.

§. 530.

Des différentes voies dont on s'est servi pour prouver l'objectivité de l'Idéal de la raison pure.

Pour la tâche que nous nous sommes imposée, il serait plus que suffisant d'avoir dévoilé le procédé dialectique de la raison relativement à sa troisième idée, et d'avoir fait voir qu'il est au-dessus des forces humaines de procurer l'être ou l'existence objective à une chose quelconque par cela seul que nous la pensons et concevons.

§. 531.

Mais comme l'illusion dialectique que présente le syllogisme que nous venons d'examiner, et surtout l'hypostase qui s'y opère, sont par trop évidentes, et que de plus l'objet est d'une importance majeure, on a cherché à démontrer de trois différentes manières l'existence objective de l'Idéal de la raison (§. 524). Or, si l'une ou l'autre de ces démonstrations soutenait l'épreuve, tout notre système croulerait, vu que dès-lors *l'existence* d'une chose pourrait être prouvée, non pas exclusivement par l'expérience, ainsi que nous l'avançons, mais bien par des notions. Il convient par conséquent de soumettre à l'examen ces trois démonstrations.

§. 532.

Mais, avant toutes choses, faisons observer, qu'un Être souverainement déterminé quant à ses attributs peut seul posséder le caractère de nécessité absolue. Ce qui, sous ce rapport, n'est pas parfaitement déterminé, suppose quelque chose d'une détermination plus parfaite, dont par cela même il dépende; et par conséquent le caractère de nécessité absolue ne lui appartient pas.

§. 533.

C'est sur cet argument qu'on a essayé d'établir l'existence d'un Être souverainement nécessaire, afin de prouver ainsi simultanément celle de l'Idéal de la raison pure (§. 524).

§. 534.

Les voies dont on s'est servi pour atteindre ce but consistent

1° à partir de la nature particulière du monde des sensations, et en franchissant ses limites, à s'élever suivant

la loi de la causalité à la cause suprême et d'une nécessité absolue;

2° à partir de ce qui dans le domaine de l'expérience existe conditionnellement pour arriver à l'Être qui se trouve en dehors de toute expérience, et dont l'existence est d'une nécessité absolue;

3° à conclure de la simple notion de l'Être d'une nécessité absolue son existence réelle et effective. La première démonstration s'appelle la *preuve physico-théologique*, la seconde, la *preuve cosmologique*, la troisième la *preuve ontologique*.

LEÇON VINGT-UNIÈME.

I.

De la preuve ontologique.

§. 535.

Raisons sur lesquelles cette preuve se fonde.

Dans notre examen des trois preuves établies en faveur de l'existence d'un Être souverainement nécessaire (§. 534), nous commençons par la preuve ontologique (§. 534) proposée pour la première fois par Descartes, attendu que les deux autres preuves, la supposant tacitement, n'ont sans elle absolument aucune consistance. Pour remplir consciencieusement notre tâche, approfondissons les raisons sur lesquelles se fonde la preuve en question.

§. 536.

Un Être d'une nécessité absolue est celui dont la non-existence serait impossible, ou impliquerait contradiction.

§. 537.

Comme cette proposition n'a point été abstraite de l'expérience, vu qu'il n'implique pas contradiction de concevoir la non-existence d'un objet quelconque de l'expérience, elle doit prouver sa possibilité d'après les règles de la Logique. Il importe donc d'établir, s'il peut partout exister un pareil Être d'une nécessité absolue, et si par conséquent la proposition ci-dessus (§. 536) ne se fonde pas sur de purs mots vides de sens.

§. 538.

Et d'abord, il se présente ici la grande difficulté, que la non-existence d'une chose peut être perpétuellement conçue sans impliquer contradiction, si antérieurement nous ne sommes pas convaincus que la chose doit exister de toute nécessité. L'objet *A* a-t-il une fois été conçu avec les propriétés *b*, *c*, *d*, de manière que concevoir et penser *A* signifie autant que concevoir et penser *b*, *c*, *d*, il impliquerait sans doute contradiction de ne penser et concevoir une autrefois *A* qu'avec les propriétés *b*, *c*, et sans la propriété *d*. Car le jugement:

„*A* est *b*, *c*, *d*“

n'est qu'analytique, et par cela même cet autre jugement:

„*A* est *b*, *c*“

se trouve avec lui en contradiction manifeste.

§. 539.

Mais que l'existence de *A* ne soit nullement certaine, son être et non-être se laisseraient concevoir sans la moindre contradiction. Car, posé que *A* n'existât point, nous pourrions en toute sûreté, sans craindre d'impliquer contradiction, affirmer que *b*, *c*, *d*, n'existent pas non plus. Car comme nous ne savons pas encore si *A* lui-même existe, avec quelle notion la non-existence de toutes les propriétés de *A* de-

vrait-elle se trouver en contradiction? Ce n'est que lorsque nous sommes convaincus que *A* doit exister de toute nécessité, qu'il impliquerait contradiction d'avancer que *A* n'existât pas. Avant donc qu'on ne nous prouve qu'il existe un Être dont l'existence est souverainement nécessaire, on ne saurait préjuger par le principe de contradiction, si cet Être doit nécessairement exister, et le caractère que fournit la proposition ci-dessus pour établir l'existence d'un Être souverainement nécessaire (§. 536) est par cela même tout-à-fait insuffisant.

§. 540.

De ces considérations le cas en question paraît seul devoir être excepté, et il semble qu'ici l'on pourrait établir l'existence d'une chose par sa simple notion. S'il en était ainsi, il impliquerait sans doute contradiction de contester l'existence de cette chose.

§. 541.

Syllogisme sur lequel on fonde la preuve ontologique.

Le syllogisme sur lequel se fonde la preuve ontologique est conçu en ces termes :

Majeure. À ce qui emporte toutes les réalités (attributs) possibles doit appartenir pareillement la réalité (l'attribut) de l'existence.

Mineure. Or l'Idéal de la raison doit emporter toutes les réalités possibles (§. 529).

Conséquence. Donc, la réalité de l'existence doit pareillement lui appartenir.

Ce syllogisme établit que la simple possibilité de l'Idéal de la raison pure emporte que cet Idéal existe en réalité, qu'il impliquerait donc contradiction de vouloir concevoir cet Idéal comme non-existant, et que par conséquent il existe un être d'une nécessité absolue dont la non-existence impliquerait contradiction.

§. 542.

Vice de ce syllogisme.

Si nous examinons ce syllogisme rigoureusement, nous reconnaitrons de suite que la majeure et la mineure en sont indémonstrables.

§. 543.

a) *Quant à sa majeure.*

Et d'abord, en ce qui concerne la majeure, nous ferons observer qu'elle établit par subreption ce qu'elle doit prouver, ou bien qu'elle renferme une tautologie dont on ne saurait tirer aucune preuve. Car si cette locution:

„tout ce qui emporte toutes les réalités, etc.“
veut dire autant que:

„toute chose qui *existe* avec toutes les réalités possibles, etc.“
sa conséquence est une répétition tout-à-fait inutile. Il va sans dire qu'une pareille chose doit avoir la propriété de l'existence, et il y a identité parfaite dans ce jugement:

„tout ce qui existe avec des propriétés existe“.

On ne peut donc en inférer rien du tout.

§. 544.

Mais si cette locution doit signifier qu'au nombre des propriétés concevables d'une chose appartient pareillement la propriété de l'existence, dès-lors on est tenu de prouver que *l'existence* puisse en général être considérée comme une propriété, ou un attribut. Car dans toutes les choses de l'expérience *l'existence* est le substantif auquel se rattachent les propriétés comme ses adjectifs; elle n'en augmente donc nullement le nombre. L'existence doit elle-même être préalablement donnée et supposée avant qu'on puisse

attribuer une propriété quelconque à la chose qui existe
Ce jugement:

„la table est jaune“

ne dit point que la table a la propriété de l'existence et de la couleur jaune; au contraire, la propriété de l'existence doit déjà se trouver dans la notion de table avant qu'on puisse attribuer à la table la propriété de la couleur jaune. Quiconque par conséquent compte l'existence au nombre des attributs ou réalités possibles doit considérer comme démontrée l'existence de la chose à laquelle il a attribué ces réalités, ce que pourtant il voulait premièrement prouver.

§. 545.

Il suit de là que lorsqu'on dit:

„l'idée de la totalité des réalités ou attributs possibles emporte aussi la réalité [l'attribut] de l'existence,“

on fait de deux choses l'une; ou bien l'on attribue l'existence à l'idée que l'on érige en un objet avec le sentiment que cet objet n'existe point hors de notre raison; ou bien l'on pense que cette idée existe en réalité hors de nous et qu'elle possède les propriétés que nous y avons comprises. Dans le premier cas on ne répond nullement à la question que par la preuve ontologique il s'agissait proprement de résoudre. Cette question avait pour objet de savoir:

„si hors de moi il existe un Être d'une nécessité parfaite et absolue?“

et la réponse que l'on donne ne concerne qu'une simple idée dans moi. Dans le second cas on présuppose comme déjà décidée la question qu'il s'agissait de résoudre; car on admet tacitement que l'objet auquel nous attribuons en idée toutes les réalités possibles existe en réalité hors de notre idée; or c'était là précisément le point qu'il s'agissait de prouver. — Voilà pour ce qui concerne la majeure de notre syllogisme.

§. 546.

b) *quant à sa mineure.*

Quant au vice dont la mineure de notre syllogisme se trouve entachée, nous pouvons nous énoncer plus succinctement. Que l'Idéal de la raison pure doive renfermer toutes les réalités, cela n'est vrai qu'autant que cet Idéal n'est à considérer que comme simple idée normale et directrice (§. 455); car nous nous représentons un individu comme étant parfaitement déterminé quant à ses attributs; nous devons par conséquent concevoir comme logiquement possible *l'idée de la déterminabilité parfaite et absolue*. Que maintenant, en faisant un pas de plus, nous *personnifiassions* ou *hypostasiassions* en quelque sorte cette idée, il en résultera un objet qui n'existe que dans notre idée, c'est-à-dire, un objet qui ne se contredit point, un objet logiquement possible, *ens logice possibile* (§. 299). Mais jamais on ne pourrait adopter l'opinion que cet Idéal, parce qu'il est *logiquement possible*, est aussi, *métaphysiquement* parlant, *réel* et *effectif*, et qu'il sera d'accord avec les conditions matérielles de l'expérience (§. 223).

§. 547.

En résumé, la majeure et la mineure de notre syllogisme admettent qu'une idée conçue par nous comme nécessaire dans un but quelconque existe aussi en réalité hors de nous comme quelque chose de souverainement nécessaire; ce qu'elles voulaient tout justement prouver.

II.

De la preuve cosmologique.

§. 548.

Sa différence d'avec la preuve précédente.

Dans la preuve que nous venons de soumettre à l'examen on commence par s'attacher à vouloir prouver l'existence d'un

Être souverainement réel (ens realissimum). Si l'on eut pu atteindre ce but au moyen de notions *a priori*, décidément cet *Être souverainement réel* devrait pareillement être l'*Être souverainement nécessaire*. Car, dans cette hypothèse, l'*Être* d'une réalité suprême serait celui dont la simple conception, par cela seul qu'elle est possible, emporterait avec elle l'existence effective de cet *Être*, ou celui enfin dont la non-existence impliquerait contradiction, — caractère propre de tout *Être souverainement nécessaire* (§. 536).

§. 549.

Dans la preuve cosmologique au contraire on suit une voie tout-à-fait opposée, et pour ne conclure rien de simples notions on croit devoir s'attacher à prouver avant toutes choses l'existence d'un *Être souverainement nécessaire*, d'où il résulterait sans doute que cet *Être* est aussi l'*Être souverainement réel (ens realissimum)*.

§. 550.

Syllogismes sur lesquels elle se fonde.

Pour atteindre ce but on fait valoir les syllogismes suivans :

A.

Majeure. S'il existé quelque chose de contingent, de casuel, ou d'accidentel, il ne peut pas être lui-même la cause de son existence, mais il doit avoir pour telle quelque chose de nécessaire existant hors de lui.

Mineure. Or tout ce que l'on peut admettre comme existant dans le monde ne peut être considéré que comme contingent ou comme existant accidentellement.

Conséquence. Donc, tout ce qui existe dans le monde a besoin d'une cause extérieure qui soit souverainement nécessaire.

B.

Majeure. Si quelque chose existe, il faut aussi qu'il existe quelque chose de souverainement nécessaire.

Mineure. Or pour le moins le moi existe.

Conséquence. Donc, il existe aussi quelque chose de souverainement nécessaire.

C.

Majeure. Tout ce qui existe comme quelque chose de souverainement nécessaire doit être quelque chose de souverainement réel.

Mineure. Or il existe quelque chose de souverainement nécessaire.

Conséquence. Donc ce quelque chose de souverainement nécessaire doit aussi être conçu comme quelque chose de souverainement réel, et par conséquent exister comme tel.

§. 551.

Si nous examinons ces syllogismes un à un, nous reconnaitrons de suite qu'on y accumule des choses indémontrables, et qu'en définitive, on rentre par un saut dans la preuve ontologique que l'on paraissait vouloir soigneusement éviter.

§. 552.*Examen de ces syllogismes.*

En ce qui concerne les deux premiers syllogismes (§. 550), nous avons déjà montré leur insuffisance dans le cours de nos recherches critiques. Si de ce qui est contingent, ou accidentel, on peut conclure l'existence de quelque chose de nécessaire, cette manière de conclure n'est valable que dans les limites du monde des phénomènes, et par conséquent ne s'applique qu'à quelque chose de *conditionnellement* nécessaire. Car dans le monde des phénomènes ce

qui est nécessaire l'est toujours pour quelque chose, mais ne l'est point dans un sens absolu. Or, nous avons prouvé plus haut (§. 227) que pour concevoir ce qui est contingent ou accidentel nous sommes indispensablement obligés d'admettre et de nous représenter en pensée quelque chose de nécessaire. Au contraire, dans le syllogisme en question (§. 550), on s'élève au dessus du monde des sensations, et l'on conclut, sans le moindre fondement, de la nécessité conditionnelle la nécessité absolue.

§. 553.

De plus, les syllogismes en question supposent que la série de la causalité ne se prolonge pas à l'infini, mais qu'une cause finale la clôt. Cette supposition est tout-à-fait gratuite, et ne se laisse justifier par rien. Le principe directeur de la raison, lequel nous avons établi plus haut (§. 320), nous commande même tout le contraire, vu qu'il nous enjoint de remonter de cause en cause, et de n'en reconnaître aucune pour finale et absolue (§. 490).

§. 554.

Mais, abstraction faite même de tout ce qui précède, le troisième syllogisme ou bien suffit lui seul à établir la preuve, et pour lors il n'a nullement besoin des syllogismes antécédens, ou bien il reste indémontrable alors même qu'il est précédé de ceux-ci.

§. 555.

Car, posé que l'Être d'une réalité suprême et absolue fut seul l'Être souverainement nécessaire, et que par conséquent l'on reconnût pour vraie la majeure du troisième syllogisme, cela ne serait pourtant toujours vrai que par rapport à notre faculté de penser. Nous, doués de la faculté que nous appelons *raison*, nous sommes indispen-

sablement obligés de concevoir et de nous représenter en pensée comme Être souverainement réel l'Être souverainement nécessaire. Mais le simple penser et concevoir ne donne pas encore l'être ou l'existence extérieure à la chose pensée et conçue, et il reste toujours encore à décider, si ce que nous pensons et concevons *existe* aussi en réalité, et *tel* que nous le concevons et pensons. Il est de toute impossibilité de résoudre une semblable question, à moins de recourir à la preuve ontologique et de reconnaître, en ce cas uniquement, la simple possibilité de concevoir et de penser une chose pour preuve de l'existence de cette chose.

§. 556.

S'il était vrai que la possibilité de concevoir et de penser une chose fut une preuve de son existence réelle et effective, le troisième syllogisme, en en renversant les propositions, et en les prenant telles que les présente la preuve ontologique, serait invinciblement prouvé, même sans le secours des deux premiers syllogismes, qui pour lors seraient tout-à-fait superflus. Mais si l'on voulait, comme le fait la preuve cosmologique, invoquer l'autorité de la preuve ontologique, on n'aurait aucun motif raisonnable de faire valoir comme existence réelle et effective, sans égard à notre raison, la simple possibilité de concevoir en idée l'existence d'une chose, *cette possibilité se révéla-t-elle-même comme un besoin, comme une exigence de notre raison.*

§. 557.

Pour dernière observation nous ferons remarquer que la preuve cosmologique s'appelle ainsi, parce qu'un phénomène quelconque *existant dans le monde* sert, comme axiome de l'expérience, de fondement à la mineure du second syllogisme (§. 550 B). Elle semble par cela même ne pas être déduite, comme la preuve ontologique, de simples notions, ni comme la preuve physico-théologique, dont nous

allons incessamment nous occuper, d'un fait déterminé de l'expérience; elle se fonde au contraire sur cela seul que quelque chose, quoi que ce soit, existe dans le monde. Car, au fond, on peut dans la mineure du second syllogisme substituer au moi tout phénomène quelconque, du moment que nous sommes convaincus de son existence comme de celle de notre moi.

§. 558.

Cause de l'illusion qui résulte des deux preuves ci-dessus.

Avant de passer à la preuve physico-théologique, il convient de rechercher pour quelle raison l'apparence parle en faveur des deux premières preuves, et pourquoi cette apparence ne cesse de nous faire illusion, alors même que nous nous sommes couverts de l'égide de la critique.

§. 559.

Il est très-sûr que la contingence est l'opposé de la nécessité, et qu'on ne saurait la concevoir sans celle-ci (§. 180).

§. 560.

Il est pareillement certain que dans le monde toutes les choses sont purement contingentes, et que par conséquent la pensée ou la conception des phénomènes (des contingences) est inséparable de celle de la nécessité.

§. 561.

Or, l'élément de nécessité ne saurait se rencontrer dans le monde même, dont toutes les choses, comme nous venons de le dire (§. 560), sont purement contingentes. Le principe régulateur de la raison, lequel nous commande de concevoir et de penser quelque chose de nécessaire, doit par conséquent placer cet élément de nécessité en dehors du monde.

§. 562.

Mais à peine cette collocation est-elle faite, que nous convertissons en *constitutif* le susdit principe régulateur (§. 561), et ce que nous n'avons admis comme nécessaire que pour concevoir ce qui est purement contingent et accidentel, nous le considérons comme quelque chose qui existe nécessairement, comme un élément de nécessité existant hors du monde d'une manière indépendante et absolue.

§. 563.

Cette confusion du caractère constitutif avec le caractère purement normal ou régulateur est fort naturelle. Car comme nous sommes indispensablement obligés de penser et de concevoir comme existant ce qui est nécessaire, nous ne pouvons pas simultanément nous le représenter en pensée comme non-existant.

§. 564.

Par cela même, si la simple pensée ou conception donnait l'être à l'objet conçu et pensé, il y aurait vérité dans les propositions des syllogismes en question. Or ceci n'étant nullement le cas, nous devons, simplement pour notre usage personnel, *penser et concevoir* cette chose comme existante, sans pouvoir avancer, qu'*indépendamment de cet usage personnel*, elle existe en réalité hors de la pensée.

III.

De la preuve physico-théologique.

§. 565.

Sa nature.

La preuve physico-théologique conclut de la conformité au but et de l'ensemble ou de l'ordre qui règnent dans le

monde l'existence d'un Être souverainement réel. Cette preuve est la plus ancienne et décidément la plus productive en considérations d'un ordre relevé. Elle élargit notre connaissance; elle nous stimule à scruter progressivement la régularité de la nature, et à chercher l'ordre et l'ensemble partout là où ils paraissent ne pas exister. Car toute découverte en ce genre ajoute à l'autorité de la preuve que l'on veut établir en faveur de l'existence de l'Être auteur de cet ordre, et créateur des lois de la nature.

§. 566.

Son insuffisance.

Plus il serait beau et consolant que cette voie conduisit au but, plus il est affligeant et décourageant que par elle l'on ne puisse non plus obtenir ce que l'on souhaite. Car dès que l'on soumet cette preuve au creuset de l'examen, il se trouve qu'elle aussi reconnaît tacitement pour fondement la preuve ontologique, avec laquelle par conséquent elle tombe ou demeure sur pied.

§. 567.

Syllogismes dont elle se compose.

Les syllogismes sur lesquels la preuve physico-théologique bâtit son édifice, sans empiéter sur la preuve ontologique, sont conçus en ces termes:

A.

Majeure. Tout ce que nous apercevons comme arrangé et ordonné en vue d'une fin quelconque doit être l'oeuvre d'un Être doué d'intelligence.

Mineure. Or dans l'univers, aussi loin que s'étend notre apperception, nous voyons que tout est ordonné et arrangé conformément à de certaines fins.

Conséquence. Donc l'univers ou le monde est l'oeuvre et l'effet d'un Être souverainement sage.

B.

Majeure. Lorsque des fins différentes concourent vers un seul et même but, l'Être souverainement sage qui les dispose et les ordonne ne peut être *qu'un*.

Mineure. Or, de l'arrangement et de la disposition du monde, autant que nous les connaissons, on peut par analogie conclure avec beaucoup de vraisemblance que le tout ne concourt que vers une seule et même fin.

Conséquence. Donc, l'Être sage, auteur de cette disposition, ne peut être *qu'un*.

§. 568.

Défectuosité de la preuve physico-théologique.

Si nous nous arrêtons un instant ici, nous reconnaitrons de suite que la preuve en question ne répond point à la mission qu'elle avait l'intention de remplir. Elle montre que l'ordre et la régularité, c'est-à-dire, la forme des choses, n'ont point pu se produire spontanément. De là, supposé que tout le reste fut pareillement vrai, on pourrait tout au plus conclure l'existence d'un Architecte de l'univers, mais non pas celle d'un créateur de la matière, qui du néant aurait produit le monde.

§. 569.

Ainsi que les lettres d'une boîte de compositeur jamais ne s'arrangeront spontanément pour composer l'Énéide de Virgile, de même il est possible de concevoir, qu'à l'instar de ces lettres, le Chaos des Anciens existait déjà dans le monde antérieurement à sa création. Il n'est créé que la forme et non pas la matière.

§. 570.

Que si l'on voulait pareillement montrer que la matière même est accidentelle, et doit avoir été créée par un Être

souverainement nécessaire, on ne pourrait établir cette preuve que par voie transcendante, puisque l'expérience ne nous apprend rien à ce sujet, et pour lors on retomberait dans la preuve ontologique.

§. 571.

Et dans le fait on y tombe sans s'en apercevoir. Car si nous voulons nous former une idée nette de la cause du monde, il nè suffirait pas de la concevoir comme plus grande, comme plus puissante, comme plus sage, ce qui n'en donnerait toujours qu'une notion relative, mais non pas une notion précise et déterminée; il faudrait au contraire se la représenter comme suprême, toute-puissante et souverainement sage. En un mot, pour avoir une idée fixe et précise de la cause du monde, nous devons nous la représenter comme un Être qui comprenne au suprême degré toutes les réalités, et qui par là puisse produire ce que dans le monde, l'oeuvre de sa création, nous reconnaissons pour une réalité limitée.

§. 572.

Mais ceci se laisse-t-il prouver par la Physico-théologie? est-il à la portée de l'esprit humain de connaître le rapport entre la réalité limitée et la réalité absolue? Non assurément. L'expérience, dans laquelle la preuve en question semble puiser, ne peut pas ici nous servir de guide, et ce n'est que par la prétendue autorité de la preuve ontologique que l'on croit parvenir à une semblable connaissance.

§. 573.

La marche que l'on suit ici est par conséquent celle-ci: d'abord on conclut de l'ordre et de la contingence du monde sa dépendance d'un autre Être; ensuite on érige cet Être en un Être souverainement absolu, et finalement on en fait

un Être qui réunit en soi toutes les réalités. Sans s'en apercevoir on descend donc de la preuve physico-théologique dans la preuve cosmologique, et de celle-ci on remonte à la preuve ontologique, d'où il suit que par tous les syllogismes que l'on a fait précéder on n'est pas plus avancé.

§. 574.

Ce seraient là les trois preuves qui ont été établies jusqu'ici, et qui peuvent l'être par la raison spéculative, en faveur de l'existence de l'Idéal de la raison pure; il n'en subsiste pas d'autres. Car la raison spéculative ne peut faire autre chose que fonder ses preuves ou sur l'expérience, ou sur des notions, et cette expérience peut être ou l'expérience en général, ou un fait individuel et déterminé de l'expérience. Il suit de là qu'en Théologie il ne peut y avoir que trois espèces de preuves en faveur de l'existence de l'Idéal de la raison pure.

§. 575.

Comme nous venons de le voir, toutes les trois furent insuffisantes pour nous inspirer, relativement à l'existence extérieure de l'idée en question, une conviction qui réponde à l'intérêt et à l'exigence de la raison (§. 418 et suiv.). La suite de nos recherches nous fera entrevoir la possibilité de trouver et de découvrir au moyen de la raison pratique (morale) ce que cherche vainement la raison théorique ou spéculative.

LEÇON VINGT-DEUXIÈME.

Résultats de la critique de la raison pure.

§. 576.

Notions préliminaires.

Avant d'abandonner la critique et de passer à la Méthodologie, il convient de résumer en peu de mots les résultats de la Dialectique transcendante. Toutefois pour nous exprimer aussi succinctement que possible, nous établissons au préalable les notions suivantes :

§. 577.

Théologie.

La Théologie s'occupe de la connaissance de l'Être suprême.

§. 578.

Rationnelle et révélée.

Croit-elle pouvoir dériver cette connaissance de syllogismes de la raison pure, elle s'appelle *Théologie rationnelle*, *theologia rationalis*. Reconnaît-elle pour fondement une révélation, elle prend la qualification de *Théologie révélée*, *theologia revelata*.

§. 579.

Théologie transcendante et naturelle.

Dans ses démonstrations la Théologie rationnelle ne fait-elle usage que de notions transcendantes, elle s'appelle *Théologie transcendante*. Mais reconnaît-elle pour cofon-

dement de ses preuves un phénomène quelconque de la nature, elle s'appelle *Théologie naturelle*.

§. 580.

Déiste.

Par *Déiste* on entend celui qui ne reconnaît qu'une *Théologie transcendante* (§. 579), et qui par conséquent admet la possibilité de parvenir par des idées transcendantes à la connaissance de l'Être suprême. Il reconnaît la Divinité pour un Être cause finale du monde et par conséquent en possession de toutes les réalités. Sa foi emporte une croyance en Dieu.

§. 581.

Théiste.

Le *Théiste* professe la *Théologie naturelle* (§. 579). Il établit que par analogie avec les choses de la nature on peut conclure l'intelligence et la liberté de l'Être suprême, lequel il reconnaît non-seulement pour la cause indéterminée, mais aussi pour l'auteur et le créateur du monde; il croit par conséquent à un *Dieu vivant*.

§. 582.

Cosmothéologie, Ontothéologie.

La *Théologie transcendante* (§. 579) dérive-t-elle ses notions d'un phénomène quelconque du monde, elle s'appelle *Cosmothéologie*. Évite-t-elle pareillement cette voie, et se borne-t-elle à de simples notions, elle prend la qualification d'*Ontothéologie*.

§. 583.

Le phénomène déterminé que la *Théologie naturelle* (§. 579) emprunte à la nature existante est la sagesse ou conformité au but, laquelle se révèle dans l'ensemble, l'or-

donnance ou l'arrangement des phénomènes, soit physiques, soit moraux. Sous ce rapport la Théologie prend la qualification de *Théologie physique*, ou *Physico-théologie*, lorsqu'il s'agit de l'ordre qui règne dans les phénomènes physiques, et celle de *Théologie morale*, lorsqu'il est question de l'ordre des phénomènes moraux.

§. 584.

Connaissances théoriques et pratiques ou morales.

La connaissance théorique se distingue de la connaissance *pratique* ou *morale* en ce que par la première on reconnaît ce qui *est*, et par la seconde, ce qui *doit* être.

§. 585.

L'usage théorique de la raison se rattache par conséquent à la connaissance nécessaire *a priori* de ce qui *est*, l'usage pratique, à celle de ce qui *doit se faire*.

§. 586.

Postulat, hypothèse.

Ce qui n'est ou ne doit être que conditionnellement, bien qu'infailliblement, peut *en soi* supposer une condition nécessaire en sens absolu, ou cette condition peut ne devoir être supposée que par nous. Dans le premier cas, la condition vaut comme *postulat* [*per thesin*]; dans le second, elle vaut simplement comme *hypothèse* [*per hypothesin*].

§. 587.

Connaissance théorique et naturelle.

La connaissance théorique se distingue en *spéculative* et en *naturelle*. La première s'occupe de notions auxquelles l'expérience ne saurait atteindre, l'autre reste dans les limites de l'expérience.

§. 588.

Le principe de causalité, par exemple, en tant qu'on l'applique à des objets de l'expérience, appartient à la connaissance de la nature (§. 587). On ne saurait donc vouloir l'étendre par le moyen de la spéculation au delà du champ de l'expérience, vu que pour lors une déduction de ce principe (§. 108) serait impossible.

§. 589.

Une Théologie transcendante est impossible.

En tirant, soit de l'existence du monde, soit de sa forme, des conclusions par rapport à sa cause respective, on ne fait point un usage *naturel* de la raison (§. 587). Car cette cause serait toujours quelque chose qui n'existerait ni dans le monde, ni même dans les limites de toute possibilité de l'expérience. Or la loi de la causalité, lorsqu'il s'agit de l'usage naturel de la raison, ne s'étend pas au delà du monde des phénomènes. Car tout ce que cette loi établit et suppose doit se trouver dans la série des phénomènes ou des contingences du monde, et ne saurait emporter le caractère de nécessité absolue.

§. 590.

De pareilles conclusions par rapport à la cause du monde ne pourraient donc être faites que par spéculation. Et encore serait-il impossible à la spéculation d'argumenter de la sorte. Car nos principes ontologiques, dans tout leur ensemble, ne sont nécessaires que parce qu'ils rendent possible l'expérience (§. 108 et suiv.). On en a plus besoin qu'ils ne sont véritablement nécessaires. Leur usage par cela même est purement immanent (§. 301). Mais dans le cas dont il s'agit, il serait question d'induire de ces principes ontologiques quelque chose qui fut d'une nécessité absolue, et l'on ferait de la sorte un usage transcendant de ces

principes, à quoi l'on ne serait nullement autorisé; car il faudrait alors prouver qu'il existât en réalité un être qui fut parfaitement conforme à l'idée que nous nous en faisons. Or l'essence des idées consiste précisément en ce que l'objet qui leur correspond, leur objet adaequat, jamais ne se rencontre dans l'expérience §. 329, d'où il suit que la preuve qu'il s'agit d'établir doit faire abstraction de toute expérience possible, et ériger par conséquent en transcendants les principes qu'elle pourrait mettre en avant.

§. 591.

Par ce qui précède on voit donc clairement qu'il ne saurait y avoir de Théologie transcendante (§. 579).

§. 592.

Utilité négative de la Théologie transcendante.

Mais l'utilité négative de la Théologie transcendante n'en reste pas moins d'une importance majeure. Car, comme nous le verrons par la suite, l'existence de l'Être suprême se laisse prouver rigoureusement dans une Théologie morale (§. 583). C'est là que pour séparer de la notion de cet Être tout ce qui lui est étranger, les idées transcendantes nous rendront le service le plus éminent.

§. 593.

Unité, but propre et mission des idées transcendantes.

Pourtant, les idées de la raison, bien qu'elles ne s'appliquent pas à des objets, comme les catégories ou notions de l'entendement, et qu'elles ne rendent point possible l'expérience, sont pour nous d'une utilité très-grande, et véritablement positive. Elles impriment un caractère systématique aux connaissances de l'intellect en y mettant de l'ensemble, suivant un principe. Car l'idée n'est autre chose que l'unité sous le point de vue de laquelle on considère

toute connaissance quelconque de l'entendement. Cette unité nous est indispensable pour toute connaissance; sans elle la connaissance demeurerait imparfaite et défectueuse. Nous disons, par exemple, de *l'eau pure*, que nous ne la connaissons qu'imparfaitement, parce que toute eau que nous offre l'expérience ne répond pas parfaitement à l'idée que nous avons de l'eau pure.

§. 594.

Même dans les hypothèses nous procédons d'après des idées. L'hypothèse la plus heureuse ne saurait donner l'existence au motif adopté pour fondement de ce qu'il s'agit d'expliquer, et cependant nous accordons à l'une des hypothèses la préférence sur l'autre, dès que par elle, bien plus que par l'autre, un nombre plus considérable de phénomènes se laisse ramener à l'unité. Pourtant il est impossible de déterminer si l'unité que nous obtenons de l'hypothèse est ou n'est pas conforme à la vérité. D'où viendrait donc cette préférence que nous donnons à l'une des hypothèses sur l'autre, si ce principe normal et régulateur, qui nous ordonne de ramener tout à l'unité suivant une idée, et de ne nous tenir pour satisfaits que lorsque ce but a été parfaitement atteint, n'était pas attaché à la nature propre de notre raison?

§. 595.

C'est ainsi que parmi les trois hypothèses sur notre système solaire nous ne donnons à celle de Copernic la préférence sur celles de Ptoloméé et de Ticho de Brahé, que parce qu'elle apporte dans notre connaissance une plus grande unité. Mais qui donc, si ce n'est la raison, nous a enseigné à reconnaître pour vrai ce dont l'unité embrasse une plus grande partie de notre connaissance? Qui, si ce n'est l'idée attachée à notre raison, nous dit que dans le système de Copernic il règne de l'unité?

§. 596.

Valeur objective des idées transcendantes.

Il y a plus; nous accordons aux idées transcendantes une utilité plus que normale et directrice en leur attribuant même une valeur objective. De la loi de causalité (§. 188) il résulte clairement qu'une substance est susceptible d'action (§. 200). Mais toute *action* suppose *force*. Quelque soit le nombre et la différence des effets que nous puissions apercevoir, nous tendons néanmoins en principe à diminuer le nombre des forces, et en définitive à essayer de dériver tout d'une seule force primordiale. Avons-nous trouvé cette force primitive et fondamentale, elle n'en demeure pas moins, à proprement parler, une simple hypothèse qui procure de l'unité à notre connaissance. Toutefois nous ne nous en tenons pas là; nous donnons de plus l'être à cette force primordiale et nous postulons en quelque sorte son existence lorsque nous voulons en dériver le reste.

§. 597.

En d'autres termes: Tout comme nous reconnaissons les principes synthétiques *a priori* pour nécessaires, par le motif que sans eux aucune expérience ne serait possible (§. 139 et suiv.), de même nous sommes indispensablement obligés d'attribuer, par rapport à nous, valeur objective aux idées, parce qu'autrement notre tendance vers l'unité de principes serait sans fondement. Si, en vertu de la nature subjective de notre raison, nous ne supposons pas l'unité réelle et effective, par exemple, celle de la force primitive, ce serait un pur jeu de l'esprit, que de chercher l'unité là où il se présente diversité et multiplicité.

§. 598.

Des différentes voies suivies pour chercher l'unité — Principe de l'homogénéité et de la diversité.

Sans doute, dans l'application des idées, faite dans le but de chercher l'unité, on suit souvent des voies tout-à-fait opposées, mais en définitive ces voies confirment toujours les considérations qui précèdent.

§. 599.

Car nous possédons deux principes en dehors de toute expérience qui semblent se contredire l'un l'autre. L'un établit, qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité, *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*, l'autre, qu'il ne faut pas sans nécessité diminuer leur variété, *entium varietates non esse minuendas*. Les deux principes sont en dehors de toute expérience, laquelle ne peut à ce sujet nous donner aucun renseignement. Pourtant Linnée suivit dans ses travaux la voie du premier principe, et s'attacha à réduire la nature à un petit nombre de genres, d'espèces, etc., tandis que Buffon suivit la voie opposée, et tint compte de chaque nuance ou individualité pour bannir de la nature toute notion de genres et d'espèces.

§. 600.

Fondement des deux principes.

Néanmoins un principe de la raison sert de fondement aux deux principes. L'un et l'autre tendent à mettre de l'unité dans notre connaissance, à cette différence près, que, pour trouver cette unité, le premier principe part de la ressemblance aperçue parmi les espèces pour remonter jusqu'aux suprêmes genres, et que le second, en partant de la différence observée parmi les espèces, descend jusqu'aux nuances les plus individuelles. L'un aperçut l'unité de l'opération de la nature dans ce fait que *partout* elle procède suivant

un plan *uniforme*, l'autre trouva cette unité dans le fait que *partout* la nature procède d'après un plan *différent*.

§. 601.

L'un et l'autre par conséquent, le partisan de la généralisation aussi bien que celui de l'individualisation, supposèrent nécessairement que ce qu'ils faisaient valoir pour défendre leurs systèmes respectifs existe de toute nécessité dans la nature; en sorte que tous les deux travaillèrent d'après une idée, savoir, le premier, d'après celle de l'homogénéité, le second, d'après celle de la variété, — idées, auxquelles l'un et l'autre furent obligés d'attribuer une nécessité objective, s'ils ne voulaient pas que leur procédé se présentât comme dénué de fondement.

§. 602.

Le principe d'affinité leur sert de fondement.

Mais, en eux-mêmes, ces deux principes de la raison ne produiraient aucune unité, et contrairement à la règle de la raison, se présenteraient comme isolés, s'il n'existait pas un troisième principe, qui les réunisse en unité. Car si, en raison de la similarité opérée par l'abstraction intellectuelle, toutes les choses de l'univers doivent être conçues comme homogènes, elles ne peuvent pas en raison de l'intuition produite par la faculté sensitive être conçues en même temps comme hétérogènes. Voilà pourquoi le troisième principe, celui de *l'affinité* des espèces, ou de la *continuité* de leurs formes, est d'une nécessité indispensable pour la réunion ou l'amalgame des deux premiers principes. Par cette affinité on remonte en quelque sorte, graduellement et sans saut, de la variété idéale des individus que nous rencontrons dans le champ de l'expérience, — variété qui se présente comme principe de la faculté sensitive, — jusqu'à l'homogénéité des suprêmes espèces, laquelle sert de principe à l'intellect. Les deux idées sont de cette façon

jointes et réunies par la troisième, et mettent elles-mêmes de l'unité dans nos idées.

§. 603.

Échelle de transition des principes de la raison.

L'échelle qui sert aux principes de la raison de transition de l'un à l'autre, est par conséquent celle-ci: *diversité, affinité, unité*. L'intuition donne la *diversité*, la quelle saisie comme *idée* par la raison, peut être poussée au plus haut degré; l'intellect cherche *l'unité*, laquelle devrait produire homogénéité parfaite. Comme d'après cela le principe de l'intuition [la variété] serait en contradiction directe avec le principe de l'intellect [l'unité], la raison se résout à elle-même cette antinomie par le principe de *l'affinité*. Les planètes ont des sphères ou orbes divers, et qui sait à quel point ces sphères varient? Nous cherchons à ramener toutes ces sphères à l'unité de la ligne courbe appelée orbe, ou orbite. Appert-il pour lors que cela n'est guère possible, et que Mars et les comètes ne sauraient avoir un mouvement orbiculaire, nous n'abandonnons point ce genre de courbes [savoir celles du second degré] et nous cherchons pour expliquer les orbites des planètes, des ellipses, des paraboles et des hyperboles, comme lignes qui présentent de l'affinité avec la ligne circulaire.

§. 604.

Voilà pourquoi l'assertion de Leibnitz, qu'il doit exister pour les créatures une échelle de gradation continue, n'est autre chose qu'une loi tracée suivant l'idée de l'affinité (§. 602) et rendue objective.

§. 605.

De leur schème ou prototype.

De ce qui précède il résulte clairement qu'à proprement parler les idées transcendantes ne se rattachent point

directement et immédiatement à l'expérience. Par les principes purs de la raison aucune expérience quelconque ne devient possible; mais elles servent à l'intellect de règle propre à ramener à l'unité toutes ses connaissances. À cet égard l'idée d'un *maximum* de l'individualisation et de la généralisation tient en quelque sorte lieu de schème ou de prototype.

§. 606.

Car la notion d'un *maximum* est elle-même une idée qui ne se laisse point représenter dans l'expérience; elle tient par conséquent de la nature des autres idées transcendantes. Mais en tant qu'elle est un modèle ou prototype dans lequel tout ce que l'entendement conçoit et pense se laisse encadrer comme unité, toute connaissance de l'intellect s'ajuste à ce type; elle possède par conséquent la condition requise pour servir de schème (§. 246 et suiv.). L'intellect se représente en général comme idée une diversité déterminée quelconque; le *maximum* de la diversité lui servira par conséquent de schème ou prototype, et ainsi dans tous les autres cas.

§. 607.

Déduction des idées transcendantes.

Ce qui précède doit servir à nous montrer la déduction des idées transcendantes. Cette déduction ne peut point être faite à l'instar des catégories. Car par les idées aucun objet n'est conçu et pensé; elles ne rendent pas non plus concevable et pensable un objet quelconque. On ne peut par conséquent point faire voir comment elles se rattachent à l'expérience, ce qui seul serait une véritable déduction. Tout ce qui se laisse faire ici se réduit à montrer de quelle nécessité est cette maxime de la raison, par laquelle il nous est enjoint de procéder d'après des idées et de leur attribuer nécessité objective, lorsqu'il s'agit d'apporter de

l'unité systématique dans l'application de la raison au domaine de l'expérience.

§. 608.

C'est ainsi que, pour ranger systématiquement et ramener à l'unité tous les actes et effets de notre moi, nous sommes contraints d'admettre une substance simple, individuelle et en rapport avec les autres êtres du monde; que pour pouvoir considérer comme unité tout ce qui se passe dans le monde, nous sommes obligés d'adopter dans la Cosmologie une progression sans fin des phénomènes, et par rapport à leur cause première et nécessaire, un Être doué d'intelligence, existant en dehors de la série des effets; qu'enfin dans la Théologie il nous est indispensable de reconnaître dans l'univers la contingence et la nécessité de tout ce qui existe, et d'adopter en dehors de l'univers un Être souverainement absolu et réel qui apporte dans notre connaissance l'unité la plus parfaite, et qui nous serve en quelque sorte de point de départ pour pouvoir ramener à l'unité les arrangemens et institutions de la nature.

§. 609.

Excepté dans la Cosmologie, où dans ses idées la raison tombe dans des antinomies qui la mettent en contradiction avec elle-même, on peut donc, sans blesser les lois de toute bonne Logique, admettre *problématiquement* la nécessité objective des idées transcendantes qui servent de fondement à la Psychologie et à la Théologie. Car ces idées sont logiquement possibles; elles n'impliquent pas contradiction. Mais par cette adoption problématique l'imagination même la plus active ne crée aucun objet hors de nous; elle ne produit par là qu'un schème ou type dans lequel s'encadrent par ordre systématique toutes les connaissances de la nature. Car par cela même que l'idée est absolue, ou inconditionnelle, aucun objet extérieur déterminé ne saurait cadrer

exactement avec elle, cet objet étant perpétuellement limité et conditionnel.

§. 610.

Par l'adoption d'un objet répondant à l'idée notre connaissance n'est donc nullement élargie. L'idée reste toujours la même, soit qu'on lui prête, ou non, un objet. Par l'idée nous ne fimes que régulariser notre connaissance et lui donner une unité systématique. En effet, il ne se passe rien autre chose, alors même que nous prêtons à cette idée une substance.

§. 611.

Voilà pourquoi la raison purement spéculative (§. 587) mène au pur déisme (§. 580). Elle ne peut que nous conduire à l'idée de la suprême unité, — idée nécessaire pour notre connaissance, mais dont la valeur objective, abstraction faite en totalité de notre connaissance, ne peut être ni affirmée, ni niée. Cette nécessité ne se rapportant qu'à notre connaissance, par cela même n'est que relative, et comme elle ne concerne que notre raison, elle ne confère point nécessité absolue à l'Être que nous nous représentons comme étant d'une semblable nécessité relative.

§. 612.

Pourvu que l'on n'oublie pas que la nécessité que nous attribuons aux objets des idées de la raison n'est que relative, attendu qu'elle ne se rapporte qu'à *notre* connaissance, il sera toujours très-utile d'admettre problématiquement ces objets. Car, que l'on accorde à l'idée dont s'occupe la Psychologie une valeur objective relative, en reconnaissant notre moi pour une substance simple et pensante, on met par cela même de côté tout ce qui est corporel, et l'on peut de la sorte expliquer systématiquement les phénomènes du sens intime d'après les lois qui lui sont propres.

§. 613.

Les mêmes considérations s'appliquent à la troisième idée. Car qu'on lui attribue une nécessité objective, bien que purement *régulative*, et qu'on considère ainsi l'objet de cette idée comme un Être tout-puissant et souverainement sage et bon, notre connaissance en recevra un grand accroissement. Nous supposons alors dans le monde des intentions sages, nous cherchons à les découvrir, nous enrichissons ainsi nos connaissances, et nous nous initiions davantage dans les mystères de la nature.

§. 614.

De ce qui arrive lorsqu'on admet l'objectivité matérielle des idées transcendantes.

Mais s'écarte-t-on de ce point de vue, et considère-t-on l'objectivité des idées transcendantes comme *constitutive*, et non pas comme simple règle d'après laquelle nous avons à élargir notre connaissance afin de nous rapprocher en quelque sorte de l'idée, on tombe alors habituellement dans les deux défauts suivans :

§. 615.

En premier lieu, on commet par là immédiatement la faute de la raison paresseuse et ignare [*ignara ratio*], — faute, par suite de laquelle on considère comme parfaite et complète une connaissance qui en réalité ne possède point ces propriétés. Médiatement, on s'expose à commettre l'inconsidération d'expliquer par le caractère propre et la volonté des idées, des phénomènes dont l'explication peut facilement être trouvée dans la nature elle-même. La Psychologie scholastique et l'ancienne Physico-théologie fournissent abondamment des preuves de ce que nous avançons. On recourut sur le champ, et Descartes même tombe encore dans ce défaut, à la volonté de l'Être suprême, lorsqu'il

s'agissait d'expliquer des phénomènes, et l'on s'embarassa fort peu de savoir, si peut-être la nature elle-même ne nous offrait pas un moyen plus facile et plus simple de les expliquer.

§. 616.

Le second défaut consiste dans une altération réelle, ou dans un pervertissement effectif de la mission propre de la raison [*perversa ratio*, ὑστέρων προτερων *rationis*]. Car d'après le principe de la raison les idées doivent apporter de l'unité dans la nature de nos connaissances; c'est là leur destination. — Mais par l'adoption d'un objet des idées, on annule précisément cette unité recherchée, vu que dans tous les cas ces êtres ou objets des idées n'appartiennent pas à la nature, qu'ils doivent absolument se trouver en dehors de la nature, et que par conséquent ils ne font pas *un* avec le reste de nos connaissances relatives aux objets de la nature.

§. 617.

Conclusion.

En résumé! La raison est-elle obligée d'admettre, comme fondement et cause de l'ensemble qui règne dans le monde, quelque chose de différent du monde? Oui assurément. Car le fondement de phénomènes individuels se laisse seul découvrir dans la nature par voie de l'expérience; mais le fondement de l'ensemble ou de la totalité des phénomènes est transcendant, et doit être placé en dehors du monde.

§. 618.

De quelle nature ce fondement est-il? — Cette question, à vrai dire, est vide de sens. Car comme nous venons d'avancer que ce fondement se trouve en dehors de l'expérience, on ne peut pas prétendre que nous lui attribuions des propriétés empiriques, ou qui se rattachent à l'expé-

rience. Or nous ne savons rien au sujet de propriétés qui sont hors du domaine de l'expérience.

§. 619.

À cet objet, comme cause fondamentale des phénomènes du monde, pouvons nous attribuer des propriétés pareilles à celles que nous apprenons à connaître par l'expérience? — Non-seulement nous le pouvons, mais nous le devons même. Car, par cela même que cet objet n'existe pour nous qu'en idée, nous sommes obligés d'emprunter à l'expérience des propriétés, et en les appliquant à l'idéal de la raison, faire seulement abstraction de leurs limites, et leur ôter ce qu'elles ont de fini. Dans le monde la sagesse est imparfaite et circonscrite; celle de l'Être suprême au contraire est parfaite et illimitée, bien qu'analogue avec la sagesse terrestre. L'Être suprême possède de plus l'omniscience; il est tout-puissant, *souverainement bon*, — toutes propriétés que nous connaissons par l'expérience, et que par rapport à l'Être suprême nous dégarnissons simplement des limites dans lesquelles elles sont circonscrites ici-bas.

§. 620.

Dans l'intérêt de l'unité régulative de nos connaissances nous sommes donc indispensablement obligés d'adopter un Être, auteur de toutes choses, qui connaisse tout, qui soit tout-puissant, *souverainement bon*, etc. sans toutefois étendre, par cette adoption, au-delà du domaine de l'expérience notre connaissance de l'objet en question. Car par cette adoption aucun objet n'est *connu*, et la raison ne se sert de l'idée d'un Être des êtres que pour y rattacher les phénomènes de la nature.

§. 621.

Toute connaissance humaine par conséquent part des *intuitions*, marche progressivement aux *notions*, et s'arrête

aux *idées*. Les intuitions lui servent de fonds ou de canevas à l'aide duquel la connaissance parvient aux notions, et s'élève de là aux idées, en sorte que ces idées ramènent à l'unité la totalité de la connaissance — connaissance, qui, à proprement parler, est déjà consommée et parfaite par les intuitions et les notions. Attendre davantage des idées transcendantes, s'en promettre, ainsi que notre intérêt pourrait peut-être le désirer, une augmentation directe et immédiate de notre connaissance des objets qui se trouvent en dehors du monde des sensations, est chose impossible. Mettre cette impossibilité dans tout son jour, réconcilier la raison avec elle-même, lui imposer la noble tâche d'apprendre à se connaître elle-même, telle est en peu de mots la mission particulière de la Critique de la raison pure.

TROISIÈME PARTIE.

Méthodologie transcendante.

LEÇON VINGT-TROISIÈME.

I.

Objet de la Méthodologie.

§. 622.

But et division de la Méthodologie.

DANS les deux parties, traitées jusqu'ici, de la Critique de la raison pure, nous avons montré que l'édifice de la raison pure ne se compose que de matériaux tirés du domaine de l'expérience.

§. 623.

La Méthodologie transcendante a pour but de préciser les conditions *formelles* sous lesquelles l'édifice de la raison pure peut être construit.

§. 624.

Elle se divise en une *Discipline*, un *Canon*, une *Architectonique*, et une *Histoire* de la raison pure.

II.

De la Discipline de la raison pure.

§. 625.

Définition.

Par *discipline* nous entendons une instruction servant à nous empêcher de nous abandonner au penchant qui nous porte à nous écarter de certaines règles prescrites, et par laquelle en définitive ce penchant est totalement détruit.

§. 626.

Comment elle se distingue de la culture.

La discipline est d'une utilité purement négative, vu qu'elle ne tend qu'à prévenir l'abus. Par cela même elle se distingue de la *culture*, qui ayant proprement pour but de nous approprier certaines facultés est par cette raison d'une utilité positive.

§. 627.

Où elle est nécessaire.

Ni la raison appliquée à l'expérience, ni les *Mathématiques* n'ont besoin de discipline. Dans le premier cas, l'expérience, dans le second, la *construction* sert de pierre de touche de la vérité des assertions. Ce qui ne se laisse représenter par aucune expérience, ni par aucune construction (§. 68 et suiv.), est faux, et sous ce rapport l'envie de nous écarter de la vérité se perd d'elle-même, sans qu'il soit besoin d'aucun avertissement préalable.

§. 628.

Mais lorsqu'on fait un usage transcendant de la raison, une discipline devient indispensable. Car dans un pareil cas, où ni l'expérience, ni la *construction* ne peuvent servir de

critérium de la vérité, où notre intérêt commun (§. 419 et suiv.) nous porte même à faire passer pour des vérités d'une certitude rigoureuse et apodictique des propositions que nous n'avons prouvées qu'à demi, des règles doivent guider celui qui, entraîné par le penchant général, cherche néanmoins la vérité pure.

III.

De la discipline dans l'usage dogmatique de la raison.

§. 629.

Différence entre la Philosophie et les Mathématiques.

Par ce qu'on appelle *méthode mathématique* on croit habituellement procurer à la Philosophie un degré de certitude pareil à celui dont de tout temps les Mathématiques ont été en possession. Pour détruire cette erreur, il convient de montrer la différence entre les deux espèces de connaissances.

§. 630.

1^o *Sous le rapport de la forme.*

Les Mathématiques aussi bien que la Philosophie s'occupent de notions, savoir, les premières, de notions du ressort de la catégorie de la quantité, ou de grandeurs, l'autre, de notions du ressort de la catégorie de la qualité. Sous ce rapport il y a donc similarité entre les deux sciences. Mais ce qui les différencie est que les notions du ressort des Mathématiques, en raison de ce que leur nature permet une construction *a priori* (§. 69), reproduisent, à l'aide de l'intuition *a priori*, dans le concret ce qui est général, tandis qu'au contraire les notions du ressort de la Philosophie, par leur nature, doivent être appliquées aux intuitions *empiriques*, ce qui emporte la nécessité de chercher le concret ou le particulier dans ce qui est général.

§. 631.

Éclaircissons ceci par des exemples. Qu'un homme, n'ait de sa vie aperçu une ligne droite, il n'en recevra pas moins, *a priori*, à l'aide de la construction, la représentation d'une ligne droite. Toute distance d'un objet à un autre lui donnera cette représentation; car on ne peut rien contempler *hors* de soi, on ne peut apercevoir intuitivement des objets *hors* les uns des autres, sans qu'on ne se serve pour cet effet de la représentation et de l'intuition d'une ligne droite. Mais que quelqu'un n'ait jamais éprouvé quel goût a la douceur, il n'obtiendra jamais une représentation de ce goût par la notion qu'on en établira. Ainsi nous n'acquérons une représentation des qualités, ou attributs, dont il est question dans la Philosophie, que postérieurement à l'expérience, et nous n'apprenons à connaître par l'expérience les quantités ou les grandeurs dont s'occupent les Mathématiques que postérieurement à la représentation *a priori*, c'est-à-dire, à la construction *a priori* dans le temps et l'espace. En d'autres termes: Ce qu'il y a de général dans les représentations du ressort de la Philosophie a été abstrait des représentations individuelles, et l'individuel dès lors est simplement ramené à ce qui est général. Au contraire, ce qu'il y a de général dans les représentations du ressort des Mathématiques, aux yeux de l'intellect, ne diffère absolument point de son particulier, qui n'a pas besoin d'être préalablement placé sous ce qui est général.

§. 632.

Veut-on maintenant savoir de plus, d'où provient la différence entre les deux espèces de connaissances, il suffit, pour résoudre cette question, de se rappeler quelques axiomes de l'Esthétique transcendante et de la Logique analytique. Car ce n'est assurément point sous le rapport de l'analyse des thèses et axiomes que les Mathématiques l'emportent

sur la Philosophie. À la Philosophie appartient précisément d'analyser ce qui se trouve contenu dans une notion, et ce qui s'en laisse déduire, et comme ceci est tout-à-fait étranger aux Mathématiques, la Philosophie à cet égard ne le cède décidément pas aux Mathématiques. Mais celles-ci l'emportent incontestablement sur la Philosophie sous le rapport des axiomes synthétiques *a priori*, que les Mathématiques prouvent toujours jusqu'à l'évidence, tandis qu'il s'élève continuellement des doutes et des contestations au sujet des axiomes synthétiques *a priori* de la Philosophie.

§. 633.

Mais rappelons nous qu'il existe deux espèces d'axiomes synthétiques; car ou bien leur notion emporte déjà avec elle l'intuition, ou bien il faut que cette notion soit préalablement appliquée à une intuition empirique pour que par elle nous puissions acquérir une connaissance. Dans le premier cas la notion peut être construite, c'est-à-dire, que l'intuition qui se présente simultanément avec la notion effectue que la notion devient connaissance. En fait de semblables notions, il est naturel que l'on représente le général simultanément avec le concret. Car l'intuition que l'on a une fois attachée à la notion en demeure à jamais inséparable. Or voilà tout justement le cas des notions de la catégorie de la quantité, — notions dont s'occupent les Mathématiques.

§. 634.

Mais du moment qu'une notion, pour qu'elle ne demeure pas transcendante, et pour qu'elle produise une connaissance, doit au préalable être appliquée à une intuition empirique, celle-ci n'est donnée par la notion antérieurement à l'expérience que comme une abstraction générale, et le concret ne peut y être encadré que lorsque nous le recevons de l'expérience. C'est là dans la Philosophie le sort

de tous les principes synthétiques *a priori*. Ils n'emportent pas avec eux d'intuition, et demeurent par cette raison vides de toute connaissance, jusqu'à ce qu'ils aient été rattachés à un objet quelconque de l'expérience.

§. 635.

Ainsi, quoique les deux sciences s'occupent, quant à leur contenu, de notions (§. 630), elles se distinguent néanmoins l'une de l'autre par leur forme. Dans la Philosophie, on s'attache à dériver de notions la connaissance; dans les Mathématiques, on s'applique à la déduire de la construction des notions. Ici l'intuition [le temps et l'espace] est donnée de suite, là elle doit être cherchée dans l'expérience.

§. 636.

2^o *Sous le rapport de la méthode.*

Autant les deux sciences rationnelles diffèrent de forme, autant elles doivent différer de méthode, et l'on verra par la suite que la méthode prétendue mathématique nuit à la Philosophie plus qu'elle ne lui profite.

§. 637.

Dans les Mathématiques la méthode consiste à partir de définitions, à poser en principe des axiomes, et à prouver les propositions médiates par des démonstrations. Mais nous sommes en état de faire voir que la Philosophie ne peut avoir ni définitions, ni axiomes, ni démonstrations, dans l'acception où les Mathématiques prennent ces termes, et que dans la Philosophie par conséquent la méthode mathématique peut être plus imitée qu'appliquée avec utilité.

IV.

Des définitions.

§. 638.

Ce qu'il faut entendre par définir.

Dans toute définition la notion à définir doit avoir des caractères distincts et suffisans, c'est-à-dire, qu'elle doit être complète. La notion définie ne doit avoir ni plus, ni moins de caractères que de raison. C'est là ce qui fixe les limites de la notion. Enfin, il est de rigueur que ces limites de la notion ne doivent pas être préalablement prouvées, sans quoi la notion ne pourrait pas se trouver en tête de tous les jugemens; elle n'en serait que la conséquence. C'est là ce qui constitue sa nature primitive et originaire.

§. 639.

Définir, c'est donc représenter et produire originairement dans ses limites la notion complète d'une chose.

§. 640.

Il suit de là

1^o que les notions empiriques ne peuvent pas être définies; car on ne peut jamais préciser, si nous avons, ou non, fixé exactement leurs limites. Tout ce qu'il est possible de faire ici se réduit en résultat à nous rendre aussi intelligibles que la chose est praticable, et que la nécessité l'exige. L'or, par exemple, est le métal dont on frappe des ducats; l'or est le métal qui pèse 19 fois plus que l'eau, qui ne se rouille point, et qui a une apparence jaunâtre; l'or est ce métal, qui pesant 19 fois plus que l'eau, et ne se rouillant pas, peut être dissous dans de l'eau régale, et rendu luisant. Laquelle de ces trois définitions est la seule

vraie? Aucune. Elles ne sont toutes les trois que de simples explications dans lesquelles nous nous réglons sur la faculté de concevoir de celui auquel nous voulons nous rendre intelligibles.

2° Qu'une notion *a priori*, laquelle n'emporte aucune intuition, ne peut être qu'exposée et non définie. Car d'une telle notion nous ne savons point, si nous l'avons précisée d'une manière complète (§. 638). *Substance, droit, etc.* sont des notions *a priori*, mais avant qu'elles produisent une connaissance, il est nécessaire de les rattacher à un objet quelconque de l'expérience. Or sous ce rapport il est impossible de savoir d'avance, si les caractères que l'on emprunte à l'expérience seront suffisans pour rendre la notion identique avec l'intuition.

3° Que des notions arbitraires, qui n'emportent avec elles aucune intuition, peuvent bien être *expliquées*, mais non *définies*; car au sujet de ces notions on ignore si elles sont primitives (§. 638); elles ont perpétuellement besoin d'une preuve de leur possibilité intérieure. Je peux déclarer par exemple, que je veux entendre par „*monstre*“ telle ou telle chose, et en tirer grand nombre de conséquences; mais ce que je déclare être „*monstre*“ est-il possible? c'est ce qu'il me faudrait prouver, et la prétendue définition ne pourrait pas être la première de mes considérations, ni servir de base à toutes mes conséquences.

§. 641.

Il suit de là que s'il est quelque chose à quoi le nom d'une définition puisse avec juste raison convenir, ce ne peuvent être exclusivement que les explications que l'on donne dans les Mathématiques. Car en qualité de notions non dérivées, ces explications sont primitives; en qualité de notions qui emportent avec elles leurs intuitions, elles sont complètes et détaillées; en qualité de notions auxquelles des intuitions *a priori*, et rien d'empirique,

servent de base elles représentent leur objet en deçà de ses limites.

§. 642.

Or comme la Philosophie, lorsqu'elle ne s'occupe exclusivement que des notions dont il est question au §. 640, doit le céder aux Mathématiques sous le rapport des définitions, c'est peine perdue que de vouloir considérer comme définition ce que l'on établit préliminairement pour se rendre intelligible. En fait d'objets philosophiques, la vraie définition, à proprement parler, ne peut être ou donnée, ou obtenue par abstraction, qu'à la fin du tout. Car, dans tout travail philosophique, l'intention, à vrai dire, consiste à savoir ce que l'on se représente sous une notion. Or ceci, qu'est-ce autre chose que rechercher la définition de cette notion?

V.

Des axiomes.

§. 643.

La Philosophie ne connaît point d'axiomes.

La Philosophie peut avoir des axiomes aussi peu que des définitions. Car par axiome on entend un principe synthétique *a priori* d'une certitude directe et immédiate; mais une certitude de ce genre, laquelle dispense de toute déduction ultérieure, ne peut convenir qu'aux thèses des Mathématiques.

§. 644.

Car toute thèse joint, unit, et attache synthétiquement un attribut à un sujet. Pour acquérir la conviction de la légitimité de cette union synthétique, il faut qu'on puisse en alléguer comme raison quelque chose de différent du sujet et de l'attribut. Cette raison est, dans les thèses empiriques, l'expérience (§. 19), dans les thèses analytiques,

l'analyse des notions, et dans les axiomes des Mathématiques, la construction *a priori*. Dans ces dernières, dès l'instant que nous pensons le sujet, l'intuition, dont se compose son attribut, se retrace de suite à notre esprit. Par exemple, avec la notion „trois points“ nous est donnée en même temps l'intuition de l'attribut „plan“, et nous sommes en droit de mettre en avant l'axiome, que trois points quelconques se trouvent dans un plan.

§. 645.

Au contraire, comme les sujets *a priori* que traite la Philosophie manquent d'intuition, il n'existe aucune raison d'affirmer d'eux et de leur attacher synthétiquement un attribut quelconque, à l'exclusion de tout autre. Pour cela nous sommes obligés de recourir à une déduction, et par ce motif les principes de la Philosophie ne sont point d'une certitude directe et immédiate.

§. 646.

Il suit de là que la Philosophie est bien en possession de principes, mais non d'axiomes proprement dits. Le principe exposé ci-dessus (§. 153) sous le titre „axiome de l'intuition“ a pareillement eu besoin d'une déduction; il ne fut donc pas en lui-même un axiome, mais bien un principe, qui devait montrer la possibilité d'un axiome applicable à toute intuition.

VI.

Des démonstrations.

§. 647.

La Philosophie ne connaît point de démonstrations.

Enfin la Philosophie ne connaît non plus les démonstrations dans le sens de celles des Mathématiques. Car

„démontrer“ veut dire: nous procurer une certitude intuitive et apodictique d'une thèse. Or les thèses de la Philosophie sont, ou des thèses de l'expérience, ou des thèses générales tirées de notions *a priori*. Les premières sont à la vérité intuitives, mais comme thèses de l'expérience, elles manquent de certitude apodictique. Les autres peuvent être d'une certitude apodictique, mais comme elles sont générales et déduites simplement de notions, la qualité intuitive ne saurait leur convenir.

§. 648.

Les Mathématiques ont seules des démonstrations proprement dites, car les preuves établies par cette science, étant déduites de la possibilité de la construction *a priori*, sont par cela même à la fois et intuitives, et d'une certitude apodictique. Même les thèses de l'Algèbre se fondent sur une construction qui leur est propre. Car elles nous astreignent par des signes, et ne nous permettent pas de nous écarter de ce que nous avons sous les yeux. Par cela même les démonstrations de l'Algèbre ont été avec juste raison appelées des démonstrations oculaires.

§. 649.

De tout ce qui précède il résulte que dans l'application spéculative de la raison pure, on ne saurait se promettre de la méthode dogmatique les avantages qu'en retirent les Mathématiques. Car une thèse synthétique, déduite de notions *a priori*, qui n'aurait pas besoin d'être préalablement appliquée et rattachée à l'expérience, et qui pourtant emporterait avec elle une certitude apodictique, s'appellerait *dogma*, par opposition à *mathema*, qui découle de la construction des notions. Or toutes les thèses de la Philosophie spéculative ou bien sont analytiques, ou dérivent soit de notions de l'intellect, soit d'idées de la raison. Mais

ces trois espèces de thèses de la Philosophie ne sont point des *dogmata*; les premières, parce qu'elles ne sont pas synthétiques, les secondes, parce qu'elles doivent être rattachées et appliquées à l'expérience pour qu'elles aient valeur objective, les troisièmes, parce qu'elles n'ont aucune valeur objective, et que par cela même elles ne sont point d'une certitude apodictique. Or, si la raison, dans son usage spéculatif, ne possède point de dogmes, à quoi lui servirait la méthode dogmatique? Cette méthode peut même sans discipline, qui résulte de la Critique, préjudicier à la raison pure, en raison de la possibilité de considérer comme prouvé ce qui dans le fait ne l'est pas.

LEÇON VINGT-QUATRIÈME.

I.

De la discipline dans l'usage polémique de la raison pure.

§. 650.

Procédé sceptique et polémique.

Quiconque conteste la preuve d'une proposition peut alléguer pour motifs, premièrement, l'ignorance, secondement la possibilité de prouver l'antithèse aussi rigoureusement que la thèse.

§. 651.

Dans le premier cas, son procédé est *sceptique*, dans le second, il est *polémique*.

§. 652.

L'ignorance qu'allègue le Sceptique, il peut la fonder sur deux raisons, en disant, ou bien : „nous connaissons trop peu la chose en question pour pouvoir en juger“ ou bien : „notre faculté de connaître en général est insuffisante pour avancer avec certitude quoi que ce soit“. Dans le premier cas, le Sceptique est un Sceptique dogmatique, dans le second, il y a encore des distinctions à faire. Car, ou bien l'insuffisance de notre faculté de connaître a été établie par l'expérience; le Sceptique a reconnu par elle combien, malgré toute notre science, il nous reste encore à savoir; il est dès lors un Sceptique empirique; ou bien il prouve par des raisons *a priori* l'insuffisance de notre faculté de connaître; il procède dès lors par voie critique.

§. 653. IV MOUETI

Ils conduisent en définitive à la Critique de la raison pure.

Ceci posé, nous avançons maintenant que toute polémique, et tout scepticisme relativement aux objets de la raison pure mènent en définitive à la critique scientifique, et que l'une et l'autre par ce motif, non-seulement ne préjudicient pas, mais sont même un véritable gain pour l'humanité.

§. 654.

Effet de la critique sur la polémique de la raison pure.

Et d'abord, en ce qui concerne la polémique, il est certain que du moment où les parties peuvent appuyer leurs thèses de motifs d'une égale force, aucune au fond n'aura raison. Par suite de cet état de choses, la raison est en dispute avec elle-même, et comme cette contradiction, cette incertitude est incompatible avec sa tendance vers l'unité, elle incline habituellement, à défaut de tout autre moyen de se tirer de cet embarras, vers tout ce qui a l'attrait de

la nouveauté. Ce qui contraste le plus avec ce qui a été appris à l'école est tenu pour vrai, et la raison est de la sorte induite en erreur.

§. 655.

On ne peut par aucun autre moyen, si ce n'est par une critique de la raison pure, prévenir ce penchant qui nous porte à nous écarter aveuglément de la route commune. Tout autre moyen n'est qu'un faux palliatif qui ne fait qu'empirer le mal. Voulût-on même, dans la croyance de prévenir de la sorte le mal, défendre de lire les écrits de ceux qui, en fait d'objets de la raison pure, contestent directement les idées dominantes, la raison humaine de chacun est pourtant assez forte pour réfléchir elle-même sur les objets qu'on lui donne pour des vérités, et pour se former des doutes. Et maintenant que la réfutation trouvée spontanément est l'oeuvre et le produit de notre méditation, notre amour-propre s'en trouve tellement flatté que le mal en question devient incurable. Décidément on s'égare dès lors de la route prescrite, tandis que, s'il est permis d'entendre les deux parties, il demeure encore très-incertain, à laquelle des deux on attribuera la victoire, et si c'est la puissance de l'habitude ou l'attrait de la nouveauté qui l'emportera.

§. 656.

Ce n'est que par une critique de la raison pure que l'on peut parvenir à détruire le mal radicalement. Elle montre qu'une polémique sur des objets de la raison pure ne saurait avoir lieu, que les argumentations des deux parties sont des raisonnemens en l'air, et que leur contestation provient d'un faux point de vue dans lequel elles se sont placées. Elle fait voir de plus que l'affirmative ajoute bien plus que la négative à l'intérêt que prend la raison humaine à tout ce que dans la Psychologie et la Théologie on avance en

faveur de l'existence des êtres niés et contestés par l'adversaire. Par là, la critique devient une véritable discipline dans l'usage polémique de la raison pure. Elle a donc déjà défait quiconque voudrait contester les objets de la Psychologie et de la Théologie, en le contraignant à faire l'aveu de son impuissance de prouver ses argumentations. Sans doute, nous de notre côté, nous sommes pareillement obligés de convenir de notre propre impuissance de prouver nos allégations; mais nous avons pour le moins sur notre adversaire l'avantage que l'adoption de nos propositions n'implique pas contradiction, et qu'elle ajoute à l'intérêt de la raison, tandis que la partie adverse ne saurait alléguer en faveur de ses assertions la moindre raison apparente.

§. 657.

Effet de la critique de la raison pure sur le scepticisme.

Quant au scepticisme, nous ferons observer que notre procédé en fait d'objets de la raison pure, qu'il soit dogmatique, sceptique, ou critique, a continuellement pour but de concilier la raison avec elle-même. Par cette méthode le Philosophe dogmatique, qui ne se méfie point de la valeur objective de ses principes de la raison, croit avoir ramené à l'unité toute connaissance rationnelle.

§. 658.

Le Sceptique fait un pas de plus; il prouve par la raison que les thèses du dogmatisme n'ont pas encore concilié la raison avec elle-même. Son but est donc décidément le même que celui du Philosophe dogmatique, à cette différence près, qu'il prouve que ce but n'est pas encore atteint; en sorte qu'à proprement parler le Sceptique ne censure que les *faits* de la raison relativement aux thèses du dogmatisme, sans s'en prendre à la raison elle-même, ou toucher le moins du monde à sa tendance vers l'unité.

§. 659.

Vient maintenant la critique, qui pour dernière ressource dissout tout scepticisme en scrutant la raison elle-même ainsi que ses pouvoirs, et non pas simplement ses faits. Cette méthode constate en résultat que le Philosophe dogmatique a sans doute tort de considérer les faits de la raison pour vrais, celle-ci ne pouvant rien décider à leur égard, mais que d'un autre côté tout doute est levé, parce que si rien ne peut être décidé on ne saurait se plaindre de l'insuffisance des preuves.

§. 660.

Le scepticisme est par conséquent le penchant à dévier des règles du dogmatisme; la critique en est la discipline. Tant que l'on ne procède pas par voie critique, les doutes du Sceptique préjudicient au Philosophe dogmatique, s'il ne peut y répondre. Mais sous l'égide de la critique, ce dernier n'a rien à craindre de ces doutes, vu qu'il convient avec le Sceptique qu'il est loin de vouloir prouver quoi que ce soit relativement à des objets qui sont tout-à-fait en dehors du domaine des connaissances humaines.

II.

De la discipline dans l'usage hypothétique de la raison.

§. 661.

Ce que c'est qu'une hypothèse.

Une hypothèse est une règle adoptée, il est vrai, gratuitement, mais qui n'implique pas contradiction, et en vertu de laquelle des phénomènes divers se laissent ramener à l'unité.

§. 662.

Comment elle se distingue d'une pure fiction.

Pour se distinguer d'une pure fiction l'hypothèse exige par conséquent 1^o qu'il soit possible de l'adopter, 2^o que par elle on parvienne à l'unité recherchée.

§. 663^a.

Elle ne peut admettre l'existence de quoi que ce soit.

De là résulte de plus, *en premier lieu*, que comme raison d'explication, l'hypothèse ne peut supposer l'existence de quoi que ce soit, *en second lieu*, qu'elle ne saurait adopter aucune règle qui ne se rattachât pas à l'expérience. Car l'existence d'une chose se trouve en dehors de l'expérience, et ne peut concourir en rien au but de l'hypothèse de ramener des phénomènes à l'unité. Les hypothèses de l'Astronomie établissent comment nous avons à concevoir le système solaire, mais non pas que ce système existe en réalité de la sorte; ils énoncent simplement que si nous nous représentons que le système solaire existe en réalité tel que nous le supposons, il nous sera pour lors facile d'expliquer tous les phénomènes. Mais le fait, si indépendamment de notre faculté représentative, le système solaire existe en réalité tel qu'on nous propose de le concevoir, est premièrement indémontrable, secondement ne nous est d'aucune utilité, car l'existence influe tout aussi peu sur notre représentation que la représentation sur l'existence.

§. 663^b.

Elle doit se rattacher à l'expérience.

En outre, si l'hypothèse ne s'appliquait pas à l'expérience, nous ne pourrions pas savoir si même elle est possible. Ce n'est qu'en nous apercevant que tout ce que nos observations nous apprennent, se rattachant à l'hypothèse

relative à notre système solaire, s'explique et devient possible par elle, que nous disons que cette hypothèse, par exemple, celle de Copernic, est possible.

§. 664.

Application de ces principes aux idées transcendantes et à leur objectivité hypothétique.

L'influence de cette discipline sur l'usage hypothétique de la raison est évidente. Il n'est pas permis de concevoir hypothétiquement l'objectivité des idées transcendantes. Car par les idées, comme telles, l'unité est déjà suffisamment apportée dans notre connaissance rationnelle. Leur donner de la réalité serait par conséquent vouloir avancer quelque chose au sujet de leur existence, à quoi nous ne sommes nullement autorisés (§. 663). D'ailleurs, l'hypothèse de l'objectivité des idées transcendantes ne nous explique pas un phénomène de plus. La réalité de cette objectivité ne peut donc être rattachée à aucun phénomène, et par conséquent ne trouve dans le champ de l'expérience aucun garant de sa possibilité.

§. 665.

En outre, l'hypothèse de l'objectivité des idées transcendantes n'apporte pas même dans notre connaissance l'unité recherchée, parce qu'il faut sans cesse recourir à des hypothèses accessoires, ce qui démontre déjà suffisamment l'inutilité de l'hypothèse principale. Lorsque par l'existence réelle de l'idéal de la raison pure (§. 525) on a déjà expliqué la conformité au but, l'ordre, l'ensemble, etc., qui règnent dans le monde, il reste encore pour les maux, les désordres, etc., tout autant de questions à décider, et dont chacune exige son hypothèse particulière.

§. 666.

En quel sens il est permis d'imaginer des hypothèses sur des objets de la raison pure.

Problématiquement, et pour confondre un adversaire plein d'assurance, il est permis d'imaginer des hypothèses sur des objets de la raison pure. Car comme les raisons qu'il allégué par rapport à ces objets n'ont pas plus de valeur objective que les nôtres, l'hypothèse sert pour le moins à lui tenir tête.

§. 667.

Donnons en un exemple. À l'immortalité de notre moi pensant quelqu'un oppose l'objection que le fait, si un homme doit ou ne doit pas être procréé, est trop abandonné à la merci de l'arbitraire de l'homme et du hasard des circonstances. Comment, objecte-t-on, l'homme pourrait-il être destiné à vivre éternellement lorsque sa naissance dépend du caprice d'un autre homme, et souvent d'un rien? Si de cet argument l'adversaire conclut maintenant avec assurance dogmatique la nature périssable de notre moi, il est permis de lui opposer une hypothèse. On peut par exemple lui répondre que le moi pensant, en qualité d'intelligence, n'est point procréé, mais qu'il vit d'éternité en éternité, que par conséquent l'arbitraire de la procréation ne frappe que sur le phénomène *homme*, phénomène qui, sans préjudice du principe intelligent, peut être périssable, et dépendre de l'arbitraire d'autrui. Et ainsi dans tous les autres cas.

§. 668.

La critique de la raison pure sert par conséquent de discipline au penchant qui nous porté à nous placer par de prétendues hypothèses en dehors des limites de la possibilité

de l'expérience; car elle nous montre que dans l'usage de la raison pure, il faudrait recourir à des hypothèses sur l'existence des objets, ce qui ne nous est nullement permis.

III.

De la discipline de la raison pure en fait de démonstrations.

§. 669.

Des diverses espèces de démonstrations.

Une démonstration peut être établie, ou bien immédiatement *a priori* par la construction, comme dans les Mathématiques, ou médiatement par le rapport avec l'expérience, comme dans l'Analytique transcendante.

§. 670.

Règles sur les démonstrations en fait d'objets de la raison pure, qui ne se rattachent point au domaine de l'expérience.

Mais relativement aux thèses de la raison pure, qui ne se rattachent point au domaine de l'expérience, la démonstration devrait justifier rigoureusement du droit, de s'élever au delà du champ de l'expérience, et d'avancer une union synthétique du sujet et de l'attribut. Pourtant le penchant qui nous porte à considérer des syllogismes dialectiques comme des preuves est trop grand pour qu'il dût se passer de règles de discipline. Il convient donc d'établir de pareilles règles applicables dans l'usage démonstratif de la raison.

§. 671.

Première règle.

La première de ces règles consiste à ne tenter aucune démonstration transcendante avant qu'on ne soit en état

de produire une déduction des principes qui lui servent de base. Aussi long-temps qu'une pareille déduction n'a pas été faite, ignorât-on même où se trouve l'illusion de la démonstration, on peut hardiment opposer à cette dernière le *non liquet*, vu qu'on sait déjà d'avance qu'il n'est pas permis de sortir du champ de l'expérience.

§. 672.

Deuxième règle.

La seconde règle est de ne reconnaître pour valable aucune thèse susceptible d'être établie par plus d'une démonstration. Dans les Mathématiques, comme dans les sciences naturelles, des intuitions servent de base aux notions. Comme celles-ci se laissent combiner par nous de différentes manières, on peut établir plusieurs preuves en faveur d'une thèse. Au contraire, dans la Philosophie transcendante, il faut partir de l'idée et en demeurer là; car comme cette idée est en dehors de toute expérience, il est impossible de la rattacher à un phénomène quelconque. Comment donc pourrait-on trouver dans la Philosophie plus d'une démonstration en faveur d'une thèse, l'idée étant *une* et par conséquent incapable d'une permutation quelconque?

§. 673.

Troisième règle.

La troisième règle est de ne point reconnaître d'apagogie, c'est-à-dire, de démonstration tirée de la justesse des conséquences. Car comme il est possible que les conséquences ne nous soient pas connues dans leur totalité, il se pourrait qu'une d'elles nous eut échappé qui détruirait la preuve.

§. 674.

À proprement parler, l'apagogie se distingue de la preuve indirecte en ce que celle-ci conclut de la fausseté

des conséquences celle de la supposition, tandis que l'autre conclut de la vérité des conséquences celle de la supposition. La preuve indirecte est par conséquent admissible dans tous les cas; il suffit qu'une conséquence soit fausse pour que décidément la supposition le soit aussi. Au contraire, l'apagogie ne peut être permise que dans les Mathématiques. Ici, où la nature subjective de notre sens intime coïncide avec la nature objective de l'objet, où chaque conséquence individuelle se rattache à la totalité des conséquences, de manière qu'il suffit qu'une soit fausse pour que toutes doivent l'être pareillement, ici l'Algébriste peut avec juste raison supposer l'égalité de deux grandeurs et reconnaître sa supposition pour vraie alors même qu'il n'en résulterait qu'une vérité connue.

§. 675.

Dans la Philosophie transcendante au contraire, il importe de vérifier avant tout si ce que nous considérons comme objectif n'est pas peut-être purement subjectif, et si par cette raison toutes les conséquences doivent être concordantes. Or comment constater que les conséquences que nous dérivons comme exactes de l'hypothèse sont toutes les conséquences qui pourraient convenir à l'objet, et qu'il ne puisse pas s'en présenter qui détruisissent toute notre hypothèse? La preuve doit donc toujours être faite directement, s'il importe qu'elle établisse la vérité d'une hypothèse.

LEÇON VINGT-CINQUIÈME.

I.

Du Canon de la raison pure.

§. 676.

Définition.

Par *Canon* nous entendons l'ensemble des principes *a priori* sur la juste et sage application de certaines facultés de connaître. Il se distingue de la discipline en ce que celle-ci doit simplement prévenir l'abus (§. 625 et suiv.).

§. 677.

Où ce Canon est admissible.

L'usage spéculatif de la raison n'est donc pas assujéti à un Canon, car une juste et sage application des propositions synthétiques de la spéculation est impossible, d'où il suit qu'on ne saurait démontrer comment cette application *doit* être faite. Toute la théorie de la Dialectique n'était qu'une *discipline* de la raison pure.

§. 678.

Au contraire, l'intellect a son Canon dans l'Analytique transcendante, de même que l'usage moral ou pratique de la raison obtiendra le sien dans ce chapitre-ci.

§. 679.

Raison pratique ou morale.

Nous avons déjà expliqué provisoirement le terme *pratique* dans ce sens qu'il se rapporte à ce qui *doit* se faire.

Mais le devoir suppose comme condition intérieure le *pouvoir*. Si l'homme *doit* agir d'une manière ou d'autre, il faut aussi qu'il le *puisse*, c'est-à-dire, qu'il en ait la liberté. Nous appellerons par conséquent *pratique* tout ce qui se fait suivant la liberté.

§. 680.

Liberté.

La question qui a pour objet de savoir, si la raison a la faculté de se déterminer spontanément, ou si au contraire elle n'est pas déterminée par des influences étrangères, est purement transcendante, ressortissante au tribunal de la spéculation, et par conséquent tout-à-fait étrangère à nos présentes recherches. Mais que nous possédons autant de libre arbitre, *arbitrium liberum*, qu'il en faut pour opérer des actes étrangers à tout motif sensuel, et qui sont approuvés uniquement par la raison, voilà ce que confirme l'expérience même. Toute réflexion que nous faisons dans la vue de nous assurer, si une entreprise est utile ou nuisible, prouve que nous consultons la raison pour savoir, si elle nous enjoint de faire cet acte, ou de nous en abstenir.

§. 681.

Loi objective de la liberté.

Cet impératif de la raison, par lequel l'acte, qu'elle nous prescrit de faire, devient possible, est la loi objective de la liberté, et une preuve que l'homme peut s'élever au-dessus des lois de la nature pour faire ce que lui dicte la raison. Tout ce qui se rattache à cette liberté peut être appelé *pratique*, — terme qui veut dire: raisonnablement réalisable.

§. 682.

Ainsi, il est des actions où nous réfléchissons; mais toute réflexion est un appel à la raison. Donc, si une pareille action se fait en réalité, elle a été ordonnée par la raison, et par conséquent devint possible indépendamment de la loi de la nature, uniquement par le seul commandement de la raison, et d'après la loi de la liberté. Le commandement de la raison nous prescrit donc des lois. Mais des lois par lesquelles quoi que ce soit devient possible ont valeur objective (§. 111). Or la loi de la raison rend possible l'action, d'où il suit que la liberté a valeur objective dans le sens pratique ou moral.

§. 683.

Trois questions que la raison aspire à résoudre.

Mais il est trois questions dont la raison spéculative aussi bien que la raison morale voudraient pouvoir obtenir la résolution. Ces questions sont:

- 1° Que puis-je savoir?
- 2° Que dois-je faire?
- 3° Que puis-je espérer?

§. 684.

Leur résolution.

La première question est purement spéculative, et a été suffisamment résolue dans le cours de nos recherches critiques. La seconde est toute morale; la troisième est spéculative et morale, car espérer suppose que le bien-être ou la félicité s'en suivra lorsque ce qui doit se faire se fait en réalité. Ne discute-t-on ici que le point de la causalité, la question rentre dans le domaine de la spéculation; mais en tant que la cause emporte l'action qui doit se faire, la question est morale.

§. 685.

Le bonheur ou la félicité est la satisfaction à la fois permanente et étendue de tous nos goûts et penchans.

§. 686.

Recherchons-nous, à l'aide de la raison, la loi qui précise comment nous pouvons parvenir au bonheur ou à la félicité, cette loi n'est que purement pragmatique, c'est-à-dire, une règle de prudence. Mais une loi qui déterminerait par quoi nous nous rendons dignes du bonheur ou de la félicité s'appellerait une *loi morale*, et serait une loi éthique, une loi de mœurs. Dans la première loi, tous nos penchans doivent perpétuellement entrer en ligne de compte. Or ces penchans ne sauraient être fixés *a priori*. La seconde au contraire fait abstraction de tout penchant quelconque pour ne rechercher que les conditions de rigueur sous lesquelles nous devenons dignes d'être heureux; or c'est ce qui se laisse vérifier *a priori*.

§. 687.

Il est très-certain que la raison nous commande maintes actions, non pas pour être heureux, mais pour nous rendre dignes de l'être.

§. 688.

Il suit de là qu'il est des lois morales qui ont valeur objective dans le sens éthique ou pratique. Car comme la raison nous prescrit l'action (§. 687), elle doit supposer que cette action puisse se faire et s'exécuter dans le monde. Chacun de ces commandemens de la raison a donc une valeur objective parce qu'il rend possible une action. Mais tous ces commandemens, considérés collectivement, et comme

unité, constituent la loi morale; d'où il suit que cette loi se rapporte à l'unité éthique de toutes les actions morales, qui ne deviennent possibles que par elle. Cette loi a par conséquent une valeur objective.

§. 689.

La seconde question (§. 683),

Que dois-je faire?

est donc résolue. *Fais tout ce par quoi tu te rends digne d'être heureux.*

§. 690.

Passons maintenant à la résolution de la troisième question,

Que puis-je espérer?

§. 691.

Monde moral.

Un monde dans lequel tout se ferait conformément à la loi morale s'appellerait un *monde moral*.

§. 692.

La raison, comme le prouve notre question, se représente que dans le monde des sens tout *doit* se faire d'après des lois morales. Or, c'est ce qu'il lui serait impossible de se représenter, si elle ne supposait pas que dans ce monde-ci tout *pût* se passer d'après des lois morales. Il suit de là que le monde des sensations est l'objet qui répond, bien qu'imparfaitement, au postulat rationnel d'un monde moral. En lui nous voyons un objet qui nous prouve qu'un monde

moral ne serait pas organisé de la sorte. Le monde moral a donc une valeur objective.

§. 693.

Dans un pareil monde moral il devrait exister un rapport intime entre le mérite et la félicité. Car comme tout s'y passe d'après la libre volonté, et qu'aucun penchant sensuel, qu'aucune passion n'y altère la pureté de nos actions, la part au bien-être ou au bonheur n'est déterminée que par le degré de moralité qui en rend digne.

§. 694.

Mais cette espérance, qu'un rapport de causalité subsistera entre le bonheur et la moralité se fonde sur la supposition que la cause créatrice de la nature soit elle-même douée de raison supérieure, et qu'elle produira ce qu'elle doit produire. Sans ce postulat, on demanderait toujours d'où nous venons à espérer un pareil rapport de cause et d'effet?

§. 695.

Idéal du souverain bien. Existence de l'Être suprême postulée par la raison morale ou pratique.

Appelons *Idéal du souverain bien* un pareil Être qui peut établir la proportion entre le bien-être et la moralité. Mais ce n'est que lorsqu'un pareil Idéal est réel que la raison peut se rendre compte du motif qui la porte à espérer l'existence d'un rapport de causalité entre la moralité et le bien-être, et s'attendre à ce que son espérance ne soit pas déçue; elle doit donc postuler l'existence de la Divinité.

§. 696.

Immortalité de l'âme, postulat de la raison morale ou pratique.

Mais si un Être raisonnable est l'auteur de la nature (§. 694), il est de toute nécessité qu'il ait en réalité disposé toutes les choses telles qu'elles doivent l'être; il doit par conséquent avoir fixé une juste proportion entre la moralité et la béatitude. Or cette proportion ne se rencontre pas, ni ne saurait se rencontrer ici-bas, parce qu'en cette vie les penchans et les passions viennent se mêler au moral. Cette proportion ne peut donc avoir lieu que dans une vie exempte de tous penchans et de toutes passions. Dans une pareille vie, le royaume de la Grâce [*regnum gratiae*], ou la vie à venir, notre exigence d'une béatitude, proportionnée à notre moralité, peut seule être satisfaite. Une vie à venir, ou l'immortalité est donc pareillement un postulat de la raison morale.

§. 697.

Avantage de la Théologie morale sur la Théologie purement spéculative.

Cette Théologie morale (§. 583) a sur la Théologie spéculative l'avantage d'établir l'existence d'un Être suprême, souverainement parfait et raisonnable, résultat qui jamais ne saurait ressortir de la Théologie transcendante ou spéculative. De cet Être des êtres, s'il est un, parfait, et raisonnable, on peut seul attendre qu'il aura tout arrangé conformément à un but, qu'il pourra faire ce qu'il voudra, et qu'il voudra faire ce qu'il devra.

§. 698.

Mais par là, on est pareillement conduit *a priori* à la notion de la conformité au but et de l'ordre qui doivent régner dans le monde physique, — notion que la démonstration physico-théologique fut obligée d'emprunter, bien que

d'une manière fort imparfaite, à l'expérience. Car de ce que la cause suprême du monde doit être douée de sagesse, il résulte que dans l'univers tout doit être arrangé conformément à de certaines fins. Nous n'avons aucune autre notion de la raison, si ce n'est de connaître sa tendance à conformer toutes ses actions à l'unité de l'idée. Or si l'univers est l'oeuvre d'un Être souverainement raisonnable, il doit avoir été créé par lui d'après une seule et unique idée, comme fin suprême et définitive, et tout doit y concourir vers *un* tout, vers *un* but.

§. 699.

Toutefois que l'on se garde bien de croire que cette preuve, ou démonstration, nous procure une connaissance objective de l'Être suprême. De quelque manière que la raison s'y prenne, il lui sera à jamais impossible de produire une pareille connaissance. Mais si la raison théorique ou spéculative jamais ne peut conclure l'existence de quoi que ce soit, en revanche la raison morale est à même de prouver rigoureusement l'existence d'un Être suprême, unique, et raisonnable.

II.

Opiner, croire, savoir.

§. 700.

Opinion, persuasion, conviction.

Quelqu'un peut tenir quelque chose pour vrai, sans que d'autres hommes partagent son opinion. Quelques hommes sont-ils, dans de certaines circonstances, de son sentiment, son opinion devient *persuasion*. Tous les hommes peuvent-ils être d'accord avec lui, elle devient *conviction*.

§. 701.

La conviction s'accroît par trois degrés. On ne fait *qu'opiner* lorsqu'on est pour soi convaincu de la vérité d'une chose, mais qu'on n'a pas assez de raisons pour faire partager cette conviction à d'autres. Nous *croyons*, lorsque nous pensons que nos raisons suffisent pour convaincre d'autres hommes. Pouvons-nous en réalité inspirer cette conviction aux autres, nous avons *certitude*, ou *science*, nous *savons*. J'avais *l'opinion* qu'il fut honnête homme, parce que je *croyais* à ses paroles, et que je ne *savais* pas que les paroles sont trompeuses.

§. 702.

Une fin quelconque doit-elle être atteinte, les moyens d'y parvenir sont nécessaires. Ne connaissons-nous d'autres moyens que ceux que nous choisissons, ils ne sont que d'une nécessité *comparative* ou *relative*; mais peut-on prouver qu'il n'en existe pas d'autres par rapport à cette fin, ils sont d'une nécessité *absolue*.

§. 703.

Dans l'usage *transcendant* de la raison, nous ne pouvons rien *savoir* au sujet de *l'existence des choses*; les allégations ne suffisent pas pour nous inspirer une *conviction*. À cet égard il ne nous est pas même permis de former une opinion, vu que ceci supposerait la conscience que d'autres hommes n'accueilleront point nos raisons. Ainsi, sous le rapport théorique ou spéculatif, la raison pure ne peut porter aucun jugement sur l'existence des objets transcendants, parce qu'à cet égard elle ne peut rien savoir, ni opiner, ni vouloir même croire.

§. 704.

Mais, moralement parlant, lorsqu'il importe que quelque chose se fasse, et que nous sommes convaincus que la chose peut se faire dès que les moyens auront été trouvés, à proprement parler, nous ne *savons* pas encore si la chose est praticable, car cela supposerait que nous conussions déjà les moyens, mais nous la *croyons* praticable. Cette croyance est *doctrinelle*, et se distingue de la croyance *pragmatique*, en ce que dans cette dernière nous n'avons pas même des raisons suffisantes pour avancer que la chose est praticable.

§. 705.

La croyance morale va plus loin. S'il suffisait à la croyance doctrinelle (§. 704) d'être persuadée que l'action à faire est commandée par le devoir, la croyance morale en revanche *sait* qu'il est de toute nécessité que l'action se fasse.

§. 706.

Le but propre de la raison emporte nécessairement que nous nous conformions en tout à la loi morale. Mais on ne saurait atteindre cette fin, et la concilier avec la tendance vers le bien-être ou la *félicité* qu'en admettant l'existence de la Divinité et l'immortalité de l'âme (§. 696). La croyance à ces vérités est par conséquent une croyance morale (§. 705) qui se fonde solidement sur la nécessité de la loi éthique. La Théologie morale a donc produit le résultat que la Théologie spéculative désespérait d'obtenir. La première fit de nous des *Déistes* (§. 580); la seconde nous ramène au *Théisme* (§. 581).

LEÇON VINGT-SIXIÈME.

I.

De l'Architectonique de la raison pure.

§. 707.

Systeme.

Tout agrégat de différentes connaissances ramenées à l'unité d'après l'idée d'un but que l'on aspire à atteindre constitue un *systeme*.

§. 708.

Son unité technique et architectonique.

Ce but n'est-il point tracé *a priori*, et peut-on faire entrer dans un système autant de connaissances qu'il s'en présente, l'unité de ce système est dite *technique*.

§. 709.

Elle est *architectonique*, lorsque le but est nécessaire *a priori*, et que par conséquent *on ne peut recevoir* dans l'unité du système (§. 707) que des connaissances déterminées.

§. 710.

Architectonique de la raison pure.

L'Architectonique de la raison pure est donc la doctrine de ce qui appartient au système de la raison pure. Elle forme une partie de la Méthodologie, et doit par conséquent être traitée ici.

§. 711.

Connaissances historiques et rationnelles.

Toute connaissance dérive de deux sources, savoir, de données, *cognitio ex datis*, ou de principes, *cognitio ex principiis*. Dans le premier cas elle est dite *historique*, dans le second elle est appelée *rationnelle*.

§. 712.

Connaissances philosophiques ou mathématiques.

La connaissance rationnelle résulte ou bien de notions, et s'appelle alors *philosophique*, ou de la construction des notions, et pour lors est une connaissance *mathématique*.

§. 713.

Philosophie.

Le système de toutes les connaissances philosophiques s'appelle la Philosophie.

§. 714.

Objectivement parlant, la Philosophie n'est donc que la simple idée d'une science qui jamais ne peut être représentée *in concreto*. Car les premières notions doivent toujours être reconnues pour un fait de la conscience de soi, et ne se laissent par conséquent jamais, sans une rétrogression à l'indéfini, déduire complètement de notions.

§. 715.

Tout système (§. 707) suppose unité, comme but auquel le tout doit se rattacher. Lorsque par conséquent la Philosophie, en tant que système, cherche l'unité, cette dernière ne peut consister qu'à préciser le but de la raison

dans toute recherche à laquelle elle se livre. Ce but est le but final et suprême auquel nous puissions nous élever, et dans lequel tout doit se concentrer.

§. 716.

En conséquence la Philosophie peut être définie la science qui enseigne, comment toute connaissance se rattache aux fins essentielles de l'homme.

§. 717.

Il peut exister plusieurs fins essentielles de la raison, mais celle d'entre elles qui l'emporte sur toutes les autres, et qui favorise le plus l'intérêt de la raison, est la *prédestination ou mission de l'homme*. La Philosophie qui s'en occupe s'appelle la *Morale*.

§. 718.

Philosophie spéculative et morale.

D'après ce qui précède l'objet de la Philosophie se partage en deux branches, vu qu'elle s'occupe à réunir en un système la connaissance de ce qui est et de ce qui doit être. La première de ces branches s'appelle la *Philosophie spéculative*, la seconde, la *Philosophie pratique ou morale*.

§. 719.

Philosophie pure et empirique.

Les principes de la Philosophie sont empruntés ou bien à la raison elle-même (*a priori*), ou bien à l'expérience (*a posteriori*). La raison produit une connaissance philosophique *pure*, l'expérience une connaissance philosophique *empirique*.

§. 720.

Critique, Métaphysique.

La recherche, si, et comment la connaissance philosophique pure est possible, s'appelle *Critique*. Traitée dogmatiquement, comme système, sans examen du degré de foi qu'elle mérite, cette connaissance philosophique prend la qualification de *Métaphysique*.

§. 721.

Métaphysique de la nature et des moeurs.

La Métaphysique peut choisir pour objet de son système ou l'usage spéculatif, ou l'usage moral de la raison pure (§. 718). Dans le premier cas elle s'appelle *Métaphysique de la nature*, dans le second, *Métaphysique des moeurs*.

§. 722.

L'une et l'autre ne s'occupent que de principes rationnels, en tant qu'ils peuvent être reconnus par de simples notions; elles excluent par conséquent les Mathématiques (§. 712), et comme la Métaphysique des moeurs (§. 721) veut préciser *a priori* comme nécessaires les actes d'omission et de commission des hommes, elle ne peut point dans ses recherches sur la Morale pure établir comme fondement des principes empiriques empruntés à l'Anthropologie.

§. 723.

Ontologie et Physiologie rationnelles.

La Métaphysique de la nature (§. 721) se divise en *Ontologie*, et en *Physiologie rationnelle*. La première ramène à un système la nature de l'intellect et de la raison, en tant que l'un et l'autre se rattachent à des objets en général. L'autre traite spécialement et en particulier de la nature d'objets donnés.

§. 724.

Physiologie immanente et transcendante.

Comme l'usage de la raison est ou immanent ou transcendant (§. 301), la Physiologie rationnelle se divise en *transcendante et immanente*.

§. 725.

Cosmologie et Théologie transcendantes.

La Physiologie transcendante a pour but, ou bien de réunir en un système les objets extérieurs de la nature, en tant qu'ils sont en dehors de toute expérience, ou bien de les rattacher à un objet existant en dehors de l'expérience; dans le premier cas, elle s'appelle *Cosmologie transcendante*, dans le second, *Théologie transcendante*.

§. 726.

Physique et Psychologie.

La Physiologie immanente (§. 724) s'occupe de notions *a priori*, en tant qu'elles peuvent être représentées dans le domaine de la possibilité de l'expérience. Son objet est ou bien la *nature corporelle*, ou la *nature pensante*. Dans le premier cas, elle s'appelle *Physique rationnelle*, dans le second, *Psychologie rationnelle*.

§. 727.

Ce serait là par conséquent toute l'Architectonique de la raison pure. Car il va sans dire que la *Psychologie empirique* n'appartient pas ici; car comme elle emprunte des principes à l'expérience, elle forme une partie des sciences rationnelles appliquées, et non pas des sciences rationnelles pures.

De l'histoire de la raison pure.

§. 728.

En ce qui concerne l'histoire de la Philosophie, nous ne pouvons et ne devons rapporter ici que la différence d'idée, laquelle a donné lieu aux principaux changemens qui figurent dans cette histoire.

§. 729.

Cette différence d'idée est d'une triple espèce.

§. 730.

Philosophes sensuels et intellectuels.

Premièrement, sous le rapport de l'*objet*, ou bien l'on dit avec Épicure, les objets des sens ont seuls de la réalité, et les représentations que nous en avons ne sont que des fictions, ou bien l'on admet avec Platon, que les objets des sens ne sont qu'apparence et illusion, et que la vérité ne se rencontre que dans les objets de l'intellect ou de l'entendement. Appelons *Philosophes sensuels* les partisans de la première opinion, et *Philosophes intellectuels* ceux de la seconde. Les *Philosophes sensuels* ne reconnaissent pour objet que ce qui est sensible, les *Philosophes intellectuels* ne considèrent comme tel que ce qui est intellectuel.

§. 731.

Philosophes empiriques et noologistes.

Secondement, sous le rapport de l'origine des notions de la raison pure, Aristote et son partisan Locke les dérivent toutes de l'expérience; par cela même nous les appelons *Empiriques*. Platon, au contraire, et après lui Leibnitz,

en cherchèrent la source dans la raison même. Nous les nommerons par ce motif *Noologistes*.

§. 732.

Philosophie naturelle et scientifique.

Troisièmement, sous le rapport de la méthode, ou bien l'on crut opérer plus avec le secours du bon sens, ou du sens commun, ou bien l'on procéda scientifiquement dans la recherche des axiomes de la raison pure. La première méthode peut être appelée *naturelle*, la seconde *scientifique*.

§. 733.

Philosophie dogmatique, sceptique et critique.

La méthode scientifique est ou bien *dogmatique*, par exemple, celle de Wolff, ou *sceptique*, par exemple, celle de David Hume, ou enfin *critique*, qui jusqu'ici n'a été suivie par personne, et que Kant, le premier nous enseigna.

TABLE ALPHABÉTIQUE.

(Les chiffres indiquent les §.)

A.

Affinité, 602, 603.

Analogie, 173. — de l'expérience, 175.

Analyse, 98.

Analytique, 86. — transcendante 88.

Anticipation de l'apperception, 160.

Antinomies, 373.

Antithétique, 392.

Apagogie, 673.

Apperception pure et primitive, 120.

Architectonique de la raison pure, 710.

Ascendance et descendance du temps, 254.

Axiome, 643. — de l'intuition, 153.

C.

Canon, 676.

Caractère d'une action, 487. — empirique et intellectuel, 488.

Casus, 232.

Catégories, 103, 262. — Limites de leur application, 260.

Causalité, 188. — d'après les lois de la nature, 479. — d'après celles de la liberté, 480. — Principe de causalité réciproque, 207.

- Changemens*, 185.
Classification absolue, 353.
Connaissance, 2. — générale, 10. — *a priori* et *a posteriori*, 7. — Elle se compose d'intuition et de notion, 71, 325. — Elle est impossible antérieurement à l'expérience, 6. — historique et rationnelle, 711. — résultante de principes, 306. — nécessaire, 9. — philosophique et mathématique, 712. — spéculative et naturelle, 587. — théorique et pratique, 584. — Connaissance de l'objet en soi, 222.
Conscience de soi, subjective et objective, 1, 126. — empirique, 131.
Construction a priori, 69.
Continuité, 602.
Contradiction (principe de), 141.
Cosmologie, 373. — transcendante, 725.
Cosmothéologie, 582.
Créateur, 568.
Création, 201.
Critique, 720. — de la raison pure, 27.
Croyance, 701. — doctrinelle et pragmatique, 704. — morale, 705.
Culture, 626.

D.

- Déduction*, 108. — empirique et transcendante, 109. — des idées transcendantes, 607.
Définir, 639.
Degré, 163.
Déiste, 580.
Démonstration, 669. — de Descartes, 370. — ontologique, 535. — cosmologique, 548. — physico-théologique, 565.
Démontrer, 647.
Détermination, logique, 525. — transcendante, 526.
Dialectique, 87.
Discipline, 625. — dans l'usage dogmatique de la raison, 629.
Dogma, 649.
Dogmatisme de la raison pure, 649.

Dogmatistes, 420.

Donné (objet), 31, 438.

E.

Empiriques, 731.

Empirisme de la raison pure, 421.

Empiristes, 420.

Entendement, v. *Intellect*.

Espace, comme condition formelle de nos intuitions, 52. —

Son idéalité et sa réalité, 66.

Être des êtres, 529.

F.

Fatum, 233.

Félicité ou bonheur, 685.

Forme du phénomène, 39. — *Forme pure*, 42.

G.

Généralisation, 601.

Germes préformés, 469.

Grandeur, 165. — extensive, 156. — intensive, 162. — continue, 169.

H.

Hétérogénéité de la série dans les antinomies dynamiques, 474.

Hiatus, 234.

Homogénéité de la série dans les antinomies mathématiques, 474.

Hypostasie, 523.

Hypothèse, 586, 661.

I.

Idéal, 511. — de la raison pure, 524. — du souverain bien, 695.

Idéalisme dogmatique, 236. — problématique, 239.

- Idée*, 329. — sa nécessité, 593.
Identité (principe de l'), 144.
Illusion transcendante, 302.
Imagination, 134. — se compose d'intuition et d'intellect, 135.
Immanent, 301.
Immortalité, 696.
Impératif de la raison pure, 681.
Indiscernables (principes des), 280.
Individualisation, 601.
Intellect, 34, 92, 311. — sa fonction, 89. — notions de l'intellect, 103.
Intérêt de la raison pure, 418.
Intérieur et extérieur des phénomènes, 282.
Intuition, 32. — empirique, 37. — pure, 41.
Intuitive (faculté), v. sensitive.
Jugement, 127. — analytique, 16. — synthétique, 17.

L.

- Lieu* (logique), (285). — transcendant, 287.
Logique, 72. — générale, 74. — appliquée, 78. — particulière, 75. — pure, 77. — transcendante, 80.

M.

- Matière et forme*, 283. — Matière du phénomène, 39.
Mathema, 649.
Maximum, 605.
Méditation, 275.
Métaphysique, 720. — de la nature et des moeurs, 721.
Méthode, dogmatique, sceptique et critique, 733. — naturelle et scientifique, 732.
Méthodologie, 623.
Mission, 717.
Monde, 390. — moral, 691. — Architecte du monde, 568.
Morale, 717.
Multiplcité et diversité, 603.

N.

- Nature*, 215, 391.
Nécessité (Postulat de la), 227. — ne concerne que l'état
 et non l'existence des phénomènes, 231.
Négation, 527.
Nihil, 184.
Nombre, comme schème, 253.
Noologistes, 731.
Notio, 327.

O.

- Objet*, 189.
Objet en soi, 263, 271.
Ontologie, 723.
Ontothéologie, 582.
Opinion, opiner, 700 et suiv.
Opposition, — analytique, 451. — dialectique, 452.

P.

- Paralogisme de la raison pure*, 360.
Penser, 33.
Perceptio, 324.
Permanence (principe de la), 179.
Persuasion et Conviction, 700.
Phénomène, 38, 263. — Les phénomènes sont des gran-
 deurs continues, 169.
Philosophes intellectuels et sensuels, 730.
Philosophie, 713 et suiv. — spéculative et pratique, 718. —
 empirique et pure, 719.
Physiologie, 723. — immanente et transcendante, 724.
Physique et Psychologie, 726.
Polémique, 650.
Possibilité (postulat de la), 220.
Postulat, 216, 586, 694.

Pratique, 679.

Prédestination, ou mission de l'homme, 717.

Présupposition, absolue, 351.

Principe, 305. — de l'homogénéité et de la variété, 599. — des jugemens synthétiques *a priori*, 148. — constitutif, 171. — mathématique et dynamique, 152. — régulateur, 172.

Problème, ou tâche imposée par la raison, 442.

Q.

Quelque chose et rien, 295 — 298.

Question, résoluble et résolue, 427.

R.

Raison (problème de la), 319. — paresseuse, 615. — réclame totalité absolue *a parte priori* et non pas *a parte posteriori*, 346. — principe de la raison, 320. — Raison pure, 26, 308, 310. — Pervertissement de la mission de la raison, 616. — Raison suffisante, 196.

Réalisation des idées, 522.

Réalités, 281. — Réalité métaphysique, 225. — Postulat de la réalité, 223.

Réflexion logique, 275. — transcendante, 276.

Règle de prudence, 686.

Représentation, 324. — pure, 41.

Rétrogression à l'indéfini, 458. — à l'infini, 457.

Rien et quelque chose, 295 et suiv.

S.

Saltus, 234.

Savoir, 701.

Sceptique, dogmatique, empirique, critique, 652.

Schématisme, 251.

Schème, 247. — des idées de la raison, 605. — transcendant, 251.

Sicence (transcendante), 44.

- Sens*, 4.
Sensitive (faculté), 30.
Simultanéité, comme Schème, 257.
Substance, 200.
Synthèse, 97. — de l'appréhension, 131. — pure et empirique, 99. — transcendante, 121.
Système, 710. — architectonique, 707. — technique, 708.

T. I I I I

- Temps*, comme condition des intuitions, 60, 65. — son idéalité et sa réalité, 66. — comme Schème, 252, 255. — Sommité, ordre, contenu, et succession du temps, 259.
Théiste, 581.
Théologie, 577. — rationnelle et révélée, 578. — naturelle et transcendante, 579, 725. — morale, 583.
Topique, logique, 286. — transcendante, 287.
Transcendant, 301.

U.

- Unité*, qualificative, 116. — synthétique, 100. — transcendante de la conscience, 120.
Usage, empirique des notions, 264. — théorique et pratique de la raison, 585. — transcendant, 265.

V.

- Vérité*, formelle, 81. — matérielle, 82.



ERRATA.

Page 49 Ligne 21 par que la lisez par la



Valentine par George Sand
Sous le tilleul par Alphonse Daudet
Mademoiselle de Mervin par Théophile Gautier