

13-7

CRITIQUE
DU JUGEMENT.

—



CRITIQUE
DE L'ÉPIQUE

Corbeil, imprimerie de Cuirié.



CRITIQUE
DU JUGEMENT

SUIVIE DES OBSERVATIONS

SUR LE SENTIMENT DU BEAU ET DU SUBLIME,

Par Emm. Kant,

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR J. BARNI,

Professeur agrégé de philosophie au Collège Charlemagne.

AVEC UNE INTRODUCTION DU TRADUCTEUR.

←————→
TOME SECOND.
←————→

PARIS,
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

Quai des Augustins, 19.

—
1846



6 CRITIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.

toutes les fois que nous attribuons de la causalité au concept d'un objet, comme si ce concept était dans la nature (et non en nous-mêmes), ou que, pour mieux dire, nous nous représentons la possibilité d'un objet par analogie avec ce genre de causalité (qui est le nôtre), concevant ainsi la nature comme étant *technique* par sa propre puissance, au lieu de ne voir dans sa causalité qu'un simple mécanisme, comme il le faudrait si on ne lui attribuait ce mode d'action. Si, au contraire, nous admettions dans la nature des causes agissant *avec intention*, et si, par conséquent, nous donnions pour fondement à la téléologie non plus simplement un principe *régulateur*, nous servant à juger les phénomènes de la nature, considérée dans ses lois particulières, mais un principe *constitutif*, qui déterminerait l'origine de ses productions, alors le concept d'une fin de la nature n'appartiendrait plus au Jugement réfléchissant, mais au Jugement déterminant. Ou plutôt ce concept n'appartiendrait plus proprement au Jugement (comme celui de la beauté en tant que finalité formelle subjective); comme concept rationnel, il introduirait dans la science de la nature une nouvelle espèce de causalité. Mais cette espèce de causalité, nous ne faisons que la tirer de nous-mêmes pour l'attribuer à d'autres êtres, sans vouloir pour cela les assimiler à nous.



DEUXIÈME PARTIE
DE LA CRITIQUE DU JUGEMENT.

CRITIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.



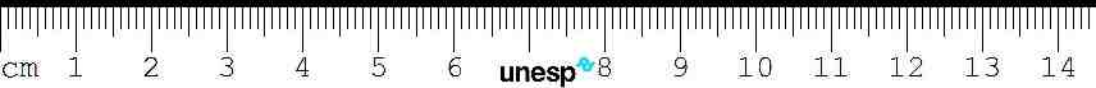
DEUXIÈME PARTIE
DE LA CRITIQUE DU JUGEMENT

CRITIQUE DU JUGEMENT



mes. En effet, quand on parle de la structure d'un oiseau, des cellules creusées dans ses os, de la disposition de ses ailes pour le mouvement, de celle de sa queue qui lui sert comme de gouvernail, et ainsi de suite, on dit que tout cela est tout à fait contingent, si on le considère relativement au simple *nexus effectivus* de la nature, et qu'on n'invoque pas encore une espèce particulière de causalité, celle des fins (*nexus finalis*), c'est-à-dire que la nature, considérée comme simple mécanisme, aurait pu prendre mille autres formes, sans violer l'unité de ce principe, et que, par conséquent, on ne peut espérer de trouver *a priori* la raison de cette forme dans le concept même de la nature, mais qu'il la faut chercher en dehors de ce concept.

On a cependant raison d'admettre, du moins d'une manière problématique, le jugement téléologique dans l'investigation de la nature, mais à la condition qu'on n'en fera un principe d'observation et d'investigation que par *analogie* avec la causalité déterminée par des fins, et qu'on ne prétendra rien *expliquer* par là. Il appartient au Jugement réfléchi, et non au Jugement déterminant. Le concept des liaisons et des formes finales de la nature est au moins *un principe de plus* qui sert à ramener ses phénomènes à des règles, là où ne suffisent pas les lois d'une causalité purement mécanique. Nous avons en effet recours à un principe téléologique



un véritable plaisir de voir l'ardeur avec laquelle les anciens géomètres recherchaient les propriétés des lignes de cette espèce, sans se laisser troubler par la question des esprits bornés : à quoi bon cette connaissance ? C'est ainsi, par exemple, qu'ils recherchaient les propriétés de la parabole, sans connaître la loi de la gravitation à la surface de la terre, que leur eût fournie l'application de la parabole à la trajectoire des corps sollicités par la pesanteur (dont la direction peut être considérée comme parallèle à elle-même pendant toute la durée de leur mouvement). C'est ainsi encore qu'ils étudiaient les propriétés de l'ellipse, sans deviner qu'il y avait aussi une gravitation pour les corps célestes, et sans connaître la loi qui régit la pesanteur de ces corps dans leurs diverses distances au centre d'attraction, et qui fait que, bien qu'ils soient entièrement libres, ils sont obligés de décrire cette courbe. — En travaillant ainsi, à leur insu, pour la postérité, ils jouissaient de trouver dans l'essence des choses une finalité dont ils pouvaient montrer *a priori* la nécessité. *Platon*, maître lui-même en cette science, tombe dans l'enthousiasme sur cette disposition originaire des choses, dont la découverte peut se passer de toute expérience, et sur la faculté qu'a l'esprit de pouvoir puiser l'harmonie des êtres à son principe supra-sensible (y



contient le principe de la solution d'une foule de problèmes dont chacun exigerait par lui-même bien des apprêts, tandis que cette solution s'offre d'elle-même comme une des admirables et infiniment nombreuses propriétés de cette figure. S'agit-il, par exemple, de construire un triangle avec une base donnée et l'angle opposé, le problème est indéterminé, c'est-à-dire qu'on peut le résoudre d'une manière infiniment variée. Mais le cercle renferme toutes ces solutions du problème, comme le lieu géométrique qui fournit tous les triangles satisfaisant aux conditions données. Ou bien faut-il que deux lignes se coupent de telle sorte que le rectangle formé par les deux parties de l'une soit égal au rectangle formé par les deux parties de l'autre, la solution du problème présente en apparence beaucoup de difficulté. Mais, pour que des lignes se partagent dans cette proportion, il suffit qu'elles se coupent dans l'intérieur du cercle et se terminent à sa circonférence. Les autres lignes courbes fournissent aussi des solutions de ce genre, que n'avait pas fait concevoir d'abord la règle d'après laquelle on les construit. Toutes les sections coniques, quelle que soit la simplicité de leur définition, soit qu'on les considère elles-mêmes ou qu'on rapproche leurs propriétés, sont fécondes en principes pour la solution d'une multitude de problèmes possibles. — C'est



compris les propriétés des nombres, avec lesquels l'esprit joue dans la musique). Cet enthousiasme l'élevait au-dessus des concepts de l'expérience dans la région des idées, qui ne lui paraissaient explicables que par un commerce intellectuel avec le principe de tous les êtres. Il n'est pas étonnant qu'il ait exclu de son école ceux qui étaient ignorants en géométrie; car, ce qu'Anaxagore concluait des objets de l'expérience et de leur liaison finale, il pensait le tirer d'une intuition pure, inhérente à l'esprit humain. La nécessité dans la finalité, c'est-à-dire la nécessité des choses qui sont disposées comme si elles avaient été faites à dessein pour notre usage, mais qui semblent pourtant appartenir originairement à l'essence des choses, sans avoir égard à notre usage, voilà le principe de la grande admiration que nous cause la nature, moins encore en dehors de nous que dans notre propre raison. Aussi est-ce une erreur bien pardonnable de passer insensiblement de cette admiration au fanatisme.

Mais, quoique cette finalité intellectuelle soit objective (et non subjective, comme la finalité esthétique), on ne peut la concevoir, quant à sa possibilité, que comme formelle (non comme réelle), c'est-à-dire que comme une finalité à laquelle il n'est pas nécessaire de donner une fin, une téléologie pour



principe, mais qu'il suffit de concevoir d'une manière générale. Le cercle est une intuition que l'entendement détermine d'après un principe; l'unité de ce principe, que j'admets arbitrairement et dont je me sers comme d'un concept fondamental, appliquée à une forme de l'intuition (à l'espace), qui pourtant ne se trouve en moi que comme une représentation, mais comme une représentation *a priori*, cette unité fait comprendre celle de beaucoup de règles qui dérivent de la construction de ce concept, et qui sont conformes à bien des fins possibles, sans qu'on ait besoin de supposer à cette finalité une fin ou quelque'autre principe. Il n'en est pas de même quand je rencontre de l'ordre et de la régularité dans un ensemble de *choses extérieures*, renfermé dans de certaines limites, par exemple, dans un jardin, l'ordre et la régularité des arbres, des parterres, des allées, etc.; je ne puis espérer de les déduire *a priori* d'une circonscription arbitraire d'un espace, car ce sont des choses existantes, qui ne peuvent être connues qu'au moyen de l'expérience, et il ne s'agit plus, comme tout à l'heure, d'une simple représentation en moi déterminée *a priori* d'après un principe. C'est pourquoi cette dernière finalité (la finalité empirique), en tant que *réelle*, dépend du concept d'une fin.

Mais on voit aussi la raison légitime de notre ad-



miration pour cette finalité même que nous percevons dans l'essence des choses (en tant que leurs concepts peuvent être construits). Les règles variées, dont l'unité (fondée sur un principe) cause l'admiration, sont toutes synthétiques, et ne dérivent pas d'un *concept* de l'objet, par exemple, du cercle; mais elles ont besoin que cet objet soit donné dans l'intuition. Mais par là cette unité a l'air d'être fondée empiriquement sur un principe différent de notre faculté de représentation, et l'on dirait que la concordance de l'objet avec le besoin de règles, inhérent à l'entendement, est contingente en soi, et par conséquent n'est possible que par une fin établie exprès pour cela. Or cette harmonie, n'étant pas, malgré toute cette finalité, reconnue empiriquement, mais *a priori*, devrait nous conduire d'elle-même à cette conclusion que l'espace, dont la détermination rend seule l'objet possible (au moyen de l'imagination et conformément à un concept), n'est pas une qualité des choses hors de nous, mais un simple mode de représentation en nous, et qu'ainsi, dans la figure que je trace *conformément à un concept*, c'est-à-dire dans ma propre manière de me représenter ce qui m'est donné extérieurement, quoique ce puisse être en soi, c'est moi qui introduis la finalité, sans en être instruit empiriquement par la chose même, et, par conséquent, sans avoir besoin pour cela d'aucune fin particu-



lière existant hors de moi dans l'objet. Mais, comme cette considération exige déjà un usage critique de la raison, et, par conséquent, n'est pas tout d'abord impliquée dans le jugement que nous portons sur l'objet d'après ses propriétés, ce jugement ne me donne immédiatement que l'union de règles hétérogènes (même en ce qu'elles ont d'hétérogène) en un principe, dont je puis reconnaître la vérité *a priori*, sans avoir besoin d'un principe particulier reposant *a priori* en dehors de mon concept et en général de ma représentation. Or l'étonnement vient de ce que l'esprit est arrêté par l'incompatibilité d'une représentation et de la règle donnée par cette représentation avec les principes qui lui servent déjà de fondement, et par là est conduit à douter s'il a bien vu ou jugé; mais l'admiration est un étonnement qui ne cesse jamais, même après la disparition de ce doute. Par conséquent, l'admiration est un effet tout naturel de cette finalité que nous observons dans l'essence des choses (considérées comme phénomènes), et on ne peut la blâmer, car non-seulement il nous est impossible d'expliquer pourquoi l'union de cette forme de l'intuition sensible (qui s'appelle l'espace) avec la faculté des concepts (l'entendement) est précisément telle et non pas une autre; mais cette union même étend l'esprit en lui faisant comme pressentir quelque chose encore qui repose au-dessus de ces représenta-



tions sensibles, et qui peut contenir le dernier principe (inconnu pour nous) de cet accord. Nous n'avons pas, il est vrai, besoin de le connaître, quand il s'agit simplement de la finalité formelle de nos représentations *a priori*; mais la seule nécessité où nous sommes d'y songer excite de l'admiration pour l'objet qui nous l'impose.

On a coutume d'appeler des *beautés* les propriétés dont nous avons parlé, celles des figures géométriques comme celles des nombres, à cause d'une certaine finalité qu'elles montrent *a priori* pour des usages divers de la connaissance, et que la simplicité de leur construction ne faisait pas soupçonner. Ainsi, par exemple, on parle de telle ou telle *belle* propriété du cercle, qu'on découvrirait de telle ou de telle manière. Mais ce n'est pas là un jugement esthétique de finalité; ce n'est point un de ces jugements sans concept, qui ne signalent qu'une finalité *subjective* dans le libre jeu de nos facultés de connaître; c'est un jugement intellectuel, fondé sur des concepts, qui fait connaître clairement une finalité objective, c'est-à-dire une conformité à des buts divers (infiniment variés). Cette propriété serait mieux nommée *perfection relative* que beauté d'une figure mathématique. En général, on ne peut guère admettre l'expression de *beauté intellectuelle*, car le mot beauté perdrait alors tout sens déterminé, ou la satisfaction in-



telle que toute supériorité sur la satisfaction sensible. Le nom de beauté conviendrait mieux à la *démonstration* de ces propriétés; car, par cette démonstration, l'entendement, en tant que faculté des concepts, et l'imagination, en tant que faculté qui fournit l'exhibition de ces concepts, se sentent fortifiés *a priori* (c'est ce caractère qui, joint à la précision qu'apporte la raison, s'appelle l'élégance de la démonstration); ici du moins, si la satisfaction a son principe dans des concepts, elle est subjective, tandis que la perfection produit une satisfaction objective.

§. LXII.

De la finalité de la nature qui n'est que relative, à la différence de celle qui est intérieure.

L'expérience conduit notre faculté de juger au concept d'une finalité objective et matérielle, c'est-à-dire au concept d'une fin de la nature, alors seulement que nous avons à juger un rapport de cause à effet (1), que nous ne sommes pas capables de comprendre sans supposer, dans la causalité de la cause même, l'idée de l'effet comme la condition

(1) Comme, dans les mathématiques pures, il ne s'agit pas de l'existence, mais seulement de la possibilité des choses, c'est-à-dire d'une intuition correspondant à leur concept, et qu'il n'y peut être question de cause et d'effet, il suit que toute la finalité qu'on y remarque ne peut être considérée que comme formelle et non comme une fin de la nature.



de la possibilité de cet effet ou le principe qui détermine sa cause à le produire. Mais cela peut se faire de deux façons : on considère l'effet ou immédiatement comme une production faite avec art, ou seulement comme une matière destinée à l'art d'autres êtres possibles de la nature, et, par conséquent, ou comme une fin, ou comme un moyen pour la finalité d'autres causes. Cette dernière finalité s'appelle utilité (par rapport aux hommes), ou même convenance * (pour toute autre créature), et elle n'est que relative, tandis que la première est une finalité intérieure de la nature.

Les fleuves, par exemple, portent avec eux des terres utiles à la végétation, qu'ils déposent quelquefois dans les champs qu'ils traversent, souvent aussi à leur embouchure. En beaucoup de pays, les flots répandent ce limon sur le rivage, ou le déposent sur le bord, et, surtout quand les hommes ont soin que le reflux ne le remporte pas, la terre en devient féconde, et la végétation prend la place occupée auparavant par les poissons et les testacés. C'est ainsi que la nature a produit elle-même la plupart des accroissements de terrain, et elle continue encore, quoique lentement. — Or la question est de savoir si ces alluvions doivent être regardées comme des fins de la nature, à cause de leur utilité

* *Zuträglichkeit.*



pour les hommes, car on ne peut parler de l'avantage qui en résulte pour la végétation même, puisque ce que celle-ci gagne, les créatures marines le perdent.

Ou bien, pour donner un exemple de la convenance de certaines choses de la nature pour d'autres créatures, par rapport auxquelles elles peuvent être considérées comme des moyens, il n'y a pas meilleur terrain pour les pins qu'un terrain sablonneux. Or la haute mer, avant de se retirer de la terre, a laissé tant de couches de sable dans nos contrées du nord que de vastes forêts de pins ont pu s'élever sur ce sol, d'ailleurs si impropre à toute culture, et nous accusons souvent nos ancêtres de les avoir détruites sans raison. On peut demander si cet ancien dépôt de couches de sable était une fin de la nature, travaillant en faveur des forêts de pins qui pourraient plus tard s'y développer. Ce qu'il y a de certain, c'est que, s'il faut voir là une fin de la nature, il faut regarder aussi ce sable comme une fin, mais seulement comme une fin relative, qui à son tour avait pour moyens l'ancien rivage et la retraite de la mer; car dans la série des membres d'une liaison finale subordonnés entre eux, chaque membre intermédiaire doit être considéré comme une fin (mais non comme une fin dernière) dont la cause la plus prochaine est le moyen. Ainsi encore, s'il devait y avoir dans le monde des bœufs,



des brebis, des chevaux, et d'autres animaux de ce genre, il fallait qu'il y eût aussi du gazon sur la terre; s'il devait y avoir des chameaux, il fallait qu'il y eût dans les déserts des plantes propres à les nourrir, et, en outre, il fallait que ces animaux et d'autres espèces herbivores existassent en abondance, pour qu'il pût y avoir des loups, des tigres et des lions. Par conséquent, la finalité objective, qui se fonde sur ce rapport, n'est pas une finalité objective des choses en soi, comme il faudrait l'admettre, si par exemple on ne pouvait concevoir le sable en lui-même comme un effet de la mer qui en est la cause, sans supposer un but à celle-ci, et sans considérer l'effet, à savoir le sable, comme une chose faite avec art. C'est une finalité qui n'est que relative et n'existe qu'accidentellement dans la chose à laquelle on l'attribue; et, quoique, parmi les exemples cités, on doit regarder l'herbe comme une production organisée de la nature, par conséquent comme une chose faite avec art, dans son rapport avec les animaux qui s'en nourrissent, elle ne doit être considérée que comme une simple matière brute.

Mais lorsqu'enfin l'homme, grâce à la liberté de sa causalité, trouve les choses de la nature utiles à ses desseins, il est vrai souvent bizarres (comme quand il se sert des plumes d'oiseau pour se parer, ou des terres de couleur et des suc des



plantes pour se farder), mais quelquefois aussi raisonnables, comme quand il se sert du cheval pour voyager, du bœuf et même de l'âne et du cochon (ainsi qu'on fait dans l'île Minorque) pour labourer, on ne peut pas même admettre ici une fin relative de la nature (pour cet usage). Car sa raison sait faire concourir les choses à des fantaisies auxquelles il n'était pas lui-même prédestiné par sa nature. Seulement *si* on admet qu'il doit y avoir des hommes sur la terre, les moyens au moins sans lesquels les hommes ne pourraient exister, en tant qu'animaux, et même en tant qu'êtres raisonnables (à quelque faible degré que ce soit), ne peuvent manquer; mais alors les choses de la nature, qui sont indispensables pour cet usage, doivent être considérées aussi comme des fins de la nature.

On voit aisément par là que la finalité extérieure (l'utilité d'une chose pour d'autres) ne peut être considérée comme une fin extérieure de la nature qu'à la condition que l'existence de la chose à laquelle elle se rapporte de près ou de loin soit par elle-même une fin de la nature. Mais comme cela ne peut jamais être démontré par la simple considération de la nature, il suit que la finalité relative, quoiqu'elle nous fasse hypothétiquement songer à des fins de la nature, ne peut cependant donner légitimement lieu à aucun jugement téléologique absolu.



La neige dans les pays froids défend les semailles contre la gelée; elle facilite le commerce des hommes (au moyen des traîneaux). Les Lapons se servent pour cela de certains animaux (les rennes), qui trouvent une nourriture suffisante dans une mousse aride, qu'ils savent retirer de dessous la neige, et qui se laissent facilement apprivoiser et dompter, quoiqu'ils puissent aussi vivre en liberté. Pour d'autres peuples situés dans la même zone glaciale, la mer contient une riche provision d'animaux qui leur servent à se nourrir et à se vêtir, et leur fournissent même des matières inflammables pour chauffer leurs huttes, qu'ils construisent avec le bois que la mer leur apporte. Or il y a là un admirable concours de relations de la nature à une fin, et cette fin est le Groenlandais, le Lapon, le Samoyède, l'Iakoute, ou tout autre peuple. Mais on ne voit pas pourquoi en général il doit y avoir des hommes en ces contrées. C'est pourquoi on porterait un jugement bien hardi et bien arbitraire, en disant que si les vapeurs formées par l'air tombent dans ces pays sous la forme de neige, que si la mer a des courants qui y apportent le bois venu dans les pays chauds, et que si elle renferme de grands animaux remplis d'huile, c'est *parce que* la cause qui produit toutes les choses de la nature a eu pour principe l'idée de venir en aide à certaines pauvres créatures. Car, quand même tous ces avantages de



la nature n'existeraient pas, nous ne serions pas fondés à trouver les causes de la nature insuffisantes pour notre utilité, et il nous semblerait au contraire téméraire et inconsidéré de demander à la nature une disposition de ce genre et de lui attribuer une semblable fin (attendu que la discorde a pu seule pousser les hommes jusque dans des contrées si inhospitalières).

§. LXIII.

Du caractère propre des choses en tant que fins de la nature.

Pour concevoir qu'une chose n'est possible que comme fin, c'est-à-dire que la causalité à laquelle elle doit son origine ne doit pas être cherchée dans le mécanisme de la nature, mais dans une cause dont la puissance soit déterminée par des concepts, il est nécessaire que la possibilité de la forme de cette chose ne puisse être tirée de simples lois de la nature, c'est-à-dire de lois que notre seul entendement puisse reconnaître dans leur application aux phénomènes; il faut que la connaissance empirique de cette forme, considérée dans sa cause et comme effet, suppose des concepts de la raison. Cette forme est *contingente* aux yeux de la raison, qui la rapproche de toutes les lois empiriques de la nature, c'est-à-dire que la raison, qui doit aussi



chercher la nécessité dans la forme de toute production de la nature, alors même qu'elle ne veut qu'apercevoir les conditions liées à cette production, ne peut pourtant pas admettre cette nécessité dans la forme donnée; et c'est cette contingence même qui nous détermine à considérer la causalité de cette forme comme si elle n'était possible que par la raison. Mais celle-ci est la faculté d'agir d'après des fins (une volonté); et l'objet qui n'est représenté comme possible que par cette faculté, ne serait représenté ainsi comme possible qu'en tant que fin.

Si quelqu'un apercevait, dans un pays paraissant inhabité, une figure géométrique, comme un hexagone régulier, tracée sur le sable, sa réflexion, s'exerçant sur le concept de cette figure, remarquerait, bien qu'obscurément, à l'aide de la raison, l'unité du principe de la production de ce concept, et alors, conformément à la raison, il ne pourrait chercher le principe de la possibilité de cette figure dans les choses qu'il connaît, comme le sable, la mer voisine, les vents, ou même les traces des animaux ou dans toute autre cause privée de raison. Car la contingence de cet accord d'une forme avec un concept, qui n'est possible que dans la raison, lui paraîtrait si infiniment grande que ce serait comme s'il n'y avait pas pour la produire de loi de la nature; et par conséquent, le principe de la



causalité d'un semblable effet ne peut être cherché dans le pur mécanisme de la nature, mais dans un concept de l'objet que la raison seule peut fournir, et avec lequel elle peut seule le comparer, et c'est ainsi qu'on peut considérer cet effet comme une fin, non, il est vrai, comme une fin de la nature, mais comme un produit de l'art (*vestigium hominis video*).

Mais, pour qu'une chose, dans laquelle on reconnaît une production de la nature, puisse être jugée en même temps comme une fin, par conséquent comme une *fin de la nature*, il faut, s'il n'y a ici rien de contradictoire, quelque chose de plus encore. Je dirai provisoirement qu'une chose existe comme fin de la nature, *quand elle est la cause et l'effet d'elle-même*, car il y a ici une causalité qu'on ne peut lier au simple concept d'une nature, sans supposer une fin à celle-ci, mais qu'on peut à cette condition sinon comprendre, du moins concevoir sans contradiction. Avant d'analyser complètement cette idée d'une fin de la nature, expliquons-la d'abord par un exemple.

En premier lieu, un arbre en produit un autre d'après une loi connue de la nature. Mais l'arbre qu'il produit est de la même espèce, et ainsi l'arbre se produit lui-même quant à l'espèce; il se conserve toujours dans la même espèce, d'un côté comme effet, de l'autre comme cause, incessam-



ment reproduit par lui-même et se reproduisant toujours.

En second lieu, un arbre se produit lui-même comme *individu*. Cette sorte d'effet n'est, à la vérité, que la croissance; mais cette croissance est entièrement différente de tout accroissement produit par des lois mécaniques, et elle ressemble à une production, quoique sous un autre nom. Cette plante élabore la matière qu'elle emploie pour sa croissance de manière à se l'assimiler, c'est-à-dire à lui donner la qualité qui lui est spécifiquement propre, et que ne peut fournir en dehors d'elle le mécanisme de la nature, et elle se développe ainsi au moyen d'une matière, qui, par cette assimilation, est son propre produit. Car si, relativement aux parties constitutives qu'elle reçoit de la nature extérieure, cette matière ne peut être considérée que comme une *édution*, on trouve cependant, dans le choix et dans la nouvelle composition de cette matière brute, une telle originalité, que tout l'art du monde en demeure infiniment éloigné, quand il cherche à reconstituer une production du règne végétal avec les éléments qu'il a séparés en la décomposant, ou avec la matière que la nature fournit pour la nourrir.

En troisième lieu, une partie de cette créature se produit elle-même, de telle sorte que la conservation de l'une dépend de la conservation de l'autre.



Un œil enlevé à une branche d'arbre, et enté sur une branche d'un autre arbre, produit, sur une plante étrangère, une plante de son espèce, et de même une greffe sur un tronc étranger. C'est pourquoi on peut dans le même arbre considérer chaque branche ou chaque feuille comme ayant été simplement greffée ou écussonnée sur cet arbre, par conséquent comme un arbre existant par lui-même, qui seulement s'attache à un autre et en est le parasite. En outre, les feuilles sont, à la vérité, des produits de l'arbre, mais elles le conservent aussi de leur côté; car on le détruirait en le dépouillant à plusieurs reprises de ses feuilles, et sa croissance dépend de leur effet sur la tige. Je ne mentionnerai ici qu'en passant, quoiqu'on doive les ranger parmi les propriétés les plus étonnantes des êtres organisés, ces secours que la nature leur apporte d'elle-même pour les réparer, lorsque le manque d'une partie nécessaire à la conservation des parties voisines est suppléé par les autres, et ces défauts d'organisation ou ces difformités dans lesquelles certaines parties remédient aux vices de constitution ou aux obstacles en se formant d'une manière tout à fait nouvelle, pour conserver ce qui est, et pour produire une créature anormale.



§. LXIV.

Les choses, en tant que fins de la nature, sont des êtres organisés.

D'après le caractère indiqué dans le paragraphe précédent, pour qu'une chose, qui est une production de la nature, ne puisse être reconnue possible que comme une fin de la nature, il faut qu'elle contienne un rapport réciproque de cause et d'effet; mais c'est là une expression quelque peu impropre et indéterminée, et qui a besoin d'être ramenée à un concept déterminé.

La liaison causale, en tant qu'on la conçoit simplement par l'entendement, constitue une série (de causes et d'effets), qui va toujours en descendant; et les choses qui, comme effets, en présupposent d'autres comme causes, ne peuvent pas être réciproquement causes de celles-ci. On appelle cette liaison causale la liaison des causes efficientes (*nexus effectivus*). Mais, d'un autre côté, on peut concevoir aussi une liaison causale, déterminée par un concept rationnel (de fins), qui, considérée comme une série, renfermerait une dépendance ascendante et descendante, c'est-à-dire que la chose qu'on désigne comme un effet mérite aussi, en remontant, le nom de cause de cette même chose dont elle est l'effet. Dans la pratique (ou dans l'art) on trouve aisément ce genre de liaison : par exemple, la maison



est, à la vérité, la cause du loyer qu'on reçoit, mais aussi la représentation de ce revenu possible était la cause de la construction de la maison. Cette nouvelle liaison causale est appelée liaison des causes finales (*nexus finalis*). Il serait peut-être mieux de nommer la première, liaison des causes réelles, et la seconde, liaison des causes idéales, parce que cette dénomination fait entendre qu'il ne peut y avoir que ces deux espèces de causalité.

Dans une chose, qui doit être considérée comme une fin de la nature, il faut *en premier lieu* que les parties qu'elle comprend (quant à leur existence et à leur forme) ne soient possibles que par leur relation avec le tout. Car la chose même, étant une fin, est comprise sous un concept ou une idée, qui doit déterminer *a priori* tout ce qui doit y être contenu. Mais, en tant qu'on se borne à concevoir une chose comme possible de cette manière, elle est simplement une œuvre d'art, c'est-à-dire la production d'une cause raisonnable qui est distincte de la matière (des parties) de cette chose, et qui (dans l'assemblage et dans la combinaison des parties) a été déterminée par son idée d'un tout possible de cette manière (et non par la nature extérieure).

Par conséquent, pour qu'une chose, en tant que production de la nature, contienne en elle-même et dans sa possibilité intérieure une relation à des fins, c'est-à-dire ne soit possible que comme fin de



la nature et n'ait pas besoin de la causalité des concepts d'êtres raisonnables en dehors d'elle, il faudra *en second lieu* que les parties de la chose concourent à l'unité du tout, en se montrant réciproquement cause et effet de leur forme. Car c'est de cette manière seulement que réciproquement l'idée du tout peut déterminer la forme et la liaison de toutes les parties, non pas comme cause — car ce serait alors une production de l'art — mais comme un principe qui détermine pour celui qui juge la chose la connaissance de l'unité systématique de la forme et de la liaison des divers éléments contenus dans la matière donnée.

Ainsi un corps ne peut être jugé, en lui-même et dans sa possibilité intérieure, comme une fin de la nature, à moins que les parties de ce corps ne se produisent toutes réciproquement, dans leur forme et dans leur liaison, et ne produisent ainsi, par leur propre causalité, un tout, dont le concept puisse à son tour être jugé comme étant la cause ou le principe de cette chose dans un être qui contient la causalité nécessaire pour la produire d'après des concepts, de telle sorte que la liaison des *causes efficientes* puisse être jugée en même temps comme un *effet produit par des causes finales*.

Dans une telle production de la nature, chaque partie sera conçue comme n'existant que *pour les autres* et pour le tout, de même qu'elle n'existe que



par toutes les autres, c'est-à-dire qu'on la concevra comme un organe. Mais cette condition ne suffit pas (car c'est aussi celle de l'art et de toute fin en général). Il faut de plus que chaque partie soit un organe qui *produise* les autres parties (et réciproquement). Il n'y a pas en effet d'instrument de l'art qui remplisse cette condition; il n'y a que la nature, laquelle fournit aux organes (même à ceux de l'art) toute leur matière. C'est donc en tant qu'être *organisé* et *s'organisant* lui-même qu'une production pourra être appelée une *fin de la nature*.

Dans une montre une partie est l'instrument qui sert au mouvement des autres; mais aucun rouage n'est la cause efficiente de la production des autres; une partie existe à cause d'une autre, mais non par celle-ci; c'est pourquoi aussi la cause productrice de ces parties et de leur forme ne réside pas dans la nature (de cette matière), mais en dehors d'elle dans un être qui peut agir d'après les idées d'un tout possible par sa causalité. Et, comme dans la montre un rouage n'en produit pas un autre, à plus forte raison une montre n'en produit-elle pas d'autres, en employant pour cela une autre matière (qu'elle organiserait); ainsi encore ne remplace-t-elle pas d'elle-même les parties perdues, ou ne répare-t-elle pas les vices de leur construction primitive à l'aide des autres, ou ne se rétablit-elle pas elle-même, quand le désordre est entré en



elle: toutes choses que nous pouvons attendre au contraire de la nature organisée. — Un être organisé n'est donc pas une simple machine, n'ayant que la force *motrice*; il possède en lui une vertu *formatrice* et la communique aux matières qui ne l'ont pas (en les organisant), et cette vertu formatrice qui se propage ne peut être expliquée par la seule force motrice (par le mécanisme).

Lorsqu'on appelle la nature et la vertu qu'elle révèle dans ses productions organisées un *analogue de l'art*, on en dit beaucoup trop peu, car on conçoit alors l'artiste (un être raisonnable) en dehors d'elle. La nature s'organise elle-même, et dans chaque espèce de ses productions organisées, elle suit le même exemplaire en général, mais aussi avec les différences qu'exige la conservation de soi-même suivant les circonstances. Peut-être est-on plus près de cette impénétrable qualité, quand on la nomme un *analogue de la vie*; mais alors il faut ou bien douer la matière en tant que simple matière d'une propriété (l'*hylozoïsme*) qui répugne à son essence, ou bien lui associer un principe étranger (une âme) qui est *communauté* avec elle; et, dans ce dernier cas, pour qu'on puisse regarder une production organisée comme une production de la nature, ou bien il faut supposer déjà la matière organisée comme instrument de cette âme, et par là on n'explique pas cette matière même, ou bien il



faut faire de l'âme l'ouvrière de cette œuvre et enlever ainsi la production à la nature (corporelle). A parler exactement, l'organisation de la nature n'a rien d'analogue à aucune des causalités que nous connaissons (1). La beauté de la nature, n'étant attribuée aux objets que relativement à notre propre réflexion sur l'intuition extérieure de ces objets, et par conséquent ne concernant que la forme de leur surface, on peut l'appeler avec raison un analogue de l'art. Mais la *perfection naturelle interne* que possèdent ces choses, qui ne sont possibles que comme *fins de la nature*, et qui pour cette raison sont appelées êtres organisés, n'a rien d'analogue à quelque propriété physique ou naturelle que nous connaissions, et, quoique, dans le sens le plus large, nous appartenions nous-mêmes à la nature, on ne peut la concevoir et l'expliquer exactement par analogie avec l'art humain.

Le concept d'une chose, comme fin de la nature

(1) On peut en revanche expliquer, à l'aide d'une analogie avec les fins immédiates de la nature dont nous avons parlé, certaines combinaisons, mais qui se rencontrent plutôt dans l'idée que dans la réalité. C'est ainsi que, dans une révolution qu'un grand peuple vient d'entreprendre, on s'est servi souvent et avec beaucoup de justesse du mot *organisation*, pour désigner l'agencement des magistratures et des autres choses de ce genre, et même de tout le corps de l'État. En effet, dans un pareil tout, chaque membre doit être à la fois moyen et, fin, et tout en coopérant à la possibilité du tout, trouver lui-même dans l'idée de ce tout sa place et sa fonction.



en soi, n'est donc pas un concept constitutif de l'entendement ou de la raison, mais il peut être un concept régulateur pour le Jugement réfléchissant, c'est-à-dire qu'il peut nous diriger dans l'investigation de cette espèce d'objets et dans la recherche de son principe suprême à l'aide d'une analogie éloignée avec notre propre causalité agissant d'après des fins. Cela, il est vrai, ne sert pas à la connaissance de la nature ou de son origine, mais plutôt à cette faculté pratique de la raison qui nous fait concevoir par analogie la cause de cette finalité.

Les êtres organisés sont donc les seuls dans la nature qui, considérés en eux-mêmes et indépendamment de toute relation à d'autres choses, ne puissent être conçus comme possibles qu'en tant que fins de la nature, et qui donnent ainsi, d'abord, au concept d'une *fin*, non point pratique mais *naturelle*, de la réalité objective, et par là, à la science de la nature, le fondement d'une téléologie. Par où il faut entendre une certaine manière de juger les objets de la nature d'après un principe particulier, qu'on n'aurait pas sans cela le droit d'introduire dans la nature (parce qu'on ne peut apercevoir *a priori* la possibilité de cette espèce de causalité).



§. LXV.

Du principe du jugement de la finalité intérieure dans les êtres organisés.

Ce principe peut être défini ou énoncé ainsi : *une production organisée de la nature est celle dans laquelle tout est réciproquement fin et moyen*. Rien en elle n'est inutile, sans but, ou ne doit être rapporté à un mécanisme aveugle de la nature.

Ce principe, considéré dans son origine, doit être, il est vrai, dérivé de l'expérience, de cette expérience qu'on institue méthodiquement et qui s'appelle observation; mais l'universalité et la nécessité, qu'il affirme de cette espèce de finalité, prouvent qu'il ne repose pas uniquement sur des principes empiriques, mais qu'il a pour fondement quelque principe *a priori*, quand ce ne serait qu'un principe régulateur, et quand ces fins ne résideraient que dans l'idée de ceux qui jugent et non dans une cause efficiente. On peut donc appeler ce principe une *maxime* du jugement de la finalité interne des êtres organisés.

On sait que ceux qui dissèquent les plantes et les animaux pour en étudier la structure, et pouvoir reconnaître pourquoi et à quelle fin telles parties leur ont été données, pourquoi telle disposition et tel arrangement des parties, et précisément cette



forme intérieure, admettent comme indispensablement nécessaire cette maxime que rien n'existe *en vain* dans ces créatures, et lui accordent une valeur égale à celle de ce principe de la physique générale, que *rien n'arrive par hasard*. Et en effet ils ne peuvent pas plus rejeter ce principe téléologique que le principe universel de la physique; car, de même qu'en l'absence de ce dernier il n'y aurait plus d'expérience possible en général, de même, sans le premier, il n'y aurait plus de fil conducteur pour l'observation d'une espèce de choses de la nature, que nous avons une fois conçues téléologiquement sous le concept des fins de la nature.

En effet ce concept introduit la raison dans un tout autre ordre de choses que celui du pur mécanisme de la nature, qui ne peut plus ici nous satisfaire. Il faut qu'une idée serve de principe à la possibilité de la production de la nature. Mais comme une idée est une unité absolue de représentation, tandis que la matière est une pluralité de choses qui par elle-même ne peut fournir aucune unité déterminée de composition, si cette unité de l'idée doit servir, comme principe *a priori*, à déterminer une loi naturelle à la production d'une forme de ce genre, il faut que la fin de la nature s'étende *à tout* ce qui est contenu dans sa production. En effet, dès que pour expliquer un certain effet, nous cherchons, au-dessus de l'aveugle



mécanisme de la nature, un principe supra-sensible et que nous l'y rapportons *en général*, nous devons le juger tout entier d'après ce principe; et il n'y a pas de raison pour regarder la forme de cette chose comme dépendant encore en partie de l'autre principe, car alors, dans le mélange de principes hétérogènes, il ne resterait plus de règle sûre pour le jugement.

On peut sans doute, par exemple dans le corps de l'animal, concevoir certaines parties comme des concrétions formées suivant des lois purement mécaniques (comme la peau, les os, les cheveux). Mais il faut toujours juger téléologiquement la cause, qui fournit la matière nécessaire, qui la modifie ainsi et la dépose aux endroits convenables, c'est-à-dire que tout dans ce corps doit être considéré comme organisé, et que tout aussi dans un certain rapport avec la chose même est organe à son tour.

§. LXVI.

Du principe du jugement téléologique sur la nature considérée en général comme un système de fins.

Nous avons dit précédemment que la finalité *extérieure* des choses de la nature ne nous autorisait pas suffisamment à les regarder comme des fins de la nature pour expliquer par là leur existence, et qu'il ne fallait pas prendre des effets que



nous trouvons accidentellement conformes à des fins pour des applications réelles du principe des causes finales. Ainsi, parce que les *fleuves* facilitent le commerce des peuples dans l'intérieur des terres, parce que les *montagnes* contiennent des sources qui forment ces fleuves et des provisions de neige qui les entretiennent dans les temps où il n'y a pas de pluie, parce que les *terrains* sont inclinés de manière à conduire les eaux et à ne pas inonder le pays, on ne peut pourtant pas prendre ces choses pour des fins de la nature ; car, bien que cette forme de la surface de la terre soit très-nécessaire à la production et à la conservation du règne végétal et du règne animal, elle n'a cependant rien en soi dont la possibilité nous oblige à admettre une causalité déterminée par des fins. Cela s'applique aussi aux plantes que l'homme emploie pour son besoin ou pour son plaisir, aux animaux, au chameau, au bœuf, au cheval, au chien, etc., dont l'homme fait usage de tant de manières, soit pour sa nourriture, soit pour son service, et dont en grande partie il ne peut se passer. Dans les choses que nous n'avons aucune raison de considérer par elles-mêmes comme des fins, on ne peut attribuer une finalité à leur rapport extérieur que d'une manière hypothétique.

Il y a une grande différence entre juger une chose, à cause de sa forme intérieure, comme une fin de la



nature, et prendre pour une fin de la nature l'existence de cette chose. Dans ce dernier cas, nous n'avons pas seulement besoin du concept d'une fin possible, mais de la connaissance du but final (*scopus*) de la nature, lequel implique une relation de la nature à quelque chose de supra-sensible, qui dépasse de beaucoup toute notre connaissance téléologique de la nature; car le but de l'existence de la nature même doit être cherché en dehors de la nature. La forme intérieure d'un simple brin d'herbe prouve, suffisamment pour notre humaine faculté de juger, qu'il n'a pu être produit que d'après la règle des fins. Mais si l'on s'écarte de là, si on ne voit que l'usage qu'en font d'autres êtres de la nature, et si, abandonnant ainsi la considération de l'organisation intérieure, on ne considère que les relations extérieures de finalité, comme la nécessité de l'herbe pour les bestiaux, celle des bestiaux pour l'homme, et qu'on ne voie pas pourquoi il est nécessaire qu'il y ait des hommes (question qui surtout quand on songe aux habitants de la Nouvelle Hollande ou à ceux du Tropique, ne serait pas si facile à résoudre), on n'arrive point alors à une fin catégorique, mais toute cette relation de finalité repose sur une condition qu'on recule toujours et qui, en tant qu'inconditionnelle (existence d'une chose comme but final), repose tout à fait en dehors de la considération physico-téléologique du



monde. Mais alors aussi une telle chose n'est pas une fin de la nature, car on ne peut la considérer (ou considérer son espèce) comme une production de la nature.

Il n'y a donc que la matière organisée qui implique nécessairement le concept d'une fin de la nature, parce que cette forme spécifique est en même temps une production de la nature. Or ce concept conduit nécessairement à concevoir l'ensemble de la nature comme un système fondé sur la règle des fins; et il faut subordonner à cette idée, d'après des principes de la raison, tout le mécanisme de la nature (du moins pour s'en servir comme d'un moyen dans l'étude des phénomènes). Tout dans le monde est bon à quelque chose, rien n'y existe en vain, c'est là un principe de la raison qui n'existe en elle que subjectivement, c'est-à-dire comme une maxime, et l'exemple que la nature nous donne dans ses productions organisées nous autorise et même nous invite à ne rien attendre d'elle et de ses lois qui ne soit en général conforme à des fins.

On comprend que ce n'est point là un principe pour le Jugement déterminant, mais seulement pour le Jugement réfléchissant, qu'il est régulateur et non constitutif, et qu'il ne nous donne qu'un fil conducteur pour considérer les choses de la nature, dans leur relation à un principe déjà donné, d'a-



près un nouvel ordre de lois, et la science de la nature d'après un autre principe, à savoir le principe des causes finales, sans préjudice cependant à celui du mécanisme de sa causalité. D'ailleurs on ne décide nullement par là si une chose que nous jugeons d'après ce principe est réellement une fin dans l'*intention* de la nature, si l'herbe existe pour le bœuf ou la brebis, et si ces animaux et les autres choses de la nature existent pour les hommes. Il est bon de considérer aussi par ce côté les choses qui nous sont désagréables, et même contraires sous certains rapports. Ainsi, par exemple, on pourrait dire que les insectes, qui infestent nos habits, nos cheveux ou nos lits, sont, d'après une sage disposition de la nature, un aiguillon à la propreté, qui est déjà par elle-même une condition importante de la conservation de la santé. Ainsi encore on dira que les moustiques et d'autres insectes piquants, qui incommode si fort les sauvages dans les déserts de l'Amérique, sont autant d'aiguillons qui excitent ces hommes inexpérimentés à dessécher les marais, à éclaircir les épaisses forêts qui arrêtent le passage de l'air, et à rendre par là, ainsi que par la culture du sol, leur séjour plus sain. Les choses mêmes qui paraissent contraires à l'homme dans son organisation intérieure, envisagées de cette manière, nous ouvrent une vue agréable et quelquefois aussi instructive, sur une



ordonnance téléologique, que, sans un tel principe, une étude purement physique de la nature ne nous aurait pas fait soupçonner. De même que, suivant quelques-uns, le ver solitaire a été donné à l'homme ou à l'animal, en qui il habite, comme pour remédier à un certain défaut de ses organes vitaux, je demanderai à mon tour si les songes (qui accompagnent toujours le sommeil, quoiqu'on ne s'en souviennne que rarement) ne seraient pas l'effet d'une sage ordonnance de la nature. Ne servent-ils pas en effet, dans le relâchement de toutes les forces motrices, à mouvoir intérieurement les organes de la vie, par le moyen de l'imagination à laquelle ils donnent une grande activité (et qui dans cet état s'élève presque toujours jusqu'à l'affection)? Et l'imagination, dans le sommeil, ne montre-t-elle pas ordinairement d'autant plus de vivacité que son mouvement est plus nécessaire, comme, par exemple, quand l'estomac est trop chargé? Par conséquent, sans cette force qui nous meut intérieurement et sans cette inquiétude fatigante, dont nous accusons les songes (qui pourtant sont peut-être en réalité des remèdes), le sommeil, même dans l'état de santé, ne serait-il pas une complète extinction de la vie?

La beauté même de la nature, c'est-à-dire son accord avec le libre jeu de nos facultés de connaître, dans l'appréhension et dans le jugement de son



apparence, peut être prise aussi pour une finalité objective de la nature, considérée, dans son ensemble, comme un système dont l'homme est un membre, dès qu'une fois le jugement téléologique que nous en portons, grâce aux fins que nous y découvrent et que nous fournissent les êtres organisés, nous a autorisés à nous élever à l'idée d'un grand système des fins de la nature. Nous pouvons regarder comme une faveur (1) de la nature de ne s'être pas bornée à l'utile, mais d'avoir répandu la beauté et les attraits avec tant de profusion, et l'aimer à cause de cela, de même que nous la considérons avec respect pour son immensité, et nous sentons ennoblis par cette considération, précisément comme si la nature avait établi et orné dans ce but son magnifique théâtre.

Nous ne voulons pas dire autre chose dans ce paragraphe sinon que, dès que nous avons découvert dans la nature une puissance de former des productions que nous ne pouvons concevoir qu'au moyen du concept des causes finales, nous allons plus loin, et nous rattachons encore à un système

(1) Il a été dit dans la partie esthétique que *nous regardions la beauté dans la nature avec faveur*, en attachant à sa forme une satisfaction tout-à-fait libre. En effet, dans ce simple jugement du goût, nous ne considérons pas pour quelle fin existent ces beautés de la nature, si c'est pour exciter en nous un plaisir ou s'il n'y a entre elles et nous aucune relation de ce genre. Mais dans un jugement téléologique nous considérons ces sortes de



de fins les objets qui (par eux-mêmes ou par leur concordance avec d'autres êtres) n'exigent pas que, pour expliquer leur possibilité, nous allions chercher un autre principe au delà du mécanisme des causes aveugles. Car la première idée nous conduit déjà, par principe, au delà du monde sensible, puisqu'un principe supra-sensible ne doit pas être considérée comme s'appliquant de cette manière à une certaine espèce seulement d'êtres de la nature, mais à l'ensemble même de la nature, en tant que système.

§. LXVII.

Du principe de la téléologie comme principe interne de la science de la nature.

Les principes d'une science sont inhérents à cette science (*principia domestica*), ou bien, étant fondés sur des concepts qui ne peuvent trouver place qu'en dehors d'elle, ils sont *étrangers* (*peregrina*). Les sciences qui contiennent cette dernière espèce de principes prennent pour fondement de leurs doctrines des lemmes (*lemmata*), c'est-à-dire qu'elles empruntent d'une autre science quelque concept et par ce concept le principe de toute leur ordonnance.

relations, et nous pouvons regarder comme une faveur de la nature de s'être montrée favorable à la culture de notre esprit, en exposant devant nous tant de belles formes.



Chaque science est par elle-même un système, et il ne suffit pas d'y bâtir d'après des principes et par conséquent d'y procéder techniquement, il faut la traiter d'une manière architectonique, c'est-à-dire comme un édifice existant par lui-même, comme quelque chose formant en soi un tout, et non comme une partie d'un autre édifice, quoiqu'on puisse ouvrir ensuite un passage de cette science dans une autre et réciproquement.

Si donc on introduit dans la science de la nature le concept de Dieu, pour s'expliquer la finalité dans la nature, et qu'ensuite on se serve de cette finalité pour prouver qu'il y a un Dieu, chacune de ces deux sciences perd sa consistance, et toutes deux deviennent incertaines, pour avoir confondu leurs limites.

L'expression de fin de la nature prévient déjà suffisamment cette confusion, pour nous empêcher de mêler la science de la nature, et l'occasion que nous donne cette science de juger *téléologiquement* les objets de la nature, avec la contemplation de Dieu et par conséquent avec une déduction *théologique*. Et il ne faut pas regarder comme chose insignifiante de substituer à cette expression celle de fin divine ou de but providentiel, comme convenant mieux à une âme pieuse, et par cette raison qu'il faudrait toujours en venir en définitive à dériver d'un sage auteur du monde ces formes finales que



nous trouvons dans la nature. Il faut avoir au contraire le soin et la modestie de se borner à l'expression qui ne désigne que ce que nous savons, c'est-à-dire à l'expression de fin de la nature. En effet, avant de nous enquérir de la cause de la nature même, nous trouvons, dans la nature et dans le cours de son développement, des productions de ce genre qu'elle forme suivant des lois connues de l'expérience et d'après lesquelles la science de la nature doit juger ces sortes de choses, et par conséquent aussi en chercher la causalité dans la nature même, en la considérant comme soumise à la règle des fins. Elle ne doit donc pas sortir de ses limites pour introduire en elle-même, comme un principe qui lui soit propre, un concept dont on ne peut jamais trouver la confirmation dans l'expérience, et qu'on n'a le droit de hasarder que quand la science de la nature est achevée.

Les qualités de la nature qui se démontrent *a priori*, et dont, par conséquent, la possibilité peut être déduite de principes *a priori*, sans le secours de l'expérience, contiennent, il est vrai, une finalité technique, mais, comme elles sont absolument nécessaires, on ne peut les rapporter à la téléologie de la nature, ou à cette méthode qui est particulière à la physique, dans l'étude des questions que suscite la nature. Les rapports arithmétiques ou géométriques, ainsi que les lois générales du mou-



vement, ne peuvent être, en physique, de légitimes principes d'explication téléologique, quelque étrange et quelque étonnante que puisse paraître l'union de diverses règles, tout à fait indépendantes en apparence les unes des autres, en un seul principe; et si, dans la théorie générale de la finalité des choses de la nature, ils méritent d'être pris en considération, c'est là une considération venue d'ailleurs, appartenant à la métaphysique, et ne constituant pas un principe inhérent à la science de la nature. Mais, dès qu'il s'agit des lois empiriques des fins de la nature dans les êtres organisés, il n'est pas seulement permis, il est inévitable de chercher dans un jugement téléologique le principe de la science de la nature considérée dans cette classe particulière d'objets.

Et maintenant, d'après ce que nous avons dit tout-à-l'heure, si la physique veut se renfermer exactement dans ses limites, il faut qu'elle fasse entièrement abstraction de la question de savoir si les fins de la nature sont ou non *intentionnelles*, car ce serait se mêler d'une question étrangère (c'est-à-dire d'une question métaphysique). Il suffit qu'il y ait des objets qu'on ne puisse expliquer et dont on ne puisse connaître la forme intérieure que par des lois de la nature que nous ne pouvons concevoir qu'en prenant l'idée de fin pour principe. Afin de ne pas encourir le soupçon de



prétendre mêler le moins du monde à nos principes de connaissance quelque chose qui n'appartient pas à la physique, à savoir une cause surnaturelle, tout en parlant de la nature, dans la téléologie, comme si la finalité y était intentionnelle, on en parle aussi comme si on attribuait cette intention à la nature, c'est-à-dire à la matière. Or on veut montrer par là (car là-dessus il ne peut y avoir de malentendu, puisqu'il est impossible en soi d'attribuer de l'intention, dans le sens propre du mot, à une matière inanimée) que ce mot n'exprime ici qu'un principe du Jugement rélléchissant, et non du Jugement déterminant, et que, par conséquent, il ne désigne pas un principe particulier de causalité, quoiqu'il ajoute à l'usage de la raison une autre espèce d'investigation, que celle qui se fonde sur des lois mécaniques, afin de suppléer à l'insuffisance de ces lois, dans la recherche empirique de toutes les lois particulières de la nature. On parle donc avec raison, dans la téléologie, en tant qu'elle se rapporte à la physique, de la sagesse, de l'économie, de la prévoyance, de la bienfaisance de la nature, sans en faire pour cela un être intelligent (ce qui serait absurde), mais aussi sans se hasarder à placer au-dessus d'elle, comme l'ouvrier de la nature, un autre être intelligent, car cela serait téméraire (1). On ne fait que désigner une espèce de causalité de la na-



ture, que nous concevons par analogie avec notre propre causalité dans l'usage technique de la raison, et mettre devant les yeux la règle d'après laquelle nous devons étudier certaines productions de la nature.

Mais pourquoi la téléologie ne constitue-t-elle pas ordinairement une partie spéciale de la science théorique de la nature, et n'est-elle regardée que comme une propédeutique ou un passage à la théologie? C'est afin de maintenir fermement l'étude de la nature mécanique dans la sphère de notre observation et de nos expériences, de telle sorte que nous puissions produire nous-mêmes d'une manière semblable à la nature, ou à la ressemblance de ses lois. Car on ne voit parfaitement une chose qu'autant qu'on peut la faire soi-même et la réaliser d'après des concepts. Mais l'organisation, comme fin intérieure de la nature, dépasse infiniment toute puissance qui chercherait à produire par l'art une semblable exhibition ; et, quant à ces dispositions extérieures de la nature auxquelles on at-

(1) Le mot allemand *vermessen* est un mot excellent et plein de sens. Un jugement, dans lequel on oublie la portée de ses facultés (de l'entendement), peut quelquefois paraître très-humble, et cependant élever de grandes prétentions et mériter cette épithète. Tels sont la plupart des jugements par lesquels on prétend relever la sagesse divine, en lui prêtant, dans les œuvres de la création et dans la conservation de ces œuvres, des vues qui ne doivent véritablement faire honneur qu'à la sagesse de celui qui juge ainsi.



tribue de la finalité (par exemple les vents, la pluie, etc.), la physique en considère bien le mécanisme, mais elle ne peut montrer leur relation à des fins, et y voir une condition appartenant nécessairement à la cause, car la nécessité de la connexion que nous trouvons ici ne désigne que la liaison de nos concepts et non la nature des choses.



DEUXIÈME SECTION.

DIALECTIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.

§. LXVIII.

Ce que c'est qu'une antinomie du Jugement ?

Le Jugement *déterminant* n'a point par lui-même de principes qui fondent des *concepts d'objets*. Il n'est point autonome, car il ne fait que *subsumer* sous des lois ou des concepts donnés comme principes. Voilà précisément pourquoi il n'est pas exposé au danger de trouver une antinomie en lui-même et une contradiction dans ses principes. Nous l'avons vu en effet, le Jugement transcendantal, qui contient les conditions de toute subsumption sous des catégories, n'est pas par lui-même *législatif* * ; il se borne à indiquer les conditions de l'intuition sensible, qui permettent de donner une réalité (une application) à un concept donné, comme loi de l'entendement ; et, en

* *Nomothetisch.*



cela, il ne peut jamais tomber en désaccord avec lui-même (au moins quant à ses principes).

Mais le Jugement *réfléchissant* doit subsumer sous une loi qui n'est pas encore donnée, et qui, par conséquent, n'est en réalité qu'un principe de réflexion sur des objets, pour lesquels nous manquons tout à fait, objectivement, d'une loi ou d'un concept propre à servir de principe dans les cas donnés. Or, comme il n'y a pas d'usage possible des facultés de connaître sans principes, le Jugement réfléchissant dans ces cas se servira à lui-même de principe, et ce principe, n'étant pas objectif et ne pouvant rien ajouter à la connaissance de l'objet, ne pourra être qu'un principe subjectif, nous servant à diriger d'une manière concordante nos facultés de connaître, c'est-à-dire à réfléchir sur une espèce d'objets. Ainsi, pour ces sortes de cas, le Jugement réfléchissant a ses maximes, et des maximes nécessaires, qu'il applique à la connaissance des lois empiriques de la nature, afin d'arriver par leur secours à des concepts et même à des concepts de la raison, quand il en a absolument besoin pour apprendre à connaître la nature dans ses lois empiriques. — Or il peut y avoir contradiction, par conséquent antinomie, entre ces maximes nécessaires du Jugement réfléchissant. De là une dialectique, qui, si chacune des deux maximes contradictoires a son principe dans la



nature des facultés de connaître, peut être appelée naturelle, et considérée comme une illusion inévitable, que la critique doit découvrir et expliquer, afin qu'elle ne trompe pas.

§. LXIX.

Exposition de cette antinomie.

En tant que la raison s'applique à la nature, considérée comme l'ensemble des objets des sens extérieurs, elle peut se fonder sur des lois qu'en partie l'entendement prescrit lui-même *a priori* à la nature, et qu'en partie il peut étendre à l'infini au moyen des déterminations empiriques que présente l'expérience. Dans l'application de la première espèce de lois, à savoir des lois *universelles* de la nature matérielle en général, le Jugement n'emploie aucun principe particulier de réflexion, car il est alors déterminant, puisqu'un principe objectif lui est donné par l'entendement. Mais, quant aux lois particulières qui peuvent nous être révélées par l'expérience, on y peut trouver une telle variété et une telle hétérogénéité que le Jugement doit se servir à lui-même de principe, uniquement pour chercher une loi dans les phénomènes de la nature : car il a besoin de cette loi comme d'un fil conducteur, pour peu qu'il lui soit



permis d'espérer une connaissance empirique cohérente, fondée sur un véritable système de lois naturelles, et, par conséquent, l'unité de la nature dans ses lois empiriques. Or, dans cette unité contingente des lois particulières, le Jugement peut fonder sa réflexion sur deux maximes, dont l'une lui est fournie *a priori* par l'entendement, mais dont l'autre est occasionnée par des expériences particulières, qui mettent en jeu la raison, en nous portant à juger d'après un principe particulier la nature corporelle et ses lois. Comme il se trouve que ces deux maximes ne paraissent pas pouvoir aller ensemble, il en résulte une dialectique qui égare le Jugement dans le principe de sa réflexion.

La première maxime du Jugement est cette thèse : toute production des choses matérielles et de leurs formes doit être jugée possible d'après des lois purement mécaniques.

La seconde maxime est l'*antithèse* : quelques productions de la nature matérielle ne peuvent être jugées possibles d'après des lois purement mécaniques (le jugement que nous en portons exige une tout autre loi de la causalité, à savoir celle des causes finales).

Si on convertissait ces principes régulateurs de l'investigation de la nature en principes constitu-



tifs de la possibilité des choses mêmes, il faudrait les énoncer ainsi :

Thèse : toute production de choses matérielles est possible d'après des lois purement mécaniques.

Antithèse : certaines productions naturelles ne sont pas possibles d'après des lois purement mécaniques.

Sous ce dernier point de vue, comme principes objectifs pour le Jugement déterminant, ces propositions se contrediraient, et par conséquent l'une des deux serait nécessairement fautive; il y aurait alors une antinomie, qui ne serait pas une antinomie du Jugement, mais une contradiction dans la législation de la raison. Mais la raison ne peut prouver ni l'un ni l'autre de ces principes, car nous ne pouvons avoir *a priori* sur la possibilité des choses, en tant qu'elles sont soumises à des lois empiriques, aucun principe déterminant.

Quant à la maxime du Jugement réfléchissant, que nous avons citée d'abord, elle ne contient pas en réalité de contradiction. Car quand je dis : je dois *juger* possibles d'après des lois purement mécaniques tous les événements de la nature matérielle, par conséquent aussi toutes les formes qui en sont des productions, je ne veux pas dire que ces choses *ne sont possibles que de cette manière* (à l'exclusion de toute autre espèce de causalité); je veux seulement indiquer que *je dois toujours réfléchir* sur



ces choses *suivant le principe* du pur mécanisme de la nature, et par conséquent étudier ce mécanisme aussi profondément que possible, puisque, si on n'en fait le principe de ses investigations, il ne peut y avoir de véritable connaissance de la nature. Cela n'empêche pas d'employer la seconde maxime, quand l'occasion s'en présente, c'est-à-dire de chercher, pour quelques formes de la nature (et, à l'occasion de ces formes, pour toute la nature) un principe de réflexion entièrement différent de l'explication par le mécanisme de la nature, à savoir le principe des causes finales. En effet cette dernière maxime n'oblige pas la réflexion à abandonner la première; il lui est ordonné au contraire de la poursuivre aussi loin que possible. On ne veut même pas dire par là que ces formes ne seraient pas possibles par le mécanisme de la nature. On affirme seulement que la *raison humaine*, en se bornant à ce principe, pourra bien acquérir d'autres connaissances des lois physiques, mais n'arrivera jamais à se faire la moindre idée de ce qui constitue spécifiquement une fin de la nature; et on laisse indécidée la question de savoir si, dans le principe intérieur, à nous inconnu, de la nature, le mécanisme physique et la finalité ne peuvent pas s'accorder de manière à ne plus faire qu'un. Seulement, notre raison est incapable d'opérer elle-même cet accord; et, par conséquent, le Jugement est obligé,



comme Jugement *réfléchissant* (au moyen d'un principe subjectif), et non comme Jugement déterminant (conformément à un principe de la possibilité des choses en soi), de concevoir, pour expliquer la possibilité de certaines formes de la nature, un autre principe que celui du mécanisme de la nature.

§. LXX.

Préparation à la solution de la précédente antinomie.

Nous ne pouvons démontrer l'impossibilité de la production des êtres organisés par un simple mécanisme de la nature, car nous ne pouvons apercevoir dans leur premier principe interne l'infinie variété des lois particulières de la nature, et, par conséquent, nous sommes absolument incapables d'atteindre le principe interne, et suffisant à tout, de la possibilité d'une nature (lequel réside dans le supra-sensible). Qu'on ne demande donc pas si la puissance productrice de la nature ne suffit pas aux choses dont nous jugeons la forme ou la liaison d'après l'idée de fins, tout aussi bien qu'à celles pour lesquelles nous croyons pouvoir nous contenter d'un simple mécanisme, et si, en réalité, les choses que nous considérons comme de véritables fins de la nature (que nous devons nécessairement juger ainsi) ont pour principe une



espèce toute particulière de causalité originelle, qui ne peut être contenue dans la nature matérielle ou dans son *substratum* intelligible, à savoir un entendement architectonique ; car ce sont là des questions sur lesquelles nous ne pouvons trouver aucun éclaircissement dans notre raison, que nous trouvons très-bornée à l'endroit du concept de la causalité, quand il s'agit de le spécifier *a priori*. — Mais ce qu'il y a d'indubitablement certain, c'est que, au regard de notre faculté de connaître, le simple mécanisme de la nature ne peut suffire à expliquer la production d'êtres organisés. C'est donc un véritable principe *pour le Jugement réfléchissant* de concevoir, pour s'expliquer cette liaison de causes finales, qui est si manifeste en certaines choses, une causalité différente du mécanisme, à savoir celle d'une cause du monde agissant d'après des fins (intelligente), si téméraire et si indémontrable que soit ce principe pour le *Jugement déterminant*. Ce principe n'est donc qu'une maxime du Jugement, dans laquelle le concept de cette causalité est une pure idée à laquelle on ne prétend nullement attribuer de la réalité, mais dont on se sert comme d'un fil conducteur pour la réflexion, qui reste toujours ouverte à toute explication mécanique et ne sort pas du monde sensible ; dans le second cas, ce serait un principe objectif, que la raison prescrirait et au-



quel se soumettrait le Jugement déterminant, et, dans ce cas, celui-ci passerait du monde sensible dans le transcendant, peut-être pour s'y perdre.

L'apparence d'une antinomie entre les maximes de l'explication proprement physique (mécanique) et de l'explication téléologique (technique) repose donc tout entière sur la confusion d'un principe du Jugement réfléchissant avec un principe du Jugement déterminant, et de *l'autonomie* du premier (qui n'a qu'une valeur subjective, ou qui n'a de valeur que pour l'usage de notre raison relativement aux lois particulières de l'expérience) avec *l'hétéronomie* du second, qui doit se régler sur les lois (générales ou particulières) données par l'entendement.

§. LXXI.

Des divers systèmes sur la finalité de la nature.

Personne n'a jamais mis en doute la vérité de ce principe qu'il faudrait juger certaines choses de la nature (les êtres organisés) et leur possibilité d'après le concept des causes finales, alors même que nous ne voudrions qu'un fil conducteur pour apprendre à connaître leur manière d'être par l'observation, sans nous élever jusqu'à la recherche de leur première origine. Toute la question



est donc de savoir si ce principe n'a qu'une valeur subjective, c'est-à-dire si ce n'est qu'une simple maxime de notre Jugement, ou si c'est un principe objectif de la nature, d'après lequel elle renfermerait, outre son mécanisme (déterminé par les seules lois du mouvement), une autre espèce de causalité, à savoir celle des causes finales, relativement auxquelles ces lois (des forces motrices) ne seraient que des causes intermédiaires.

Or on pourrait laisser ce problème de la spéculation indécis ou sans solution, car, si nous nous contentons de rester dans les limites d'une simple connaissance de la nature, ces maximes nous suffisent pour étudier la nature et sonder ses secrets les plus cachés, aussi loin que le permettent les forces humaines. Il y a donc un certain pressentiment de notre raison, ou comme un avertissement de la nature, qui nous indique que, par le moyen du concept des causes finales, nous pourrions nous élever au-dessus de la nature et la rattacher elle-même au point suprême de la série des causes, si nous abandonnions l'investigation de la nature (quoique nous n'y fussions pas encore allés très-loin), ou si du moins nous la suspendions quelque temps, pour chercher d'abord où nous conduit ce principe étranger à la science de la nature, le concept des causes finales.



Mais cette maxime incontestée omettrait alors une question qui ouvre un vaste champ aux contestations, la question de savoir si la liaison finale dans la nature *prouve* une espèce particulière de causalité dans la nature même; ou si, considérée en elle-même et d'après des principes objectifs, elle ne se confond pas plutôt avec le mécanisme de la nature et ne repose pas sur le même principe. Seulement, dans cette dernière supposition, comme ce principe est souvent trop profondément caché à notre investigation dans certaines productions de la nature, nous essayons d'un principe subjectif, du principe de l'art, c'est-à-dire d'une causalité déterminée par des idées, et nous l'attribuons à la nature par analogie. Or, si cet expédient nous réussit dans beaucoup de cas, dans quelques-uns aussi il semble moins heureux, et, dans tous les cas, il ne nous autorise pas à introduire dans la science de la nature une espèce d'opération distincte de la causalité que déterminent les lois purement mécaniques de la nature même. Puisque nous appelons technique l'opération (la causalité) de la nature, à cause de cette apparence de finalité que nous trouvons dans ses productions, nous la partagerons en technique *intentionnelle* (*technica intentionalis*), et technique *naturelle* * (*technica na-*

* *unabsichtlich.*



turalis). La première signifiera que la puissance productrice de la nature d'après des causes finales doit être tenue pour une espèce particulière de causalité; la seconde, qu'elle est en réalité entièrement identique au mécanisme de la nature, et que l'accord contingent de la nature avec nos concepts d'art et avec leurs règles ne doit être regardé que comme une condition subjective du Jugement, et ne peut être prise légitimement pour un mode particulier de production de la nature.

Si maintenant nous parlons des systèmes qui ont cherché à expliquer la nature relativement aux causes finales, il faut bien remarquer que tous ces systèmes disputent entre eux dogmatiquement, c'est-à-dire sur des principes objectifs de la possibilité des choses, soit qu'ils admettent des causes intentionnelles, soit qu'ils s'arrêtent à des causes purement naturelles. Ils ne disputent pas sur les maximes subjectives au moyen desquelles nous jugeons ces productions où nous trouvons de la finalité. Dans ce dernier cas, on pourrait très-bien concilier des principes *disparates*, tandis que, dans le premier, des principes *contradictoirement opposés* ne peuvent s'élever et subsister ensemble.

Les systèmes relatifs à la technique de la nature, c'est-à-dire à la puissance productrice d'après la règle des fins, sont de deux espèces : ils représentent ou l'*idéalisme* ou le *réalisme* des fins de la na-



ture. Le premier croit que toute finalité de la nature est *naturelle*; le second, que quelque finalité (celle des êtres organisés) est *intentionnelle*, d'où on pourrait justement tirer comme hypothèse cette conséquence, que la technique de la nature, et même ce qui concerne toutes ses autres productions dans leur rapport à l'ensemble de la nature est intentionnel, c'est-à-dire est fin.

1. L'*idéalisme* de la finalité (j'entends toujours ici la finalité objective) admet, ou bien le *hasard*,* ou bien la *fatalité* des déterminations de la nature d'où résulte la forme finale de ses productions. Le premier principe concerne le rapport de la matière à la cause physique de sa forme, à savoir les lois du mouvement; le second, le rapport de la matière à la cause *hyperphysique* de la matière même et de toute la nature. Le système du *hasard*, qu'on attribue à Épicure ou à Démocrite, pris à la lettre, est si évidemment absurde qu'il ne doit pas nous arrêter; au contraire, le système de la fatalité (dont on regarde Spinoza comme l'auteur, quoique, suivant toute apparence, il soit beaucoup plus ancien), qui invoque quelque chose de supra-sensible, où par conséquent notre vue ne peut atteindre, n'est pas si facile à réfuter, précisément parce que son concept de l'être premier ne peut être compris.

**Casualitat.*



Mais ce qu'il y a de certain, c'est que, dans ce système, la liaison des fins dans le monde ne peut être considérée comme intentionnelle (puisqu'elle, si elle dérive d'un être premier, ce n'est pas de son entendement, et, par conséquent, d'un dessein de cet être, mais de la nécessité de sa nature et de l'unité du monde qui en émane), et que, par conséquent, le fatalisme de la finalité en est en même temps un idéalisme.

2. Le *réalisme* de la finalité de la nature est ou *physique* ou *hyperphysique*. Le *premier* fonde les fins qu'il trouve dans la nature sur une puissance naturelle analogue à une faculté agissant d'après un but, la *vie de la matière* (appartenant à la matière même, ou dérivant d'un principe intérieur vivant, d'une âme du monde), et s'appelle l'*hylozoïsme*. Le *second* les dérive de la cause première de l'univers, comme d'un être intelligent (originellement vivant) agissant avec intention; et c'est le théisme (1).

(1) On voit par là que, dans la plupart des choses spéculatives de la raison pure, les écoles philosophiques ont essayé toutes les solutions dogmatiques possibles sur une certaine question. Ainsi, pour expliquer la finalité de la nature, on a eu recours tantôt à une *matière inanimée*, tantôt à un *Dieu inanimé*, tantôt à une *matière vivante*, tantôt à un *Dieu vivant*. Il ne nous reste plus qu'à abandonner, s'il est nécessaire, toutes ces *assertions* objectives, et à examiner critiquement notre jugement dans son rapport à nos facultés de connaître, afin de donner à leur principe sinon une valeur dogmatique, du moins celle d'une maxime qui suffise à diriger la raison d'une manière sûre.



§. LXXII.

Aucun des systèmes précédents ne donne ce qu'il promet.

Que veulent tous ces systèmes? Ils prétendent expliquer nos jugements téléologiques sur la nature, et ils s'y prennent de telle sorte que les uns nient la vérité de ces jugements, et les résolvent par conséquent dans un idéalisme de la nature, et que les autres les reconnaissent comme vrais, et promettent de démontrer la possibilité d'une nature conforme à l'idée des causes finales.

1. Parmi les systèmes qui défendent l'idéalisme des causes finales dans la nature, les uns admettent bien dans leur principe une causalité déterminée par les lois du mouvement (par lesquelles existent les choses de la nature où nous trouvons de la finalité); mais ils refusent à cette causalité *l'intentionnalité*, c'est-à-dire ils nient qu'elle se détermine avec intention à la production de cette finalité, ou, en d'autres termes, que la cause soit une fin. Telle est l'explication d'*Épicure* : dans cette explication, la technique de la nature ne se distingue plus du pur mécanisme; l'aveugle hasard sert à expliquer non-seulement l'accord des productions de la nature avec nos concepts de fin, par conséquent la technique, mais même la déter-



mination des causes de ces productions par les lois du mouvement, par conséquent leur mécanisme. C'est-à-dire que rien n'est expliqué, pas même l'apparence qu'il faut au moins reconnaître dans notre Jugement téléologique, et qu'ainsi le prétendu idéalisme de ce jugement n'est nullement prouvé.

D'un autre côté, *Spinoza* veut nous dispenser de toute recherche sur le principe de la possibilité des fins de la nature, et enlever à cette idée toute réalité, en les regardant en général non comme des productions, mais comme des accidents inhérents à un être premier, et en attribuant à cet être, conçu comme substance des choses de la nature, non pas la causalité par rapport à ces choses, mais seulement la substantialité. (Par la nécessité inconditionnelle de cet être, ainsi que de toutes les choses de la nature, en tant qu'accidents inhérents à cet être), il assure, il est vrai, aux formes de la nature, l'unité de principe nécessaire à toute finalité, mais en même temps il leur enlève la contingence, sans laquelle on ne peut concevoir aucune *unité de fins*, et par là il écarte toute *intentionnalité*, de même qu'il refuse tout entendement au principe des choses de la nature.

Mais le spinozisme ne donne pas ce qu'il promet. Il veut donner une explication de la liaison des fins (qu'il ne nie pas) dans les choses de la nature,



et il n'invoque que l'unité du sujet auquel elles sont inhérentes. Mais, quand on lui accorderait que les êtres du monde existent de cette manière, cette unité ontologique ne serait pas pour cela une *unité de fins*, et ne nous ferait nullement comprendre celle-ci. Cette dernière est en effet une espèce toute particulière d'unité, qui ne résulte pas de la liaison des choses (des êtres du monde) dans une seule substance (l'Être suprême), mais qui implique un rapport à une *cause* intelligente, en sorte que, même en unissant toutes ces choses en une substance simple, on n'aurait pas pour cela une relation finale, à moins de concevoir d'abord ces choses comme des *effets* intérieurs de cette substance, en tant que *cause*, et ensuite cette cause même comme une cause *intelligente*. Sans ces conditions formelles, toute unité n'est qu'une simple nécessité naturelle; et, attribuée aux choses que nous nous représentons comme extérieures les unes aux autres, une aveugle nécessité. Que si on veut appeler finalité de la nature cette perfection transcendente des choses (considérées dans leur essence propre) dont parle l'École, et par laquelle on désigne que chaque chose a en elle-même tout ce qui lui est nécessaire pour être telle chose, et non pas telle autre, c'est prendre puérilement des mots pour des idées. Car, s'il faut concevoir toutes les choses comme des fins, et si par conséquent, être une chose et être

fin sont identiques, il n'y a rien en réalité qui mérite particulièrement d'être représenté comme une fin.

On voit par là que *Spinoza*, en ramenant nos concepts de la finalité de la nature à la conscience que nous avons d'exister dans un être qui comprend tout (et qui en même temps est simple), et en cherchant cette forme uniquement dans l'unité de la nature, ne pouvait songer à soutenir le réalisme, mais simplement l'idéalisme de la finalité de la nature, et que, de plus, il ne pouvait pas même établir ce dernier système, puisque la simple représentation de l'unité de substance ne peut produire l'idée d'une finalité, même non intentionnelle.

2. Ceux qui ne soutiennent pas seulement le réalisme des fins de la nature, mais qui pensent pouvoir aussi l'expliquer, se croient capables de découvrir au moins la possibilité d'une espèce particulière de causalité, à savoir celle de causes intentionnelles; sinon ils n'entreprendraient pas cette explication. En effet l'hypothèse la plus hardie veut au moins que la possibilité de ce qu'on admet comme principe soit certaine, et qu'on puisse assurer au concept de ce principe sa réalité objective.

Mais la possibilité d'une matière vivante (dont le concept renferme une contradiction, puisque l'inertie, *inertia*, est le caractère essentiel de la matière) ne peut se concevoir; celle d'une matière animée et de toute la nature, conçue comme



un animal, ne pourrait être tout au plus admise (en faveur de l'hypothèse d'une finalité dans l'ensemble de la nature), que si l'expérience nous la montrait en petit dans son organisation, car on ne peut l'apercevoir *à priori*. L'explication tourne donc dans un cercle, si on veut dériver la finalité de la nature dans les êtres organisés de la vie de la matière, et qu'on ne connaisse pas cette vie autrement que dans les êtres organisés, et si par conséquent, sans une expérience de cette espèce, on ne peut se faire aucune idée de la possibilité de cette vie. L'hylozoïsme ne tient donc pas ce qu'il promet.

Enfin le *théisme* ne peut pas davantage établir dogmatiquement la possibilité des fins de la nature, comme une clef pour la téléologie, quoiqu'il ait sur toutes les autres explications l'avantage d'arracher à l'idéalisme la finalité de la nature, en attribuant un entendement à l'Être suprême, et en invoquant une causalité intentionnelle pour expliquer la production de cette finalité.

En effet il faudrait d'abord prouver, d'une manière suffisante pour le Jugement déterminant, que l'*unité de fins* dans la matière ne peut être produite par le simple mécanisme de la matière même, pour être autorisé à en placer le principe d'une manière déterminée en dehors de la nature. Mais tout ce que nous pouvons avancer, c'est que, d'après la nature et les limites de nos facultés de connaître (puisque



nous n'apercevons pas le premier principe intérieur de ce mécanisme), nous ne devons pas chercher dans la matière un principe de relations finales déterminées, et qu'il n'y a pas pour nous d'autre manière possible de juger la production de ses effets, comme fins de la nature, que de les expliquer par une intelligence suprême, conçue comme cause du monde. Mais c'est là un principe pour le Jugement réfléchissant, non pour le Jugement déterminant, et qui ne peut autoriser aucune affirmation objective.

§. LXXIII.

L'impossibilité de traiter dogmatiquement le concept d'une technique de la nature vient de l'impossibilité même d'expliquer une fin de la nature.

On traite un concept dogmatiquement (même lorsqu'il est soumis à des conditions empiriques), quand on le considère comme contenu sous un autre concept de l'objet, constituant un principe de la raison, et quand on le détermine conformément à ce concept. On le traite critiquement, quand on ne le considère que relativement à notre faculté de connaître, par conséquent aux conditions subjectives qui nous le font concevoir, sans prétendre



rien décider sur son objet. La méthode dogmatique est donc celle qui convient au Jugement déterminant, et la méthode critique, celle qui convient au Jugement réfléchissant.

Le concept d'une chose en tant que fin de la nature subsume la nature sous une causalité qui n'est concevable que par la raison, afin de nous faire juger d'après ce principe ce qui est donné de l'objet dans l'expérience. Mais, pour appliquer dogmatiquement ce concept au Jugement déterminant, il faudrait que nous fussions assurés d'abord de sa réalité objective, puisque, sans cela, nous n'y pourrions subsumer aucune chose de la nature. Or ce concept est sans doute soumis à des conditions empiriques, c'est-à-dire qu'il n'est possible que sous certaines conditions données dans l'expérience; mais il n'en peut être séparé, et il n'est possible qu'au moyen d'un principe de la raison appliquée au jugement de l'objet. Cela étant, nous ne pouvons en apercevoir et en établir dogmatiquement la réalité objective (c'est-à-dire montrer qu'un objet est possible conformément à ce concept), et nous ne savons pas si c'est simplement un concept *raisonnant*, objectivement vide (*conceptus ratiocinans*), ou un concept *raisonné*, fondant une connaissance et confirmé par la raison (*conceptus ratiocinatus*). On ne peut donc le traiter dogmatiquement et le rapporter au Jugement déterminant,



c'est-à-dire qu'il est non-seulement impossible de décider si la production des choses de la nature, considérées comme fins de la nature, exige ou non une causalité d'une espèce particulière (la causalité intentionnelle), mais qu'on ne peut pas même poser la question, puisque le concept d'une fin de la nature n'est pas un concept dont la réalité objective soit démontrable par la raison (c'est-à-dire que ce n'est pas un concept constitutif pour le Jugement déterminant, mais seulement un concept régulateur pour le Jugement réfléchissant).

Le caractère que nous lui attribuons ici résulte clairement de ce que, comme concept d'une production de la nature, il implique à la fois, pour le même objet considéré comme fin, la nécessité de la nature et la contingence de la forme de cet objet (relativement aux simples lois de la nature), et de ce que, par conséquent, s'il n'y a point ici de contradiction, il doit fournir un principe de la possibilité de la chose dans la nature, et en même temps un principe de la possibilité de cette nature même et de son rapport à quelque chose (de supra-sensible), qui échappe à l'expérience, et, par conséquent, à notre connaissance, afin que nous puissions le juger d'après une autre espèce de causalité que celle du mécanisme de la nature, quand nous voulons considérer sa possibilité. C'est pour-



quoi, comme le concept d'une chose, en tant que fin de la nature, est transcendant *pour le Jugement déterminant*, quand on considère l'objet par la raison (quoiqu'il puisse être immanent pour le Jugement réfléchissant dans son application aux objets de l'expérience), et comme, par conséquent, on ne peut lui attribuer cette réalité objective qui est le caractère des jugements déterminants, on comprend comment, lorsqu'on traite dogmatiquement le concept des fins de la nature et de la nature même, considérée comme un ensemble de causes finales, tous les systèmes objectifs possibles ne peuvent rien décider ni affirmativement, ni négativement. En effet, quand on subsume certaines choses sous un concept qui est simplement problématique, les prédicats synthétiques de ce concept (ici, par exemple, la question de savoir si la fin de la nature, que nous concevons pour expliquer la production des choses, est intentionnelle ou non) doivent aussi fournir des jugements problématiques, qu'on leur donne une forme affirmative ou une forme négative, car on ne sait pas si on juge sur quelque chose ou sur rien. Le concept d'une causalité déterminée par des fins (d'une technique de la nature) a sans doute de la réalité objective, de même que celui d'une causalité déterminée par le mécanisme de la nature. Mais le concept d'une causalité de la nature, agissant d'a-



près la règle des fins, et, à plus forte raison, d'un être ou d'une cause première de la nature qui échappe à toute expérience, ce concept ne peut rien déterminer dogmatiquement, quoiqu'il ne renferme pas de contradiction. Car, comme on ne peut le dériver de l'expérience, et même qu'il n'est pas nécessaire à la possibilité de l'expérience, on ne peut nullement assurer sa réalité objective. Mais, quand on le pourrait, comment des choses qui sont données d'une manière déterminée pour des productions d'un art divin peuvent-elles être rangées parmi les productions de la nature, dont l'inaptitude à produire de telles choses par ses propres lois nous force d'invoquer une cause toute différente?

§. LXXIV.

Le concept d'une finalité objective de la nature est un principe critique de la raison pour le Jugement réfléchissant.

Il y a une grande différence entre dire que la production de certaines choses de la nature ou même de toute la nature n'est possible qu'au moyen d'une cause se déterminant à agir en vue de certaines fins, et dire que, *d'après la nature particulière de mes facultés de connaître*, je ne puis juger de la possibilité de ces choses et de leur production qu'en concevant une cause agissant d'après des



fins, par conséquent un être produisant d'une manière analogue à la causalité d'un entendement. Dans le premier cas, je prétends affirmer quelque chose sur l'objet même, et je suis obligé de prouver la réalité objective du concept que j'admets; dans le second, la raison ne fait que déterminer un certain usage de mes facultés de connaître, conformément à leur nature et aux conditions essentielles d'où dérivent leur portée et leur limite. Le premier principe est donc un principe *objectif* pour le Jugement déterminant; le second n'est qu'un principe *subjectif* pour le Jugement réfléchissant, par conséquent une maxime de ce Jugement, prescrite par la raison.

Or il est absolument indispensable de supposer à la nature le concept d'une fin, quand on veut étudier ses productions organisées par une observation suivie; et, par conséquent, ce concept est déjà pour l'usage empirique de notre raison une maxime absolument nécessaire. Il est clair aussi, quand nous avons une fois admis et éprouvé ce fil qui nous sert à étudier la nature, nous devons essayer au moins d'appliquer cette même maxime du Jugement à l'ensemble de la nature, car elle peut nous faire découvrir encore beaucoup de lois qui nous demeureraient cachées, à cause de notre incapacité à pénétrer entièrement dans l'intérieur du mécanisme de la nature. Mais si, sous ce dernier rap-



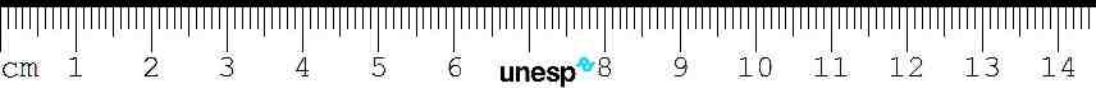
CRITIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.

§. LX.

De la finalité objective de la nature.

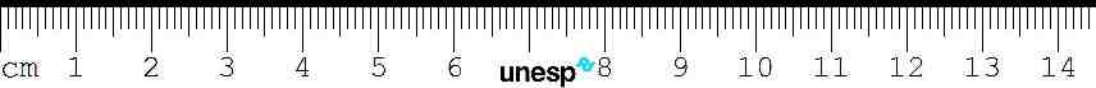
Les principes transcendants de la connaissance nous autorisent à admettre une finalité par laquelle la nature, dans ses lois particulières, s'accorde subjectivement avec la faculté de compréhension du Jugement humain, et qui nous permet de lier les expériences particulières en un système; car, parmi les diverses productions de la nature, on peut admettre aussi la possibilité de certaines productions qui aient cette forme spécifique pour caractère, c'est-à-dire qui, comme si elles étaient faites tout exprès pour notre faculté de juger, servent, par leur variété et leur unité, comme à fortifier et à entretenir les forces de l'esprit (qui sont en jeu dans l'exercice de cette faculté), ce qui leur a valu le nom de *belles formes*.

Mais que les choses de la nature soient entre elles dans le rapport de moyens à fins, et que leur possibilité ne puisse être suffisamment comprise qu'au moyen de cette espèce de causalité, c'est ce dont



nous ne trouvons pas la raison dans l'idée générale de la nature considérée comme l'ensemble des objets des sens. En effet, dans le cas précédent, la représentation des choses, étant quelque chose en nous, pouvait bien aussi être conçue *a priori* comme appropriée à la destination intérieure de nos facultés de connaître; mais comment des fins qui ne sont pas les nôtres, et qui n'appartiennent pas non plus à la nature (que nous n'admettons pas comme un être intelligent), peuvent-elles et doivent-elles constituer une espèce particulière de causalité, ou au moins un caractère tout particulier de conformité à des lois? c'est ce qu'il est impossible de présumer *a priori* avec quelque fondement. Bien plus, l'expérience même ne peut en démontrer la réalité, si on n'a pas déjà subtilement introduit le concept de fin dans la nature des choses. Nous ne tirons donc pas ce concept des objets et de la connaissance empirique que nous en avons; et par conséquent nous nous en servons plutôt pour comprendre la nature par analogie avec un principe subjectif de la liaison des représentations, que pour la connaître par des principes objectifs.

En outre, la finalité objective, comme principe de la possibilité des choses de la nature, est si loin de s'accorder *nécessairement* avec le concept de la nature, que c'est elle justement qu'on invoque pour prouver la contingence de la nature et de ses for-



port, cette maxime du Jugement est encore utile, elle n'est pas indispensable, puisque la nature, dans son ensemble, ne nous est pas donnée comme organisée (dans ce sens étroit du mot que nous avons indiqué précédemment). Elle est au contraire essentiellement nécessaire relativement aux productions organisées de la nature, car, pour arriver à connaître par l'expérience leur constitution intérieure, nous devons les juger comme ayant été formées uniquement d'après des fins, et nous ne pouvons même les concevoir comme choses organisées, sans y lier l'idée d'une production intentionnelle.

Or le concept d'une chose, dont nous nous représentons l'existence ou la forme comme possible sous la condition d'une fin, est inséparable du concept de la contingence de cette chose (relativement aux lois de la nature). C'est pourquoi les choses de la nature, que nous ne trouvons possibles que comme fins, forment la principale preuve de la contingence de l'univers et le seul argument qui conduise le sens commun et les philosophes à rattacher le monde à un être existant en dehors de lui et intelligent (à cause de cette finalité); et la téléologie ne trouve l'explication dernière de ses investigations que dans une théologie.

Mais que prouve en définitive la téléologie la plus parfaite? Prouve-t-elle l'existence de cet être intelligent? Non. Elle ne prouve rien de plus, sinon que,



d'après la nature de nos facultés de connaître, par conséquent dans l'union de l'expérience avec les principes supérieurs de la raison, nous ne pouvons nous faire aucune idée de la possibilité de ce monde qu'en concevant une cause suprême *agissant avec intention*. Objectivement, nous ne pouvons donc pas démontrer cette proposition, qu'il y a un être suprême intelligent; nous ne pouvons que l'appliquer subjectivement à l'usage de notre Jugement dans sa réflexion sur les fins de la nature, que nous ne pouvons concevoir à l'aide d'un autre principe que celui d'une causalité intentionnelle d'une cause suprême.

Que si nous voulions démontrer cette proposition dogmatiquement, par des raisons téléologiques, nous tomberions dans d'inextricables difficultés. Elle servirait alors de principe à cette conclusion que les êtres organisés dans le monde ne sont possibles que par une cause intentionnelle, et nous devrions inévitablement affirmer que, comme nous ne pouvons considérer ces choses dans leur liaison causale et reconnaître les lois auxquelles elles sont soumises qu'au moyen de l'idée de fin, nous avons aussi le droit de supposer que cela est également nécessaire pour tout être pensant et connaissant; et que, par conséquent, c'est une condition inhérente à l'objet et non pas seulement au sujet. Or c'est là une assertion que nous sommes incapables de soutenir. Car,



comme l'observation ne nous montre pas véritablement l'intentionnalité dans les fins de la nature, mais que seulement, dans notre réflexion sur ses productions, nous ajoutons ce concept par la pensée comme un fil conducteur du Jugement, elles ne nous sont pas données par l'objet. Il nous est tout aussi impossible de prouver *à priori* la valeur objective de ce concept. Il ne reste donc absolument qu'une proposition qui repose sur des conditions subjectives, c'est-à-dire sur les conditions du Jugement conformant sa réflexion à nos facultés de connaître. Dire qu'il y a un Dieu, ce serait attribuer à cette proposition une valeur objectivement dogmatique; mais la seule chose qui nous soit permise, à nous autres hommes, c'est de dire tout simplement qu'il nous est impossible de concevoir et de comprendre la finalité, qui doit elle-même servir de principe à notre connaissance de la possibilité intérieure de beaucoup de choses de la nature, qu'en nous la représentant, ainsi que le monde en général, comme une production d'une cause intelligente (d'un Dieu).

Or, si cette proposition, fondée sur une maxime absolument nécessaire de notre Jugement, est parfaitement satisfaisante pour l'usage spéculatif et pratique de notre raison, à un point de vue *humain*, je voudrais bien savoir ce que nous perdons à ne pouvoir pas démontrer sa validité pour des êtres



supérieurs, c'est-à-dire par des principes purs objectifs (qui malheureusement dépassent la portée de nos facultés). Il est en effet absolument certain que nous ne pouvons apprendre à connaître d'une manière suffisante, et, à plus forte raison, à nous expliquer les êtres organisés et leur possibilité intérieure par des principes purement mécaniques de la nature; et on peut soutenir hardiment avec une égale certitude qu'il est absurde pour des hommes de tenter quelque chose de pareil, et d'espérer que quelque nouveau *Newton* viendra un jour expliquer la production d'un brin d'herbe par des lois naturelles auxquelles aucun dessein n'a présidé; car c'est là une vue qu'il faut absolument refuser aux hommes. Mais en revanche il y aurait bien de la présomption à juger que, quand même nous pourrions pénétrer jusqu'au principe de la nature dans la spécification des lois universelles que nous connaissons, nous ne pourrions trouver un principe de la possibilité des êtres organisés, qui nous dispensât d'en rapporter la production à un dessein; car comment pouvons-nous savoir cela? — Les vraisemblances ne suffisent plus là où il s'agit de jugements de la raison pure. — Nous ne pouvons donc décider objectivement, soit d'une manière affirmative, soit d'une manière négative, la question de savoir s'il y a un être agissant d'après des fins, qui, comme cause (par conséquent



comme auteur) du monde, serve de principe à ce que nous nommons avec raison des fins de la nature. Tout ce qu'il y a de certain, c'est que, si nous jugeons selon ce que notre propre nature nous permet d'apercevoir (conformément aux conditions et aux limites de notre raison), nous ne pouvons donner pour principe à la possibilité de ces fins de la nature qu'un être intelligent. Cela seul, en effet, est conforme à la maxime de notre Jugement réfléchissant, par conséquent à un principe subjectif, mais nécessairement inhérent à l'espèce humaine.

§. LXXV.

REMARQUE.

Cette remarque, qui mérite d'être abondamment développée dans la philosophie transcendente, ne doit servir ici d'éclaircissement (et non de preuve) que d'une manière épisodique.

La raison est une faculté qui fournit les principes, et son dernier terme est l'inconditionnel, tandis que l'entendement est toujours à son service sous une certaine condition qui doit être donnée. Mais sans les concepts de l'entendement, auxquels



il faut attribuer une réalité objective, la raison ne peut juger objectivement (synthétiquement), et, en tant que raison théorique, elle ne contient point par elle-même de principes constitutifs, mais seulement des principes régulateurs. On le voit aisément, là où l'entendement ne peut la suivre, la raison est transcendante, et se manifeste par des idées, qui ont sans doute leur fondement (en tant que principes régulateurs), mais qui n'ont aucune valeur objective; et l'entendement, qui ne peut l'accompagner et qui seul peut avoir cette valeur, renferme celle de ces idées rationnelles dans les limites du sujet, en l'étendant seulement à tous les sujets de la même espèce. Ainsi il nous donne le droit d'affirmer une seule chose, c'est que, d'après la nature de notre (humaine) faculté de connaître, ou même en général d'après le concept que nous pouvons nous faire de la raison d'un être fini, nous ne pouvons et ne devons concevoir rien autre chose, mais il ne nous est pas permis d'affirmer que le principe d'un tel jugement soit dans l'objet. Les exemples que nous allons citer ont trop d'importance, et présentent aussi trop de difficulté, pour que nous voulions les imposer immédiatement au lecteur comme des propositions démontrées; mais ils lui donneront l'occasion de réfléchir et pourront servir à éclaircir ce que nous proposons ici particulièrement.

Il est indispensablement nécessaire à l'entende-



ment humain de distinguer la possibilité et la réalité des choses. Le principe de cette distinction est dans le sujet et dans la nature de ses facultés de connaître. En effet, si l'exercice de ces facultés ne supposait pas deux éléments tout à fait hétérogènes, l'entendement pour les concepts, et l'intuition sensible pour les objets qui correspondent à ces concepts, cette distinction (entre le possible et le réel) n'existerait pas. Si notre entendement était intuitif, il n'aurait pas d'autres objets que le réel. Les concepts (qui ne regardent que la possibilité d'un objet) et les intuitions sensibles (qui nous donnent quelque chose, sans cependant nous le faire connaître par là comme objet) s'évanouiraient ensemble. Or toute la distinction du pur possible et du réel repose sur ce que le premier signifie seulement la position de la représentation d'une chose relativement à notre concept et en général à la faculté de penser, tandis que le second signifie la position de la chose en elle-même (en dehors de ce concept). Par conséquent, la distinction des choses possibles et des choses réelles n'a qu'une valeur subjective pour l'entendement humain, car nous pouvons toujours concevoir quelque chose qui n'existe pas, ou nous représenter quelque chose comme donné, sans en avoir encore aucun concept. Cette proposition que les choses peuvent être possibles sans être réelles, et que, par conséquent, on ne



peut pas conclure de la simple possibilité à la réalité, n'a, donc de valeur réelle que pour la raison humaine, et rien ne prouve que cette distinction ait son principe dans les choses mêmes. En effet, qu'on n'ait pas le droit de tirer cette conséquence, et que, par conséquent, cette proposition s'applique simplement aux objets, en tant que notre faculté de connaître les considère, sous ses conditions sensibles, comme des objets des sens, et qu'elle n'ait aucune valeur relativement aux choses en général, c'est ce qui résulte clairement de l'ordre impérieux que nous donne la raison d'admettre comme existant d'une manière absolument nécessaire quelque chose (le principe premier) en quoi la possibilité et la réalité se confondent, et dont aucun concept de l'entendement ne peut suivre l'idée, ce qui veut dire que l'entendement ne peut en aucune façon se représenter une telle chose et son mode d'existence. Car s'il la *conçoit* (qu'il la conçoive comme il veuille), elle n'est représentée que comme possible. Que s'il en a conscience comme de quelque chose donné dans l'intuition, elle est réelle, mais il ne conçoit rien touchant sa possibilité. C'est pourquoi, le concept d'un être absolument nécessaire est à la vérité une idée indispensable de la raison, mais c'est un concept problématique et inaccessible pour l'entendement humain. Il a une valeur pour l'usage de



nos facultés de connaître, considérées dans leur nature particulière; il n'en a point relativement à l'objet et pour tout être connaissant : car je ne puis supposer que la pensée et l'intuition sont en tout être connaissant deux conditions distinctes de l'exercice de ses facultés de connaître. Un entendement, pour qui cette distinction n'existerait pas, jugerait que tous les objets que je connais *sont* (existent); et la possibilité de quelques objets qui cependant n'existent pas, c'est-à-dire la contingence de ces objets, quand ils existent, et, par conséquent aussi, la nécessité, qu'il faut distinguer de cette contingence, ne tomberaient pas sous sa représentation. Mais la difficulté, que trouve notre entendement à traiter ici ses concepts à l'exemple de la raison, vient uniquement de ce que ce dont la raison fait un principe qu'elle emploie comme appartenant à l'objet, est transcendant pour l'entendement, considéré comme entendement humain (c'est-à-dire impossible dans les conditions subjectives de sa connaissance).— Or il reste toujours cette maxime que tous les objets, dont la connaissance dépasse la faculté de l'entendement, nous ne les concevons que d'après les conditions subjectives, nécessairement inhérentes à notre nature (c'est-à-dire à la nature humaine), de l'exercice de nos facultés; et si, les jugements que nous portons ainsi (et il ne peut en être autrement



relativement aux concepts transcendants) ne peuvent être des principes constitutifs, qui déterminent l'objet tel qu'il est, ils restent cependant comme des principes régulateurs, immanents et sûrs dans l'usage qu'on en fait, et propres aux besoins de notre esprit.

De même que la raison, dans la contemplation théorique de la nature, doit admettre l'idée de la nécessité inconditionnelle d'un premier principe, ainsi, au point de vue pratique, elle présuppose en elle-même une causalité inconditionnelle (relativement à la nature), c'est-à-dire la liberté, par cela même qu'elle a conscience de sa loi morale. Or ici, puisque la nécessité objective de l'action, comme devoir, est opposée à celle à laquelle cette action serait soumise comme événement, si son principe était dans la nature et non dans la liberté (c'est-à-dire dans la causalité de la raison), et que l'action absolument nécessaire moralement est considérée physiquement comme tout à fait contingente (c'est-à-dire qu'elle *devrait* nécessairement avoir lieu, mais que souvent elle n'a pas lieu), il est clair qu'il faut chercher uniquement dans la nature subjective de notre faculté pratique la cause pourquoi les lois morales doivent être représentées comme des ordres (et les actions conformes à ces lois comme des devoirs), et pourquoi la raison n'exprime pas cette nécessité par *être* (arriver), mais



par *devoir être*. Il n'en serait pas ainsi, si l'on considérait la raison sans la sensibilité (comme condition subjective de son application à des objets de la nature), par conséquent, comme cause dans un monde intelligible, qui serait toujours et entièrement d'accord avec la loi morale, et dans lequel il n'y aurait plus de distinction entre devoir et faire, entre le possible et le réel, c'est-à-dire entre la loi pratique, qui prescrit le premier, et la loi théorique, qui détermine le second. Or, quoiqu'un monde intelligible, où tout ce qui serait possible (en tant que bien) serait réel par cela seul, quoique la liberté même, comme condition formelle de ce monde, soit pour nous un concept transcendant, qui ne peut nous fournir aucun principe constitutif, pour déterminer un objet et sa réalité objective; cependant, d'après la constitution de notre nature (en partie sensible), la liberté est pour nous et pour tous les êtres raisonnables, en relation avec le monde sensible, autant que nous pouvons nous les représenter d'après la nature de notre raison, un *principe régulateur* universel, qui ne détermine pas objectivement la nature de la liberté, comme forme de la causalité, mais qui n'en prescrit pas moins impérieusement à chacun, d'après cette idée, la règle de ses actions.

De même aussi, quant à la question qui nous occupe, on peut accorder que nous ne trouverions pas



de distinction entre le mécanisme et la technique de la nature, c'est-à-dire la liaison des fins dans la nature, si notre entendement n'était pas fait de telle sorte qu'il doit aller du général au particulier, et que la faculté de juger ne peut, relativement au particulier, reconnaître de finalité, et, par conséquent, porter des jugements déterminants sans avoir une loi générale sous laquelle il puisse le subsumer. Or, comme le particulier, en tant que tel, contient, relativement au général, quelque chose de contingent, mais que pourtant la raison exige aussi de l'unité dans la liaison des lois particulières de la nature, et, par conséquent, une conformité à des lois (laquelle appliquée au contingent s'appelle finalité), et qu'il est impossible de dériver *à priori*, par la détermination du concept de l'objet, les lois particulières des lois générales, relativement à ce qu'elles contiennent de contingent, le concept de la finalité de la nature dans ses productions est un concept nécessaire au Jugement humain, relativement à la nature, mais qui ne concerne pas la détermination des objets mêmes. C'est, par conséquent, un principe subjectif de la raison pour le Jugement, et ce principe, en tant que régulateur (et non en tant que constitutif), est aussi nécessaire à notre *Jugement humain*, que si c'était un principe objectif.



§. LXXVI.

De la propriété de l'entendement humain par laquelle le concept d'une fin de la nature est possible pour nous.

Nous avons indiqué dans la remarque précédente les propriétés de notre faculté de connaître (supérieure), que nous sommes enclins à transporter aux choses mêmes comme des prédicats objectifs; mais elles ne concernent que des idées auxquelles on ne peut trouver dans l'expérience d'objet correspondant, et qui ne peuvent servir que de principes régulateurs dans les recherches empiriques. Il en est du concept d'une fin de la nature comme de ce qui concerne la cause de la possibilité de cette sorte de prédicats, laquelle ne peut reposer que dans l'idée; mais l'effet conforme à cette idée (la production même) est cependant donné dans la nature, et le concept d'une causalité de la nature, considérée comme un être agissant d'après des fins, semble faire de l'idée d'une fin de la nature, un principe constitutif de cette fin; et par là cette idée se distingue de toutes les autres idées.

Ce caractère distinctif consiste en ce que l'idée conçue n'est pas un principe rationnel pour l'entendement, mais pour le Jugement, et n'est, par



conséquent, que l'application d'un entendement en général à des objets empiriques possibles, dans des cas où le jugement ne peut être déterminant mais simplement réfléchissant, et où, par conséquent, bien que l'objet soit donné dans l'expérience, on ne peut en *juger*, conformément à l'idée, d'une manière déterminée (encore moins d'une manière parfaitement adéquate à cette idée), mais seulement y réfléchir.

Il s'agit donc d'une propriété de *notre* (humain) entendement relative à la faculté de juger dans sa réflexion sur les choses de la nature. S'il en est ainsi, nous devons prendre ici pour principe l'idée d'un entendement possible autre que l'entendement humain (de même que, dans la critique de la raison pure, nous dûmes concevoir une autre intuition possible, pour pouvoir regarder la nôtre comme une espèce particulière d'intuition, c'est-à-dire comme une intuition pour laquelle les objets n'ont de valeur qu'en tant que phénomènes), afin de pouvoir dire que, d'après la nature particulière de notre entendement, *nous* devons, pour expliquer la possibilité de certaines productions de la nature, *considérer* ces productions comme intentionnelles et comme ayant été produites d'après des fins, sans exiger pour cela qu'il y ait une cause particulière, déterminée par la représentation même d'une fin, et, par conséquent, sans nier



qu'un entendement, autre (plus élevé) que l'entendement humain, puisse trouver aussi le principe de la possibilité de ces productions de la nature dans le mécanisme de la nature, c'est-à-dire dans une liaison causale, dont on ne cherche pas exclusivement la cause dans un entendement.

Il ne s'agit donc ici que du rapport de *notre* entendement avec le Jugement: nous cherchons dans sa nature une certaine contingence que nous pourrions considérer comme quelque chose qui lui soit particulier et le distingue des autres entendements possibles.

Cette contingence se trouve tout naturellement dans le *particulier* que le Jugement doit ramener au *général* fourni par les concepts de l'entendement; car par le général de *notre* (humain) entendement, le particulier n'est pas déterminé. En combien de manières des choses diverses qui pourtant s'accordent en un caractère commun, peuvent-elles se présenter à notre perception? C'est chose contingente. Notre entendement est une faculté de concepts, c'est-à-dire un entendement discursif pour lequel l'espèce et la différence des éléments particuliers, qu'il trouve dans la nature et qu'il peut ramener à ses concepts, sont contingentes. Mais, comme l'intuition appartient aussi à la connaissance, et qu'une faculté



qui consisterait dans *une intuition entièrement spontanée* * serait une faculté de connaître distincte et tout à fait indépendante de la sensibilité, et, par conséquent, un entendement dans le sens le plus général du mot, on peut aussi concevoir (d'une manière négative, c'est-à-dire comme un entendement qui n'est pas discursif), un entendement *intuitif*, qui n'aïlle pas du général au particulier et à l'individuel (par des concepts), et pour lequel n'existe plus la contingence de l'accord de la nature avec l'entendement dans les choses qu'elle produit d'après des lois *particulières*, et dont il est si difficile à notre entendement de ramener la variété à l'unité de la connaissance. Cela n'est possible pour nous qu'au moyen de la concordance des caractères de la nature avec notre faculté des concepts, et cette concordance est contingente, mais un entendement intuitif n'en a pas besoin.

Notre entendement a donc cela de particulier dans son rapport avec le Jugement, que, dans la connaissance qu'il nous fournit, le particulier n'est pas déterminé par le général, et que, par conséquent, le premier ne peut être dérivé du second, quoiqu'il doive y avoir entre les éléments particuliers, qui composent la variété de la nature, et le général (fourni par des concepts et des lois) une concordance, qui permette de subsumer ceux-là sous celui-ci, et qui,

* *Ein Vermögen einer volligen Spontaneität.*



dans de telles circonstances, doit être entièrement contingente et ne suppose point de principe déterminé pour le Jugement.

Or, pour pouvoir au moins concevoir la possibilité de cette concordance des choses de la nature avec le Jugement (que nous nous représentons comme contingente, par conséquent comme n'étant possible que par une fin), il faut que nous concevions en même temps un autre entendement, par rapport auquel nous puissions, avant même de lui attribuer aucune fin, nous représenter comme *nécessaire* cette concordance des lois de la nature avec notre Jugement, qui n'est concevable pour notre entendement que par le moyen de la liaison des fins.

Notre entendement a donc cette propriété que dans sa connaissance, par exemple de la cause d'une production, il doit aller du *général analytique* (des concepts) au particulier (à l'intuition empirique donnée), mais sans rien déterminer par là relativement à la variété qui peut se rencontrer dans le particulier, car cette détermination dont a besoin le Jugement, il ne peut la chercher que dans la subsumption de l'intuition empirique (quand l'objet est une production de la nature) sous le concept. Or nous pouvons aussi concevoir un entendement qui, n'étant pas discursif comme le nôtre, mais intuitif, aille du *général synthétique* (de l'intuition d'un tout comme tel) au particulier, c'est-



à-dire du tout aux parties, et qui par conséquent ne se représente pas la *contingence* de la liaison des parties, pour concevoir la possibilité d'une forme déterminée du tout, à la différence de notre entendement qui va des parties, comme de principes universellement conçus, aux diverses formes possibles qui y peuvent être subsumées comme conséquences. D'après la constitution de notre entendement, nous ne pouvons considérer un tout réel de la nature que comme un effet du concours des forces motrices des parties. Si donc nous voulons nous représenter, non plus la possibilité du tout comme dépendant des parties, ainsi que l'exige notre entendement discursif, mais au contraire, d'après le modèle de l'entendement intuitif, la possibilité des parties (considérées dans leur nature et dans leur liaison) comme dépendant du tout, nous ne pouvons concevoir, en vertu de la même propriété de notre entendement, que le tout contienne le principe de la possibilité de la liaison des parties (ce qui serait une contradiction dans la connaissance discursive), mais c'est dans la *représentation* du tout que nous plaçons le principe de la possibilité de la forme de ce tout et de la liaison des parties qui le constituent. Or, comme le tout serait alors un effet (une *production*), dont on considère la *représentation* comme la *cause* de la possibilité même, et qu'on appelle *fin* le produit d'une cause dont la raison



déterminante est la représentation même de son effet, il suit de là que, si nous ne nous représentons la possibilité de certaines productions de la nature qu'à l'aide d'une autre espèce de causalité que celle des lois naturelles de la matière, c'est-à-dire à l'aide des causes finales, c'est uniquement en vertu de la nature particulière de notre entendement, et que ce principe ne concerne pas la possibilité de ces choses (même considérées comme phénomènes) par ce mode de production, mais celle seulement du jugement que notre entendement peut porter sur ces choses. Par là aussi nous voyons pourquoi, dans la science de la nature, nous ne nous contentons pas longtemps de cette explication des productions de la nature par des causes finales. C'est qu'en effet dans cette explication nous ne prétendons juger la production de la nature que conformément à notre faculté de la juger, c'est-à-dire au Jugement réfléchissant, et non pas conformément aux choses mêmes, pour le Jugement déterminant. Il n'est pas d'ailleurs nécessaire de prouver la possibilité d'un semblable *intellectus archetypus* ; il suffit de montrer que la considération de notre entendement discursif, qui a besoin d'images (*intellectus ectypus*), et de sa nature contingente nous conduit à cette idée (d'un *intellectus archetypus*), et que cette idée ne renferme pas de contradiction.



Que si nous considérons, dans sa forme, un tout matériel, comme un produit des parties, ou des propriétés qu'elles ont de s'unir par elles-mêmes (et même de s'aggréger d'autres matières), nous nous représentons un mode mécanique de productions. Mais alors disparaît tout concept d'un tout conçu comme fin, c'est-à-dire d'un tout dont la possibilité interne suppose une idée de ce tout, d'où dépendent la nature et l'action des parties, d'un tout enfin tel que nous devons nous représenter le corps organisé. Mais il ne suit pas de là, comme nous l'avons montré précédemment, que la production mécanique d'un tel corps soit impossible; car cela reviendrait à dire qu'il est impossible (c'est-à-dire contradictoire) à *tout entendement* de se représenter une telle unité dans la liaison des parties, sans lui donner pour cause productrice l'idée de cette unité même, c'est-à-dire sans admettre une production intentionnelle. C'est pourtant ce qui arriverait, si nous avions le droit de regarder les êtres matériels comme des choses en soi. Car alors l'unité, qui constitue le principe de la possibilité des formations de la nature, serait simplement l'unité de l'espace, lequel n'est pas un principe réel des productions, mais seulement la condition formelle de ces productions, quoiqu'il ait avec le principe réel que nous cherchons quelque ressemblance, puisqu'en lui aucune partie ne peut être déterminée



sans rapport au tout (dont la représentation sert par conséquent de principe à la possibilité des parties). Mais, comme il est au moins possible de considérer le monde matériel comme un simple phénomène, et de concevoir quelque chose, en tant que chose en soi (qui ne soit pas phénomène) comme un *substratum*, auquel correspondrait une intuition intellectuelle (différente de la nôtre), on pourrait concevoir un principe supra-sensible, réel, quoique inaccessible à notre intelligence, d'où dériverait la nature dont nous faisons nous mêmes partie, en sorte que nous considérerions d'après des lois mécaniques ce qui dans la nature est nécessaire comme objet des sens, mais aussi, d'après des lois téléologiques, en la considérant comme objet de la raison, la concordance et l'unité des lois particulières et des formes, que nous devons regarder comme contingentes (et même l'ensemble de la nature en tant que système), et que nous la jugerions ainsi suivant deux espèces de principes, sans détruire l'explication mécanique par l'explication téléologique, comme si elles étaient contradictoires.

On voit par là ce qu'il était d'ailleurs facile de soupçonner, mais ce qu'il serait difficile d'affirmer et de prouver avec certitude, que, dans les productions de la nature où nous trouvons une certaine finalité, le principe mécanique peut sans doute subsister à côté du principe téléologique, mais qu'il



serait impossible de rendre ce dernier entièrement inutile. On peut en effet, dans l'étude d'une chose que nous devons juger comme une fin de la nature (dans l'étude d'un être organisé), chercher toutes les lois, déjà connues ou encore à découvrir, de la production mécanique, et réussir dans cette voie, mais pour expliquer la possibilité d'une telle production, on ne peut jamais se dispenser d'invoquer un principe de production tout à fait différent du principe mécanique, à savoir celui d'une causalité déterminée par des fins, et il n'y a pas de raison humaine (pas de raison finie et semblable à la nôtre par la qualité, quelque supérieure qu'elle fût par le degré) qui puisse espérer d'expliquer la production d'un simple brin d'herbe par des causes purement mécaniques. En effet, si le Jugement a nécessairement besoin de la liaison téléologique des causes et des effets, pour expliquer la possibilité d'un semblable objet, et même pour l'étudier avec le fil conducteur de l'expérience; si on ne peut trouver pour les objets extérieurs, considérés comme phénomènes, un principe qui se rapporte à des fins, et si ce principe, qui réside aussi dans la nature, doit être cherché uniquement dans son *substratum* suprāsensible, qu'il nous est interdit de pénétrer, il nous est absolument impossible d'expliquer des liaisons de fins par des principes puisés dans la



nature même, et notre humaine faculté de connaître nous fait une loi nécessaire d'en chercher le suprême principe dans un entendement originaire, conçu comme cause du monde.

§. LXXVII.

De l'union du principe du mécanisme universel de la matière avec le principe téléologique dans la technique de la nature.

Il est de la plus grande importance pour la raison de ne pas perdre de vue le principe du mécanisme dans l'explication des productions de la nature car il est impossible sans ce principe d'acquérir la moindre connaissance de la nature des choses. Quand on nous accorderait qu'un architecte suprême a immédiatement créé les formes de la nature, telles qu'elles existent depuis lors, ou a prédéterminé celles qui, dans le cours de la nature, se forment continuellement sur le même modèle, notre connaissance de la nature n'en serait pas le moins du monde avancée, car nous ne connaissons pas la manière d'agir de cet être et ses idées qui doivent contenir les principes de la possibilité des choses de la nature, et nous ne pouvons expliquer la nature par cet être en allant pour ainsi dire de haut en bas (*à priori*). Que si nous voulons, partant des formes des objets de l'expérience, et allant ainsi de bas en



haut (*a posteriori*), invoquer, pour expliquer la finalité que nous croyons y rencontrer, une cause agissant d'après des fins, nous ne donnerons qu'une explication tautologique, et nous tromperons la raison avec des mots, pour ne pas dire que, dès que nous nous laissons égarer par ce genre d'explication dans le transcendant, où ne peut nous suivre la connaissance naturelle, la raison tombe dans ces poétiques extravagances, que son principal devoir est d'éviter.

D'un autre côté, c'est une maxime également nécessaire de la raison, de ne pas omettre le principe des fins dans l'étude des productions de la nature, car, si ce principe ne nous fait pas mieux comprendre le mode d'existence de ces productions, c'est un principe de découverte dans la recherche des lois particulières de la nature, à supposer même qu'on n'en voulût faire aucun usage pour expliquer la nature même, et que l'on continuât de se servir de l'expression de fins de la nature, quoique la nature révèle manifestement une unité intentionnelle, c'est-à-dire que l'on ne cherchât pas au delà de la nature le principe de la possibilité de ses fins. Mais, comme il faut en venir en définitive à s'enquérir de cette possibilité, il est nécessaire aussi de concevoir, pour l'expliquer, une espèce particulière de causalité qui ne se présente pas dans la nature, tout comme la mécanique des causes naturelles a la sienne, puisque



la réceptivité, que montre la matière pour plusieurs formes, autres que celles dont elle est capable en vertu de cette dernière, suppose la spontanéité d'une cause (qui par conséquent ne peut être matière), sans laquelle on ne pourrait trouver le principe de ces formes. La raison, il est vrai, avant de faire ce pas, doit montrer beaucoup de prudence, et ne pas chercher à expliquer comme téléologique toute technique de la nature, je parle de cette puissance qu'a la nature de produire des figures qui montrent de la finalité pour notre simple appréhension (comme les corps réguliers); il faut qu'elle se borne toujours à la regarder comme mécaniquement possible. Mais vouloir en outre exclure absolument le principe téléologique, et, là où la raison, recherchant la possibilité des formes de la nature, trouve une finalité qui se montre manifestement liée à une autre espèce de causalité, prétendre suivre toujours le simple mécanisme, ce serait jeter la raison dans des divagations tout aussi chimériques sur les impénétrables puissances de la nature, que celles où pouvait l'entraîner une explication purement téléologique et ne tenant aucun compte du mécanisme de la nature.

Dans une seule et même chose, on ne peut admettre ensemble les deux principes, en expliquant l'un par l'autre (en déduisant l'un de l'autre), c'est-à-dire qu'on ne peut les associer comme principes



dogmatiques et constitutifs de la connaissance de la nature pour le Jugement déterminant. Si, par exemple, je dis qu'un ver doit être considéré comme une production du simple mécanisme de la matière (un résultat de cette formation nouvelle qui se produit d'elle-même, quand les éléments de la matière ont été mis en liberté par la pourriture), je ne puis alors dériver cette production de la même matière comme d'une causalité agissant d'après des fins. Réciproquement, si je regarde cette production comme une fin de la nature, je ne puis pas invoquer un mode d'explication mécanique, et prendre celui-ci pour un principe constitutif dans le jugement que je dois porter sur la possibilité de cette production, de manière à associer ainsi les deux principes. En effet un mode d'explication exclut l'autre, quand même objectivement ces deux principes reposeraient sur un seul, auquel nous ne songerions pas. Le principe, qui doit rendre possible l'union des deux principes dans notre jugement sur la nature, doit être placé en quelque chose qui réside en dehors de tous deux (par conséquent aussi en dehors de toute représentation empirique possible de la nature), mais qui en soit le fondement, c'est-à-dire dans le supra-sensible, et c'est là qu'il faut ramener chacun des deux modes d'explication. Or, comme nous ne pouvons rien obtenir relativement au supra-sen-



sible, que le concept indéterminé d'un principe qui permet de juger la nature d'après des lois empiriques, et que nous ne pouvons d'ailleurs le déterminer davantage par aucun prédicat, il suit que l'union des deux principes ne peut reposer sur un principe qui contienne l'*explication* de la possibilité d'une production par des lois données pour le Jugement déterminant, mais seulement sur un principe qui en contienne l'*exposition* pour le Jugement réfléchissant. — En effet expliquer signifie dériver d'un principe qu'on doit pouvoir, par conséquent, connaître et montrer clairement. Or, si l'on considère une seule et même production, le principe du mécanisme et celui de la technique de la nature doivent, il est vrai, s'unir en un seul principe supérieur, leur source commune; sinon ils ne pourraient subsister l'un à côté de l'autre dans la considération de la nature. Mais si ce principe, qui est objectivement commun à tous deux, et qui, par conséquent, permet de concilier les maximes qui en dépendent dans l'investigation de la nature, si ce principe est tel qu'on peut bien l'indiquer, mais non pas le connaître d'une manière déterminée, et le montrer assez clairement pour qu'on en puisse faire usage dans tous les cas donnés, il est impossible de tirer aucune explication d'un tel principe, c'est-à-dire d'en dériver d'une manière claire et déterminée la possibilité d'une produc-



tion de la nature par ces deux principes hétérogènes. Or le principe commun, d'où dérivent, d'une part le principe mécanique, et, de l'autre, le principe téléologique, est le supra-sensible, que nous devons placer sous la nature considérée comme phénomène. Mais il nous est impossible d'en avoir, au point de vue théorique, le moindre concept déterminé et affirmatif. Nous ne pouvons donc nullement expliquer comment, en vertu de ce principe, la nature (considérée dans ses lois particulières) constitue pour nous un système, que nous pouvons regarder comme possible tant par le principe des causes physiques que par celui des causes finales; mais seulement, quand nous rencontrons dans la nature des objets, dont nous ne pouvons concevoir la possibilité à l'aide du principe du mécanisme (qui revendique toujours les choses de la nature) et sans nous appuyer sur des principes téléologiques, nous croyons pouvoir étudier avec confiance les lois de la nature conformément à ces deux principes (lorsque notre entendement a reconnu la possibilité de ses productions par l'un ou l'autre principe), et nous ne nous laissons plus arrêter par l'apparente contradiction des principes de notre jugement sur ces objets, car il est certain qu'ils peuvent au moins s'unir objectivement en un seul principe (puisqu'ils portent sur des phénomènes qui supposent un principe supra-sensible).



Quoique le principe du mécanisme et celui de la technique téléologique (intentionnelle) de la nature, relativement à la même production et à sa possibilité, puissent être subordonnés à un principe commun de la nature, considérée dans ses lois particulières, cependant, ce principe étant transcendant, les limites de notre entendement ne nous permettent pas de concilier les deux principes dans l'*explication* de la même production de la nature, alors même que nous ne pouvons *concevoir* la possibilité intérieure de cette production qu'au moyen d'une causalité agissant d'après des fins (comme il arrive pour les matières organisées). Il faut donc toujours en revenir à cette maxime du Jugement téléologique, que, d'après la nature de l'entendement humain, nous ne pouvons admettre d'autre cause, pour expliquer la possibilité des êtres organisés, qu'une cause agissant d'après des fins, et que le simple mécanisme de la nature ne nous donne pas ici une explication suffisante, sans vouloir rien décider par là relativement à la possibilité des choses mêmes.

Mais, comme ce principe n'est qu'une maxime du Jugement réfléchissant, et non du Jugement déterminant, et que, par conséquent, il n'a qu'une valeur subjective pour nous, et non une valeur objective, relativement à la possibilité même de cette espèce de choses (dans laquelle les deux modes de



production pourraient bien s'accorder en un seul et même principe), comme en outre, si à ce mode de production qu'on regarde comme téléologique ne se joignait quelque concept d'un mécanisme de la nature qui doit s'y rencontrer aussi, on ne pourrait juger cette production comme une production de la nature, cette maxime implique en même temps la nécessité d'une union des deux principes dans le jugement par lequel nous concevons les choses comme des fins de la nature en soi, mais elle n'a pas pour but de substituer entièrement ou en partie l'un à l'autre. En effet à ce qui n'est conçu (par nous du moins) comme possible que pour une fin, on ne peut substituer le mécanisme, et, à ce qui est reconnu comme nécessaire en vertu du mécanisme, on ne peut substituer une contingence qui aurait besoin d'une fin comme raison déterminante; mais il faut seulement subordonner l'un de ces principes (le mécanisme) à l'autre (celui de la technique intentionnelle), ce qui peut se faire en vertu du principe transcendantal de la finalité de la nature.

En effet, là où on conçoit des fins comme principes de la possibilité de certaines choses, il faut aussi admettre des moyens dont la loi d'action n'ait besoin *par elle-même* de rien qui suppose une fin, et puisse par conséquent être mécanique, tout en étant subordonnée à des effets intentionnels.



C'est pourquoi, lorsque nous considérons les productions organisées de la nature, et surtout lorsque, remarquant le nombre infini de ces productions, nous admettons (au moins comme une hypothèse permise) quelque chose d'intentionnel dans la liaison des causes naturelles agissant d'après des lois particulières, et que nous en faisons le *principe universel* du Jugement réfléchissant appliqué à l'ensemble de la nature (au monde), nous concevons une grande et même une universelle liaison des lois mécaniques avec les lois téléologiques, sans confondre les principes en vertu desquels nous jugeons ces productions et sans substituer l'un à l'autre. Car, dans un jugement téléologique, si la forme que reçoit une matière ne peut être jugée possible qu'au moyen d'une fin, cette matière, considérée dans sa nature, conformément à des lois mécaniques, peut être subordonnée comme moyen à cette fin proposée. Mais, comme le principe de cette union réside en quelque chose qui n'est ni le mécanisme ni la liaison des fins, mais le *substratum* supra-sensible de la nature, dont nous ne connaissons rien, notre humaine raison ne peut fondre ensemble les deux manières de se représenter la possibilité de ces objets, et nous ne pouvons les juger fondés sur un entendement suprême qu'au moyen de la liaison des causes finales, ce qui par conséquent n'ôte rien au modè d'explication téléologique.



Or, comme c'est chose tout à fait indéterminée et même à jamais indéterminable pour notre raison, jusqu'à quel point le mécanisme de la nature agit comme moyen pour chaque fin de la nature, et comme le principe intelligible, auquel nous avons rattaché la possibilité d'une nature en général, nous permet d'admettre qu'elle est entièrement possible par un accord universel des deux espèces de lois (les lois physiques et celles des causes finales), quoique nous ne puissions apercevoir le comment de cet accord, nous ne savons pas non plus jusqu'où s'étend le mode d'explication mécanique possible pour nous; mais il est certain seulement que, si loin que nous puissions aller dans cette voie, elle doit toujours être insuffisante pour les choses que nous avons une fois reconnues comme des fins de la nature, et qu'ainsi, d'après la constitution de notre entendement, nous devons subordonner tous ces principes ensemble à un principe téléologique.

De là le droit, et aussi, à cause de l'importance de l'étude mécanique de la nature pour la raison théorique, le devoir d'expliquer mécaniquement, autant qu'il est en nous (et il est impossible ici de tracer des limites), toutes les productions et tous les événements de la nature, même les choses qui révèlent le plus de finalité, mais aussi de ne jamais perdre de vue que les choses, que nous ne pouvons soumettre à l'investigation de la raison



que sous le concept de fins, doivent être, conformément à la nature essentielle de notre raison, soumises en définitive, malgré les causes mécaniques, à une causalité agissant d'après des fins.



APPENDICE.

MÉTHODOLOGIE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.

§. LXXVIII.

Si la téléologie doit être traitée comme une partie de la physique *.

Chaque science doit avoir sa place déterminée dans l'encyclopédie de toutes les sciences. S'agit-il d'une science philosophique, sa place doit être marquée dans la partie théorique ou dans la partie pratique de la philosophie, et, si elle rentre dans la première, elle doit avoir sa place, ou bien dans la physique, si elle étudie quelque chose qui puisse être un objet d'expérience (par conséquent, ou dans la physique proprement dite, ou dans la psychologie, ou dans la cosmologie générale), ou bien dans la théologie (science de la cause première du monde, considéré comme l'ensemble de tous les objets de l'expérience).

Or on demande où est la place de la téléologie.

* *Naturlehre*, science de la nature; c'est le sens étymologique du mot physique dont je me sers ici pour plus de simplicité. J. B.



Est-ce dans la physique ou dans la théologie ? Il faut que ce soit l'une ou l'autre, car il n'y a point de science qui puisse former le passage de l'une à l'autre, puisque ce passage n'indique qu'une organisation du système et non une place dans le système.

Il est évident qu'elle n'est point une partie de la théologie, quoiqu'on puisse en faire dans cette science un très-important usage. Car elle a pour objet les productions de la nature et la cause de ces productions; et, quoiqu'elle tende à un principe placé en dehors et au delà de la nature (à une cause divine), elle n'agit pas ainsi pour le Jugement déterminant, mais seulement pour le Jugement réfléchissant, qu'elle cherche à diriger par cette idée, comme par un principe régulateur, dans l'étude de la nature, conformément à l'entendement humain.

Elle ne paraît pas davantage appartenir à la physique, qui a besoin de principes déterminants et non pas simplement de principes réfléchissants, pour donner les raisons objectives des effets naturels. Aussi, la théorie de la nature, ou l'explication mécanique de ses phénomènes par leurs causes efficientes, ne gagne-t-elle rien à ce qu'on les considère d'après la relation des fins. L'exposition des fins de la nature dans ses productions, en tant qu'elles constituent un système suivant des concepts téléologiques, n'est proprement qu'une description de



la nature, entreprise à l'aide d'un fil conducteur particulier, et où la raison accomplit une œuvre noble, instructive et pratiquement utile à plusieurs égards, mais sans rien nous apprendre de l'origine et de la possibilité interne de ces formes, ce qui pourtant est le but de la science théorique de la nature.

La téléologie, comme science, n'appartient donc à aucune doctrine, mais seulement à la critique, à celle d'une faculté particulière de connaître, qui est le Jugement. Mais, en tant qu'elle contient des principes *a priori*, elle peut et elle doit fournir la méthode avec laquelle il faut juger la nature d'après le principe des causes finales, et ainsi sa méthodologie a du moins une influence négative sur la conduite de la science théorique de la nature et aussi sur le rapport que celle-ci peut avoir dans la métaphysique avec la théologie, comme propédeutique de cette science.

§. LXXIX.

De la subordination nécessaire du principe du mécanisme au principe téléologique dans l'explication d'une chose comme fin de la nature.

Rien ne limite le *droit* que nous avons de *rechercher* une explication purement mécanique de toutes les productions de la nature, mais la *faculté* de



nous contenter de ce seul genre d'explication n'est pas seulement très-bornée par la nature de notre entendement, en tant qu'il considère les choses comme des fins de la nature; elle l'est aussi très-clairement en ce sens que, d'après un principe du Jugement, la première voie toute seule ne peut nous conduire en rien à l'explication de ces choses, et que, par conséquent, nous devons toujours subordonner à un principe téléologique notre jugement sur cette espèce de productions.

C'est pourquoi il est raisonnable et même méritoire de poursuivre le mécanisme de la nature, pour expliquer ses productions, aussi loin qu'on le peut faire avec vraisemblance, et, si nous renonçons à cette tentative, ce n'est pas qu'il soit impossible *en soi* de rencontrer dans cette voie la finalité de la nature, mais c'est que cela est impossible à *nous autres hommes*. Car il faudrait pour cela une intuition autre que l'intuition sensible, et une connaissance déterminée du *substratum* intelligible de la nature, d'où on pourrait tirer le principe du mécanisme des phénomènes de la nature, considérée dans ses lois particulières, ce qui dépasse de beaucoup la portée de nos facultés.

Il faut donc que l'observateur de la nature, sous peine de travailler en pure perte, prenne pour principe, dans l'étude des choses, dont le concept est indubitablement un concept de fins de la nature



(d'êtres organisés), quelque organisation primitive qui emploie ce mécanisme même pour produire d'autres formes organisées, ou pour développer celles qu'il contient déjà en de nouvelles formes (qui dérivent toujours de cette fin et lui sont conformes).

Il est beau de parcourir, au moyen de l'anatomie comparée, la grande création des êtres organisés, afin de voir s'il ne s'y trouve pas quelque chose de semblable à un système, dérivant d'un principe générateur, en sorte que nous ne soyons pas obligés de nous en tenir à un simple principe du Jugement (qui ne nous apprend rien sur la production de ces êtres), et de renoncer sans espoir à la prétention de *pénétrer la nature* dans ce champ. La concordance de tant d'espèces d'animaux dans un certain schème commun, qui ne paraît pas seulement leur servir de principe dans la structure de leurs os, mais aussi dans la disposition des autres parties, et cette admirable simplicité de forme qui, en raccourcissant certaines parties et en allongeant certaines autres, en enveloppant celles-ci et en développant celles-là, a pu produire une si grande variété d'espèces, font naître en nous l'espérance, bien faible il est vrai, de pouvoir arriver à quelque chose avec le principe du mécanisme de la nature, sans lequel en général il ne peut y avoir de science de la nature. Cette analogie des formes, qui, mal-



gré leur diversité, paraissent avoir été produites conformément à un type commun, fortifie l'hypothèse que ces formes ont une affinité réelle et qu'elles sortent d'une mère commune, en nous montrant chaque espèce se rapprochant graduellement d'une autre espèce, depuis celle où le principe des fins semble le mieux établi, à savoir l'homme, jusqu'au polype, et depuis le polype jusqu'aux mousses et aux algues, enfin jusqu'au plus bas degré de la nature que nous puissions connaître, jusqu'à la matière brute, d'où semble dériver, d'après des lois mécaniques (semblables à celles qu'elle suit dans ses cristallisations), toute cette technique de la nature, si incompréhensible pour nous dans les êtres organisés que nous nous croyons obligés de concevoir un autre principe.

Il est permis à l'*archéologue* de la nature de se servir des vestiges encore subsistants de ses plus anciennes productions, pour chercher, dans tout le mécanisme qu'il connaît ou qu'il soupçonne, le principe de cette grande famille de créatures (car c'est ainsi qu'il faut se la représenter, si cette prétendue affinité générale a quelque fondement). Il peut faire sortir du sein de la terre, qui elle-même est sortie du chaos (comme un grand animal), des créatures où on ne trouve encore que peu de finalité, mais qui en produisent d'autres à leur tour, mieux appropriées au lieu de leur naissance et à leurs



relations réciproques, jusqu'au moment où cette matrice se roidit, s'ossifie, et borne ses enfantements à des espèces qui ne doivent plus dégénérer, et où subsiste la variété de celles qu'elle a produites, comme si cette puissance formatrice et féconde était enfin satisfaite. Mais il faut toujours en définitive attribuer à cette mère universelle une organisation qui ait pour but toutes ces créatures; sinon, il serait impossible de concevoir la possibilité des productions du règne animal et du règne végétal (1). On n'a donc fait que reculer l'explica-

(1) On peut appeler une hypothèse de ce genre un coup hardi * de la raison, et il y a peu de naturalistes, même parmi les plus pénétrants, à qui elle n'ait quelquefois traversé l'esprit. Car elle n'est pas précisément absurde, comme cette *generatio æquivoca* qui explique la production d'un être organisé par le mécanisme de la matière brute et inorganique. Elle conserve toujours la *generatio univoca* dans le sens le plus général du mot, car elle n'admet un être organique que comme le produit d'un autre être organique, quoiqu'elle prétende dériver d'un même principe des êtres spécifiquement différents, comme si, par exemple, certains animaux aquatiques se transformaient peu à peu en animaux marécageux, et, ensuite, après quelques générations, en animaux terrestres. A en juger *à priori* par la seule raison, il n'y a là rien de contradictoire. Seulement, l'expérience n'en fournit aucun exemple. Au contraire, dans toutes les productions que nous connaissons, la *generatio* est *homonyma*, et non simplement *univoca*. Non-seulement elle se distingue de cette génération qui serait le produit d'une matière non organisée, mais, dans l'organisation même, le produit est du même genre que le principe producteur, et on ne trouve nulle part la *generatio heteronyma*, si loin que puisse aller notre connaissance empirique de la nature.

* *Abenteuer.*



tion, et on ne peut prétendre avoir rendu la production de ces deux règnes indépendante de la condition des causes finales.

Les changements mêmes auxquels sont soumis, sous l'influence de causes contingentes, certains êtres organisés, dont le caractère ainsi modifié devient héréditaire et passe dans le principe générateur, ces changements ne peuvent guère être considérés que comme le développement, occasionnellement produit, d'une disposition originairement contenue dans l'espèce et destinée à la conserver; car admettre dans un être organisé, comme une condition de la perpétuité de sa finalité intérieure, la faculté de produire des êtres de la même espèce, c'est s'engager à ne rien admettre dans le principe générateur qui ne rentre dans ce système de fins, et qui n'appartienne à une disposition primitive, non développée. Dès qu'on s'écarte de ce principe, on ne peut savoir avec certitude si plusieurs parties de la forme qu'on trouve actuellement dans une espèce n'ont pas une origine accidentelle et indépendante de toute fin; et ce principe de la téléologie, que dans un être organisé rien de ce qui se conserve dans la propagation ne doit être jugé inutile, deviendrait par là incertain dans son application, et n'aurait de valeur que pour la souche (que nous ne connaissons plus).

Hume objecte à ceux qui se croient obligés d'ad-



mettre, pour toutes ces fins de la nature, un principe téléologique de Jugement, c'est-à-dire un entendement architectonique, qu'on pourrait leur demander avec raison comment un tel entendement est possible, c'est-à-dire comment peuvent se trouver ainsi réunies dans un être les diverses facultés et propriétés qui constituent la possibilité d'un entendement, capable aussi d'exécuter ce qu'il a conçu. Mais cette objection est sans valeur; car la difficulté de concevoir la première production d'une chose qui renferme des fins en elle-même, et qu'on ne peut concevoir qu'au moyen de ces fins, repose tout entière sur la question de savoir quel est dans cette production le principe de l'unité de la liaison de ses éléments divers et extérieurs les uns aux autres. Or, si on prend ce principe dans l'entendement d'une cause productrice, conçue comme une substance simple, cette question est suffisamment résolue, au point de vue de la téléologie. Mais si on cherche la cause dans la matière, conçue comme un agrégat de plusieurs substances extérieures les unes aux autres, tout principe d'unité manque à la finalité intérieure de ses formations; et *l'autocratie* de la matière, dans des productions que notre entendement ne peut concevoir que comme des fins, est un mot vide de sens.

C'est pourquoi, ceux qui cherchent le principe suprême de la finalité objective de la matière, sans



avoir recours à une intelligence, sont obligés, pour satisfaire à cette condition de toute finalité, qui est à savoir l'unité de principe, ou de faire de l'univers une substance unique qui comprend tout (panthéisme), ou (ce qui n'est qu'une explication plus précise du même système) de n'y voir qu'un ensemble de déterminations inhérentes à une seule *substance simple* (spinozisme). Or, s'ils satisfont en effet par là à *une* condition du problème, en expliquant l'unité dans la liaison des fins par le concept purement ontologique d'une substance simple, ils négligent entièrement *l'autre* condition, à savoir le rapport de cette substance à son effet comme *fin*, rapport qui nous oblige à chercher une détermination plus précise de ce principe ontologique; et par conséquent ils ne résolvent pas la question *tout entière*. Il est absolument impossible (pour notre raison) de la résoudre, si nous ne nous représentons ce principe des choses comme une *substance simple*, l'attribut de cette substance sur lequel se fonde la qualité spécifique des formes de la nature, à savoir l'unité de fins, comme une intelligence, et enfin le rapport de ces formes à cette intelligence (à cause de la contingence que nous concevons en tout ce que nous ne pouvons nous représenter autrement que comme fins) comme un rapport de *causalité*.



§. LXXX.

De l'adjonction du mécanisme au principe téléologique dans l'explication d'une fin de la nature, en tant que production de la nature.

Nous avons vu dans le paragraphe précédent que le mécanisme de la nature ne peut suffire à nous faire concevoir la possibilité d'un être organisé, mais qu'il doit être (du moins suivant notre faculté de connaître) subordonné originairement à une cause intentionnelle; de même, le principe téléologique ne suffit pas à nous faire considérer et juger cet être comme une production de la nature, si nous n'adjoignons à ce principe celui du mécanisme, comme instrument d'une cause intentionnelle, aux fins de laquelle la nature est subordonnée dans ses lois mécaniques. Notre raison ne comprend pas la possibilité de cette union de deux espèces de causalité tout à fait différentes, c'est-à-dire de l'union de la causalité de la nature, considérée dans ses lois générales, avec une idée qui les restreint à une forme particulière, dont elles ne contiennent pas en elles-mêmes le principe. Cette possibilité réside dans le *substratum* supra-sensible de la nature, dont nous ne pouvons rien déterminer affirmativement, sinon qu'il est l'être en soi, dont nous ne connaissons que l'apparence. Mais ce principe, que tout ce que nous regardons comme appar-

tenant à la nature (*phænomenon*) et comme son produit doit être conçu aussi comme lié à la nature par des lois mécaniques, ce principe n'en conserve pas moins toute sa force, puisque, sans cette espèce de causalité, les êtres organisés, que nous concevons comme des fins de la nature, n'en seraient pas des productions.

Or, quand on donne à la production de ces êtres un principe téléologique (et comment en peut-il être autrement?), on peut admettre, pour expliquer la cause de leur finalité intérieure, *l'occasionalisme* ou le *pretabilisme*. Dans la première hypothèse, la cause suprême du monde produirait immédiatement l'être organisé, conformément à son idée, à l'occasion de chaque accouplement matériel; dans la seconde, elle aurait mis dans les productions primitives de sa sagesse ces dispositions qui font qu'un être organisé produit son semblable, que l'espèce se conserve toujours, et que la nature est continuellement occupée à réparer la perte des individus, en même temps qu'elle travaille à leur destruction. Si on admet l'occasionalisme, pour expliquer la production des êtres organisés, on détruit par là toute la nature, et avec elle tout usage de la raison dans le Jugement de la possibilité de cette espèce de productions. On ne peut donc supposer que ce système puisse être accepté par aucun de ceux qui font quelque cas de la philosophie.



Quant au *pretabilisme*, on peut l'entendre de deux manières. En effet on peut considérer chaque être organisé, engendré par son semblable, ou comme l'*éduction*, ou comme la *production* * du premier. Le premier système est celui de la *préformation individuelle*, ou encore la théorie de l'*évolution*; le second est le système de l'*épigénese*. Ce dernier peut être appelé encore système de la *préformation générique*, car on y considère la puissance productrice des êtres qui engendrent, et, par conséquent, leur forme spécifique, comme *virtuellement* préformées d'après des dispositions intérieures, faisant partie de l'espèce même. D'après cela, la théorie opposée de la préformation individuelle serait mieux nommée *théorie de l'involution*.

Les partisans de la *théorie de l'évolution*, qui enlèvent tous les individus à la puissance formatrice de la nature, pour les faire immédiatement sortir de la main du Créateur, n'osent pas aller jusqu'à recourir ici à l'hypothèse de l'occasionalisme, qui ne verrait dans l'accouplement qu'une simple formalité, à propos de laquelle une cause suprême et intelligente du monde aurait résolu de former immédiatement un fruit, en ne laissant à la mère que le soin de le développer et de le nourrir. Ils se sont déclarés pour la préformation, comme si, dès qu'on

* *Educt.*



explique ces formes d'une manière surnaturelle, il n'était pas aussi sage de les faire naître dans le cours du monde qu'au commencement. Au contraire, l'occasionalisme dans la création épargnait un grand nombre des dispositions surnaturelles nécessaires pour sauver des forces destructives de la nature, et conserver intact, jusqu'au moment de son développement, l'embryon formé au commencement du monde; et une quantité d'êtres ainsi préformés, infiniment plus considérable que celle des êtres destinés à être un jour développés, et en même temps autant de créations, deviendraient par là inutiles et sans but. Mais ils voulurent laisser du moins quelque chose à la nature, pour ne pas tomber en pleine *hyperphysique*, où l'on se passe de toute explication naturelle. Il est vrai qu'ils se montrèrent encore si fermement attachés à leur hyperphysique, qu'ils trouvèrent même dans les monstres (qu'il est pourtant impossible de prendre pour des fins de la nature) une admirable finalité, ne leur reconnussent-ils d'autre but que celui d'arrêter l'anatomiste par ce spectacle d'une finalité irrégulière et de lui inspirer un triste étonnement. Mais ils ne purent accommoder la production des bâtards avec le système de la préformation, et il leur fallut attribuer à la semence des créatures masculines, à qui ils n'avaient accordé d'ailleurs que la propriété mécanique de fournir à l'embryon



son premier aliment, une vertu formatrice, qu'ils ne voulaient cependant, relativement au produit de l'accouplement de deux créatures de la même espèce, attribuer à aucune des deux.

Au contraire, quand même les partisans de l'épigénèse n'auraient pas sur les précédents l'avantage de pouvoir invoquer l'expérience en faveur de leur théorie, la raison se prononcerait encore pour eux, car ils attribuent à la nature, dans les choses dont on ne peut concevoir la possibilité originaire qu'au moyen de la causalité des fins, une certaine puissance productrice, quant à la propagation du moins, et non pas seulement une puissance de développement, et de cette manière, se servant le moins possible du surnaturel, ils abandonnent à la nature tout ce qui suit le premier commencement, (mais sans rien déterminer sur ce premier commencement, contre lequel échoue la physique, quelque chaîne de causes qu'elle veuille essayer).

Personne n'a plus fait que M. *Blumenbach*; tant pour prouver cette théorie de l'épigénèse, que pour en établir les vrais principes et en prévenir l'abus. Il a placé dans la matière organisée le point de départ de toute explication physique des formations dont il s'agit ici. Car, que la matière brute se soit originairement formée elle-même suivant des lois mécaniques, que la vie ait pu sortir de la nature morte,



et que la matière ait pu prendre spontanément la forme d'une finalité qui se conserve elle-même, c'est ce qu'il regarde justement comme absurde; mais, en même temps, sous ce *principe* impénétrable d'une *organisation* primitive, il laisse au mécanisme de la nature une part qu'on ne peut déterminer, mais qu'on ne peut non plus méconnaître, et c'est pourquoi il appelle *tendance à la formation* ¹ la puissance de la matière dans un corps organisé (pour la distinguer de la *puissance formatrice* ² mécanique qu'elle possède généralement, et qui donne à la première sa direction et son application).

§. LXXXI.

Du système téléologique dans les rapports extérieurs des êtres organisés.

J'entends par finalité extérieure celle où une chose de la nature est avec une autre dans le rapport de moyen à fin. Or des choses qui n'ont aucune finalité intérieure, ou dont la possibilité n'en suppose aucune, par exemple la terre, l'air, l'eau, etc., ont cependant une finalité extérieure, c'est-à-dire relative à d'autres êtres; mais il faut que ces derniers soient des êtres organisés, c'est-à-dire des fins de la nature, car sinon les premiers ne pour-

¹ *Bildnugstrieb.* ² *Bildungskraft.*



raient pas être regardés comme des moyens. Ainsi on ne peut considérer l'eau, l'air et la terre comme des moyens relativement à la formation des montagnes, car il n'y a rien dans les montagnes qui exige qu'on en explique la possibilité par des fins, et on ne peut s'en représenter la cause sous le prédicat d'un moyen (servant à ces fins).

Le concept de la finalité extérieure est bien différent de celui de la finalité intérieure; nous lions celle-ci à la possibilité d'un objet, sans considérer si l'existence même de cet objet est ou n'est pas une fin. On peut demander en outre pourquoi tel être organisé existe, tandis qu'on ne fait pas aisément la même question au sujet des choses dans lesquelles on ne reconnaît que l'effet du mécanisme de la nature. C'est que nous nous représentons déjà, pour expliquer la possibilité des êtres organisés, une causalité déterminée par des fins, une intelligence créatrice, et que nous rapportons cette puissance active à son principe de détermination, c'est-à-dire à son but. Or il n'y a qu'une finalité extérieure qui ait de la connexion avec la finalité intérieure de l'organisation, et qui contienne le rapport extérieur de moyen à fin, sans qu'il y ait besoin de demander dans quel but devraient exister les êtres ainsi organisés. C'est l'organisation des deux sexes dans les rapports qui existent entre eux pour la propagation de leur espèce; car ici on peut toujours



demander, comme pour un individu, pourquoi un pareil couple devait exister. La réponse est qu'il constitue un tout organisant, sinon un tout organisé dans un seul corps.

Mais, si on demande pourquoi une chose existe, la réponse est, ou bien que son existence et sa production n'ont aucun rapport avec une cause intentionnelle, et alors on rapporte toujours l'origine de cette chose au mécanisme de la nature, ou bien qu'elles ont (comme existence et production d'une chose contingente de la nature) un principe intentionnel, et il est difficile de séparer cette pensée du concept d'un être organisé; car, comme nous sommes obligés d'expliquer la possibilité intérieure d'un pareil être par une causalité de causes finales et par l'idée qui la détermine, nous ne pouvons aussi concevoir l'existence de cette production autrement que comme une fin. En effet on appelle *fin* l'effet représenté, dont la représentation est en même temps le principe qui détermine la cause intelligente et efficiente à le produire. Dans ce cas, on peut dire, ou bien que la fin de l'existence d'un tel être de la nature est en lui-même, c'est-à-dire que cet être n'est pas seulement une fin, mais un *but final**, ou bien que ce but existe en dehors de lui, dans d'autres

* *Endzwerck.*



êtres de la nature, c'est-à-dire que cet être n'existe pas comme but final, mais seulement comme moyen nécessaire.

Mais, si nous parcourons toute la nature, en tant que nature, nous n'y trouverons pas d'être qui puisse prétendre au rang de fin dernière de la création ; et on peut même prouver *a priori* que celui qu'on pourrait donner pour *fin dernière* à la nature, en l'ornant de toutes les qualités et propriétés concevables, ne devrait jamais être regardé comme *but final* en tant que chose de la nature.

Quand on considère le règne végétal et qu'on voit l'immense fécondité avec laquelle il se répand presque sur tout sol, on serait d'abord tenté de le prendre pour un simple produit de ce mécanisme que la nature révèle dans ses formations du règne minéral. Mais une connaissance plus approfondie de la sagesse inexprimable de l'organisation de ce règne ne nous permet pas de nous attacher à cette pensée, mais suscite cette question : Pourquoi ces créatures existent-elles ? Si on répond qu'elles existent pour le règne animal qui s'en nourrit et peut, par ce moyen, se répandre sur la terre en espèces si variées, alors se présente cette nouvelle question : Pourquoi donc existent ces animaux qui mangent ces plantes ? On répondra peut-être qu'ils existent pour les animaux carnassiers, qui ne peuvent se nourrir que de ce qui est vivant. Enfin vient cette



question : Pourquoi ces animaux ainsi que les précédents règnes de la nature ? Pour l'homme, pour les divers usages que son intelligence lui apprend à faire de toutes ces créatures ; et il est ici-bas le but dernier de la création, parce qu'il est le seul être sur la terre qui puisse se faire par sa raison un concept de fin, et voir dans un assemblage de choses formées d'après des fins un système de fins.

On pourrait encore, avec le chevalier *Linné*, suivre la voie opposée en apparence, et dire que les animaux herbivores existent pour modérer la végétation luxurieuse des plantes, qui en pourrait étouffer plusieurs espèces ; les animaux carnassiers, pour mettre des bornes à la voracité des premiers ; enfin l'homme, pour établir, en poursuivant ces derniers et en en diminuant le nombre, un certain équilibre entre les puissances productrices et les puissances destructives de la nature. Et ainsi l'homme, si digne qu'il fût sous un certain rapport d'être regardé comme une fin, n'aurait cependant, sous un autre rapport, que le rang de moyen.

Si on admet en principe une finalité objective dans la variété des espèces terrestres et dans les rapports extérieurs de ces espèces entre elles, en tant que choses construites d'après des fins, il est conforme à la raison de concevoir une certaine organisation dans ces rapports, et un système de tous les règnes de la nature fondé sur des causes



finales. Mais ici l'expérience semble contredire hautement la maxime de la raison, surtout en ce qui concerne un but dernier de la nature, but qui pourtant est nécessaire à la possibilité d'un pareil système, et que nous ne pouvons pas placer ailleurs que dans l'homme. Car, à considérer l'homme comme une des nombreuses espèces du règne animal, la nature n'a pas fait la moindre exception en sa faveur dans l'action des forces destructives comme des forces productrices, mais elle a tout soumis, sans aucun but, à son mécanisme.

La première chose qui devrait être établie exprès sur la terre dans une ordonnance où les choses de la nature formeraient un tout constitué d'après des fins, ce serait leur habitation, le sol et l'élément sur lequel ou dans lequel ils devraient se développer. Mais une plus exacte connaissance de la nature des choses, qui remplissent cette condition de toute production d'êtres organisés, ne révèle que des causes agissant tout à fait aveuglément, et plutôt encore des causes destructives que des causes favorables à cette production, à une ordonnance et à des fins. La terre et la mer ne contiennent pas seulement des monuments d'anciennes révolutions qui les bouleversèrent, elles et toutes les créatures qu'elles renfermaient, mais toute leur structure, les couches de l'une et les limites de l'autre ont tout à fait l'air d'être le produit des



forces sauvages et toutes-puissantes d'une nature travaillant au sein du chaos. Quelque bien ordonnées que nous paraissent maintenant la figure, la structure et la pente des terres pour recevoir les eaux du ciel, pour les sources qui jaillissent à travers des couches de diverses espèces (qui servent elles-mêmes à toutes sortes de productions), et pour le cours des torrents, un examen plus approfondi de ces choses prouve qu'elles ne sont que les effets d'éruptions volcaniques et d'inondations, ou même de débordements de l'océan, et ainsi s'expliquent et la première production de cette figure de la terre, et surtout sa transformation successive, ainsi que la disparition de ses premières productions organisées (1). Or, si l'habitation de toutes les créatures organisées, si le sol de la terre ou le sein de la mer ne nous montrent qu'un mécanisme tout à fait aveugle, comment et de quel droit pouvons-nous

(1) Si l'expression *d'histoire naturelle* doit servir à désigner la description de la nature, on peut appeler *archéologie de la nature*, par comparaison avec l'art, ce que montre l'histoire de la nature, entendue à la lettre, à savoir une représentation de l'ancien état de la terre, fondée sur des conjectures qu'on a raison de hasarder, bien qu'on n'y puisse espérer aucune certitude. A l'archéologie de la nature appartiendraient les pétrifications, comme à celle de l'art les pierres ciselées et les autres choses de ce genre. Comme on ne cesse pas en effet de travailler à cette science (sous le nom de théorie de la terre), quoiqu'on n'y aille pas vite, comme de juste, on ne donnerait pas ce nom à une investigation de la nature purement imaginaire, mais à une étude à laquelle la nature elle-même nous invite et nous provoque.



demander et affirmer une autre origine pour ces autres productions? Quoique l'homme, comme semble le prouver (suivant Camper) l'examen le plus approfondi des restes de ces dévastations de la nature, ne fût pas compris dans ces révolutions, il dépend cependant à tel point des autres créatures de la terre, qu'il serait impossible d'admettre pour toutes ces créatures un mécanisme général de la nature sans l'y comprendre aussi, bien que son intelligence (en grande partie du moins) ait pu le sauver de ces dévastations.

Mais cet argument paraît dépasser le but qu'on se propose, en prouvant non-seulement que l'homme ne peut être le dernier but de la nature, et que, par la même raison, l'agrégation des choses organisées de la nature ne peut être un système de fins, mais même que ces productions, qu'on regardait jusque-là comme des fins de la nature, n'ont pas d'autre origine que le mécanisme de la nature.

Mais, d'après la solution que nous avons donnée précédemment de l'antinomie des principes du mode mécanique et du mode téléologique de production des êtres organisés, ces principes ont leur source dans le Jugement réfléchissant, appliqué aux formes que produit la nature d'après ses lois particulières (dont nous ne pouvons pénétrer le système), c'est-à-dire qu'ils ne déterminent pas l'origine de ces choses en soi, mais qu'ils signifient



seulement que, d'après la nature de notre entendement et de notre raison, nous ne pouvons concevoir cette espèce d'êtres qu'au moyen des causes finales; par conséquent, notre raison ne nous autorise pas seulement, mais elle nous engage à tenter, par les plus grands efforts et avec la plus grande hardiesse, de les expliquer mécaniquement, quoique nous nous sachions incapables d'y réussir, à cause de la nature particulière et des limites de notre entendement (et non parce qu'il y aurait contradiction entre le principe du mécanisme et celui de la finalité); et enfin, ces deux principes, à l'aide desquels nous nous expliquons la possibilité de la nature, peuvent se concilier dans le principe supra-sensible de la nature (aussi bien hors de nous qu'en nous), car l'explication par des causes finalés n'est qu'une condition subjective de l'usage de notre raison, quand elle ne veut pas seulement juger les objets comme des phénomènes, mais rapporter ces phénomènes, ainsi que leurs principes, à leur *substratum* supra-sensible, pour comprendre la possibilité de certaines lois auxquelles elle rapporte leur unité, et qu'elle ne peut se représenter que par des fins (et elle en trouve en elle-même de supra-sensibles).



§. LXXXII.

Du but dernier de la nature considérée comme système téléologique.

Nous avons montré précédemment que nous trouvons dans les principes de la raison des motifs suffisants, sinon pour le Jugement déterminant, du moins pour le Jugement réfléchissant, de regarder l'homme, non-seulement comme une fin de la nature, ainsi que tous les êtres organisés, mais encore comme sa *fin dernière* ici-bas, comme le but relativement auquel toutes les autres choses de la nature constituent un système de fins. Or, s'il faut chercher dans l'homme même la fin que suppose sa liaison avec la nature, ou bien cette fin sera telle que la nature puisse la remplir par sa bienfaisance, ou bien ce sera l'aptitude et l'habileté qu'il montre pour toutes sortes de buts, auxquels il peut soumettre la nature (intérieurement et au dehors). La première fin de la nature serait le *bonheur*, la seconde la *culture* de l'homme.

Le concept du bonheur n'est pas un concept que l'homme puisse tirer de ses instincts, et puiser ainsi en lui-même dans l'animalité, mais c'est une simple *idée* d'un état, qu'il veut rendre adéquat à cette idée, sous des conditions purement empiriques (ce



qui est impossible). Il se forme donc lui-même cette idée de tant de manières diverses, à l'aide de son entendement mêlé à son imagination et à ses sens, et il la change si souvent que, si la nature était entièrement soumise à sa volonté, elle ne pourrait s'accorder avec ce concept changeant et avec les buts arbitraires de chacun, et rester en même temps soumise à des lois déterminées, fixes et universelles. Mais, quand même nous voudrions, ou bien ramener ce concept aux véritables besoins de notre nature, à ceux dans lesquels notre espèce se montre entièrement d'accord avec elle-même, ou bien nous rendre aussi habiles que possible à nous procurer toutes les choses que nous pouvons imaginer et nous proposer, nous n'atteindrions jamais ce que nous entendons par bonheur et ce qui est en effet le vrai but dernier de notre nature (j'en parle pas de la liberté). C'est que notre nature n'est pas faite pour s'arrêter et se contenter dans la possession et dans la jouissance. D'un autre côté, tant s'en faut que la nature ait traité l'homme en favori et lui ait donné plus de bien-être qu'à tous les animaux, que, dans ses funestes effets, la peste, la famine, l'inondation, le froid, l'hostilité des autres animaux, grands et petits, etc., elle ne l'épargne pas plus que tout autre animal. Mais de plus, la lutte des penchants de sa nature le jette dans des tourments qu'il se forge lui-même,



et, par l'esprit de domination, par la barbarie des guerres et les autres choses de ce genre, il accable ses semblables de maux et travaille lui-même, autant qu'il est en lui, à la ruine de sa propre espèce; en sorte que, si la nature avait pour but le bonheur de notre espèce, lût-elle au dehors aussi bien-faisante que possible, elle ne l'atteindrait pas ici-bas, parce que notre nature à nous n'en est pas capable. L'homme n'est donc toujours qu'un anneau dans la chaîne des fins de la nature; principe, il est vrai, relativement à certaines fins auxquelles il semble avoir été destiné par la nature, en se posant lui-même comme un but, mais moyen aussi pour la conservation de la finalité dans le mécanisme des autres membres. Le seul sur la terre qui possède l'intelligence, et, par conséquent, la faculté de se proposer arbitrairement des fins, il est, à la vérité, le seigneur en titre de la nature; et, si on considère celle-ci comme un système téléologique, il est, par sa destination, le but dernier de la nature, mais à la condition de savoir et de vouloir donner à la nature et à lui-même une fin qui puisse se suffire à elle-même, indépendamment de la nature, et, par conséquent, être un but final, et ce but final ne doit pas être cherché dans la nature.

Or, pour trouver où il faut placer ce *dernier but* de la nature, relativement à l'homme du moins,



il faut rechercher ce que peut faire la nature pour le préparer à ce qu'il doit faire lui-même pour être but final, et en séparer toutes les fins dont la possibilité repose sur des conditions qui dépendent de la nature seule, comme le bonheur terrestre, qui n'est autre chose que l'ensemble de toutes les fins auxquelles l'homme peut être conduit par la nature extérieure et sa propre nature. C'est la matière de toutes ses fins sur la terre, et, s'il en fait toute sa fin, il ne peut se mettre d'accord avec sa destinée, et le voilà incapable de donner un but final à sa propre existence. Il ne reste donc plus, de toutes les fins que l'homme peut se proposer dans la nature, que la condition formelle, subjective, ou la faculté de se proposer des fins en général, et (en se montrant indépendant de la nature dans la détermination de ses fins) de se servir de la nature comme d'un moyen, conformément aux maximes de ses libres fins en général. Tel doit être en effet le rôle de la nature, relativement au but final qui est placé en dehors d'elle, et tel peut être, par conséquent, son dernier but. La production, dans un être raisonnable, d'une faculté qui le rend capable de se proposer des fins arbitraires en général (par conséquent de la liberté), c'est ce qu'on nomme la *culture*. C'est donc la culture seule qui doit être regardée comme le dernier but de la nature, relativement à l'espèce humaine (et non notre bon-



heur personnel sur la terre, ou seulement le privilège que nous avons d'être le principal instrument de l'ordre et de l'harmonie dans la nature irrationnelle).

Mais toute culture ne constitue pas ce dernier but de la nature. Celle de l'*habileté* * est sans doute la principale condition subjective de notre aptitude à poursuivre des fins en général, mais elle ne suffit pas à constituer la *liberté* dans la détermination et le choix de nos fins, laquelle cependant fait partie essentielle de la faculté que nous avons de nous proposer des fins. La dernière condition de cette aptitude pourrait être appelée la culture de la discipline; elle est négative, et consiste à affranchir la volonté du despotisme des désirs, qui, en nous attachant à certaines choses de la nature, nous rendent incapables de choisir nous-mêmes, car nous nous faisons autant de chaînes des penchants que la nature ne nous a donnés que pour nous avertir de ne pas négliger ou de ne pas léser la destination de l'animalité en nous, tout en nous laissant suffisamment libres de les retenir ou de les relâcher, de les étendre ou de les diminuer, selon ce qu'exigent les fins de la raison.

L'*habileté* ne peut être bien développée dans l'espèce humaine qu'au moyen de l'inégalité parmi

* *Geschicklichkeit*.



les hommes, car la plupart d'entre eux sont chargés de pourvoir, pour ainsi dire mécaniquement, et sans avoir besoin d'aucun art, aux nécessités de la vie, et tandis que ceux à qui ils font une vie comode et des loisirs se livrent aux parties moins nécessaires de la culture de la science et de l'art, ils vivent dans la gêne, travaillant beaucoup et jouissant peu, quoiqu'ils profitent insensiblement de la culture de la classe supérieure. Mais, si des deux côtés les maux croissent également avec les progrès mêmes de cette culture (qui devient le luxe, lorsque le besoin du superflu commence déjà à nuire au nécessaire), puisque les uns se trouvent par là plus opprimés et les autres plus insatiables, toutefois la misère brillante est liée au développement des dispositions naturelles de l'espèce humaine, et la fin de la nature même, sinon notre propre fin, est atteinte par ce moyen. La condition formelle, sans laquelle la nature ne peut atteindre cette fin dernière, c'est une constitution des rapports des hommes entre eux, qui, dans un tout qu'on appelle la *société civile*, oppose une puissance légale à l'abus de la liberté, car ce n'est que dans une pareille constitution que les dispositions de la nature peuvent recevoir leur plus grand développement. En outre, supposé que les hommes fussent assez avisés pour trouver cette constitution et assez sages pour se soumettre volontairement à sa contrainte, il faudrait encore un



tout *cosmopolite*, c'est-à-dire un système de tous les États exposés à se nuire les uns aux autres. En l'absence de ce système, et avec les obstacles que l'ambition, le désir de la domination et la cupidité, surtout chez ceux qui ont la puissance en main, opposent à la réalisation d'une pareille idée, on ne peut éviter la guerre (dans laquelle on voit tantôt des États se diviser ou se résoudre en plusieurs petits États, et tantôt un État s'en adjoindre d'autres plus petits et tendre à former un plus grand tout); mais, si la guerre est de la part des hommes une entreprise inconsidérée (née du dérèglement de leurs passions), peut-être aussi cache-t-elle un dessein de la suprême sagesse, celui, sinon d'établir, du moins de préparer l'union de la légalité et de la liberté des États, et, par là, l'unité d'un système de tous ces États, établi sur un fondement moral; et, malgré les malheurs affreux dont elle accable le genre humain, et les malheurs peut-être plus grands encore qu'amène en temps de paix la nécessité de se tenir toujours prêt à la guerre, elle est un mobile qui porte hommes à les pousser au plus haut degré tous les talents qui servent à la culture (en éloignant toujours davantage l'espoir du repos et du bonheur publics).

Quant à la discipline des penchants, que nous avons reçus de la nature pour remplir la partie



animale de notre destination, mais qui rendent très-difficile le développement de l'humanité, on trouve dans cette seconde condition de la culture une heureuse tendance de la nature vers un perfectionnement qui nous rende capables de fins plus élevées que celles que peut fournir la nature. On ne peut empêcher les maux que répandent sur nous, en développant une foule d'insatiables désirs, le perfectionnement du goût poussé jusqu'à l'idéalisation, et le luxe dans les sciences, cet aliment de la vanité; mais on ne peut non plus méconnaître le but de la nature, qui tend à nous éloigner toujours davantage de la rudesse et de la violence des penchants (les penchants à la jouissance), qui appartiennent en nous à l'animalité et nous détournent d'une destination plus haute, afin de faire place au développement de l'humanité. Les beaux-arts et les sciences, qui rendent les hommes, sinon moralement meilleurs, du moins plus civilisés, en leur donnant des plaisirs que tous peuvent partager, et en communiquant à la société la politesse et l'élégance, diminuent beaucoup la tyrannie des penchants physiques, et par là préparent l'homme à l'exercice de la domination absolue de la raison, tandis qu'en même temps les maux dont nous afflige en partie la nature, en partie l'intraitable égoïsme des hommes, mettent à l'essai les forces de l'âme, les accroissent et les affermissent, et nous



font sentir cette aptitude pour des fins supérieures, qui est cachée en nous (1).

§. LXXXIII.

Du but final de l'existence d'un monde, c'est-à-dire de la création même.

Le *but final* est celui qui n'en suppose aucun autre, comme condition de sa possibilité.

Si, pour expliquer la finalité de la nature, on n'admet pas d'autre principe que son mécanisme, on ne peut pas demander pourquoi existent les choses qui sont dans le monde; car, dans ce système idéaliste, il ne s'agit que de la possibilité

(1) Il est facile d'estimer la valeur de la vie pour *nous*, quand on prend la *jouissance* pour mesure (le but naturel de toutes nos inclinations ensemble, le bonheur). Elle est au-dessous de rien, car qui voudrait recommencer la vie dans les mêmes conditions, ou même dans des conditions nouvelles qu'il choisirait lui-même (en se conformant au cours de la nature), mais qui n'auraient d'autre but que la jouissance? Nous avons montré précédemment quelle valeur la vie reçoit de ce qu'elle contient en elle-même, quand on s'y conforme au but que la nature nous propose, et de ce qui consiste dans l'*action* (et non pas seulement dans la jouissance), mais nous n'y sommes toujours que moyens pour un but final indéterminé. Il ne reste donc plus que le prix que nous donnons nous-mêmes à notre vie, non-seulement en agissant, mais en agissant librement, indépendamment de la nature, et c'est à cette seule condition que l'existence même de la nature peut être fin.



physique des choses (qu'on ne pourrait concevoir comme des fins sans déraisonner), et, soit qu'on attribue cette forme des choses au hasard, soit qu'on l'attribue à une pure nécessité, dans les deux cas, cette question serait vaine. Mais, si nous admettons la liaison des fins dans le monde comme réelle et comme supposant une espèce particulière de causalité, à savoir celle d'une cause *intentionnelle*, nous ne pouvons pas nous arrêter à cette question : pourquoi certains êtres du monde (les êtres organisés) ont-ils telle ou telle forme et sont-ils dans tels ou tels rapports avec d'autres êtres de la nature? Dès qu'on a une fois conçu un entendement, comme la cause de la possibilité de ces formes, telles qu'on les trouve réellement dans les choses, il est impossible de ne pas rechercher le principe objectif qui a pu déterminer cette cause intelligente à produire un effet de cette espèce, et ce principe est le but final pour lequel ces choses existent.

J'ai dit plus haut que le but final n'était pas un but que la nature suffit à déterminer et à atteindre, parce qu'il est inconditionnel. En effet, il n'y a rien dans la nature (considérée comme chose sensible) dont le principe déterminant ne soit à son tour conditionnel, si on cherche ce principe dans la nature même, et cela n'est pas vrai seulement de la nature extérieure (matérielle), mais aussi de la nature intérieure (pensante), à ne considérer en moi,



bien entendu, que ce qui est nature. Mais une chose qui doit être nécessairement, en vertu de sa nature objective, le but final d'une cause intelligente, doit être telle que, dans l'ordre des fins, elle ne dépende d'aucune autre condition que de son idée.

Or il n'y a qu'une espèce d'êtres dans le monde dont la causalité soit téléologique, c'est-à-dire dirigée vers des fins, et qui, en même temps, se représentent la loi, d'après laquelle ils ont à se déterminer des fins, comme inconditionnelle et indépendante des conditions de la nature, comme nécessaire en soi. Cette espèce d'êtres, c'est l'homme, mais l'homme considéré comme noumène; c'est le seul être de la nature en qui nous puissions reconnaître, comme son caractère propre, une faculté supra-sensible (la *liberté*), et même la loi et l'objet que cette faculté peut se proposer comme but suprême (le souverain bien dans le monde).

En considérant l'homme (ainsi que tout être raisonnable dans le monde) comme être moral, on ne peut plus demander pourquoi (*quem in finem*) il existe. Son existence a en elle-même son but suprême, et il y peut soumettre toute la nature, autant qu'il est en lui, du moins ne peut-il céder à l'influence de la nature sans s'en écarter. — Si donc les choses du monde, en tant qu'êtres conditionnels, quant à leur existence, exigent une cause suprême agissant d'après des fins, l'homme est le



but final de la création, sinon la chaîne des fins subordonnées les unes aux autres n'aurait pas de principe; et c'est seulement dans l'homme, mais dans l'homme considéré comme sujet de la moralité, qu'on trouve cette législation inconditionnelle relativement aux fins, qui le rend seul capable d'être le but final, auquel toute la nature doit être téléologiquement subordonnée (1).

(1) Il serait possible que le bonheur des êtres raisonnables du monde fût une fin de la nature, et alors il serait aussi sa fin dernière; du moins ne peut-on voir *a priori* pourquoi la nature ne poursuivrait pas ce but, puisqu'elle pourrait l'atteindre par son mécanisme, autant du moins que nous pouvons le comprendre. Au contraire, une causalité intentionnelle, soumise à la moralité, est absolument impossible par des causes naturelles, car le principe qui la détermine à agir est supra-sensible, et le seul, par conséquent, qui, dans l'ordre des fins, puisse être absolument inconditionnel, relativement à la nature, et donner au sujet de cette causalité le caractère d'un *but final* de la création, auquel toute la nature soit subordonnée. — Mais le *bonheur*, comme nous l'avons prouvé dans le paragraphe précédent, par le témoignage de l'expérience, n'est pas même un *but de la nature*, relativement à l'homme, qu'elle n'a pas mieux traité, sous ce rapport, que les autres animaux; il s'en faut donc qu'il puisse être le *but final de la création*. Les hommes peuvent bien en faire leur dernière fin subjective; mais quand je recherche le but final de la création, et que je demande pourquoi il devait y avoir des hommes, il s'agit d'une fin suprême, telle que l'exigerait la suprême raison pour créer. Si on répond: C'est pour qu'il y eût des êtres à qui la cause suprême pût faire du bien, on contrevient à la condition à laquelle la raison de l'homme même soumet son désir le plus intime du bonheur (à savoir l'accord du bonheur avec sa propre législation morale). Cela prouve que le bonheur n'est qu'une fin conditionnelle, qu'ainsi l'homme ne peut être but final de la création que comme être moral, et que, quant à l'état



§. LXXXIV.

De la théologie physique.

La *théologie physique*¹ est la tentative par laquelle la raison entreprend de conclure des *fins* de la nature (lesquelles ne peuvent être connues qu'empiriquement) à la cause suprême de la nature et aux attributs de cette cause. La tentative par laquelle la raison entreprendrait de conclure de la fin morale des êtres raisonnables de la nature (fin qui peut être connue *a priori*) à cette cause et à ses attributs, serait la *théologie morale*².

La première précède naturellement la seconde. Car, lorsque nous voulons conclure *téléologiquement* des choses qui sont dans le monde à une cause du monde, il faut que la nature nous ait présenté d'abord des fins qui nous conduisent à rechercher une fin dernière, et par là le principe de la causalité de cette cause suprême.

Le principe téléologique nous permet et nous ordonne de soumettre la nature à notre investigation, sans nous inquiéter du principe de la possi-

même de l'homme, le bonheur n'y est qu'une conséquence soumise à cette condition, qu'il soit d'accord avec la fin même de son existence.

¹ *Physicotheologie.*

² *Moraltheologie. Ethicotheologie.*



bilité de cette finalité que nous rencontrons en certaines productions de la nature. Mais veut-on tirer de là un concept, on n'obtient pas d'autre lumière, sinon cette simple maxime du Jugement réfléchissant, à savoir que, quand nous ne trouverions dans la nature qu'une seule production organisée, il nous serait impossible, d'après la constitution de notre faculté de connaître, de lui supposer un autre principe que celui d'une cause intelligente de la nature même (soit de toute la nature, soit seulement de cette production). Or ce principe du Jugement ne nous fait pas faire un pas de plus dans l'explication de la nature des choses et de leur origine, mais il nous ouvre cependant sur la nature une vue qui nous conduira peut-être à mieux déterminer le concept, d'ailleurs si stérile, d'un être suprême.

Je prétends que la théologie physique, si loin qu'elle puisse être poussée, ne peut rien nous apprendre du but final de la création; car elle ne touche pas même cette question. Elle peut bien justifier le concept d'une cause intelligente du monde, s'il ne s'agit que d'un concept purement subjectif, ou relatif à la nature de notre faculté de connaître, sur la possibilité des choses que nous pouvons comprendre au moyen de certaines fins, mais elle ne détermine pas davantage ce concept, ni au point de vue théorique, ni au point de vue



pratique ; et elle n'arrive pas au but de ses efforts, qui est de fonder une théologie, mais elle n'est jamais qu'une téléologie physique. En effet elle ne considère et ne doit considérer la relation des fins que comme conditionnelle ou dépendante de la nature, et, par conséquent, il n'y peut pas être question de la fin pour laquelle la nature même existe (et dont le principe doit être cherché en dehors de la nature), et pourtant c'est sur l'idée déterminée de cette fin que repose le concept déterminé de la cause suprême et intelligente du monde, et, par conséquent, la possibilité d'une théologie.

Quelle est l'utilité réciproque des choses dans le monde ; en quoi les divers éléments d'une chose servent-ils à cette chose ; comment est-on fondé à admettre qu'il n'y a rien d'inutile dans le monde, mais que tout est bon à quelque chose *dans la nature*, dès qu'on suppose que certaines choses devaient exister (comme fins) ; toutes ces questions, où notre faculté de juger ne trouve dans la raison d'autre principe, pour expliquer la possibilité de l'objet de ses jugements téléologiques nécessaires, que celui qui consiste à subordonner le mécanisme de la nature à l'architecture d'une cause intelligente du monde, l'étude téléologique du monde les résout excellemment et à notre grande admiration. Mais, comme les données, et, par conséquent, les principes, qui servent à dé-



terminer ce concept d'une cause intelligente du monde (comme artiste suprême) sont purement empiriques, on n'en peut conclure d'autres attributs que ceux que l'expérience nous révèle par les effets mêmes de cette cause. Or l'expérience, ne pouvant jamais embrasser le système entier de la nature, doit souvent (du moins en apparence) heurter ce concept, et fournir des arguments contradictoires; et, fussions-nous d'ailleurs en état d'embrasser empiriquement tout le système de la nature, nous ne pourrions jamais nous élever au moyen de l'expérience jusqu'au but de son existence même, et, par là, jus-qu'au concept déterminé de la suprême intelligence.

Si on amoindrit la question dont on cherche la solution dans la théologie physique, cette solution paraît facile. En effet, si on rabaisse le concept de la *Divinité* jusqu'à la concevoir comme tout autre être intelligent, comme un être qui peut indifféremment être ou n'être pas unique, qui a beaucoup d'attributs et de très-grands, mais qui n'a pas tous ceux qu'exige en général une nature d'accord avec le but le plus grand possible; ou, si on ne se fait pas scrupule de remplir dans une théorie par des additions arbitraires les lacunes laissées par les arguments, et que, là où on n'a le droit de reconnaître que *beaucoup* de perfection (et qu'est-ce qui est beaucoup pour nous?), on se croie au-



torisé à supposer *toute* la perfection *possible*, alors la téléologie physique peut prétendre à l'honneur de fonder une théologie. Mais, si on nous demande de montrer ce qui nous pousse et surtout nous autorise à faire ces additions, nous chercherons en vain notre justification dans les principes de l'usage théorique de la raison, car ils exigent absolument qu'en expliquant un objet de l'expérience, on ne lui attribue pas plus de qualités qu'on ne trouve de données empiriques à sa possibilité. Un examen plus approfondi nous montrerait qu'il y a en nous *a priori* une idée d'un être suprême, qui repose sur un tout autre usage de la raison (l'usage pratique), et qui nous pousse à compléter et à élever au rang d'un concept de la Divinité la représentation imparfaite que nous donne du principe des fins de la nature la téléologie physique; et nous ne tomberions plus alors dans l'erreur de croire que nous avons obtenu cette idée, et avec elle la théologie, et encore bien moins que nous en avons prouvé la réalité par l'usage théorique de la raison appliquée à la connaissance physique du monde.

Il ne faut pas faire un si grand reproche aux anciens d'avoir conçu des dieux très-différents entre eux par leurs attributions et par leurs desseins, et de les avoir tous renfermés dans les bornes de notre condition, sans en excepter même le premier d'en-



tre eux. En effet, lorsqu'ils considéraient la disposition et la marche des choses dans la nature, ils se croyaient suffisamment autorisés à admettre comme cause de la nature quelque chose de plus qu'un pur mécanisme, et à soupçonner derrière les mécaniques de ce monde des desseins de certaines causes supérieures, qu'ils ne pouvaient concevoir que comme surhumaines. Mais, comme ils voyaient que dans le monde, aux yeux de l'homme du moins, le mal est mêlé au bien, le désordre à l'harmonie, et qu'ils ne pouvaient se permettre d'invoquer, en faveur de l'idée arbitraire d'une cause unique et souverainement parfaite, des fins sages et bienfaisantes dont ils ne trouvaient pas la preuve, ils ne pouvaient guère porter un autre jugement sur la cause suprême du monde, et ils suivaient en cela avec beaucoup de conséquence les maximes de l'usage purement théorique de la raison. D'autres, voulant être théologiens parce qu'ils étaient physiciens, pensèrent qu'ils satisferaient la raison en proposant, pour remplir la condition qu'elle exige, à savoir l'absolue unité du principe de la nature des choses, l'idée d'un être ou d'une substance unique dont toutes les choses ensemble ne seraient que des déterminations. Selon eux, cet être ne serait pas la cause du monde par son intelligence, mais il contiendrait, en tant que substance, toute l'intelligence des êtres



du monde. Par conséquent, il ne produirait pas quelque chose suivant des fins, mais toutes les choses, en vertu de l'unité de la substance dont elles seraient de pures modifications, devraient nécessairement s'accorder entre elles dans cette substance, quoiqu'il n'y eût ni fin ni dessein. C'est ainsi qu'ils introduisirent l'idéalisme des causes finales : au lieu de cette unité, si difficile à expliquer, d'une multitude de substances liées entre elles conformément à des fins et dépendant de la causalité d'une substance, ils admirent une simple inhérence dans une substance. Ce système qui, dans la suite, considéré du côté des êtres du monde inhérents à cette substance, devint le *panthéisme*, et (plus tard), du côté de la substance unique, le *spinozisme*, annihilait, beaucoup plus qu'il ne la résolvait, la question du premier principe de la finalité de la nature, en ne voyant dans ce dernier concept, qu'il privait de toute sa réalité, qu'une fausse interprétation du concept ontologique universel d'un être en général.

Si donc nous nous bornons aux principes théoriques de la raison (sur lesquels seuls s'appuie la théologie physique), nous n'arriverons jamais à un concept de la Divinité qui suffise à toutes les questions téléologiques que suscite la nature. Ou bien, en effet, nous prendrons toute téléologie pour une pure illusion de notre faculté de juger dans les jugements qu'elle porte sur la liaison causale des cho-



ses, et nous nous bornerons au principe du pur mécanisme de la nature, expliquant par l'unité de la substance, dont la nature n'est que la manifestation variée, cette apparence de finalité universelle que nous y trouvons. Ou bien, si nous ne nous contentons pas de cet idéalisme des causes finales, et que nous voulions rester attachés au réalisme de cette espèce de causalité, nous pourrions admettre indifféremment, pour expliquer les fins de la nature, plusieurs êtres intelligents ou un seul. Tant que nous ne pourrions fonder le concept de cet être que sur des principes empiriques, tirés de la finalité réelle des choses du monde, il nous sera impossible, d'une part, de trouver un remède au désordre que nous montre la nature en beaucoup d'exemples, et par lequel elle semble violer l'unité de fins, et, d'autre part, de tirer de ces principes un concept d'une cause intelligente et unique, suffisamment déterminé pour une théologie utile, de quelque espèce qu'elle soit (théorique ou pratique).

La téléologie physique nous pousse, il est vrai, à chercher une théologie, mais elle n'en peut produire une, si loin que nous allions dans l'investigation empirique de la nature, et quand nous appellerions au secours de la liaison finale, que nous y découvrons, des idées de la raison (lesquelles, dans les questions physiques, doivent être théori-



ques). A quoi bon, demandera-t-on avec raison, donner pour principe à toutes ces dispositions un entendement que nous ne pouvons mesurer, et qui ordonne ce monde suivant des fins, si la nature ne nous dit rien et ne peut rien nous dire de son but final? Car, si nous ne connaissons ce but, nous ne pouvons rapporter toutes ces fins de la nature à un point commun, et nous former un principe téléologique qui nous suffise, soit pour réunir toutes ces fins ensemble en un système, soit pour nous faire de l'intelligence suprême, considérée comme cause d'une semblable nature, un concept qui puisse servir de mesure au Jugement, dans sa réflexion téléologique sur cette nature. J'aurais alors, il est vrai, une *intelligence artiste** pour des fins éparses, mais non point une *sagesse* pour un but final, et c'est pourtant dans ce but final qu'il faut chercher la raison déterminante de cette intelligence. Or, sans ce but final, que la raison pure peut seule indiquer (puisque toutes les fins dans le monde sont soumises à des conditions empiriques, et qu'elles ne peuvent contenir quelque chose qui soit absolument bon, mais seulement quelque chose de bon pour tel ou tel but, lui-même contingent), et qui m'apprendrait les attributs et le degré que je dois concevoir dans la cause su-

* *Kunstverstand.*



prême, le rapport que je dois établir entre elle et la nature, pour juger celle-ci comme un système téléologique, comment et de quel droit puis-je étendre à mon gré et compléter, au point d'en faire l'idée d'un être infini et tout sage, ce concept si borné d'une intelligence première, de la puissance et de la volonté qu'elle a de réaliser ses idées, etc., que je puis fonder sur ma faible connaissance du monde. Pour que cela fût théoriquement possible, il faudrait posséder l'omniscience, afin de pouvoir saisir dans leur ensemble les fins de la nature, et d'être capable en outre de concevoir tous les autres plans possibles, en comparaison desquels le plan actuel devrait être jugé le meilleur. Car, sans cette connaissance complète de l'effet, je ne puis arriver à un concept déterminé de la cause suprême, lequel ne doit être cherché que dans celui d'une intelligence infinie sous tous les rapports, c'est-à-dire dans celui de la Divinité, et je ne puis donner un fondement à la théologie.

Ainsi, d'après le principe indiqué précédemment, quelque extension que prenne la téléologie physique, nous devons nous borner à dire que, en vertu constitution et des principes de notre faculté de conscience, nous ne pouvons concevoir la nature, dans ces arrangements où nous trouvons de la finalité, que comme l'œuvre d'une intelligence à laquelle elle est subordonnée. Mais, quant à savoir si



cette intelligence a conçu et produit le tout pour un but final (qui ne résiderait plus dans la nature du monde sensible), c'est ce que l'investigation théorique de la nature ne peut nous apprendre. Quelle que soit la connaissance que nous ayons de la nature, il est impossible de décider si cette cause suprême l'a produite en vue d'un but final, ou si son intelligence n'a pas été déterminée à la production de certaines formes par la seule nécessité de sa nature (d'une manière analogue à ce que nous appelons chez les animaux un art instinctif), sans qu'il faille lui attribuer pour cela la sagesse, et, à plus forte raison, une sagesse suprême et liée à tous les autres attributs nécessaires à la perfection de son œuvre.

La théologie physique, qui n'est qu'une mauvaise application de la téléologie physique, n'est donc utile à la théologie que comme préparation (comme propédeutique), et elle n'est propre à ce but qu'avec le secours d'un principe étranger sur lequel elle s'appuie, et non point par elle-même, comme son nom semble l'indiquer.

§. LXXXV.

De la théologie morale.

L'intelligence la plus ordinaire, en songeant à l'existence des choses du monde et à celle du monde



lui-même, ne peut s'empêcher de juger que toutes ces créatures diverses dont le monde est rempli, quelque art qu'on trouve dans leur constitution, quelque variété et quelque finalité qu'on découvre dans leur ordonnance générale, et l'ensemble même de tant de systèmes existeraient en vain, s'il ne s'y trouvait des hommes (des êtres raisonnables en général), c'est-à-dire que, sans les hommes, toute la création serait déserte, inutile et sans but final. Or ce n'est pas dans l'homme la faculté de connaître (la raison théorique) qui donne une valeur à tout ce qui existe dans le monde, c'est-à-dire que l'homme n'existe pas pour qu'il y ait quelqu'un qui puisse *contempler* le monde. En effet, si cette contemplation ne nous représente que des choses sans but final, ce seul fait d'être connu ne peut donner au monde aucune valeur, et il faut déjà lui supposer un but final, qui lui-même donne un prix à la considération du monde. Ce n'est pas non plus dans le sentiment du plaisir et dans la somme des plaisirs que nous chercherons le but final de la création ; le bien-être, la jouissance (qu'elle soit corporelle ou spirituelle), le bonheur, en un mot, ne contient pas la mesure de cette valeur absolue. En effet, de ce que l'homme, dès qu'il existe, fait du bonheur son but final, il ne suit pas que nous sachions pourquoi il existe en général, ni quel droit il a lui-même à rendre son existence



agréable. Il faut donc qu'il se considère déjà comme le but final de la création, pour avoir une raison qui nécessite l'harmonie de la nature avec son bonheur, lorsqu'il la considère téléologiquement comme un tout absolu.—Ainsi la faculté de désirer, non pas celle qui rend l'homme dépendant de la nature (par les mobiles de la sensibilité), et qui ne donne à son existence d'autre prix que celui qui résulte de sa capacité pour la jouissance, mais celle par laquelle il peut se donner une valeur qui vient de lui-même, et qui consiste dans ce qu'il fait, dans sa manière d'agir et dans les principes qui le dirigent, non plus comme membre de la nature, mais comme agent libre, une bonne volonté, en un mot, voilà la seule chose qui puisse donner à l'existence de l'homme une valeur absolue et à celle du monde un *but final*.

Les esprits les plus vulgaires, pour peu qu'on appelle leur attention sur cette question, s'accordent parfaitement à répondre que l'homme ne peut être le but final de la création que comme être moral. A quoi sert-il, dira-t-on, que cet homme ait tant de talent et d'activité à la fois, qu'il exerce par là une influence si utile sur la république, et que, relativement à ses propres intérêts, comme à ceux d'autrui, il ait une si grande valeur, s'il manque d'une bonne volonté? C'est un objet de mépris, si on considère en lui l'intérieur; et, à moins que la



création n'ait point absolument de but final, il faut que cet homme, qui y appartient aussi comme homme, mais qui, en tant que méchant homme, est le sujet d'un monde soumis à des lois morales, fasse abstraction, conformément à ces lois, de sa fin subjective (du bonheur), pour que son existence puisse s'accorder avec le but final de la création.

Quand donc nous découvrons dans le monde un ordre de fins, et que, comme la raison l'exige nécessairement, nous subordonnons les fins conditionnelles à une fin dernière inconditionnelle, c'est-à-dire à un but final, il est évident d'abord qu'il ne s'agit pas alors d'un but intérieur de la nature, donnée comme existante, mais du but de son existence même, ainsi que de toutes ses dispositions, par conséquent du dernier *but de la création*, et, dans celui-ci, de la condition suprême qui seule peut déterminer un but final (c'est-à-dire du motif qui détermine une intelligence suprême à produire les choses du monde).

Or, en plaçant dans l'homme, considéré seulement comme être moral, le but de la création, nous avons d'abord une raison, ou du moins la principale condition pour être autorisés à regarder le monde comme un ensemble de fins, comme un *système* de causes finales; mais nous avons surtout, relativement au rapport, nécessaire pour nous, d'après la constitution même de notre raison, des fins de la na-



ture à une cause intelligente du monde, un *principe* qui nous permet de concevoir la nature et les attributs de cette cause première, considérée comme le principe suprême d'un royaume de fins, et qui en détermine ainsi le concept : ce que la téléologie physique était incapable de faire, puisqu'elle ne pouvait nous en donner que des concepts indéterminés, et par conséquent inutiles, au point de vue théorique aussi bien qu'au point de vue pratique.

Appuyés sur ce principe ainsi déterminé de la causalité de l'Être suprême, nous ne regarderons pas seulement cet être comme l'intelligence législatrice de la nature, mais aussi comme le suprême législateur du monde moral. Dans son rapport avec le *souverain bien* qui n'est possible que sous son empire, ou avec l'existence des êtres raisonnables sous des lois morales, nous lui attribuerons l'*omniscience*, afin qu'il puisse pénétrer au plus profond de nos cœurs (car c'est là véritablement qu'il faut chercher la valeur morale des actions des êtres raisonnables); l'*omnipotence*, afin qu'il puisse approprier la nature entière à cette fin suprême; la *toute-bonté* et la *toute-justice*, parce que ces deux attributs (ensemble la *sagesse*) constituent les conditions de la causalité d'une cause suprême du monde, considérée comme produisant le souverain bien d'après les lois morales; et nous concevrons aussi dans cet être tous les attributs



transcendants, comme l'éternité, la toute-présence, etc. (car la bonté et la justice sont des attributs moraux), puisque ce même but final les suppose. — De cette manière la téléologie *morale* comble les lacunes de la téléologie *physique*, et fonde enfin une *théologie*, car, si la téléologie *physique* n'empruntait rien à l'autre à son insu et qu'elle agît conséquemment, elle ne pourrait fonder par elle-même qu'une *démonologie*, incapable de tout concept déterminé.

Mais le principe du rapport du monde à une cause suprême, conçue comme Dieu, en tant que l'on considère dans le monde la destination morale de certains êtres, ce principe ne fonde pas seulement une *théologie*, en complétant la preuve physico-téléologique, et par conséquent en prenant celle-ci pour base; mais il se suffit aussi à lui-même, et lui-même appelle l'attention sur les fins de la nature, et nous provoque à l'étude de cet art merveilleux qui se cache derrière ses formes, en nous engageant à chercher incidemment dans les fins de la nature une confirmation aux idées fournies par la raison pure pratique. En effet le concept d'êtres du monde soumis à des lois morales est un principe *a priori*, d'après lequel l'homme doit se juger nécessairement, et la raison reconnaît aussi *a priori*, comme un principe qui lui est nécessaire pour juger téléologiquement l'existence du monde, que, s'il y a réellement une



cause agissant avec intention et en vue d'une fin, ce rapport moral doit contenir la condition de la possibilité d'une création tout aussi nécessairement que celui qui se fonde sur des lois physiques (si cette cause intelligente a un but final). Toute la question est de savoir si nous avons un motif suffisant pour la raison (spéculative ou pratique) d'attribuer un *but final* à la cause suprême agissant d'après des fins. Car que, d'après la constitution subjective de notre raison, et même d'après ce que nous pouvons concevoir de la raison des autres êtres, ce but ne puisse être que *l'homme soumis à des lois morales*, c'est ce que nous pouvons tenir *a priori* pour certain, tandis qu'au contraire il est impossible *a priori* de connaître les fins de la nature dans l'ordre physique, et surtout de comprendre qu'une nature ne puisse exister sans elles.

REMARQUE.

Supposez un homme dans un moment où son esprit est porté au sentiment moral. Trouve-t-il, au milieu d'une belle nature, une jouissance calme et sereine dans le sentiment de son existence, il sent aussi en lui le besoin d'en rendre grâces à quelque être. Ou bien, une autre fois, trouve-t-il le même plaisir dans le sentiment de ses devoirs, qu'il



ne peut et ne veut remplir que par un volontaire sacrifice, il sent le besoin de penser qu'il a par là même rempli un ordre et obéi à un maître suprême. Ou bien encore a-t-il agi sans réflexion contre son devoir, mais sans avoir à en répondre aux hommes, il sent les reproches intérieurs élever en lui une voix sévère, comme si c'était la parole d'un juge devant lequel il eût à comparaître. En un mot, il a besoin d'une intelligence morale, parce que le but même pour lequel il existe exige un être qui soit sa cause et celle du monde conformément à ce but. Il serait inutile d'alléguer des mobiles cachés derrière ces sentiments, car ils sont immédiatement liés aux plus pures dispositions morales, puisque la *reconnaissance*, l'*obéissance* et l'*humilité* (la soumission à un châtiment mérité) expriment des dispositions d'esprit favorables au devoir, et que celui qui cherche à développer ses dispositions morales place volontairement devant lui par la pensée un être qui n'existe pas dans le monde, afin de remplir aussi ses devoirs envers lui, s'il y a lieu. C'est donc au moins une chose possible et dont on trouve le principe dans nos sentiments moraux, que le besoin purement moral d'admettre l'existence d'un être, qui donne à notre moralité plus de force, ou même d'étendue (du moins suivant notre mode de représentation) en lui proposant un nouvel objet, c'est-à-dire d'admettre en



dehors du monde un législateur moral, sans songer à la preuve théorique, et encore moins à notre intérêt personnel, mais par un motif purement moral et libre de toute influence étrangère (mais tout subjectif), sur la seule recommandation d'une raison pure pratique qui tire ses lois d'elle-même. Et, bien qu'une telle disposition d'esprit se produise rarement ou ne se prolonge pas, bien qu'elle soit fugitive et sans effet durable, à moins qu'on ne s'applique à discerner l'objet représenté dans cette ombre, et qu'on ne s'efforce de le ramener à des concepts clairs, on ne peut nier pourtant qu'il n'y ait en nous une disposition morale, qui nous porte, comme principe subjectif, à ne pas nous contenter, dans la considération de la nature, d'une finalité établie par des causes naturelles, mais à lui supposer une cause suprême gouvernant la nature d'après des principes moraux. — Ajoutez à cela que nous nous sentons obligés par la loi morale de tendre à un but suprême universel, mais incapables en même temps, ainsi que toute la nature, d'atteindre ce but, et que ce n'est pourtant qu'en y tendant que nous pouvons nous mettre en harmonie avec le but final d'une cause intelligente du monde (s'il y a une pareille cause), en sorte que nous trouvons dans la raison pratique un motif purement moral d'admettre cette cause (puisqu'on le peut sans contradiction), pour ne pas être expo-



sés à regarder nos efforts comme tout à fait perdus et à nous laisser décourager par là.

De tout cela il faut donc ici conclure uniquement que, si la *crainte* a pu d'abord produire les *dieux*, c'est la raison qui, au moyen de ses principes moraux, a pu produire le concept de *Dieu* (alors même qu'on était très-ignorant, comme il arrive d'ordinaire, dans la téléologie de la nature, ou fort embarrassé par la difficulté d'expliquer, à l'aide d'un principe suffisamment établi, des phénomènes contradictoires), et que la destination morale de notre existence supplée à ce qui manque à la connaissance de la nature, en nous apprenant à concevoir, pour le but final auquel il faut rattacher l'existence de toutes choses, et qui ne peut satisfaire la raison qu'autant qu'il est *moral*, une cause suprême, douée des attributs qui la rendent capable de soumettre toute la nature à ce seul but (dont celle-ci n'est que l'instrument), c'est-à-dire un véritable Dieu.

§. LXXXVI.

De la preuve morale de l'existence de Dieu.

Il y a une *téléologie physique* qui fournit à notre Jugement théorique réfléchissant une preuve suffisante pour admettre l'existence d'une cause intelli-



gente du monde. Mais nous trouvons aussi en nous-mêmes, et surtout dans le concept d'un être raisonnable en général, doué de liberté, une téléologie morale. A la vérité, comme il s'agit ici de fins ou de lois qui peuvent être déterminées *a priori* comme nécessaires, cette téléologie n'a pas besoin, pour établir cette législation intérieure, d'une cause intelligente existant hors de nous : pas plus que, quand nous trouvons dans les propriétés géométriques quelque finalité (pour toutes sortes d'applications dans l'art), nous n'avons besoin d'avoir recours à un entendement suprême qui la leur ait assignée. Mais cette téléologie morale s'applique à nous en tant qu'êtres du monde, et par conséquent en tant qu'êtres liés dans le monde avec d'autres choses, et ces mêmes lois morales nous imposent la nécessité de juger ces choses, soit comme des fins, soit comme des objets relativement auxquels nous sommes nous-mêmes but final. Or une téléologie morale qui implique un rapport de notre propre causalité à des fins et même à un but final, que nous devons avoir en vue dans le monde, et réciproquement un rapport du monde à cette fin morale et aux conditions extérieures qui en rendent la réalisation possible (ce que ne peut nous apprendre aucune téléologie physique), cette téléologie amène nécessairement la question de savoir si notre raison nous oblige à sortir du monde



pour donner à ce rapport de la nature avec notre moralité intérieure une cause suprême intelligente, et pouvoir ainsi nous représenter la nature comme conforme à la législation morale intérieure et à l'exécution possible de cette législation. Il y a donc certainement une téléologie morale, et cette téléologie est liée, d'une part, à la *nomothétique* de la liberté, et, d'autre part, à celle de la nature, tout aussi nécessairement que la législation civile à la question de savoir où il faut placer le pouvoir exécutif; et, en général, elle sert de lien partout où la raison fournit un principe de la réalité d'un certain ordre de choses légal, qui n'est possible que par des idées. — Montrons tout de suite comment cette téléologie morale et son rapport à la téléologie physique conduisent la raison à la *théologie*; nous examinerons ensuite la possibilité et la solidité de cette manière de raisonner.

Lorsqu'on regarde l'existence de certaines choses (ou seulement de certaines formes des choses) comme contingente, et, par conséquent, comme n'étant possible que par quelque autre chose qui sert de cause, on peut chercher le principe suprême de cette causalité, et, par conséquent, le principe inconditionnel du conditionnel, ou bien dans l'ordre physique, ou bien dans l'ordre téléologique (suivant le *nexus effectivus* ou le *nexus finalis*). C'est-à-dire qu'on peut demander ou bien quelle est la



cause suprême qui a produit ces choses, ou bien quel est le but suprême (absolument inconditionnel) qui a déterminé cette cause à les produire, ou en général à produire tout ce qui existe. Dans ce dernier cas, on suppose évidemment que cette cause est capable de se représenter des fins, que par conséquent c'est un être intelligent, ou du moins que nous devons la concevoir comme agissant d'après les lois d'un être intelligent.

Or, est-il question de l'ordre téléologique, c'est un principe auquel la raison la plus vulgaire est obligée d'accorder immédiatement son adhésion, que, s'il doit y avoir nécessairement un *but final* que la raison fournisse *a priori*, ce but final ne peut être que l'homme (ou tout être raisonnable du monde) *en tant qu'existant sous des lois morales* (1).

(1) Je dis à dessein, en tant qu'existant *sous* des lois morales. Ce n'est pas en tant qu'être agissant conformément à ces lois qu'il est le but final de la création. Car, en parlant ainsi, nous ferions entendre quelque chose de plus que ce que nous savons, à savoir qu'il est dans le pouvoir de l'auteur du monde de faire que l'homme se conduise toujours conformément aux lois morales; ce qui suppose un concept de la liberté et de la nature (pour laquelle nous ne pouvons concevoir qu'un auteur extérieur) qui impliquerait la connaissance du *substratum* supra-sensible de la nature et de son identité avec ce qui est possible dans le monde par la causalité libre, connaissance qui dépasse de beaucoup la portée de notre raison. Ce n'est qu'en tant que l'homme existe *sous des lois morales* que nous pouvons dire, sans dépasser les bornes de notre connaissance, que son existence est le but fi-



En effet (suivant le jugement de chacun), si le monde ne se composait que d'êtres inanimés, ou même d'êtres animés, mais privés de raison, son existence n'aurait aucune valeur, puisqu'il ne s'y trouverait point d'être qui eût le moindre concept d'une valeur. D'un autre côté, s'il s'y trouvait aussi des êtres raisonnables, mais dont la raison se bornât à placer la valeur de l'existence des choses dans le rapport de la nature avec eux-mêmes (avec leur bien-être), sans être capables de se procurer une valeur propre (par la liberté), ils seraient bien des fins (relatives) dans le monde, mais non point un but final (absolu), puisque l'existence de ces êtres

est en lui-même un bien. Cela est aussi parfaitement d'accord avec le jugement de la raison humaine réfléchissant moralement sur le cours du monde. Nous croyons apercevoir, même dans le méchant, les traces d'un sage dessein, lorsque nous voyons qu'il ne meurt pas avant d'avoir reçu le juste châtiment de ses crimes. Suivant nos concepts de libre causalité, la bonne ou la mauvaise conduite dépend de nous; mais la suprême sagesse dans le gouvernement du monde consiste pour nous à assurer, d'après des lois morales, à la première, son occasion, et à toutes deux, leurs conséquences. C'est en cela que consiste proprement la gloire de Dieu, que les théologiens n'ont pas eu tort, pour cette raison, d'appeler le but final de la création. — Il faut encore remarquer que, quand nous nous servons du mot de création, nous n'entendons pas autre chose que ce que nous disons ici, à savoir la cause de l'existence d'un monde, ou des choses qui existent dans ce monde (des substances), comme le veut le concept exprimé proprement par ce mot (*actuatío substantiæ est creatio*), ce qui, par conséquent, n'implique pas encore la supposition d'une cause agissant volontairement, et par conséquent intelligente (dont nous voulons prouver l'existence).



raisonnables serait elle-même sans but. Mais c'est le caractère propre des lois morales de prescrire à la raison une fin inconditionnelle et telle par conséquent que l'exige le concept d'un but final; et l'existence d'une raison qui, dans l'ordre des fins, peut être à elle-même sa loi suprême, en d'autres termes, l'existence d'êtres raisonnables sous des lois morales, voilà ce qui seul peut être regardé comme le but final de l'existence d'un monde. S'il n'en était pas ainsi, ou bien l'existence de ce monde n'aurait pas de but pour sa cause, ou bien elle aurait pour principe des fins sans but final.

La loi morale, comme condition formelle imposée, par la raison à l'usage de notre liberté, nous oblige par elle-même, sans dépendre de quelque fin, comme d'une condition matérielle; mais, en même temps, elle détermine *a priori* un but final auquel elle nous oblige de tendre, et ce but final est le *souverain bien possible dans le monde* par la liberté:

La condition subjective qui, sous la loi morale, constitue pour l'homme (et, suivant nos concepts, pour tout être raisonnable fini) le but final de son existence, c'est le bonheur. Par conséquent, le souverain bien physique qui est possible dans le monde, et qui est le but final que l'homme doit poursuivre autant qu'il est en lui, c'est le bonheur, sous cette condition objective, que l'homme



s'accorde avec la loi de la *moralité*, c'est-à-dire qu'il soit digne d'être heureux.

Mais ces deux conditions du but final qui nous est assigné par la loi morale, nous ne pouvons, avec toute notre raison, nous les représenter *réunies*, conformément à l'idée de ce but final, par des causes purement naturelles. Le concept de la *nécessité pratique* de la fin proposée à nos facultés ne s'accorde pas avec le concept théorique de la *possibilité physique* de sa réalisation, si nous ne lions à notre liberté une autre causalité (intermédiaire) que celle de la nature.

Il faut donc que nous admettions une cause morale du monde (un auteur du monde) pour pouvoir nous proposer un but final, conformément à la loi morale; et, autant ce but est nécessaire, autant (dans le même degré et par la même raison) il est nécessaire d'admettre qu'il y a un Dieu (1).

(1) Cet argument moral de l'existence de Dieu ne peut avoir une valeur *objective*, et prouver au sceptique qu'il y a un Dieu, mais elle l'oblige à *admettre* cette proposition parmi les maximes de sa raison pratique, s'il veut être conséquent dans ses idées morales.—Cet argument ne signifie pas non plus qu'il est nécessaire à la moralité d'admettre, pour tous les êtres raisonnables du monde, l'harmonie du bonheur avec leur bonne conduite, mais que cela est nécessairement exigé *par* la moralité. C'est donc un argument *subjectif*, suffisant pour des êtres moraux. *

* Rosenkranz ne donne pas cette note.



* *

*

Cette preuve, à laquelle il est facile de donner une forme logique et précise, ne signifie pas qu'il est aussi nécessaire d'admettre l'existence de Dieu que de reconnaître la valeur de la loi morale, en sorte que celui qui ne pourrait se convaincre de la première pourrait se croire dégagé des obligations de la seconde. Non ! seulement il n'y aurait plus pour lui de but final à poursuivre dans le monde par l'accomplissement des lois morales (ou d'harmonie possible chez les êtres raisonnables entre le bonheur et l'accomplissement des lois morales, c'est-à-dire de souverain bien). Tout être raisonnable, dans ce cas, n'en devrait pas se reconnaître moins étroitement lié à la règle des mœurs, car les lois morales sont formelles et commandent sans condition, et indépendamment de toute fin (comme matière de la volonté). Quant à l'autre condition exigée par le but final, que la raison pratique propose aux êtres du monde, c'est une fin que leur impose irrésistiblement leur nature (d'êtres finis), mais que la raison soumet à la loi morale comme à sa *condition* inviolable, ou même qu'elle ne veut voir universellement dériver que de cette loi, nous donnant ainsi pour but final l'harmonie du bonheur avec la moralité. Tendre à ce but, autant qu'il



est en notre pouvoir, voilà ce que commande la loi morale, quel que doive être d'ailleurs le résultat de nos efforts. La pratique du devoir consiste dans une volonté qui le remplit sérieusement, et non dans les moyens du succès.

Supposez qu'un homme frappé, partie de la faiblesse de toutes les preuves spéculatives si vantées, et partie des irrégularités qu'il aperçoit dans la nature et dans le monde moral, se persuade qu'il n'y a pas de Dieu; il serait encore à ses propres yeux un être méprisable, s'il voulait en conclure que les lois du devoir sont imaginaires, sans valeur, inobligatoires, et s'il prenait en conséquence la résolution de les violer hardiment. Supposez aussi que ce même homme parvienne dans la suite à se convaincre de ce qu'il avait d'abord mis en doute, il aurait beau remplir son devoir aussi ponctuellement qu'on pourrait le désirer, quant aux effets extérieurs de sa conduite, il ne s'en tiendrait pas moins pour un misérable, s'il n'agissait ainsi que par crainte, ou dans l'espoir d'une récompense, sans aucun sentiment de respect pour le devoir lui-même. Si, au contraire, tout en croyant en Dieu, il remplissait ses devoirs, au témoignage de sa conscience, d'une manière sincère et désintéressée, mais que, venant à supposer qu'il pourrait bien un jour être convaincu qu'il n'y a pas de Dieu, il se crût dans cette



hypothèse dégagé de toute obligation morale, cette conclusion s'accorderait mal avec son sentiment moral intérieur.

Qu'on suppose donc un honnête homme (comme Spinoza, par exemple) * fermement convaincu qu'il n'y a pas de Dieu, et qu'il n'y a pas non plus de vie future (puisque l'objet de la moralité se trouve enveloppé dans la même conséquence); comment jugera-t-il la destination intérieure que lui assigne la loi morale, qu'il révère dans ses actions? Il n'attend de l'accomplissement de cette loi aucun avantage personnel ni dans ce monde, ni dans un autre; il veut, au contraire, accomplir d'une manière désintéressée le bien que cette sainte loi propose à son activité. Mais son effort est borné; et, s'il peut trouver çà et là dans la nature un concours accidentel, il n'en peut jamais attendre une concordance régulière et constante (comme sont et doivent être ses maximes intérieures) avec le but qu'il se sent pourtant obligé et entraîné à poursuivre. La fraude, la violence, l'envie ne cessent pas de l'entourer, bien qu'il soit honnête, paisible, bienveillant; et les honnêtes gens qu'il rencontre ont beau mériter d'être heureux, la nature, qui n'a point égard à cette considération, les expose, comme les autres animaux de la terre, à

* Cette parenthèse est supprimée dans l'édition de Rosenkranz.



tous les maux, à la misère, aux maladies, à une mort prématurée, jusqu'à ce qu'un vaste tombeau les engloutisse tous ensemble (honnêtes ou malhonnêtes, n'importe), et les rejette, eux qui pouvaient se croire le but final de la création, dans le gouffre de l'aveugle matière d'où ils étaient sortis. — Ainsi cet homme de bien devrait abandonner comme absolument impossible ce but qu'il avait et qu'il devait avoir en vue dans l'accomplissement des lois morales; ou, s'il veut rester fidèle à la voix intérieure de sa destinée morale, et ne pas affaiblir le respect que lui inspire immédiatement la loi morale, en tenant pour impossible le but final idéal qu'elle exige hautement (ce qui ne peut manquer de porter quelque atteinte au sentiment moral), il faudra, ce qui est possible, puisqu'il n'y a pas là du moins de contradiction, qu'au point de vue pratique, c'est-à-dire pour se faire un concept au moins de la possibilité du but final qui lui est moralement prescrit, il reconnaisse l'existence d'une cause *morale* du monde, c'est-à-dire de Dieu.

§. LXXXVII.

Limitation de la valeur de la preuve morale.

La raison pure, en tant que faculté pratique, c'est-à-dire en tant qu'elle est capable de déterminer par des idées (des concepts purs



de la raison) le libre usage de notre causalité, ne donne pas seulement dans la loi morale un principe régulateur à nos actions, mais elle nous fournit en même temps un principe subjectivement constitutif dans le concept d'un objet que la raison seule peut concevoir, et qui doit être réalisé dans le monde par nos actions conformément à cette loi. Cette idée d'un but final de la liberté, dans sa conformité à des lois morales, a donc une réalité subjectivement *pratique*. Nous sommes déterminés *a priori* par la raison à concourir, selon nos forces, au bien du monde ¹, lequel consiste dans l'union du plus grand bien physique des créatures raisonnables avec la suprême condition du bien moral ², c'est-à-dire du bonheur général avec la plus grande moralité. La possibilité d'une partie de ce but final, à savoir du bonheur, est soumise à des conditions empiriques, c'est-à-dire dépend de la constitution de la nature (il s'agit de savoir si celle-ci s'accorde ou non avec ce but), et elle est problématique au point de vue théorique; celle de l'autre, au contraire, à savoir de la moralité, qui se passe de toute coopération de la nature, est fermement

¹ *Weltbest.*

² La langue allemande, comme Kant le remarque dans la *Critique de la raison pratique* (*Analytique*, chap. II), a l'avantage d'exprimer par deux mots particuliers les deux idées distinctes contenues dans le mot latin *bonum*, et ajoutons, dans notre mot français *bien*, l'idée du bien physique et celle du bien moral; elle rend la première par *Wohl*, et la seconde par *Gut*. J. B.



établie *a priori*, et elle est dogmatiquement certaine. La réalité objective et théorique du concept d'un but final, assigné dans le monde aux êtres raisonnables, exige donc non-seulement qu'un but final nous soit proposé *a priori*, mais aussi que l'existence de la création, c'est-à-dire du monde lui-même, en ait un, de telle sorte que, si ce dernier pouvait être démontré *a priori*, il ajouterait la réalité objective à la réalité subjective du but final des êtres raisonnables. En effet, si la création a un but final, nous ne pouvons pas le concevoir autrement que comme s'accordant avec la moralité (qui, seule, rend possible le concept d'une fin). Nous rencontrons sans doute des fins dans le monde, et la téléologie physique nous en découvre tant que nous nous trouvons autorisés à donner pour fondement à notre investigation de la nature ce principe de la raison, que dans la nature rien n'existe sans but; mais nous cherchons en vain le but final de la nature dans la nature même. On ne peut et on ne doit, par conséquent, chercher la possibilité de ce but, dont l'idée repose uniquement sur la raison, que dans des êtres raisonnables. Mais la raison pratique de ces êtres ne donne pas seulement ce but final; elle en détermine aussi le concept, en ce sens qu'elle détermine les conditions qui, seules, nous permettent de concevoir un but final de la création.



Or la question est de savoir si la réalité objective du concept d'un but final de la création ne peut pas être aussi démontrée d'une manière propre à satisfaire les exigences théoriques de la raison pure, sinon apodictiquement pour le Jugement déterminant, au moins suffisamment pour les maximes du Jugement théorique réfléchissant. C'est le moins qu'on puisse demander à la philosophie spéculative, qui a la prétention de lier la fin morale avec les fins de la nature au moyen de l'idée d'une fin unique; mais aussi ce peu est encore beaucoup plus que ce qu'elle est capable de donner.

Voici seulement ce que le principe du Jugement théorique réfléchissant nous autoriserait à dire: si nous avons raison d'admettre, pour expliquer la finalité des productions de la nature, une cause suprême de la nature, dont la causalité, en tant que principe de la réalité de cette dernière (de la création) doit être conçue comme étant d'une autre espèce que celle qu'exige le mécanisme de la nature, c'est-à-dire comme la causalité d'une intelligence, nous avons également raison de concevoir en cet être premier, non pas seulement des fins pour tout ce qui existe dans la nature, mais aussi un but final, non pas sans-doute de manière à démontrer l'existence d'un pareil être, mais de manière au moins (comme il est arrivé dans la téléologie physique) à nous convaincre que non-seulement nous



ne pouvons concevoir la possibilité d'un tel monde qu'en le supposant créé d'après des fins, mais qu'il faut même supposer un but final à son existence.

Mais un but final n'est qu'un concept de notre raison pratique, et il ne peut être tiré des données de l'expérience pour servir à former un jugement théorique sur la nature ou une connaissance de la nature. Il n'y a d'usage possible de ce concept que pour la raison pratique considérée dans ses lois morales ; et le but final de la création est cette constitution du monde qui s'accorde avec ce que nous ne pouvons déterminer qu'en vertu de certaines lois, c'est-à-dire avec le but final de notre raison pure pratique, en tant que pratique.—Or la loi morale, qui nous assigne ce but final, nous autorise, au point de vue pratique, c'est-à-dire par la nécessité même où nous sommes de diriger nos forces vers ce but, à en admettre la possibilité, et, par conséquent aussi, à admettre une nature qui s'y conforme (car si la nature ne remplissait point par son concours la condition de ce but final qui n'est pas en notre pouvoir, il serait impossible). Nous avons donc une raison morale de concevoir un but final de la création.

Nous ne concluons pas encore ici de la téléologie morale à une théologie, c'est-à-dire à l'existence d'une cause morale du monde, mais seulement à un but final de la création, que nous déterminons



de cette manière. Que maintenant cette création, c'est-à-dire une existence des choses subordonnées à un *but final*, exige que nous admettions un être intelligent, et non-seulement un être intelligent (pour expliquer la possibilité des choses que nous sommes obligés de regarder comme des fins), mais un être *moral*, en tant qu'auteur du monde, c'est-à-dire un *Dieu*, c'est une seconde conclusion qui, comme on le voit, se fonde sur des concepts de la raison pratique, et, par conséquent, s'adresse au Jugement réfléchissant et non au Jugement déterminant. En effet nous ne pouvons nous flatter de comprendre que, parce qu'en nous la raison moralement pratique est essentiellement différente, quant à ses principes, de la raison techniquement pratique, il en doit être aussi de même dans la cause suprême du monde, admise comme intelligence, et qu'une espèce de causalité particulière et distincte de celle qu'exigent les fins de la nature soit nécessaire à cette cause pour le but final; par conséquent, nous ne pouvons nous flatter de comprendre comment notre but final nous fait une nécessité *morale*, non-seulement d'admettre un but final de la création (en tant qu'effet), mais aussi d'admettre un *être moral* comme principe de la création. Mais nous pouvons bien dire que, *d'après la nature de notre raison*, il nous est impossible de concevoir la possibilité d'une finalité fondée sur la



loi morale et son objet, telle que celle que suppose ce but final, sans un auteur et un souverain du monde, qui soit en même temps un législateur moral.

La réalité d'un suprême auteur et législateur moral du monde n'est donc prouvée d'une manière suffisante que *pour l'usage pratique* de notre raison, et rien n'est théoriquement déterminé relativement à l'existence de cet être. En effet la raison, pour établir la possibilité de sa fin, qu'elle nous assigne d'ailleurs par sa propre législation, a besoin d'une idée qui écarte (d'une manière suffisante pour le Jugement réfléchissant) l'obstacle opposé à cette fin par le monde considéré suivant le concept de la nature, et cette idée reçoit par là même une réalité pratique; mais cette réalité ne peut être établie au point de vue théorique, pour la connaissance spéculative, de manière à servir à l'explication de la nature et à la détermination de la cause suprême. La téléologie physique a suffisamment prouvé pour le Jugement théorique réfléchissant une cause intelligente du monde par les fins de la nature; la téléologie morale l'établit pour le Jugement pratique réfléchissant par le concept d'un but final, qu'elle est obligée d'attribuer à la création au point de vue pratique. La réalité objective de l'idée de Dieu, considéré comme auteur moral du monde, ne peut être, il est vrai, prouvée *uniquement* par des fins physi-



ques; mais, comme la connaissance de ces fins est liée à celle de la fin morale, ces fins, en vertu de cette maxime de la raison pure qu'il faut poursuivre l'unité des principes autant que cela se peut, sont d'une grande importance pour confirmer la réalité pratique de cette idée à l'aide de celle que la raison, au point de vue théorique, fournit au Jugement.

Et ici, pour éviter un malentendu dans lequel il serait facile de tomber, il est absolument nécessaire de remarquer deux choses. D'abord, nous ne pouvons *concevoir* ces attributs de l'Être suprême que par analogie. En effet comment voudrions-nous sonder sa nature, quand l'expérience ne peut rien nous montrer de semblable? Ensuite, ces attributs nous le font seulement concevoir et non pas *connaître*, et nous ne pouvons les lui rapporter théoriquement, car cela regarderait le Jugement déterminant au point de vue spéculatif de la raison; ce serait à lui de nous montrer ce qu'est *en soi* la cause suprême du monde. Mais il ne s'agit ici que de savoir quel concept nous devons nous faire de cet être, d'après la nature de nos facultés de connaître, et s'il est nécessaire d'admettre son existence pour pouvoir attribuer une réalité pratique à un but que la raison pratique nous propose, antérieurement à toute supposition de ce genre, comme le but de tous nos efforts, c'est-à-dire



pour pouvoir concevoir comme possible un effet proposé à notre activité. Que ce concept soit transcendant pour la raison spéculative, que les attributs que nous rapportons à l'être qu'ils nous font concevoir, employés objectivement, cachent de l'anthropomorphisme, ils ne doivent pas non plus servir à déterminer la nature de cet être inaccessible pour nous, mais nous-mêmes et notre volonté. De même que nous désignons une cause d'après le concept que nous avons de l'effet (mais dans son rapport seulement avec cet effet), sans vouloir déterminer la nature intime de cette cause par les propriétés que découvre l'expérience, seule chose que nous puissions connaître dans cette cause; de même, par exemple, que nous attribuons à l'âme, entre autres propriétés, une *vis locomotiva*, parce que nous voyons naître réellement des mouvements corporels dont la cause réside dans ses représentations, mais sans prétendre lui attribuer le seul mode que nous connaissions dans les forces motrices (c'est-à-dire l'attraction, la pression, l'impulsion, et, par conséquent, le mouvement, qui supposent toujours un être étendu); — de même, nous devons admettre *quelque chose* qui contienne le principe de la possibilité et de la réalité pratique d'un but final, moralement nécessaire; mais, si nous concevons ce quelque chose, d'après la nature de l'effet qu'on en attend, comme un être sage, gouver-



nant le monde suivant des lois morales, et si, conformément à la constitution de nos facultés de connaître, nous devons le concevoir comme une cause des choses distincte de la nature, ce n'est que pour exprimer le *rapport* de cet être, qui surpasse toutes nos facultés de connaître, à l'objet de *notre* raison pratique. Nous ne prétendons point ici lui attribuer théoriquement la seule causalité de cette espèce qui nous soit connue, à savoir une intelligence et une volonté; nous ne prétendons même pas distinguer objectivement la causalité que nous concevons en lui, relativement à ce qui est *pour nous* un but final, de celle qui est relative à la nature (et à sa finalité en général), comme si elles étaient réellement distinctes en lui-même; nous ne pouvons admettre cette distinction que comme subjectivement nécessaire, au point de vue de notre faculté de connaître, et comme valable pour le Jugement réfléchissant, et non pour le Jugement objectivement déterminant. Mais s'agit-il de la pratique, un principe *régulateur* (pour la prudence ou la sagesse), comme celui qui nous commande de prendre pour fin ce dont nous ne pouvons, d'après la nature de notre faculté de connaître, concevoir la possibilité que d'une certaine manière, un tel principe est en même temps *constitutif*, c'est-à-dire pratiquement déterminant, tandis que ce même principe, considéré comme servant à juger la possibilité objective



des choses, n'est en aucune façon théoriquement déterminant (il ne nous dit pas qu'il n'y ait pas pour l'objet d'autre possibilité que celle que conçoit notre faculté de penser), mais c'est un principe purement *régulateur* pour le Jugement réfléchi-

REMARQUE.

Cette preuve morale n'est pas un argument de nouvelle date, quoique l'exposition en soit nouvelle, car elle est antérieure au premier développement de la raison humaine, et elle a suivi ses progrès. Dès que les hommes commencèrent à réfléchir sur le juste et l'injuste, dans un temps où ils restaient encore indifférents à la finalité de la nature, et s'en servaient sans y voir autre chose que le cours ordinaire de la nature, ils durent inévitablement être conduits à juger qu'il ne peut pas en définitive revenir au même pour un homme, de s'être conduit honnêtement ou malhonnêtement, avec équité ou avec violence, bien qu'il n'ait recueilli avant sa mort, au moins d'une manière visible, aucun bonheur pour ses vertus, aucun châtiment pour ses fautes. N'entendaient-ils pas comme une voix intérieure qui leur disait qu'il n'en pouvait pas être ainsi? Et, par conséquent, ne devaient-ils pas se représenter, quoique obscu-



rément, quelque chose vers quoi ils se sentaient obligés de tendre, et qui repoussait un tel dénoûment, ou qu'ils ne pouvaient plus accorder avec leur destination intérieure; lorsqu'ils regardaient le cours de la nature comme le seul ordre des choses. Ils pouvaient sans doute se représenter diversement et grossièrement la manière dont pouvait être réparée une irrégularité de ce genre (qui doit bien plus révolter l'esprit humain que l'aveugle hasard dont on voudrait faire un principe pour juger la nature); mais ils ne pouvaient cependant concevoir, comme principe de la possibilité de l'union de la nature avec leur loi morale intérieure, qu'une cause suprême gouvernant le monde d'après des lois morales, puisqu'il y a contradiction à assigner à l'homme un but final comme devoir, et à ne pas reconnaître en dehors de lui de but final à une nature dans laquelle il doit atteindre ce but. Ils pouvaient encore enfanter bien des absurdités sur la nature intérieure de cette cause du monde; mais le rapport moral de cette cause avec le monde demeura toujours ce qu'il doit être, facile à comprendre pour la raison la moins cultivée, en tant qu'elle se considère comme pratique, mais inaccessible à la raison spéculative. — De plus, selon toute vraisemblance, cet intérêt moral attira l'attention sur la beauté et la finalité de la nature, qui servit alors excellemment à con-



firmer cette idée, sans toutefois pouvoir la fonder, et bien moins encore se passer de ce secours, puisque l'investigation des fins de la nature ne reçoit que de son rapport avec le but final cet intérêt immédiat, qui se montre si hautement dans l'admiration que nous éprouvons pour elle, sans songer aux avantages que nous en pouvons retirer.

§. LXXXVIII.

De l'utilité de l'argument moral.

La condition imposée à la raison, relativement à toutes nos idées du supra-sensible, de se renfermer dans les limites de son exercice pratique, cette condition a, en ce qui concerne l'idée de Dieu, l'incontestable avantage d'empêcher la *théologie* de tomber dans la *théosophie* (c'est-à-dire dans des concepts transcendants où s'égaré la raison), ou dans la *démonologie* (c'est-à-dire dans une représentation anthropomorphique de l'Être suprême), et la *religion* de tourner en *théurgie* (cette opinion mystique d'après laquelle nous aurions le sentiment d'autres êtres supra-sensibles et une influence sur ces êtres), ou en *idolâtrie* (cette opinion superstitieuse, d'après laquelle nous pour-



rions nous rendre agréables à l'Être suprême par d'autres moyens que par nos dispositions morales) (1).

En effet, si on accorde à la vanité ou à la présomption de ceux qui entreprennent de raisonner sur ce qui dépasse les limites du monde sensible le pouvoir de déterminer la moindre chose dans ce champ au point de vue théorique (et d'une manière qui étende la connaissance), si on leur permet de vanter leurs connaissances sur l'existence et la nature de Dieu, sur son entendement et sa volonté, sur les lois de ces deux attributs et les qualités qui en dérivent dans le monde, je voudrais bien savoir où l'on bornera les prétentions de la raison. Car, dès qu'on admet ces connaissances, on peut encore en attendre bien d'autres (pour peu qu'on y applique sa réflexion, comme on croit pouvoir le faire). Disons cependant qu'on ne peut mettre des bornes à ces prétentions qu'au nom d'un certain principe, et non pas par cette seule raison que jusqu'ici toutes les tentatives dans ce sens ont

(1) L'idolâtrie, dans le sens pratique, existe toujours; c'est cette religion qui conçoit l'Être suprême avec de tels attributs, que l'homme trouverait ailleurs que dans la moralité le moyen de rendre toutes ses actions agréables à Dieu. Car, si pur et si dégagé de toute image sensible que puisse être ce concept, au point de vue théorique, l'Être suprême n'en est pas moins alors, au point de vue pratique, représenté comme une idole, c'est-à-dire d'une manière anthropomorphique, quant à la nature de sa volonté.



été vaines, car cela ne prouve rien contre la possibilité d'un meilleur succès. Or il n'y a ici d'autre parti possible que d'admettre, ou bien que, relativement au supra-sensible, on ne peut absolument rien déterminer théoriquement (sinon d'une manière purement négative), ou bien que notre raison renferme une mine, inutile jusqu'ici, de je ne sais quelles vastes connaissances réservées pour nous et pour notre postérité. — Mais pour ce qui est de la religion, c'est-à-dire de la morale dans son rapport avec Dieu considéré comme législateur, si la connaissance théorique de Dieu devait précéder, il faudrait que la morale s'accommodât à la théologie; et non-seulement la législation extérieure et arbitraire d'un Être suprême prendrait alors la place de la législation intérieure et nécessaire de la raison, mais aussi tout ce que notre connaissance de la nature de cet être aurait de défectueux influerait sur les prescriptions de la morale et rendrait la religion contraire à la moralité.

Quant à l'espérance d'une vie future, si, à la place du but final que nous avons à poursuivre, conformément à la prescription de la loi morale, nous demandons à notre faculté théorique de connaître le principe du jugement que doit porter la raison sur notre destination (jugement qui ne doit être considéré comme nécessaire ou comme admissible qu'au point de vue pratique),



la psychologie ici, comme tout-à-l'heure la théologie, ne nous donne rien de plus qu'un concept négatif de notre être pensant. Ce qui veut dire seulement qu'aucun des actes de cet être ou des phénomènes du sens intime ne peut recevoir une explication matérialiste, mais que sur sa nature séparée, sur la durée ou l'anéantissement de sa personnalité après la mort, toute notre faculté de connaître ne peut obtenir par des principes spéculatifs aucun jugement déterminant et extensif. Il faut donc ici s'en remettre entièrement au jugement téléologique qui considère notre existence à un point de vue pratique nécessaire, et qui admet notre durée comme la condition exigée par le but que la raison nous impose d'une manière absolue. Mais en même temps nous voyons apparaître (au lieu de ce qui nous semblait d'abord un dommage) cet avantage, que, comme la théologie ne peut jamais dégénérer pour nous en théosophie, la *psychologie* rationnelle ne peut jamais devenir une *pneumatologie* à titre de science extensive, de même que, d'un autre côté, elle est sûre de ne pas tomber dans le *matérialisme*. La psychologie demeure ainsi une *anthropologie* du sens intime, c'est-à-dire une connaissance de notre moi pensant *en vie*, et, à titre de connaissance théorique, une connaissance purement empirique, car, relativement à la question de notre existence éternelle, la psychologie



rationnelle n'est point une science théorique, mais elle repose sur une conclusion unique de la téléologie morale; aussi n'est-elle nécessaire que relativement à cette téléologie, c'est-à-dire à notre destination pratique.

§. LXXXIX.

De l'espèce d'adhésion * que réclame une preuve morale de l'existence de Dieu.

D'abord toute preuve, qu'elle soit fondée sur une exhibition empirique immédiate de ce qui doit être prouvé (comme la preuve par l'observation de l'objet ou par l'expérience), ou bien qu'elle soit tirée *a priori* de certains principes par la raison, est soumise à la condition de ne pas *persuader* seulement, mais de *convaincre*, ou du moins de tendre à la conviction; c'est-à-dire que le principe ou la conclusion ne doit pas seulement être un motif subjectif (esthétique) d'adhésion (une simple apparence), mais avoir une valeur objective ou être un principelogue de connaissance: sinon l'entendement serait surpris, mais non pas convaincu. C'est à cette espèce de preuve illusoire qu'appartient celle qu'on donne dans la théologie natu-

* *Fürwahrhalten*.



relle, sans doute par suite d'une bonne intention, mais en cachant à dessein sa faiblesse, lorsqu'on invoque la grande quantité d'arguments qui parlent en faveur d'une cause intentionnelle des choses de la nature, et qu'on met en pratique ce principe purement subjectif de la raison humaine, ou ce penchant qui la porte naturellement à n'admettre qu'un seul principe au lieu de plusieurs, quand cela peut se faire sans contradiction, et à compléter arbitrairement le concept d'une chose, en ajoutant aux quelques conditions qu'on trouve pour déterminer ce concept toutes celles qui lui manquent. Car, en vérité, quand nous rencontrons dans la nature tant de productions qui sont pour nous des signes d'une cause intelligente, pourquoi, au lieu de plusieurs causes de cette espèce, n'en concevrons-nous pas une seule, et pourquoi dans cette cause, au lieu d'une grande intelligence, d'une grande puissance, et ainsi de suite, ne concevrons-nous pas l'omniscience, l'omnipotence, etc. ; en un mot, pourquoi ne la concevrons-nous pas telle qu'elle possédât ces attributs de manière à suffire à toutes les choses possibles? Et, en outre, pourquoi n'attribuerions-nous pas à cet être unique et tout puissant non-seulement une intelligence pour les lois et les productions de la nature, mais une suprême raison moralement pratique, comme à une cause morale du monde? Ce concept ainsi complété ne



fournit-il pas un principe suffisant pour la connaissance de la nature aussi bien que pour la sagesse morale, et peut-on apporter une seule objection fondée en quelque manière contre la possibilité d'une pareille idée? Si en outre on met en mouvement les mobiles moraux de l'âme, et qu'on en relève l'intérêt vivant par la puissance de l'éloquence (dont ils sont bien dignes), il en résultera une persuasion de la valeur objective de la preuve, et même (dans la plupart des cas), une certaine illusion salutaire qui ne nous permettra point d'en examiner la valeur logique, et qui même nous fera repousser avec indignation toute tentative semblable comme fondée sur un doute impie. — Il n'y a rien à dire, si on ne songe qu'à l'utilité publique. Mais comme on ne peut ni ne doit oublier que cette preuve contient deux parties différentes, l'une qui se rapporte à la téléologie physique, l'autre à la téléologie morale, puisque la confusion de ces deux parties ne permet pas de reconnaître où réside la force particulière de la preuve, en quelle partie et comment on peut l'élaborer, afin d'en mettre la valeur à l'abri de l'examen le plus sévère (dût-on se voir obligé de reconnaître en partie la faiblesse de notre raison); c'est un devoir pour le philosophe (quand même il ne compterait pour rien celui de la sincérité) de découvrir l'illusion, si salutaire qu'elle puisse être, que peut produire une telle confusion,



et de distinguer ce qui a rapport à la persuasion de ce qui conduit à la conviction (deux modes d'adhésion qui ne diffèrent pas seulement en degré, mais en nature), afin de montrer dans toute sa vérité l'état de l'esprit dans cette preuve, et de pouvoir la soumettre franchement à l'examen le plus sévère.

Une preuve destinée à opérer la conviction peut être de deux espèces : ou bien elle sert à montrer ce que l'objet est *en soi*, ou bien ce qu'il est *pour nous* (pour les hommes en général), d'après les principes rationnels qui dirigent nécessairement le jugement que nous en portons (elle est κατ' ἀλήθειαν ou κατ' ἀνθρώπων, cette dernière expression s'appliquant dans son acception la plus étendue aux hommes en général). Dans le premier cas, elle est fondée sur des principes propres au Jugement déterminant, dans le second, sur des principes propres au Jugement réfléchissant. Dans ce second cas, quand elle repose sur des principes purement théoriques, elle ne peut jamais tendre à la conviction ; mais si elle a pour fondement un principe rationnel pratique (qui par conséquent ait une valeur universelle et nécessaire), elle peut bien alors prétendre à une conviction suffisante au point de vue pratique pur, c'est-à-dire à une conviction morale. Une preuve *tend à la conviction*, sans convaincre encore, quand elle est placée sur cette voie, c'est-à-dire lorsqu'elle ne contient



que des raisons objectives, qui, bien que ne suffisant pas pour donner la certitude, ne sont pas seulement des principes subjectifs du Jugement propres à opérer la persuasion.

Toutes les preuves théoriques rentrent, ou 1° dans la preuve par un *raisonnement* logiquement rigoureux; ou 2°, quand ce genre de preuve n'est pas possible, dans la *conclusion par analogie*; ou 3°, si cela même ne peut avoir lieu, dans l'*opinion vraisemblable*; ou 4° enfin, ce qui est le dernier degré, dans la supposition d'un principe purement possible d'explication, admis à titre d'*hypothèse*. — Or je dis que, depuis le premier jusqu'au dernier degré, toutes les preuves en général qui tendent à la conviction théorique ne peuvent produire aucune adhésion de ce genre, quand il s'agit de prouver la proposition de l'existence d'un être premier, considéré comme Dieu, dans le sens le plus large où puisse être entendu ce concept, c'est-à-dire comme une cause *morale* du monde, et, par conséquent, comme un être capable de donner au monde son but final.

1° Quant à la preuve *logiquement rigoureuse*, qui va du général au particulier, il a été suffisamment démontré dans la critique que, comme il n'y a pas d'intuition possible correspondant au concept d'un être qu'il faut chercher au delà de la nature, et qu'ainsi ce concept même, en tant qu'il doit être



déterminé théoriquement par des prédicats synthétiques, demeure toujours problématique pour nous, on n'en peut avoir absolument aucune connaissance (une connaissance qui étende le moins du monde la sphère de notre savoir théorique), et qu'on ne peut subsumer le concept particulier d'un être supra-sensible sous les principes généraux de la nature des choses pour conclure de ceux-ci à celui-là, puisque ces principes n'ont de valeur que relativement à la nature considérée comme objet des sens.

2. On peut bien de deux choses hétérogènes, dans le point même de leur hétérogénéité, *concevoir* l'une par *analogie* (1) avec l'autre; mais, on

(1) L'*analogie* (dans le sens qualitatif) est l'identité de rapport entre des principes et des conséquences (des causes et des effets), en tant qu'elle a lieu malgré la différence spécifique des choses ou des qualités en soi (c'est-à-dire considérées indépendamment de ce rapport) qui contiennent le principe de résultats semblables. Ainsi, en comparant les actes industriels des animaux avec ceux de l'homme, nous concevons le principe des premiers, que nous ne connaissons pas, à l'aide du principe des seconds (à savoir la raison), que nous connaissons, c'est-à-dire comme quelque chose d'analogue à la raison; et nous voulons indiquer aussi par là que le principe de l'industrie des animaux, que nous désignons sous le nom d'instinct, tout spécifiquement différent qu'il est de la raison, a pourtant un rapport semblable avec son effet (si, par exemple, on compare les constructions du castor avec celles de l'homme). — Mais de ce que l'homme pour construire se sert de la *raison*, je ne puis conclure que le castor doit avoir aussi une faculté semblable, et appeler cela une conclusion par analogie. Seulement, si nous comparons les actes des animaux (dont nous ne pouvons percevoir immédiatement le



ne peut en s'appuyant sur ce point *conclure* de l'une à l'autre par analogie, c'est-à-dire transporter de l'une à l'autre ce signe de la différence spécifique. Ainsi je puis concevoir la société des membres d'une république fondée sur les règles du droit, en me servant par analogie de la loi de l'égalité de l'action et de la réaction dans l'attraction et la répulsion réciproques des corps, mais je ne puis transporter ces déterminations spécifiques (l'attraction et la répulsion matérielles) à cette société, et les at-

principe) avec ceux de l'homme (dont nous avons immédiatement conscience), de la ressemblance de ces effets nous pouvons conclure *par analogie*, avec une entière exactitude, que les animaux agissent aussi d'après des *représentations* (ne sont pas des machines, comme le veut Descartes), et que, malgré la différence spécifique qui les sépare de l'homme, ils appartiennent au même genre (comme êtres vivants). La légitimité de cette conclusion repose sur ce que, quand nous rapportons au même genre les animaux, relativement à cette espèce de détermination, et l'homme, comme homme, en tant que nous les comparons extérieurement d'après leurs actions, il y a pour nous *par ratio*. Je puis de même, en comparant les productions, que je trouve dans le monde et où je saisis de la finalité, avec les œuvres d'art produites par l'homme, concevoir la causalité de la cause suprême du monde par analogie avec une intelligence, mais je ne puis transporter par analogie à cette cause les attributs de l'homme, parce qu'ici le principe de la possibilité d'une telle conclusion manque précisément, à savoir la *paritas rationis* pour rapporter à un seul et même genre l'Être suprême et l'homme (relativement à leurs diverses causalités). La causalité des êtres du monde qui est toujours soumise à des conditions sensibles (la causalité par l'entendement est de cette espèce) ne peut être transportée à un être qui n'a aucun caractère commun avec les premiers, sinon celui d'être en général.



tribuer aux citoyens, pour constituer un système qui s'appelle État. — De même, nous pouvons bien concevoir la causalité de l'Être suprême, relativement aux choses du monde, considérées comme fins de la nature, par analogie avec l'intelligence qui sert de principe aux formes de certaines productions que nous nommons œuvres d'art (car il ne s'agit là que de l'usage théorique ou pratique que notre faculté de connaître peut faire de ce concept, d'après un certain principe, relativement aux choses de la nature); mais de ce que, parmi les êtres du monde, il faut attribuer de l'intelligence à la cause d'un effet que nous jugeons comme une œuvre d'art, nous ne pouvons nullement conclure par analogie que l'être qui est entièrement distinct de la nature possède dans son rapport avec elle cette même causalité que nous percevons dans l'homme; car nous touchons ici justement au point de la différence que nous concevons entre une cause soumise à des conditions sensibles, relativement à ses effets, et un être supra-sensible, d'après le concept même que nous avons de cet être; et nous ne pouvons, par conséquent, lui transporter cette qualité. — Précisément parce que nous ne pouvons concevoir la causalité divine que par analogie avec un entendement (faculté que nous ne connaissons que dans un être soumis à des conditions sensibles, dans l'homme), nous sommes avertis



que nous ne devons pas lui attribuer cet entendement au sens propre (1).

3. *L'opinion vraisemblable* ne trouve pas sa place dans les jugements *a priori*, qui, ou nous font connaître quelque chose comme tout à fait certain, ou ne nous font rien connaître du tout. Mais, quand les preuves données, qui nous servent de point de départ (comme ici les fins de la nature) sont empiriques, on ne peut avec leur secours rien concevoir au delà du monde sensible, et accorder à des jugements qui tenteraient quelque chose de pareil le moindre droit à la vraisemblance. En effet la vraisemblance est une partie d'une certitude possible dans une certaine série de raisons (raisons qui sont avec la suffisante dans le rapport des parties au tout), auxquelles on doit pouvoir ajouter de manière à compléter la preuve insuffisante. Mais si ces raisons doivent être homogènes, comme principes de la certitude d'un seul et même jugement, puisque sans cela elles ne formeraient pas ensemble un tout (tel que la certitude), il ne se peut pas qu'une partie de ces raisons soit renfermée dans les limites du monde sensible, une autre au delà de toute expérience possible. Par conséquent,

(1) On n'a rien à désirer ici dans la représentation des rapports de cet être avec le monde, relativement aux conséquences théoriques et pratiques qui dérivent de ce concept. Vouloir rechercher ce qu'il est en soi est une curiosité aussi téméraire que vaine.



comme des preuves purement empiriques ne conduisent à rien de supra-sensible, et que rien ne peut remplir ce qui manque sous ce rapport à la série de cet ordre de preuves, on a beau essayer d'arriver par ce moyen au supra-sensible et à une connaissance du supra-sensible, on ne s'en approche pas le moins du monde, et, par conséquent, il ne peut y avoir de vraisemblance dans un jugement sur le supra-sensible, fondé sur des arguments tirés de l'expérience.

4. Pour qu'une chose puisse servir comme *hypothèse* à l'explication d'un phénomène donné, il faut du moins que la possibilité en soit tout à fait certaine. Tout ce que je puis faire dans une hypothèse, c'est de renoncer à la connaissance de la réalité (laquelle est encore affirmée dans une opinion présentée comme vraisemblable); je ne puis aller plus loin. La possibilité de ce que je prends pour principe d'explication doit être du moins soustraite au doute, car autrement il n'y aurait pas de terme aux vaines fantaisies de l'esprit. Or ce serait une supposition toute dénuée de fondement que d'admettre la possibilité d'un être supra-sensible déterminé d'après certains concepts, car aucune des conditions nécessaires à une connaissance, en ce qui concerne l'intuition, n'est donnée, et il ne reste plus d'autre critérium de cette possibilité que le principe de contradiction (lequel ne peut prouver que



la possibilité de la pensée, et non celle de l'objet pensé même).

De tout cela il résulte que, relativement à l'existence de l'être premier conçu comme Dieu, ou de l'âme, conçue comme esprit immortel, il n'y a pas pour la raison humaine, au point de vue théorique, de preuve qui mérite d'obtenir notre adhésion même au plus faible degré; et cela par cette raison toute simple, que nous manquons de tout fondement pour déterminer les idées du supra-sensible, puisqu'il nous faudrait l'emprunter aux choses du monde sensible, ce qui ne convient nullement à un pareil objet, et qu'ainsi, en l'absence de toute détermination de cet objet, il ne nous reste rien que le concept d'un quelque chose qui n'est pas sensible, qui contient le dernier principe du monde sensible, mais qui ne nous donne aucune connaissance (qui étende notre concept) de sa nature intérieure.

§. XC.

De l'espèce d'adhésion produite par une foi pratique.

Quand on ne considère que la manière dont une chose peut être *pour nous* (d'après la constitution subjective de nos facultés de représentation) objet



de connaissance (*res cognoscibilis*), on rapproche alors les concepts, non pas des objets, mais de nos facultés de connaître et de l'usage qu'elles peuvent faire de la représentation donnée (au point de vue théorique ou pratique); et la question de savoir si quelque chose est ou non un objet de connaissance n'est pas une question qui concerne la possibilité des choses mêmes, mais notre connaissance de ces choses.

Il y a trois espèces d'objets de connaissance ¹: les choses d'opinion ² (*opinabile*), les choses de fait ³ (*scibile*) et les choses de foi ⁴ (*mere credibile*).

I. Les objets des pures idées de la raison ne sont pas des objets de connaissance, car il n'y a pas d'expérience qui puisse en fournir l'exhibition pour la connaissance théorique, et, par conséquent, relativement à ces objets, il n'y a pas d'opinion possible. Aussi bien parler d'opinion *a priori*, est-ce dire une absurdité et ouvrir la porte aux pures fictions. Ou bien notre proposition *a priori* est certaine, ou bien elle ne contient rien qui réclame notre adhésion. Les choses d'opinion sont donc toujours des objets d'une connaissance empirique au moins possible en soi (des objets du monde sen-

¹ *Erkennbare Dinge.*

² *Sachen der Meinung.*

³ *Thatsachen.*

⁴ *Glaubenssacken.*



sible), mais impossible *pour nous*, avec le degré de pénétration de nos facultés expérimentales. Ainsi l'éther des nouveaux physiciens, fluide élastique qui pénètre toutes les autres matières (qui y est intimement mêlé) n'est qu'une chose d'opinion, mais telle que, si la pénétration des sens extérieurs était portée au plus haut degré, il pourrait être perçu, quoique aucune observation ou aucune expérience ne puisse le saisir. Admettre des habitants raisonnables dans les autres planètes est une chose d'opinion; car, si nous pouvions nous en rapprocher, ce qui est possible en soi, nous déciderions par l'expérience s'il y en a ou non; mais nous ne nous en rapprocherons jamais assez pour cela, et la chose reste à l'état d'opinion. — Mais avoir l'opinion ¹ qu'il y a dans l'univers matériel des esprits purs, pensant sans corps, c'est ce qui s'appelle une fiction ². Ce n'est pas là une chose d'opinion, mais une pure idée, celle qui subsiste lorsqu'on abstrait d'un être pensant tout ce qu'il a de matériel et qu'on lui laisse la pensée. Nous ne pouvons pas décider si la pensée subsiste alors (car nous ne la connaissons que dans l'homme, c'est-à-dire unie avec un corps). Une telle chose est un *ens rationis ratiocinantis* ³ et non un *ens rationis*

¹ *meinen.*

² *dichten.*

³ *ein vernunfteltes Wesen.*



ratiocinatae. Quant au concept de cette dernière espèce d'être, il est possible d'en établir suffisamment, du moins pour l'usage pratique de la raison, la réalité objective, puisque cet usage, qui a ses principes *a priori* particuliers et apodictiquement certains, postule ce concept.

2. Les objets des concepts dont la réalité objective peut être prouvée (soit par la raison pure, soit par l'expérience, et, dans le premier cas, au moyen de données théoriques ou pratiques, mais, dans tous les cas, au moyen d'une intuition correspondante) sont des *choses de fait* (*res facti*) (1). Telles sont les propriétés mathématiques des grandeurs (dans la géométrie), puisqu'elles sont capables d'une *exhibition a priori* pour l'usage théorique de la raison. Telles sont aussi les choses ou les qualités des choses qui peuvent être prouvées par l'expérience (notre propre expérience ou celle d'autrui, au moyen du témoignage). — Mais ce qu'il y a de re-

⁴ *ein Vernunftwesen*. — Je me suis borné ici aux expressions latines fournies par Kant, faute de pouvoir bien traduire en français ces expressions ou les mots allemands qui y correspondent. J. B.

(1) Je donne ici avec raison, à ce qu'il me semble, au concept d'une chose de fait une signification plus étendue que celle que ce mot a ordinairement. Car il n'est pas nécessaire, et il n'est même pas possible de borner cette expression à l'expérience réelle, lorsqu'il s'agit du rapport des choses à notre faculté de connaître, puisqu'une expérience purement possible est déjà suffisante pour qu'on puisse parler des choses comme d'objets d'un mode de connaissance déterminé.



marquable, c'est que, parmi les choses de fait, se trouve aussi une idée de la raison (à laquelle aucune exhibition ne peut correspondre dans l'intuition, et dont par conséquent la possibilité ne peut être prouvée par aucune preuve théorique); c'est l'idée de la *liberté*, dont la réalité, comme réalité d'une espèce particulière de causalité (dont le concept serait transcendant au point de vue théorique), a sa preuve dans les lois pratiques de la raison pure, et, conformément à ces lois, dans des actions réelles, par conséquent dans l'expérience. — C'est de toutes les idées de la raison la seule dont l'objet soit une chose de fait et doive être rangé parmi les *scibilia*.

3. Les objets qui, relativement à l'usage obligatoire de la raison pure pratique, doivent être conçus *a priori* (soit comme conséquences, soit comme principes), mais qui sont transcendants pour l'usage théorique de cette faculté, sont simplement des *choses de foi*. Tel est le *souverain bien* à réaliser dans le monde par la liberté. La réalité objective du concept du *souverain bien* ne peut être démontrée dans aucune expérience possible pour nous, et, par conséquent, d'une manière suffisante pour l'usage théorique de la raison, mais la raison pure pratique nous ordonne de poursuivre ce but, et, par conséquent, il faut en admettre la possibilité. Cet effet ordonné, *ainsi que les seules conditions de*



sa possibilité que nous puissions concevoir, à savoir l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, sont des choses de foi (*res fidei*), et, de toutes les choses, les seules qui puissent être ainsi désignées (1). En effet, quoique les choses que nous ne pouvons apprendre que de l'expérience d'autrui, au moyen du témoignage, soient crues, ce ne sont cependant pas des choses de foi, parce que ces choses ont été pour l'un au moins des témoins des objets d'expérience propre, et des choses de fait, ou que du moins elles sont supposées telles. En outre il doit être possible d'arriver par cette voie (de la croyance historique) à la science; et les objets de l'histoire et de la géographie, comme en général tout ce qu'il est au moins possible de savoir, dans les conditions de nos facultés de connaître, ne rentrent pas dans les choses de foi, mais dans les choses de fait. Il n'y a que les objets de la raison pure qui puissent être des choses de foi, mais non pas en tant qu'objets de la raison pure spéculative, car il est impossible dans ce cas de les ranger avec certitude parmi les choses, c'est-à-dire parmi les objets de cette connaissance

(1) Mais les choses de foi ne sont pas pour cela des *articles de foi*, si on entend par là des choses de foi dont l'*aveu* (intérieur ou extérieur) soit ordonné; la théologie naturelle ne contient rien de semblable. Car comme ces choses, en tant que choses de foi, ne peuvent être (ainsi que les choses de fait) fondées sur des preuves théoriques, l'adhésion de l'esprit est libre et n'est compatible qu'à cette condition avec la moralité du sujet.



possible pour nous. Ce sont des idées, c'est-à-dire des concepts dont on ne peut assurer théoriquement la réalité objective. Au contraire, le but final suprême que nous devons poursuivre et qui seul peut nous rendre dignes d'être nous-mêmes le but final de la création, est une idée qui a pour nous de la réalité objective au point de vue pratique, et c'est une chose ; mais, comme nous ne pouvons attribuer cette réalité à ce concept au point de vue théorique, ce n'est qu'une chose de foi pour la raison pure. Il en est de même de Dieu et de l'immortalité, ou des conditions qui nous permettent, d'après la nature de notre (humaine) raison, de concevoir la possibilité de cet effet de l'usage légitime de notre liberté. Mais l'adhésion dans les choses de foi est une adhésion au point de vue pratique pur, c'est-à-dire une foi morale, qui ne prouve rien pour la connaissance de la raison pure spéculative, mais qui ne s'adresse qu'à celle de la raison pure pratique, relativement à l'accomplissement de ses devoirs, et qui n'étend pas la spéculation ou les règles pratiques de la prudence, fondées sur le principe de l'amour de soi. Si le principe suprême de toutes les lois morales est un postulat, la possibilité de leur objet suprême et par conséquent aussi les conditions qui seules nous permettent de concevoir cette possibilité se trouvent postulées par là-même. Or la connaissance de cette possibilité ne nous donne, en tant que



connaissance théorique, ni savoir ni opinion relativement à l'existence et à la nature de ces conditions; ce n'est qu'une supposition * admise à un point de vue pratique et nécessaire de notre raison, considérée dans son usage moral.

Quand même nous pourrions fonder, avec quelque vraisemblance, sur les fins de la nature, que nous fournit si abondamment la téléologie physique, un concept *déterminé* d'une cause intelligente du monde, l'existence de cet être ne serait pas encore une chose de foi. Car, comme nous ne l'admettrions pas en faveur de l'accomplissement de notre devoir, mais seulement pour expliquer la nature, ce serait simplement l'opinion ou l'hypothèse la plus conforme à notre raison. Mais cette téléologie ne nous conduit nullement à un concept déterminé de Dieu; au contraire, on ne peut trouver ce concept que dans celui d'une cause morale du monde, car celui-ci seul nous fournit le but final, auquel nous ne pouvons nous rattacher nous-mêmes qu'en nous conduisant conformément à ce que nous prescrit la loi morale comme but final, par conséquent aux devoirs qu'elle nous impose. Ainsi ce n'est que de son rapport avec l'objet de nos devoirs que le concept de Dieu, conçu comme la condition de la possibilité d'atteindre le but

* *Annahme.*



final de ces devoirs, tire l'avantage d'obtenir notre adhésion, comme chose de foi; mais ce même concept ne peut donner à son objet la valeur d'une chose de fait, car, si la nécessité du devoir est bien claire pour la raison pratique, cependant l'existence du but final de ce devoir, en tant qu'elle n'est pas tout à fait en notre pouvoir, ne peut être admise que relativement à l'usage pratique de la raison, et, par conséquent, n'est pas pratiquement nécessaire comme le devoir lui-même (1).

La foi (comme *habitus*, non comme *actus*) est un

(1) Le but final, que la loi morale nous donne à poursuivre, n'est pas le principe du devoir; car ce principe réside dans la loi morale même, laquelle, en tant que principe pratique formel, nous dirige catégoriquement, indépendamment des objets de la faculté de désirer (de la matière de la volonté) et, par conséquent, de toute fin. Cette qualité formelle de mes actions (en tant qu'elles sont soumises à un principe universel), et qui, seule, leur donne une valeur morale intérieure, est tout à fait en mon pouvoir; et je puis faire aisément abstraction de la possibilité ou de l'impossibilité d'atteindre les fins que je suis obligé de poursuivre conformément à cette loi (et qui ne donnent à mes actions qu'une valeur extérieure), comme de quelque chose qui ne dépend pas entièrement de moi, afin de voir ce qui est de mon fait. Mais la loi même du devoir nous ordonne de poursuivre le but final de tous les êtres raisonnables (le bonheur en tant qu'il peut s'accorder avec le devoir). Or la raison spéculative n'en aperçoit pas la possibilité (ni du côté de notre propre puissance physique, ni du côté de la coopération de la nature); au contraire, elle ne peut espérer, autant que nous pouvons juger par notre raison, que des causes de ce genre attachent une semblable conséquence à notre bonne conduite par le seul effet de la nature (en nous et hors de nous), sans Dieu et sans l'immortalité. Un pareil espoir pourrait venir d'une bonne intention, mais elle doit le regarder



état moral de la raison dans l'adhésion qu'elle accorde aux choses inaccessibles à la connaissance théorique. C'est donc ce principe constant de l'esprit, de tenir pour vrai ce qu'il est nécessaire de supposer comme condition de la possibilité du but final suprême que la morale(1) nous oblige à poursuivre, bien qu'on ne puisse apercevoir ni la possibilité ni l'impossibilité de ce but final. La foi

comme vain et sans fondement; et, si elle pouvait nier avec une entière certitude Dieu et l'immortalité, elle ne regarderait plus la loi morale même que comme une pure illusion de notre raison au point de vue pratique. Mais, comme la raison spéculative est parfaitement convaincue que cela n'est pas possible, et que ces idées, dont l'objet réside au delà de la nature, peuvent être conçues sans contradiction, sa propre loi pratique et le problème qui en découle la conduisent à reconnaître, à ce point de vue moral, la réalité de ces idées, afin de ne pas tomber en contradiction avec elle-même.

(1) C'est une confiance en la promesse de la loi morale. Non que cette confiance vienne de cette loi même, mais je l'y ajoute par un motif moralement suffisant. En effet la raison ne peut nous prescrire un but final par aucune loi, sans nous promettre, en même temps, quoique d'une manière incertaine, la possibilité de l'atteindre, et sans autoriser par là notre croyance dans les seules conditions qui nous permettent de concevoir cette possibilité. C'est ce qu'exprime déjà le mot *fides*; mais l'introduction de cette expression et de cette idée particulière dans la philosophie morale peut paraître suspecte, parce qu'elles viennent du christianisme, et on pourrait ne voir dans l'emploi de ce mot qu'une flatteuse imitation de sa langue. Mais ce n'est pas le seul cas où cette religion, si admirable et si simple, a enrichi la philosophie de concepts moraux plus déterminés et plus purs que ceux que celle-ci avait pu fournir jusque-là, mais qui, une fois mis dans le monde, sont *librement* approuvés par la raison, et acceptés comme des concepts qu'elle aurait pu et dû trouver et introduire elle-même.



(dans le sens simple du mot) est la confiance que nous avons d'atteindre un but, qu'il est obligatoire de poursuivre, mais dont nous ne pouvons *apercevoir* la possibilité (ainsi que celle des seules conditions que nous puissions concevoir). Ainsi la foi, qui se rapporte à des objets particuliers qui ne sont pas des objets de science ou d'opinion possible (dans ce dernier cas, surtout en matière d'histoire, il faudrait l'appeler crédulité et non foi) est tout à fait morale. C'est une libre adhésion, non point à des choses dont on puisse trouver des preuves dogmatiques pour le Jugement théorique déterminant, ni à des choses auxquelles nous nous regardions comme obligés, mais à des choses que nous admettons en faveur d'un but que nous nous proposons d'après les lois de la liberté; et nous ne les admettons pas comme des choses d'opinion, sans principe suffisant, mais comme ayant leur fondement dans la raison (mais seulement par rapport à son usage pratique) *d'une manière suffisante pour le but de cette faculté*. Car sans cela nos idées morales, ne pouvant satisfaire les exigences de la raison spéculative qui veut une preuve (de la possibilité de l'objet de la moralité) n'ont plus rien de fixe, mais vacillent entre les ordres pratiques et le doute théorique. Être *incrédule** signifie s'attacher à la maxime

* *ungläubisch*.



(dans le sens simple du mot) est la confiance que nous avons d'atteindre un but, qu'il est obligatoire de poursuivre, mais dont nous ne pouvons *apercevoir* la possibilité (ainsi que celle des seules conditions que nous puissions concevoir). Ainsi la foi, qui se rapporte à des objets particuliers qui ne sont pas des objets de science ou d'opinion possible (dans ce dernier cas, surtout en matière d'histoire, il faudrait l'appeler *crédulité* et non foi) est tout à fait morale. C'est une libre adhésion, non point à des choses dont on puisse trouver des preuves dogmatiques pour le Jugement théorique déterminant, ni à des choses auxquelles nous nous regardions comme obligés, mais à des choses que nous admettons en faveur d'un but que nous nous proposons d'après les lois de la liberté; et nous ne les admettons pas comme des choses d'opinion, sans principe suffisant, mais comme ayant leur fondement dans la raison (mais seulement par rapport à son usage pratique) *d'une manière suffisante pour le but de cette faculté*. Car sans cela nos idées morales, ne pouvant satisfaire les exigences de la raison spéculative qui veut une preuve (de la possibilité de l'objet de la moralité) n'ont plus rien de fixe, mais vacillent entre les ordres pratiques et le doute théorique. Être *incrédule** signifie s'attacher à la maxime

* *unglaublich*.



qu'il ne faut pas croire en général au témoignage; mais celui-là *manque de foi*¹, qui, parce qu'il ne trouve pas de fondement *théorique* à la réalité de ces idées rationnelles, leur refuse toute valeur. Il juge ainsi dogmatiquement. Mais un *manque de foi*² dogmatique ne peut se trouver dans un esprit en qui dominant les maximes morales (car la raison ne peut ordonner de tendre à un but regardé comme chimérique); on n'y peut supposer qu'une *foi douteuse*³, qui ne voit dans l'absence d'une conviction fondée sur des preuves de la raison spéculative qu'un obstacle, auquel une vue critique des bornes de cette faculté peut enlever toute influence sur la conduite, en accordant par compensation la prédominance à une adhésion pratique.

* *

*

Quand, pour mettre fin à certaines tentatives inutiles, on veut introduire dans la philosophie un autre principe et lui donner de l'influence, on trouve un grand contentement à voir comment et pourquoi ces tentatives devaient échouer.

Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme sont des problèmes à la solution desquels tendent, comme

¹ *ungläubig.*

² *Un Glaube.*

³ *Zweifels Glaube.*



à leur dernière et unique fin, toutes les entreprises de la métaphysique. Or on croyait que le dogme de la liberté n'est nécessaire que comme condition négative pour la philosophie pratique, mais que ceux, au contraire, de l'existence de Dieu et de la nature de l'âme, appartenant à la philosophie théorique, doivent être démontrés pour eux-mêmes et séparément, pour être liés ensuite à ce qu'exige la loi morale (laquelle n'est possible que sous la condition de la liberté) et constituer ainsi une religion. Mais il est aisé de comprendre que ces tentatives devaient échouer. En effet de simples concepts ontologiques de choses en général, ou de l'existence d'un être nécessaire on ne peut tirer un concept d'un être premier déterminé par des prédicats qui puissent être donnés dans l'expérience et servir ainsi à la connaissance; et celui qui s'appuierait sur l'expérience de la finalité physique de la nature ne pourrait fournir une preuve suffisante pour la morale, par conséquent pour la connaissance de Dieu. De même la connaissance que nous obtenons de l'âme par l'expérience (à laquelle nous sommes bornés dans cette vie) ne peut nous donner un concept d'une nature spirituelle, immortelle, et, par conséquent, un concept qui suffise à la morale. La *théologie* et la *pneumatologie*, comme problèmes de la raison spéculative, ne peuvent résulter de données et de prédicats empiriques,



puisque leur concept est transcendant pour toute notre faculté de connaître. — Les deux concepts de Dieu et de l'âme (relativement à son immortalité) ne peuvent être déterminés que par des prédicats, qui, bien qu'ils ne soient possibles que par un principe supra-sensible, doivent cependant prouver leur réalité dans l'expérience; car c'est ainsi seulement qu'est possible la connaissance d'un être tout supra-sensible. — Or le seul concept de cette espèce qu'on puisse trouver dans la raison humaine est celui de la liberté de l'homme soumis à des lois morales, ainsi qu'au but final que la raison lui prescrit par ces lois; et ces lois et ce but final servent à attribuer, les premières à Dieu, le second à l'homme, des attributs qui contiennent la condition nécessaire de la possibilité de ces deux choses, en sorte que de cette idée on peut conclure l'existence et la nature de ces êtres d'ailleurs tout cachés pour nous.

Ainsi la cause de l'inutilité des essais tentés par la voie théorique pour démontrer Dieu et l'immortalité vient de ce qu'aucune connaissance du supra-sensible n'est possible par cette voie (des concepts de la nature). Si au contraire nous sommes plus heureux dans la voie morale (celle du concept de la liberté), c'est qu'ici le supra-sensible, qui sert de principe (la liberté), ne fournit pas seulement, au moyen de la loi déterminée de la



causalité qui en dérive, l'occasion de la connaissance d'un autre supra-sensible (le but final moral et les conditions de sa possibilité), mais qu'il prouve aussi comme chose de fait sa réalité dans des actions, quoiqu'il ne puisse fournir qu'une preuve valable seulement au point de vue pratique (le seul dont la religion ait besoin).

Il y a ici quelque chose de très-remarquable. Parmi les trois idées de la raison pure, *Dieu*, la *liberté* et l'*immortalité*, celle de la liberté est le seul concept du supra-sensible qui prouve sa réalité objective dans la nature (au moyen de la causalité qui est conçue en lui) par l'effet qu'il peut avoir dans cette nature, et c'est précisément par là que devient possible la liaison des deux autres avec la nature, et de toutes trois ensemble avec une religion. Nous avons ainsi en nous-mêmes un principe capable de déterminer l'idée du supra-sensible en nous, et par là aussi celle du supra-sensible hors de nous, de manière à nous en donner une connaissance, quoique cette connaissance ne soit possible qu'au point de vue pratique, et que ce principe même puisse être mis en doute par la philosophie purement spéculative (qui pourrait aussi donner de la liberté un concept purement négatif). Par conséquent, le concept de la liberté (comme concept fondamental de toutes les lois pratiques inconditionnelles) peut étendre la raison au delà des limites



dans lesquelles le concept (théorique) de la nature la tiendrait toujours enfermée sans espoir.

* * *

*

REMARQUE GÉNÉRALE SUR LA TÉLÉOLOGIE.

Si on demande quel rang il faut donner, parmi les autres preuves de la philosophie, à l'argument moral, qui ne prouve l'existence de Dieu que comme une chose de foi pour la raison pure pratique, on reconnaîtra aisément la portée de ces preuves, et l'on verra qu'il n'y a point ici à choisir, mais que la philosophie, en présence d'une critique impartiale, doit abandonner d'elle-même toutes ses prétentions théoriques.

Toute adhésion de l'esprit, si elle ne manque pas entièrement de fondement, doit être fondée d'abord sur une chose de fait, et il ne peut y avoir d'autre différence dans la preuve, sinon que l'adhésion à la conséquence, qui dérive de la chose de fait, peut être fondée sur cette chose à titre de *savoir* * pour la connaissance théorique, ou seulement à titre de *foi* pour la raison pratique. Toutes les choses de fait se rattachent ou bien au *concept de la nature*, lequel prouve sa réalité dans les ob-

* *Wissen*.



jets sensibles, donnés (ou pouvant être donnés) avant tous les concepts de la nature; ou bien au *concept de la liberté*, qui prouve suffisamment sa réalité par la causalité de la raison relativement à certains effets, que cette faculté rend possibles dans le monde sensible et qu'elle postule d'une manière irréfragable dans la loi morale. Or, ou bien le concept de la nature (qui n'appartient qu'à la connaissance théorique) est métaphysique et tout à fait *a priori*; ou bien il est physique, c'est-à-dire *a posteriori* et ne peut absolument être conçu qu'au moyen d'une expérience déterminée. Le concept métaphysique de la nature (qui ne suppose aucune expérience déterminée) est donc ontologique.

L'argument *ontologique* de l'existence de Dieu par le concept d'un être premier est double: il conclut ou bien de prédicats ontologiques, qui seuls nous permettent de concevoir cet être comme complètement déterminé, à l'existence absolument nécessaire, ou bien de la nécessité absolue de l'existence de quelque chose, quoi que ce soit, aux prédicats de l'être premier. En effet au concept d'un être premier appartient, pour que cet être ne soit pas lui-même dérivé, l'absolue nécessité de son existence, et (pour qu'on puisse la concevoir) la détermination absolue de cet être par son concept. Deux conditions qu'on ne croyait trouver que dans le concept de l'idée ontologique d'un *être souverain*.



nement réel * : et ainsi se formèrent deux preuves métaphysiques.

La preuve qui s'appuie sur un concept purement métaphysique de la nature (et qu'on appelle particulièrement la preuve ontologique) conclut du concept de l'être souverainement réel à son existence absolument nécessaire; car (dit-on), s'il n'existait pas, une réalité lui manquerait, à savoir l'existence. — L'autre preuve (qu'on nomme aussi la preuve métaphysico-cosmologique) conclut de la nécessité de l'existence de quelque chose (comme ce qui doit être nécessairement accordé, lorsqu'une existence m'est donnée dans la conscience de moi-même) à la détermination absolue de cet être comme être souverainement réel; car tout ce qui existe doit être entièrement déterminé, mais ce qui est absolument nécessaire (c'est-à-dire ce que nous devons reconnaître comme tel, par conséquent *a priori*) doit être entièrement déterminé *par son concept*, condition que peut seul remplir le concept d'un être souverainement réel. Il n'est pas nécessaire ici de découvrir ce qu'il y a de sophistique dans ces conclusions; nous l'avons déjà fait ailleurs; nous remarquerons seulement que, si on peut défendre ces sortes de preuves à force de subtilité dialectique, on ne peut jamais les faire passer

* *allerrealsten*.



de l'école dans le monde et leur donner la moindre influence sur le sens commun.

La preuve, fondée sur un concept de la nature qui ne peut être qu'empirique, mais qui pourtant doit conduire au delà des bornes de la nature, ou de l'ensemble des objets des sens, ne peut être que celle des *fins* de la nature. Le concept de ces fins ne peut être donné *a priori*, mais seulement par l'expérience, et pourtant il promet un concept de la cause première de la nature, qui, parmi tous ceux que nous pouvons concevoir, convienne seul au supra-sensible, à savoir le concept d'une profonde intelligence comme cause du monde; et il tient en effet sa promesse, en suivant les principes du Jugement réfléchissant, c'est-à-dire en vertu de la constitution de notre (humaine) faculté de connaître. — Mais cet argument est-il en état de tirer des mêmes données ce concept d'une intelligence *suprême*, c'est-à-dire indépendante, qui est celui de Dieu, c'est-à-dire de l'auteur d'un monde soumis à des lois morales, et, par conséquent, un concept suffisamment déterminé pour l'idée d'un but final de l'existence du monde; c'est là une question d'où tout dépend, soit que nous désirions avoir de l'être premier un concept qui suffise théoriquement à l'usage de toute la connaissance de la nature, soit que nous en cherchions un concept pratique pour la religion.



L'argument qui se tire de la téléologie physique est digne de respect. Il convainc le sens commun comme le plus subtil penseur, et *Reimar* s'est acquis un honneur immortel par cet ouvrage, qui n'a pas encore été surpassé, où il développe abondamment cette preuve avec la solidité et la clarté qui lui sont propres.—Mais d'où cet argument tire-t-il une si puissante influence sur l'esprit, et il s'agit ici d'une adhésion calme, libre, et qui ne fonde ses jugements que sur la froide raison (car on pourrait rapporter à la persuasion l'émotion et l'élévation que donnent à l'esprit les merveilles de la nature)? Ce n'est pas des fins physiques, qui toutes indiquent dans la cause du monde une intelligence impénétrable; elles y sont insuffisantes, car elles ne répondent point aux impérieuses questions de la raison. En effet (demande la raison), pourquoi ces choses de la nature si artistement faites; pourquoi l'homme lui-même, auquel nous devons nous arrêter comme à la dernière fin de la nature que nous puissions concevoir; pourquoi la nature tout entière, et quel est le but final d'un art si grand et si varié? Répondra-t-on que tout cela existe pour notre jouissance, ou pour être contemplé et admiré par nous (l'admiration, quand on s'y arrête, n'est pas autre chose qu'une jouissance d'une espèce particulière), et que c'est là le but final pour lequel le monde et l'homme lui-même ont été



créés, la raison ne saurait se contenter de cette réponse; car pour elle la valeur personnelle, que l'homme peut seul se donner à lui-même, est une condition sans laquelle son existence ne peut être but final. Sans cette valeur (qui seule peut fournir un concept déterminé), les fins de la nature ne pourraient répondre à nos questions, principalement parce qu'elles ne peuvent nous donner un *concept déterminé* d'un Être suprême qui suffise à tout (et qui, par conséquent, soit unique et mérite par là le nom de *suprême*), et des lois d'après lesquelles son intelligence est la cause du monde.

Si donc la preuve physico-téléologique convainc l'esprit comme si elle était réellement théologique, ce n'est pas que les idées des fins de la nature puissent servir comme autant de preuves empiriques pour prouver une *suprême* intelligence; mais c'est que la preuve morale, cachée dans l'homme et exerçant sur lui une influence secrète, se mêle inaperçue à la conclusion par laquelle il attribue un but final, et partant la sagesse, à l'être qui se manifeste par un art si impénétrable dans les fins de la nature (bien que la perception de la nature ne l'y autorise pas), et remplit ainsi arbitrairement les lacunes de cette preuve. Il n'y a donc, en réalité, que la preuve morale qui produise la conviction, et encore ne la produit-elle que sous le rapport moral, auquel chaque homme adhère in-



térieurement. Quant à l'argument physico-téléologique, il n'a d'autre mérite que celui de *diriger* l'esprit dans la contemplation du monde du côté des fins, et, par là, vers une cause *intelligente* du monde; mais le rapport moral de cette cause à des fins, et l'idée d'un législateur et d'un auteur moral du monde, comme concept théologique, semblent sortir naturellement de cette preuve, bien que ce soit une pure addition.

On peut aussi s'en tenir là dans une exposition ordinaire. En effet le sens commun a souvent beaucoup de peine à distinguer et à séparer les divers principes qu'il confond, mais dont un seul lui fournit légitimement sa conclusion, car cette séparation demande beaucoup de réflexion. Mais la preuve morale de l'existence de Dieu ne se borne pas à *compléter* la preuve physico-téléologique pour la rendre parfaite; elle est elle-même une preuve particulière qui *restitue* la conviction que l'autre ne donne pas. Celle-ci ne peut avoir, en effet, d'autre rôle que d'élever la raison, dans son jugement sur le principe de la nature, et sur l'ordonnance contingente, mais admirable, que l'expérience seule peut nous montrer, vers une cause dont la causalité ait son principe dans des fins (cause que nous devons concevoir comme intelligente d'après la nature de notre faculté de connaître), et, en appelant son attention sur cette cause, de la rendre par là



même plus capable de la preuve morale. Car ce qu'exige ce dernier concept est si essentiellement différent de tout ce que peuvent contenir et apprendre les concepts de la nature, qu'il est besoin d'une preuve particulière, et tout à fait indépendante de l'autre, pour donner à la théologie un concept suffisamment établi de l'Être suprême et conclure son existence. — La preuve morale (qui, il est vrai, ne prouve l'existence de Dieu que sous le rapport pratique, mais nécessaire de la raison) conserverait encore toute sa force, alors même qu'on ne trouverait point dans le monde, ou qu'on ne trouverait que d'une manière équivoque la matière d'une téléologie physique. On peut concevoir des êtres raisonnables entourés d'une nature qui n'offrirait aucune trace évidente d'organisation, et qui ne présenterait partout que les effets d'un pur mécanisme de la matière : ces effets, et certaines formes ou certaines relations dans lesquelles ils pourraient rencontrer une finalité purement accidentelle ne les conduiraient pas à une cause intelligente et ils ne trouveraient pas l'occasion de fonder une téléologie physique, mais la raison, qui ne pourrait recevoir ici aucune direction des concepts de la nature, trouverait encore dans le concept de la liberté et dans les idées morales qui s'y fondent un motif pratiquement suffisant de postuler, mais seulement par rapport à l'ordre irrégulier,



cusable de la raison pratique, le concept de l'être suprême conformément à ce concept et à ces idées, c'est-à-dire comme un véritable concept de *Dieu*, et de postuler aussi la nature (même notre propre existence) comme un but final fondé sur les lois morales. — Mais, comme le monde réel offre aux êtres raisonnables qu'il renferme une riche matière pour la téléologie physique (ce qui ne serait pas d'ailleurs nécessaire), l'argument moral trouve ici la confirmation qu'il peut désirer, en ce sens que la nature peut présenter quelque chose d'analogue aux idées (morales) de la raison. Le concept d'une cause suprême intelligente (concept qui est bien loin de suffire à la théologie) reçoit en effet par là une réalité suffisante pour le Jugement réfléchissant; mais il n'est pas nécessaire pour fonder la preuve morale, et cette preuve ne sert point à compléter et à élever au rang d'une preuve le concept, qui, par lui-même, ne contient rien touchant la moralité, en le développant d'après le même principe. Deux principes aussi hétérogènes que la nature et la liberté ne peuvent donner que deux preuves différentes, et toute tentative pour tirer celle-ci de celle-là est déclarée insuffisante, relativement à ce qu'il faut prouver.

Il serait très-satisfaisant pour la raison spéculative que la téléologie physique pût donner la preuve qu'on demande; car nous aurions l'es-



poir de pouvoir fonder une théosophie (on appellerait ainsi cette connaissance théorique de la nature divine et de son existence qui suffirait à l'explication de la constitution du monde, et en même temps à la détermination des lois morales). De même, si la psychologie pouvait nous fournir la connaissance de l'immortalité de l'âme, elle donnerait lieu à une pneumatologie, qui serait fort agréable à la raison spéculative. Mais, quelque flatteur que cela pût être pour notre présomptueuse curiosité, ni l'une ni l'autre ne remplissent le désir qu'éprouve la raison de posséder une théorie fondée sur la nature des choses. Mais la première, en tant que théologie, et la seconde, en tant qu'anthropologie, n'atteignent-elles pas mieux leur but, en prenant pour fondement le principe moral, c'est-à-dire le principe de la liberté, et, par conséquent, en se conformant à l'usage pratique de la raison ; c'est une question qu'il n'est pas nécessaire ici de poursuivre davantage.

La preuve physico-téléologique ne suffit pas à la théologie, parce qu'elle ne lui donne pas et ne peut pas lui donner un concept suffisamment déterminé de l'Être suprême ; car il faut puiser ce concept à une tout autre source, ou suppléer à ce qui manque à cette preuve par une addition arbitraire. Vous concluez de la grande finalité des formes de la nature et de leurs relations réciproques à une cause



intelligente du monde; mais quel est le degré de cette intelligence? Sans aucun doute vous ne pouvez vous flatter d'arriver par là à l'intelligence la plus haute possible, car il vous faudrait alors reconnaître qu'on ne peut concevoir une intelligence plus grande que celle dont vous trouvez des preuves dans le monde, ce qui serait vous attribuer l'omniscience. De même, vous concluez de la grandeur du monde à une très-grande puissance dans son auteur; mais vous conviendrez que cela n'a de sens que relativement à votre faculté de comprendre, et, comme vous ne connaissez pas tout le possible pour le comparer avec la grandeur du monde que vous connaissez, vous ne pouvez, avec une si petite mesure, arriver à la toute-puissance de la cause première. Vous n'obtenez donc point par là un concept de l'Être suprême qui soit déterminé et suffise à la théologie; car vous ne pouvez trouver ce concept que dans celui de la totalité des perfections compatibles avec une intelligence, en quoi les données purement *empiriques* ne peuvent vous être d'aucun secours. Or, sans ce concept déterminé, vous ne pouvez conclure une cause intelligente *unique*, mais seulement la supposer (pour quelque usage que ce soit). — On peut, sans doute (comme la raison n'a rien qu'elle puisse opposer à juste titre), vous permettre d'ajouter arbitrairement que, quand on trouve tant de perfec-



tion, on peut bien admettre toute perfection réunie dans une cause unique du monde, puisque la raison s'accommode mieux, théoriquement et pratiquement, d'un principe si déterminé. Mais vous ne pouvez pourtant donner ce concept de l'Être suprême comme prouvé par vous, puisque vous ne l'avez admis que parce que cela était plus commode pour votre raison. Ne vous lamentez donc pas, ne vous emportez pas inutilement contre la prétendue audace de ceux qui mettent en doute la solidité de vos raisonnements; ce serait une vaine jactance, qui ferait croire que vous cherchez à dissimuler la faiblesse de votre argument, en voulant convertir un doute librement exprimé sur la valeur de cet argument en un doute impie sur la sainte vérité.

La téléologie morale, au contraire, qui n'a pas un moins solide fondement que la téléologie physique, mais qui a l'avantage de reposer *a priori* sur des principes inséparables de notre raison, fournit ce qui est nécessaire à l'établissement d'une théologie, c'est-à-dire un concept déterminé de la cause suprême, conçue comme cause du monde suivant des lois morales, et, par conséquent, comme une cause qui satisfait à notre but final moral; ce qui ne suppose rien moins que l'omniscience, l'omnipotence, l'omniprésence, etc., tous attributs que nous devons concevoir liés et adéquats au but



final moral qui est infini; et c'est ainsi seulement qu'on peut obtenir le concept d'une cause *unique* du monde, tel que l'exige toute théologie.

De cette manière aussi la théologie conduit immédiatement à la *religion*, c'est-à-dire à la *connaissance de nos devoirs comme ordres divins*, puisque la connaissance de notre devoir et du but final que la raison nous propose par là peut produire un concept déterminé de Dieu, et que ce concept se trouve ainsi, par son origine même, inséparable de l'obligation envers cet être. Au contraire, quand même on pourrait arriver par une voie purement théorique à un concept déterminé de l'Être suprême (c'est-à-dire de l'Être suprême conçu simplement comme cause de la nature), il serait encore très-difficile, peut-être même impossible, sans avoir recours à une addition arbitraire, d'attribuer à cet être, par des preuves solides, une causalité réglée sur des lois morales, et sans cela pourtant ce prétendu concept théologique ne peut donner un fondement à la religion. Et alors même qu'on pourrait arriver à une religion par cette voie théorique, elle serait, pour le sentiment qu'elle inspirerait (et qui en est l'essentiel), bien différente de celle dans laquelle le concept de Dieu et la conviction (pratique) de son existence dérivent des idées fondamentales de la moralité. En effet, si nous supposons d'abord la toute-puissance, l'omni-



science, et les autres attributs de l'auteur du monde, comme des concepts puisés ailleurs, pour appliquer ensuite nos concepts de devoirs à notre rapport avec cet être, ces concepts prendraient la couleur de la contrainte et d'une soumission forcée ; au contraire, si la loi morale, par le libre respect qu'elle nous inspire et conformément au précepte de notre propre raison, nous propose le but final de notre destination, nous admettrons parmi nos idées morales une cause qui s'accorde avec ce but et puisse le rendre possible, et, pleins d'un véritable respect pour cette cause, sentiment qu'il faut bien distinguer de la crainte physique, nous nous soumettrons à elle volontairement (1).

Si on demande pourquoi il nous importe d'avoir une théologie en général, il est clair qu'elle n'est pas nécessaire à l'extension ou à la rectification de notre connaissance de la nature, et, en général, à quelque théorie, mais seulement à la religion, c'est-à-dire à l'usage pratique, spécialement à l'u-

(1) L'admiration de la beauté, ainsi que cette émotion qu'un esprit méditatif est capable de ressentir pour les fins si variées de la nature, même avant d'avoir une claire représentation d'une cause intelligente du monde, sont quelque chose de semblable au sentiment *religieux*. Aussi ces choses paraissent-elles d'abord agir, par un jugement analogue au jugement moral, sur le sentiment moral (de la reconnaissance et du respect envers la cause qui nous est inconnue) et, par suite, sur l'esprit en qui elles éveillent des idées morales, et l'admiration, qu'elles inspirent est liée à un bien autre intérêt que celui que peut exciter une contemplation purement théorique.



sage moral de la raison, au point de vue subjectif. Si donc il se trouve que le seul argument capable de conduire à un concept déterminé de l'objet de la théologie est l'argument moral, et s'il est accordé que cet argument ne démontre suffisamment l'existence de Dieu que relativement à notre destination morale, c'est-à-dire au point de vue pratique, et que la spéculation reste ici tout à fait étrangère et n'augmente pas le moins du monde l'étendue de son domaine, non-seulement il ne faudra pas s'en étonner, mais on ne pourra pas trouver l'adhésion que réclame ce genre de preuve insuffisante pour le but de la théologie. Quant à la prétendue contradiction qu'on pourrait trouver entre ce que nous affirmons ici de la possibilité d'une théologie, et ce que disait des catégories la critique de la raison spéculative, à savoir qu'elles ne peuvent produire une connaissance qu'en s'appliquant aux objets des sens et non point au supra-sensible, il suffit, pour la dissiper, de remarquer que les catégories appliquées ici à une connaissance de Dieu ne le sont pas au point de vue théorique (de manière à déterminer ce qu'est en soi son impénétrable nature), mais seulement au point de vue pratique. — Puisque j'en trouve l'occasion, pour mettre fin à toute fausse interprétation de cette doctrine de la critique qui est si nécessaire, et qui, au grand chagrin des dogmatiques aveugles, ramène la raison dans ses li-



mites, j'ajouterai ici l'éclaircissement suivant.

Lorsque j'attribue à un corps la *force motrice*, et que, par conséquent, je le conçois au moyen de la catégorie de la *causalité*, je le *connais* par là même, c'est-à-dire que je détermine le concept de ce corps, comme objet en général, par ce qui en soi (comme condition de la possibilité de cette relation) convient à ce corps, comme objet des sens. En effet, comme la force motrice que je lui attribue est une force de répulsion, il lui faut (quoique je ne place pas à côté de lui un autre corps sur lequel il exerce cette force) un lieu dans l'espace, de plus une étendue, c'est-à-dire qu'il occupe une certaine portion de l'espace; en outre il occupe cette portion de l'espace par les forces répulsives de ses parties; et enfin il y a la loi suivant laquelle il l'occupe (c'est-à-dire que la force répulsive des parties doit décroître dans la même proportion où croît l'étendue du corps et l'espace qu'il remplit avec ces parties au moyen de cette force). — Au contraire, lorsque je conçois un être supra-sensible comme le *premier moteur*, et, par conséquent, au moyen de la catégorie de la causalité appliquée à cette détermination du monde (le mouvement de la matière), je n'ai pas à le concevoir dans quelque lieu de l'espace, ni comme étendu; je n'ai même pas à le concevoir comme existant dans le temps, et comme coexistant avec un autre. Je n'ai donc aucune des déterminations qui pourraient me faire comprendre la condition de la pos-



sibilité de la production du mouvement par cet être comme principe. Par conséquent, je ne le connais nullement en soi par le prédicat de la cause (comme premier moteur); mais je n'ai que la représentation d'un quelque chose qui contient le principe des mouvements dans le monde, et le rapport de ces mouvements à cet être, comme à leur cause, ne me fournissant rien d'ailleurs qui soit propre à la nature de la chose qui est cause, laisse tout à fait vide le concept de cette cause. La raison en est qu'avec des prédicats qui ne trouvent leur objet que dans le monde sensible, je puis bien aller jusqu'à l'existence de quelque chose qui contienne le principe de ce monde, mais non jusqu'à la détermination du concept de cet être, en tant qu'être supra-sensible, car ce concept repousse tous ces prédicats. Ainsi donc, la catégorie de la causalité, déterminée par le concept d'un *premier moteur*, ne m'apprend nullement ce que c'est que Dieu; mais peut-être serai-je plus heureux, si je cherche dans l'ordre du monde un moyen, non-seulement de *concevoir* sa causalité comme celle d'une *intelligence* suprême, mais de le *connaître* par la détermination de ce concept, puisque l'embarrassante condition de l'espace et du temps disparaît ici. — Sans doute la grande finalité que nous trouvons dans le monde nous oblige à *concevoir* une cause suprême pour cette finalité, et sa causalité comme celle d'une *intelligence*, mais nous n'avons pas pour cela le droit de lui at-



tribuer cette intelligence (comme, par exemple, nous pouvons concevoir l'éternité de Dieu ou son existence dans tous les temps, parce que nous ne pouvons d'ailleurs nous faire aucun concept de la pure existence en tant que grandeur, c'est-à-dire en tant que durée; ou comme nous pouvons concevoir l'omniprésence divine ou l'existence de Dieu dans tous les lieux, pour nous expliquer sa présence immédiate en des choses extérieures les unes aux autres, sans pourtant pouvoir attribuer aucune de ces déterminations à Dieu, comme à quelque chose qui nous soit connu en soi). Quand je détermine la causalité de l'homme, relativement à certaines productions qui ne sont explicables que par une finalité intentionnelle, en la concevant comme une intelligence de cet être, il n'y a pas de raison pour que je m'arrête là, mais je puis lui attribuer ce prédicat comme une propriété bien connue, et le connaître par là. Car je sais que des intuitions sont données aux sens de l'homme, et sont subsumées par son entendement sous un concept, et par là sous une règle; que ce concept ne contient qu'un signe général (abstraction faite du particulier) et ainsi est discursif; que les règles dont on se sert pour subsumer des intuitions données sous une conscience en général, sont fournies par cet entendement antérieurement à ces intuitions, etc.; j'attribue donc l'intelligence à l'homme comme une propriété par laquelle je le *connais*. Mais, s'il est



permis et même inévitable, relativement à un certain usage de la raison, de concevoir un être supra-sensible (Dieu) comme intelligence, il n'est pas permis de lui attribuer cette intelligence, et de se flatter de pouvoir le connaître par là comme par un de ses attributs ; car il faut écarter ici toutes ces conditions sous lesquelles seules je connais un entendement. Je ne puis transporter à un objet supra-sensible le prédicat qui ne sert qu'à la détermination de l'homme, et, par conséquent, je ne puis connaître par une causalité ainsi déterminée ce que c'est que Dieu. Il en est de même de toutes les catégories, qui n'ont pas de sens pour la connaissance au point de vue théorique, quand elles ne sont pas appliquées à des objets d'expérience possible. — Mais, sous un autre point de vue, je puis et je dois même concevoir un être supra-sensible par analogie avec un entendement, sans prétendre le connaître théoriquement par là ; c'est lorsque cette détermination de sa causalité concerne un effet dans le monde qui contient un but moralement nécessaire, mais impossible pour des êtres sensibles. Car alors on peut fonder sur des propriétés et des déterminations de sa causalité conçues en lui simplement par analogie une connaissance de Dieu et de son existence (une théologie), qui, au point de vue pratique, mais aussi *sous ce seul point de vue* (moral), a toute la réalité nécessaire. Il y a donc une théologie morale possible, car si la mo-



rale peut se passer de la théologie quant à ses règles, elle ne le peut pas quant au but final que proposent ces règles mêmes, à moins qu'on ne renonce à toute application de la raison à la théologie. Mais une morale théologique (de la raison pure) est impossible, parce que les lois que la raison ne donne pas elle-même originairement, et dont elle ne commande pas l'exécution en tant que faculté pure pratique, ne peuvent être morales. De même une physique théologique ne serait rien, parce qu'elle ne proposerait pas des lois physiques, mais des ordonnances d'une suprême volonté, tandis qu'une théologie physique (proprement physico-téléologique) peut du moins servir de propédeutique à la véritable théologie, sans pouvoir la fonder sur ses propres preuves, en éveillant, par la considération des fins de la nature, dont elle offre une riche matière, l'idée d'un but final que la nature ne peut établir, et, par conséquent, en excitant le besoin d'une théologie qui détermine le concept de Dieu d'une manière suffisante pour l'usage pratique suprême de la raison.

FIN DE LA CRITIQUE DU JUGEMENT.



OBSERVATIONS

SUR LE

SENTIMENT DU BEAU ET DU SUBLIME.

1764.



OBSERVATIONS

SUR LE

SENTIMENT DU BEAU ET DU SUBLIME.

PREMIÈRE SECTION.

**DES DIFFÉRENTS OBJETS DU SENTIMENT
DU SUBLIME ET DU BEAU.**

Les divers sentiments du plaisir ou de la peine dépendent moins de la nature des choses extérieures qui les excitent, que de la sensibilité particulière de chaque homme. De là vient que les uns trouvent du plaisir là où d'autres n'éprouvent que du dégoût; que la passion de l'amour est souvent une énigme pour tout le monde, ou que celui-ci est vivement contrarié par une chose qui est parfaitement indifférente à celui-là. Le champ des observations de ces particularités de la nature humaine s'étend très-loin, et cache encore une riche provision de découvertes aussi agréables qu'instruc-



tives. Je n'arrêterai mes regards, pour le moment, que sur quelques points remarquables de ce champ, et j'y porterai plutôt l'œil d'un observateur que celui d'un philosophe.

Comme l'homme ne se trouve heureux qu'autant qu'il satisfait une inclination, le sentiment qui le rend capable d'éprouver de grandes jouissances, sans avoir besoin pour cela de talents extraordinaires, n'est certainement pas peu de chose. Des personnes bien portantes, qui ne connaissent pas d'auteur plus spirituel que leur cuisinier, et d'ouvrages de meilleur goût que ceux qui sont dans leur cave, trouveront dans des propos cyniques et dans de lourdes plaisanteries un plaisir tout aussi vif que celui dont se vantent des personnes douées d'une sensibilité plus délicate. Le riche qui aime la lecture des livres, parce qu'elle l'endort à merveille; le marchand qui n'estime d'autre plaisir que celui dont jouit l'homme prudent qui calcule les avantages de son commerce; le voluptueux qui n'aime les femmes que pour la jouissance physique; l'amateur de la chasse, qu'il se plaise à celle des mouches comme *Domitien*, ou à celle des bêtes sauvages comme *A...*, tous ont une sensibilité qui les rend capables de jouir à leur manière, sans avoir besoin d'envier d'autres plaisirs, ou même sans pouvoir s'en faire une idée, mais ce n'est pas ce qui doit maintenant fixer mon attention. Il y a



en outre un sentiment plus délicat, auquel on donne cette épithète, soit parce qu'on en peut jouir plus longtemps sans satiété et sans fatigue, soit parce qu'il suppose, pour ainsi dire, une certaine irritabilité de l'âme, qui la rend propre, en même temps, aux mouvements vertueux, soit enfin parce qu'il annonce des talents et des qualités d'esprit supérieures, tandis qu'au contraire les autres sentiments peuvent se rencontrer chez l'homme le plus dépourvu d'idées. C'est ce sentiment que je veux considérer par un côté. J'en écarte cette inclination pour les hautes connaissances, et cet attrait auquel un *Kepler* était si sensible, lorsqu'il disait, comme *Bayle* le rapporte, qu'il ne donnerait pas une de ses découvertes pour un royaume. Ce sentiment est trop délicat pour rentrer dans cette esquisse, qui ne touchera que cet autre sentiment des sens, dont sont capables aussi des âmes plus communes.

Le sentiment délicat, que nous voulons examiner ici, comprend deux espèces : le sentiment du *sublime* et celui du *beau*. Tous deux nous émeuvent agréablement, mais très-diversement. L'aspect d'une chaîne de montagnes dont les sommets couverts de neige s'élèvent au-dessus des nuages, la description d'un violent orage, ou la peinture que nous fait *Milton* du royaume infernal, excitent en nous une satisfaction mêlée d'horreur. Au contraire, la vue de prairies émaillées de fleurs, de



vallons où serpentent des ruisseaux et où paissent des troupeaux nombreux, la description de l'Elysée, ou la peinture que fait Homère de la ceinture de Vénus, nous causent aussi un sentiment de plaisir, mais qui n'a rien que de joyeux et de riant. Pour être capable de recevoir la première impression dans toute sa force, il faut être doué du *sentiment du sublime*, et, pour bien jouir de la seconde, du *sentiment du beau*. Des chênes élevés et des ombrages solitaires dans un bois sacré sont *sublimes*; des lits de fleurs, de petits buissons et des arbres taillés en figures sont *beaux*. La nuit est *sublime*, le jour est *beau*. Les esprits qui ont le sentiment du sublime sont entraînés insensiblement vers les sentiments élevés de l'amitié, du mépris du monde, de l'éternité, par le calme et le silence d'une soirée d'été, alors que la lumière tremblante des étoiles perce les ombres de la nuit, et que la lune solitaire paraît à l'horizon. Le jour brillant inspire l'ardeur du travail et le sentiment de la joie. Le sublime *émeut*, le beau *charme*. La figure de l'homme absorbé par le sentiment du sublime est sérieuse, et quelquefois fixe et étonnée. Au contraire, le vif sentiment du beau se manifeste par un éclat brillant dans les yeux, par le sourire et souvent par une joie bruyante. Le sublime est lui-même de diverses sortes. Quelquefois le sentiment du sublime est accompagné d'horreur ou de



tristesse ; dans quelques cas, d'une tranquille admiration ; et dans d'autres, il est lié à celui d'une beauté répandue sur un vaste plan. J'appellerai la première espèce de sublime le *sublime terrible* ; la seconde, le *sublime noble* ; et la troisième, le *sublime magnifique*. Une profonde solitude est sublime, mais d'un sublime terrible (1). De là vient que

(1) Je ne veux donner qu'un exemple de la noble horreur que peut inspirer la description d'une solitude complète, et je citerai dans ce but quelques passages extraits du songe de *Carazan*, dans le magasin de Brême, vol. IV, p. 559. Ce riche avare avait fermé son cœur à la compassion et à l'amour du prochain, à mesure que ses richesses augmentaient. Cependant, tandis que l'amour des hommes se refroidissait en lui, la ferveur de ses prières et de ses pratiques religieuses augmentait. Après avoir fait cet aveu, il continue ainsi : « Un soir qu'à la lueur de ma lampe je faisais mes comptes et calculais mes bénéfices, le sommeil me surprit. Dans cet état, je vis l'ange de la mort fondre sur moi comme un tourbillon ; il me frappa d'un coup terrible avant que je pusse demander grâce. Je fus stupéfié, quand je m'aperçus que mon sort était décidé pour l'éternité, et que je ne pouvais plus rien ajouter au bien ni rien retrancher au mal que j'avais fait. Je fus conduit devant le trône de celui qui habite dans le troisième ciel. La lumière qui flamboyait devant moi me parla ainsi : « *Carazan*, le culte que tu as rendu à Dieu est rejeté. Tu as fermé ton cœur à l'humanité et retenu tes trésors d'une main de fer. Tu n'as vécu que pour toi, et c'est pourquoi tu vivras aussi dans l'éternité seul et privé de tout commerce avec les autres créatures. » Dans ce moment, je fus arraché de ce lieu par une force invisible, et entraîné à travers le brillant édifice de la création. Je laissai bientôt derrière moi des mondes innombrables. Quand j'approchai des extrémités de la nature, je remarquai que les ombres du vide sans bornes se perdaient devant moi dans les abîmes. C'était l'empire effrayant du silence, de la solitude et de l'obscurité éternels. Une inexprimable horreur s'empara de moi en ce moment. Je perdis de vue peu à peu les dernières étoiles,



les solitudes d'une immense étendue, comme les affreux déserts de Chamo dans la Tartarie, ont toujours engagé l'imagination à y placer des ombres terribles, des lutins et des fantômes.

Le sublime doit toujours être grand, le beau peut aussi être petit. Le sublime doit être simple, le beau peut être paré et orné. Une grande hauteur est aussi sublime qu'une grande profondeur, mais celle-ci fait frissonner, celle-là excite l'admiration; d'un côté le sentiment du sublime est terrible; de l'autre, il est noble. L'aspect d'une pyramide d'Égypte, à ce que rapporte *Hasselquist*, émeut beaucoup plus qu'on ne peut se le figurer, d'après une description écrite, mais l'architecture en est simple et noble. L'église de saint Pierre de Rome est magnifique. Comme dans ce vaste et simple édifice, la beauté, par exemple l'or, les mosaï-

et enfin le dernier rayon de lumière s'éteignit dans la plus profonde obscurité. Les mortelles angoisses du désespoir augmentaient à chaque instant, à mesure que je m'éloignais davantage du dernier monde habité. Je songeais, avec un serrement de cœur insupportable, que lorsque, pendant dix mille fois dix mille ans, j'aurais été transporté toujours plus loin des bornes du monde créé, je continuerais encore de m'enfoncer dans l'abîme sans fin de l'obscurité, sans secours et sans espoir de retour. — Dans cet étourdissement, j'étendis les mains avec une telle force vers les objets de la réalité que je me réveillai. Et maintenant j'ai appris à estimer les hommes; car le dernier de ceux que, dans l'orgueil de mon bonheur, j'avais repoussés de ma porte, je l'eusse préféré dans cette affreuse solitude à tous les trésors de Golconde. »



ques, etc., est tellement répandue que c'est le sentiment du sublime qui prévaut, on appelle cet objet magnifique. Un arsenal doit être noble et simple; un palais de résidence, magnifique; un château de plaisance, beau et orné.

Une longue durée est sublime. Appartient-elle au passé, elle est noble; la place-t-on dans un avenir indéfini, elle a quelque chose d'effrayant. Un édifice qui remonte à la plus haute antiquité est respectable. La description que fait *Haller* de l'éternité future inspire une douce terreur, et celle qu'il fait de l'éternité passée, une admiration fixe.



... les caractères de la langue, etc. ...
... est tellement ...
... du sublime qui ...
... doit être noble et ...
... de la langue, etc. ...
Une langue forte est ...
... elle est noble ; la ...
... elle a quelque chose d'effrayant.
... plus haute antique ...
... description que fait ...
... inspire une douce terreur, et ...
... une admiration ...



DEUXIÈME SECTION.

DES QUALITÉS DU SUBLIME ET DU BEAU DANS L'HOMME EN GÉNÉRAL.

L'intelligence est sublime, l'esprit est beau. La hardiesse est sublime et grande, la ruse petite, mais belle. La circonspection, disait *Cromwell*, est la vertu d'un bourguemestre. La véracité et la droiture sont simples et nobles, la plaisanterie et la flatterie aimable sont délicates et belles. La bonne grâce est la beauté de la vertu. L'empressement désintéressé à rendre service est noble, la politesse et l'honnêteté sont belles. Les qualités sublimes inspirent le respect; les belles qualités, l'amour. Les personnes qui sont surtout disposées au sentiment du beau ne cherchent des amis sincères, constants et solides, que dans les circonstances difficiles; elles choisissent pour leur société des compagnons enjoués, aimables et gracieux. Il y a tel homme qu'on estime beaucoup trop pour pouvoir l'aimer. Il inspire l'admiration, mais il est trop au-dessus de nous, pour que nous osions nous approcher de lui avec la familiarité de l'amour.



Ceux qui réunissent en eux les deux sortes de sentiments trouveront que l'émotion du sublime est plus puissante que celle du beau, mais qu'elle fatigue et qu'on n'en peut jouir aussi long-temps, si elle n'alterne avec la précédente ou ne l'accompagne (1). Il faut que les grands sentiments, auxquels s'élève parfois la conversation dans une société bien choisie, se changent de temps en temps en plaisanteries légères, et que les figures joyeuses fassent avec les figures émues et sérieuses un beau contraste, qui amène tour à tour et sans effort les deux espèces de sentiment. *L'amitié* a surtout le caractère du sublime, *l'amour* celui du beau. Cependant la tendresse et le profond respect qui entrent dans l'amour lui communiquent une certaine dignité et une certaine élévation, tandis que le badinage et la familiarité lui donnent le coloris du beau. *La tragédie*, selon moi, se distingue surtout de la *comédie*, en ce qu'elle excite le sentiment du sublime, tandis que la comédie excite celui du beau.

(1) Le sentiment du sublime tend davantage les forces de l'âme, et, par conséquent, la fatigue plus tôt. On lira plus long-temps de suite un poëme pastoral que le paradis perdu de Milton, et Labruyère que *l'oung*. Il me semble même que ce dernier a eu tort, comme poëte moral, de rester trop uniformément sur le ton sublime, car on ne peut renouveler la force de l'impression que par des contrastes avec des passages plus doux. Dans le beau, rien n'est plus fatigant que de sentir le travail pénible de l'art. Nous supportons avec peine et impatience les efforts que l'on fait pour charmer.



La première en effet nous montre de généreux sacrifices pour le bien d'autrui, des résolutions hardies dans le danger, et une fidélité éprouvée. L'amour y est mélancolique, tendre et plein de respect. Le malheur d'autrui y excite dans l'âme du spectateur des sentiments sympathiques, et fait battre son cœur généreux ; nous sommes alors doucement émus et nous sentons la dignité de notre propre nature. Au contraire, la comédie met en scène d'ingénieuses fourberies, des intrigues surprenantes, des gens d'esprit qui savent se tirer d'affaire, des sots qui se laissent duper, des bouffonneries et de ridicules caractères. L'amour n'y a plus l'air chagrin, il est gai et familier. Ici pourtant, comme dans d'autres cas, le noble peut se joindre au beau dans une certaine mesure.

Les vices mêmes et les fautes morales prennent souvent quelques-uns des traits du sublime ou du beau ; du moins frappent-ils ainsi nos sens, lorsque la raison ne les a pas encore jugés. La colère d'un homme redoutable est sublime, comme celle d'Achille dans l'Iliade. En général les héros d'*Homère* sont *sublimes* dans le genre *terrible*, ceux de *Virgile* le sont dans le genre noble. Il y a quelque chose de grand dans la vengeance ouverte et hardie qui poursuit un violent outrage, et, quelque illégitime qu'elle puisse être, le récit qu'on nous en fait nous cause une émotion mêlée de plaisir et de terreur. Lors-



que *Schah Nadir* fut attaqué la nuit dans sa tente par quelques conjurés, Hanway raconte qu'ils s'écria après avoir reçu déjà quelques blessures et s'être défendu avec désespoir : *Pitié, et je vous pardonne à tous!* L'un d'eux lui répondit en levant son sabre sur lui : *Tu n'as jamais montré de pitié pour personne, et tu n'en mérites aucune.* L'audace et la résolution dans un scélérat sont très-dangereuses; mais nous ne pouvons en entendre parler sans en être touché, et, alors même qu'on le traîne au supplice, il l'ennoblit en quelque sorte, en y marchant avec fierté et dédain. D'un autre côté, un projet de ruse bien conçu, lors même qu'il a pour but une friponnerie, renferme quelque chose de fin et qui fait rire. La coquetterie, dans le bon sens, c'est-à-dire le désir de séduire et de charmer, dans une personne d'ailleurs gracieuse, est peut-être blâmable, mais elle ne laisse pas d'être belle, et on la préfère ordinairement à une contenance réservée et sérieuse.

L'extérieur qui plaît dans les personnes se rapporte tantôt à l'une, tantôt à l'autre des deux espèces de sentiment. Une haute stature commande la considération et le respect; une petite inspire plutôt la confiance. Les cheveux bruns mêmes et les yeux noirs approchent plus du sublime; les yeux bleus et les cheveux blonds sont plus voisins



du beau. Un âge avancé s'allie davantage avec les qualités du sublime, et la jeunesse avec celles du beau. La même distinction s'applique aussi à la différence des états, et il n'y a pas jusqu'aux vêtements qui ne doivent conserver cette distinction. Les personnes grandes doivent s'habiller avec simplicité, tout au plus avec magnificence; la parure et l'ornement vont aux personnes petites. Des couleurs sombres et une mise uniforme conviennent à la vieillesse; des vêtements plus clairs et d'une couleur vive et tranchante font briller la jeunesse. Dans les divers états, à égalité de fortune et de rang, l'ecclésiastique doit montrer la plus grande simplicité; l'homme d'état, la plus grande magnificence. Le sigisbée peut faire la toilette qui lui plaît.

Même dans les accidents extérieurs de la fortune on trouve quelque chose qui, du moins d'après l'opinion des hommes, se rattache à ces sentiments. La naissance et les titres trouvent ordinairement les hommes disposés au respect. La richesse, sans le mérite, reçoit même des hommages désintéressés, sans-doute parce qu'à l'idée qu'on s'en fait se joint celle des grandes choses qu'elle permet d'accomplir. Cette estime retombe par occasion sur maint riche fripon, qui n'entreprendra jamais rien de pareil, et qui n'a pas la moindre idée des nobles sentiments qui seuls peuvent rendre les richesses



estimables. Ce qui aggrave le malheur de la pauvreté, c'est le mépris qu'on y attache, et que le mérite ne saurait entièrement détruire, du moins aux yeux du vulgaire, lorsque le rang et les titres ne trompent point ce sentiment grossier, en quelque sorte à son avantage.

Il n'y a point dans la nature humaine de qualités louables qu'on ne puisse voir descendre, par des nuances infinies, jusqu'au dernier degré de l'imperfection. La qualité du *sublime terrible*, dès qu'elle cesse d'être naturelle, devient *bizarre* (1). Les choses outrées auxquelles on suppose de la sublimité, quoiqu'elles n'en présentent guère ou point, sont des *sottises* : celui qui aime le bizarre et y croit est *fantasque* ²; le goût des choses outrées fait *l'extravagant* ³. D'un autre côté, le sentiment du beau dégénère, quand il est entièrement dénué de noblesse, et il devient alors *fade* ⁴. Un homme qui tombe dans ce défaut, quand il est jeune, est un *blanc-bec* ⁵; dans un âge moyen, c'est un *fat* ⁶. Et comme c'est surtout à la vieillesse que le sublime

(1) Quand la sublimité ou la beauté dépasse la mesure ordinaire, on l'appelle romanesque.

¹ *fratzen*.

² *fantast*.

³ *grillensänger*.

⁴ *läppisch*.

⁵ *laffe*.

⁶ *geck*.



est nécessaire, un *vieux fat* est la créature la plus méprisable du monde, de même qu'un jeune extravagant en est la plus insupportable. La plaisanterie et la gaieté se rapportent au sentiment du beau. Cependant on y peut montrer beaucoup de raison, et par là les rattacher plus ou moins au sublime. Celui dont la gaieté n'annonce pas ce mélange badine : celui qui badine sans-cesse est un *niais* ². On voit quelquefois des gens sages badiner, et il ne faut pas peu d'esprit pour faire descendre quelque temps la raison de son poste, sans lui causer aucun dommage. Celui dont les discours et les actions n'amusez ni ne touchent est *ennuyeux* ³. L'ennuyeux, qui cherche pourtant à faire l'un et l'autre, est *insipide* ⁴. L'*insipide* orgueilleux est un *sot* ⁵ (1).

Je veux rendre un peu plus claire par des exem-

¹ *faselt.*

² *albern.*

³ *langweilig.*

⁴ *abgeschmackt.*

⁵ *narr.*

(1) On remarquera aisément que cette honorable société se partage en deux loges : celle des extravagants et celle des fats. Quand un extravagant est instruit, on l'appelle par discrétion un *pédant*. Lorsque par son air arrogant il veut se faire passer pour un sage, le bonnet à grelots lui sied à merveille. La classe des fats se rencontre plutôt dans le grand monde. Elle vaut peut-être mieux que la première. On a beaucoup à gagner avec elle et elle fait beaucoup rire. Dans ce genre de caricature l'un fait quelquefois la moue à l'autre et heurte de sa tête vide la tête de son frère.



ples cette singulière esquisse des faiblesses humaines, car quand on n'a pas le burin de Hogarth, il faut suppléer par des descriptions à ce qui manque à l'expression du dessin. Affronter hardiment les dangers, pour défendre les droits de sa patrie ou de ses amis, est sublime. Les croisades et l'ancienne chevalerie étaient *bizarres*; les duels, misérables restes des fausses idées que celle-ci se faisait de l'honneur, sont des *sottises*. S'éloigner tristement du bruit du monde, parce qu'on est justement fatigué, est *noble*. La piété solitaire des anciens ermites était *bizarre*. Dompter ses passions par des principes est *sublime*. Les macérations, les vœux et les autres vertus monacales sont des *sottises*. Des os saints, du bois saint et d'autres bagatelles de ce genre, y compris les saints excréments du grand Lama du Thibet, sont des *sottises*. Parmi les ouvrages de l'esprit et du sentiment, les poèmes épiques de *Virgile* et de *Klopstock* rentrent dans le genre *noble*, ceux d'*Homère* et de *Milton*, dans le *gigantesque* *. Les métamorphoses d'Ovide sont des *sottises*, et, de toutes les sottises de ce genre, les contes de fées, nés du radotage français, sont les plus misérables qu'on ait jamais imaginées. Les poésies d'Anacréon sont ordinairement très-voisines de ce que l'on nomme des *fadaises*.

* *abenteuerlich*. J'ai traduit jusqu'ici ce mot par bizarre, mais ici cette expression ne conviendrait plus. J. B.



Les œuvres de l'intelligence, en tant que les objets auxquels elles sont consacrées ont aussi quelque rapport au sentiment, se distinguent par les mêmes caractères. L'idée mathématique de la grandeur immense de l'univers, les méditations de la métaphysique sur l'éternité, la Providence, l'immortalité de l'âme, ont une certaine dignité et contiennent quelque chose de sublime. En revanche la philosophie se déshonore souvent par beaucoup de vaines subtilités, et, quelque profondeur qu'elles semblent annoncer, les quatre figures syllogistiques n'en méritent pas moins d'être rangées parmi les sottises de l'école.

Dans les qualités morales, la vertu seule est sublime. Il y a pourtant de bonnes qualités morales qui sont aimables et belles, et qui, en s'accordant avec la vertu, peuvent être considérées comme *nobles*, sans avoir précisément le droit d'être mises au nombre des sentiments vertueux. Ce jugement peut paraître subtil et embrouillé; expliquons-nous. On ne peut certainement pas appeler vertueuse cette disposition d'esprit qui est la source de certaines actions, auxquelles la vertu pourrait tendre aussi, mais qui, dérivant d'un principe qui ne s'accorde qu'accidentellement avec la vertu, peut aussi, par sa nature même, se trouver en contradiction avec les règles universelles de la vertu. Une certaine tendresse de cœur, qui se change ai-



sément en un vif sentiment de *compassion*, est belle et aimable; car elle annonce cette bienveillante sympathie pour le sort des autres hommes, à laquelle tendent également les principes de la vertu. Mais cette passion bienveillante est faible et toujours aveugle. Supposez, en effet, qu'elle vous pousse à assister de votre argent un malheureux, mais que vous ayez contracté une dette envers un autre, et que vous vous mettiez par là hors d'état de remplir le strict devoir de l'honnêteté, évidemment votre action n'a pu provenir d'une disposition vraiment vertueuse, car, une telle disposition ne vous aurait pas porté à sacrifier à l'entraînement de l'émotion une obligation plus sacrée. Si, au contraire, la bienveillance universelle est devenue chez vous un principe auquel vous subordonnez toutes vos actions, la pitié pour les malheureux subsiste toujours, mais, la considérant d'un point de vue plus élevé, vous lui conservez sa véritable place dans l'ensemble de vos devoirs; car, si la bienveillance générale est un principe de sympathie pour les maux de nos semblables, c'est aussi un principe de justice, qui vous commande de ne pas faire cette action. Dès que ce sentiment a pris le caractère d'universalité qui lui convient, il est sublime, mais plus froid. Car il n'est pas possible que notre cœur soit plein de tendresse pour tout homme, et que chaque nouveau malheur étranger le plonge dans le chagrin;



autrement l'homme vertueux ne cesserait de fondre en larmes comme Héraclite, et toute cette bonté de cœur ne servirait qu'à en faire un tendre fainéant (1).

Au nombre de ces bons sentiments qui sont beaux et aimables sans être le fondement d'une véritable vertu, il faut compter aussi la *complaisance*, ou ce penchant qui nous porte à nous rendre agréables aux autres, en leur montrant de l'amitié, en déférant à leurs désirs, et en conformant notre manière d'être à leurs sentiments. Cette affabilité séduisante est belle, et la flexibilité d'un cœur où elle règne dénote la bonté. Mais elle est si loin d'être une vertu, que, si des principes supérieurs ne lui fixent des bornes et ne l'affaiblissent, elle peut engendrer tous les vices. Car, sans considérer que cette complaisance pour les personnes que nous fréquentons devient souvent de l'injustice pour celles qui vivent en dehors de ce petit cercle, un homme qui se li-

(1) Un examen plus approfondi nous montrerait que le sentiment de la pitié, si aimable qu'il soit, n'a cependant pas par lui-même la dignité de la vertu. Un enfant qui souffre, une jolie femme malheureuse remplira notre cœur de chagrin, tandis que, dans le même temps, nous recevrons de sang-froid la nouvelle d'une grande bataille, où un nombre considérable d'hommes innocents auront péri au milieu d'affreuses douleurs. Plus d'un prince détourna les yeux à l'aspect d'une seule personne malheureuse, dans le moment même où il déclarait la guerre pour de frivoles motifs. S'il n'y a pas de proportion dans les effets, comment peut-on dire que l'amour universel des hommes soit ici la seule cause ?



vrerait tout entier à ce penchant pourrait prendre tous les vices, sans y être naturellement disposé, mais parce qu'il aimerait à plaire. C'est ainsi que, par l'effet d'une trop aimable complaisance, il deviendra menteur, fainéant, ivrogne, etc. ; car il n'agit pas d'après des règles de bonne conduite, mais d'après un penchant qui est beau en soi, mais qui devient fade, lorsqu'il n'a pas de soutien et de principes.

La vertu ne peut donc être entée que sur des principes, qui la rendent d'autant plus sublime et d'autant plus noble qu'ils sont plus généraux. Ces principes ne sont pas des règles spéculatives, mais la conscience d'un sentiment qui vit dans le cœur de tout homme, et qui s'étend beaucoup plus loin que les principes particuliers de la pitié et de la complaisance. Je crois tout comprendre en appelant ce sentiment le *sentiment de la beauté et de la dignité de la nature humaine*. Le sentiment de la beauté de la nature humaine est le principe de la bienveillance universelle ; celui de sa dignité, de l'estime universelle ; et, si ce sentiment atteignait sa plus haute perfection dans le cœur de quelqu'un, cet homme s'aimerait et s'estimerait lui-même, mais seulement comme un de ceux auxquels s'étend son vaste et noble sentiment. Ce n'est qu'en subordonnant à un penchant aussi général nos penchants particuliers, que nous pouvons assigner de justes propor-



tions à nos penchans bienveillans et acquérir cette noble bienséance qui est la beauté de la vertu.

Considérant la faiblesse de la nature humaine et le peu d'influence que le sentiment moral universel exercerait sur la plupart des cœurs, la Providence a mis en nous, comme des suppléments à la vertu, ces penchans auxiliaires, qui, en portant à de belles actions certains hommes peu capables de se diriger d'après des principes, peuvent servir aussi à aiguillonner les autres. La pitié et la complaisance sont des principes de belles actions, qui seraient peut-être étouffées sans cela par l'intérêt personnel, mais ce ne sont pas, comme nous l'avons vu, des principes immédiats de vertu, bien qu'elles soient ennoblies par leur parenté avec la vertu et qu'elles prennent son nom. Je puis donc les appeler des *vertus adoptives*, pour les distinguer de celle qui se fonde sur des principes, et qui est la *véritable vertu*. Celles-là sont belles et attrayantes, celle-ci seule est sublime et respectable. On appelle *bon cœur*, le naturel dans lequel règnent les premiers sentimens, et *bon*, l'homme qui possède ce naturel, tandis qu'on attribue avec raison un *noble cœur* à celui qui est vertueux par principes, et qu'on lui décerne le titre d'*homme de bien*. Ces vertus adoptives ont néanmoins une grande ressemblance avec la véritable, en ce qu'elles contiennent le sentiment d'un plaisir immédiatement lié aux actions bonnes et bienveil-



lantes. L'homme bon, sans aucune vue ultérieure et par un effet immédiat de sa complaisance, vous montrera de la douceur et de l'honnêteté, et ressentira une pitié sincère pour le malheur d'autrui.

Mais, comme cette sympathie morale ne suffit pas encore pour porter la paresseuse nature de l'homme à agir en vue de l'intérêt général, la Providence a encore mis en nous un certain sentiment délicat, destiné à nous exciter ou à servir de contrepoids au grossier égoïsme et aux voluptés vulgaires. Je veux parler du *sentiment de l'honneur*, et de sa conséquence, la *honte*. L'opinion que les autres peuvent avoir de notre mérite et le jugement qu'ils peuvent porter sur notre conduite sont des motifs bien puissants et qui obtiennent de nous bien des sacrifices, et ce qu'une bonne partie des hommes n'eût fait, ni par un mouvement immédiat de bonté, ni par respect pour les principes, arrive souvent par l'effet d'une simple déférence à l'opinion, très-utile, mais aussi très-superficielle, des autres hommes, comme si le jugement d'autrui déterminait notre mérite et celui de nos actions. Ce qui arrive par cette impulsion n'est nullement vertueux ; aussi celui qui veut passer pour tel cache-t-il soigneusement le motif qui le détermine. Cette impulsion n'est même pas si voisine de la véritable vertu que la bonté, car elle n'est pas immédiatement déterminée par la beauté des actions, mais par l'état qu'en fait autrui. Je puis donc,



comme le sentiment de l'honneur est un sentiment délicat, appeler tout ce que ce sentiment produit de semblable à la vertu, une *brillante apparence de vertu* *.

Si nous comparons les différents naturels des hommes, en tant qu'une de ces trois espèces de sentiment y domine et en détermine le caractère moral, nous trouverons que chacune d'elles est étroitement liée avec un des tempéraments qu'on distingue ordinairement, et que de plus le défaut de sentiment moral est surtout le propre du flegmatique. Ce n'est pas que le signe caractéristique de ces divers naturels repose sur les traits que nous considérons ici, car dans la distinction qu'on en fait ordinairement, on songe surtout aux sentiments plus grossiers, comme à l'intérêt personnel, à la volupté vulgaire, etc., que nous n'avons pas à examiner dans ce traité. Mais les sentiments moraux plus délicats que nous étudions, peuvent très-bien aller avec tel ou tel de ces tempéraments, et on les y trouve liés en effet la plupart du temps.

Un sentiment intime de la beauté et de la dignité de la nature humaine, la résolution et la force d'y rapporter toutes ses actions comme à un principe universel, sont choses sérieuses et qui ne s'accordent ni avec un caractère enjoué et léger, ni avec la mobilité d'un étourdi. Elles se rapprochent même de

* *Tugendschimmer.*



la mélancolie, en tant que ce sentiment doux et noble naît du frémissement qu'éprouve une âme en présence de certains obstacles, lorsque, pleine d'une grande résolution, elle voit les dangers qu'il lui faut surmonter et qu'elle a devant les yeux une difficile mais grande victoire à remporter sur elle-même. La véritable vertu, celle qui se fonde sur des principes, porte en soi quelque chose qui semble s'accorder avec le caractère *mélancolique*, dans le sens adouci du mot.

La bonté, cette beauté et cette sensibilité délicate du cœur, qui devient, dans les cas particuliers, de la pitié ou de la bienveillance, suivant l'occasion, est soumise au changement des circonstances, et, comme le mouvement de l'âme n'y dépend pas d'un principe général, elle prend facilement diverses formes, suivant que les objets se présentent sous telle ou telle face. Lorsque ce penchant tend au beau, il semble s'allier plus naturellement au tempérament qu'on nomme *sanguin*, lequel est léger et adonné aux plaisirs. C'est dans ce tempérament que nous aurons à rechercher les qualités aimables que nous avons nommées vertus adoptives.

Le sentiment de l'honneur est ordinairement regardé comme un signe de complexion *cholérique*, et nous pouvons trouver ici l'occasion de rechercher, pour peindre un tel caractère, les conséquences mo-



rales de ce sentiment délicat, qui, la plupart du temps, n'a pour but que l'envie de briller.

Il n'y a pas d'homme dans lequel on ne trouve quelque trace des sentiments délicats, mais le caractère le plus dépourvu de cette sorte de sentiments, celui en qui on remarque surtout ce qu'on nomme relativement insensibilité, est le caractère *phlegmatique*, qu'on regarde même comme privé des mobiles plus grossiers, tels que l'amour de l'argent, etc., mobiles que nous pouvons en tous cas lui laisser, parce qu'ils ne rentrent pas dans ce plan.

Considérons maintenant de plus près les sentiments du beau et du sublime, surtout en tant qu'ils sont moraux, dans leurs rapports avec la division établie des tempéraments.

Celui dont la sensibilité tourne au *mélancolique* n'est pas ainsi nommé parce qu'il se prive des joies de la vie et s'abandonne à une sombre tristesse, mais parce que ses sentiments le porteraient plutôt vers cet état que vers tout autre, s'ils s'élevaient au-dessus d'un certain degré, ou s'ils recevaient par quelques causes une fausse direction. Il a surtout le *sentiment du sublime*. La beauté même, à laquelle il se montre très-sensible, ne doit pas seulement le charmer, il faut qu'elle l'émeuve en lui inspirant de l'admiration. La jouissance des plaisirs est plus sérieuse en lui, mais elle n'en est pas moins grande



pour cela. Les émotions du sublime ont quelque chose de plus séduisant pour lui que les frivoles attraites du beau. Son bien-être tiendra plus du contentement que de la gaieté. Il est constant ; aussi subordonne-t-il ses sentiments à des principes. Ceux-là sont d'autant moins sujets à l'inconstance et au changement que ceux-ci sont plus généraux, et que le sentiment qui doit dominer tous les autres est plus étendu. Tous les principes particuliers des inclinations sont soumis à beaucoup d'exceptions et de vicissitudes, lorsqu'ils ne dérivent pas ainsi d'un principe supérieur. Le vif et aimable Alceste dit : J'aime et j'estime ma femme, car elle est belle, caressante et sensée. Mais si la maladie la défigure, si l'âge la rend acariâtre, et, si, lorsque sera dissipé le premier enchantement, elle ne vous paraît pas plus sensée que toute autre, qu'arrivera-t-il ? Que deviendra votre inclination, quand elle n'aura plus de prétexte ? Voyez au contraire le sage et bienveillant Adraste qui se dit à lui-même : Je témoignerai à cette personne de l'affection et de l'estime, parce qu'elle est ma femme. Cette manière de penser est noble et généreuse. Les attraites éphémères ont beau disparaître, elle n'en est pas moins sa femme. Le noble principe subsiste et n'est pas soumis à l'inconstance des circonstances extérieures. Tel est le caractère des principes, comparés aux mouvements que font



naître les circonstances particulières; et tel est l'homme qui agit d'après des principes, comparé à celui qui surprend à l'occasion un bon et généreux mouvement. Que sera-ce donc si la voix secrète de son cœur parle ainsi : je dois secourir cet homme parce qu'il souffre; ce n'est pas qu'il soit mon ami ou mon compagnon; ce n'est pas non plus que je le croie capable de payer un jour mon bienfait de sa reconnaissance; il ne s'agit pas en ce moment de raisonner et de s'arrêter à des questions; c'est un homme, et tout ce qui arrive aux hommes me touche aussi. Sa conduite s'appuie alors sur le plus haut principe de bienveillance qui soit dans la nature humaine, et elle est tout-à-fait sublime, tant par l'invariabilité de ce principe que par l'universalité de son application.

Je continue mes remarques. L'homme d'une humeur mélancolique s'inquiète peu du jugement des autres et de ce qu'ils tiennent pour bon ou pour vrai; il ne se fie qu'à ses propres lumières. Comme il donne à ses motifs le caractère de principes, il n'est pas facile de l'amener à d'autres idées; sa constance dégénère même parfois en opiniâtreté. Il voit avec indifférence le changement des modes, et méprise leur éclat. L'amitié est un sentiment qui lui convient, parce qu'elle est sublime. Il peut bien perdre un ami inconstant, mais celui-ci ne le perdra pas si tôt : le souvenir même d'une



amitié éteinte est encore respectable à ses yeux. Pour lui l'affabilité est belle, mais un silence éloquent est sublime. Il garde fidèlement ses secrets et ceux des autres. Il trouve la véracité sublime, et il hait le mensonge et la dissimulation. Il a un sentiment élevé de la dignité de la nature humaine. Il s'estime lui-même et tient chaque homme pour une créature qui mérite de l'estime. Il ne supporte aucune basse servitude, et son noble cœur ne respire que pour la liberté. Toutes les chaînes lui sont odieuses, depuis les chaînes dorées qu'on porte à la cour jusqu'aux fers pesants des galériens. C'est un juge sévère pour lui-même et les autres, et vous le trouverez plus d'une fois mécontent de lui-même et dégoûté du monde.

Quand ce caractère vient à dégénérer, la gravité incline à la tristesse, la piété au fanatisme, l'amour de la liberté à l'enthousiasme. L'offense et l'injustice allument en lui le désir de la vengeance; il est alors très-redoutable, car il brave le danger et méprise la mort. Si sa sensibilité est troublée et que sa raison ne soit pas suffisamment éclairée, il tombe dans le *bizarre*. Inspirations, apparitions, tentations, toutes ces choses l'assaillent. Son intelligence est-elle plus faible encore, il tombe encore plus bas, dans les *sottises*. Songes prophétiques, pressentiments et miracles, voilà pour lui. Il court le risque de devenir *fantasque* ou *extravagant*.



Dans l'homme dont le tempérament est sanguin, le *sentiment du beau* domine. Aussi ses amis sont-ils rians et vifs. S'il n'est point gai, c'est qu'il est mécontent, car il ne sait guère renfermer en lui-même sa satisfaction. Il trouve la variété belle et il aime le changement. Il cherche la joie en lui-même et autour de lui, égaie les autres et se montre bon compagnon. Il a beaucoup de sympathie morale. Il est joyeux de la gaieté des autres et triste de leurs peines. Son sentiment moral est beau, mais ne repose pas sur des principes; au contraire, il dépend toujours immédiatement de l'impression du moment. Il est l'ami de tous les hommes, ou, ce qui revient au même, il n'est proprement l'ami de personne, quoiqu'il soit bon et bienveillant. Il ne dissimule pas. Aujourd'hui il aura pour vous des manières affables et amicales, et demain, si vous êtes malade ou malheureux, il sera véritablement et sincèrement touché, mais il s'éloignera de vous tout doucement, jusqu'à ce que les circonstances soient changées. N'en faites jamais un juge : les lois sont ordinairement trop sévères pour lui, et il se laisse corrompre par les larmes. C'est un mauvais saint, car il n'est jamais ni absolument bon ni absolument mauvais. Il s'égaré souvent, et devient vicieux plus par complaisance que par inclination. Il est généreux et bienfaisant, mais il paie mal ses créanciers, parce



qu'il a plutôt de la bonté que le sentiment de la justice. Personne n'a une si bonne opinion de son cœur que lui-même. Alors même qu'on n'a pas beaucoup d'estime pour lui, on ne laisse pas de l'aimer. Quand son caractère décline, il tombe dans le *fade*, c'est-à-dire dans les bagatelles et les puérités. Si l'âge ne diminue pas sa vivacité ou ne lui donne pas plus d'intelligence, il court le risque de devenir un vieux *fat*.

Celui à qui on attribue une nature *cholérique* a un sentiment dominant pour cette sorte de sublime qu'on peut appeler le *magnifique*. Le magnifique n'est proprement que l'apparence du sublime, ou une couleur très-tranchante qui nous cache l'intérieur de la chose ou de la personne, lequel est peut-être mauvais et commun, et qui nous trompe et nous touche par l'éclat extérieur. De même qu'un édifice, recouvert d'un enduit qui représente des pierres de taille, produit une impression aussi noble que s'il était construit de cette manière, et que des corniches et des pilastres éveillent en nous l'idée de la solidité, bien qu'ils n'aient pas de soutien et qu'eux-mêmes ne soutiennent rien, ainsi brillent les vertus factices, clinquant de sagesse et mérite en peinture.

Le colérique juge son propre mérite et la valeur de ses actions d'après l'apparence qu'il peut avoir aux yeux des autres. Il est indifférent à la qualité intérieure des choses et aux motifs des actions;



il n'est animé d'aucune véritable bienveillance ni touché par l'estime. (1) Sa conduite est artificielle. Il faut qu'il sache se placer à divers points de vue, afin de juger l'effet qu'il produira selon les diverses positions du spectateur; car il ne s'inquiète pas de ce qu'il est, mais de ce qu'il paraît. Il faut donc qu'il connaisse bien l'effet que sa conduite doit produire au dehors sur le goût général, et les diverses impressions qu'elle fera naître. Comme cette attention et cette prudence exigent beaucoup de sang-froid, et qu'il ne se laisse pas aveugler par l'amour, la pitié et la sympathie, il échappera aussi à beaucoup de folies et de désagrémens, dans lesquels tombe l'homme sanguin, qui se livre à l'entraînement du premier sentiment. Aussi paraît-il ordinairement plus raisonnable qu'il ne l'est en effet. Sa bienveillance n'est que politesse; son estime, cérémonie; son amour, flatterie étudiée. Il est toujours rempli de lui-même, quand il prend l'air d'un amant ou d'un ami, et il n'est jamais ni l'un ni l'autre. Il cherche à briller par les modes, mais comme tout en lui est artificiel et factice, il est raide et guindé. Il agit d'après des principes beaucoup plus que le sanguin, qui n'est mû que par des impressions accidentelles; mais ses principes ne sont pas ceux de la vertu, ce sont ceux de

(1) Il ne se regarde même comme heureux qu'autant qu'il présume qu'on le tient pour tel.



l'honneur. Il n'a point le sentiment de la beauté ou de la valeur des actions, mais il ne songe qu'au jugement que le monde en portera. Comme sa conduite, quand on n'en voit pas les motifs, est d'ailleurs presque aussi généralement utile que la vertu même, il obtient du vulgaire la même estime que l'homme vertueux, mais il se cache soigneusement à des yeux plus pénétrants, parce qu'il sait que la découverte des motifs qui le déterminent secrètement lui enlèverait l'estime. Aussi est-il très sujet à la dissimulation; hypocrite en religion, flatteur dans le commerce du monde, changeant suivant les circonstances dans les partis politiques. Il se fait volontiers l'esclave des grands, pour devenir par ce moyen le tyran des petits. La *nai- veté*, cette noble et belle simplicité qui porte le cachet de la nature et non celui de l'art, lui est tout-à-fait étrangère. C'est pourquoi, quand son goût dégénère, l'éclat qu'il fait paraître devient *criant*, c'est-à-dire brille d'une manière désagréable. Son style et sa parure tombent alors dans le galimatias et dans l'outré, espèce de sottise qui est au magnifique ce que le bizarre ou le fantasque est au sublime sérieux. Quand il est offensé, il a recours aux duels ou aux procès, et, dans ses relations civiles, il n'est occupé que de ses ayeux, de son rang et de ses titres. Tant qu'il n'est que vain, c'est-à-dire tant qu'il ne cherche que l'honneur, et ne songe qu'à



plaire aux yeux, il est déjà insupportable; mais, si, manquant de toute supériorité réelle et de tout talent, il est rempli d'orgueil, il devient précisément ce qu'il craindrait le plus de paraître, un *fou*.

Comme dans le caractère *phlegmatique* il n'entre ordinairement aucun ingrédient du sublime ou du beau, du moins à un degré qui mérite de fixer l'attention, ce caractère n'appartient pas à l'ensemble de nos observations.

De quelque espèce que soient les sentiments délicats dont nous nous sommes occupés jusqu'ici, qu'ils soient sublimes ou beaux, c'est leur sort commun de paraître toujours faux et absurdes à celui qui n'y est pas décidément porté par sa nature. Un homme qui n'aime que les occupations tranquilles et utiles manque, pour ainsi dire, d'organes pour sentir ce qu'il y a de noble dans un poème ou dans une vertu héroïque; il préfère Robinson à Grandisson, et Caton n'est pour lui qu'un fou opiniâtre. De même, des personnes d'un naturel plus sérieux trouvent fade ce qui est attrayant pour d'autres, et la naïveté ingénue d'une pastorale leur paraît insipide et puérile. Et même ceux qui ne sont pas entièrement privés de ces sentiments délicats en sont affectés de bien des manières, et l'on voit que celui-ci trouve noble et plein de convenance ce que celui-là trouve grand mais bizarre. Les occasions que nous avons d'observer le goût d'un autre



en des choses qui n'ont pas de caractère moral nous fournissent le moyen de conclure avec assez de vraisemblance le caractère des facultés supérieures de son esprit et même des sentiments de son cœur. Je soupçonnerais fort celui qui trouverait de l'ennui dans une belle musique de n'être pas très sensible aux beautés de l'art d'écrire et aux délicates séductions de l'amour.

Il y a un certain esprit des bagatelles * qui annonce une espèce de sentiment délicat directement opposé au sublime. C'est le goût des choses qui supposent beaucoup d'*art* et demandent beaucoup de peine, comme des vers qu'on peut lire à rebours, des énigmes, des montres en bagues, des chaînes à puces, etc. C'est le goût de tout ce qui est composé et *arrangé* avec beaucoup de recherche, mais sans aucun but d'utilité, par exemple des livres soigneusement alignés sur les longues tablettes d'une bibliothèque, où se promène une tête vide qui se borne à les regarder, des appartements parés comme des cabinets d'optique et entretenus avec la plus grande propreté, mais habités par un hôte dur et acariâtre. C'est le goût enfin de tout ce qui est *rare*, si médiocre qu'en soit d'ailleurs la valeur intrinsèque, comme la lampe d'Épictète, un gant du roi Charles XII, et, sous certain rapport, les médailles. On

* Kant cite entre parenthèses cette expression même, qu'il traduit par *Geist der Kleinigkeiten*.



peut soupçonner ceux qui ont ces goûts d'être pointilleux et fantasques dans la science, et de n'avoir pas dans leurs mœurs le sentiment de ce qui est beau et noble en soi.

Nous avons souvent le tort d'accuser ceux qui n'aperçoivent pas la valeur ou la beauté de ce qui nous touche ou nous charme, *de ne pas le comprendre*. Il ne s'agit pas tant ici de ce que comprend notre *intelligence* que de ce qu'éprouve notre sensibilité. Cependant les capacités de l'âme sont si intimement liées, qu'on peut le plus souvent juger des dons de l'esprit par la manière dont le sentiment se manifeste. Car c'est en vain que ces dons auraient été prodigués à celui qui n'aurait pas en même temps un vif sentiment de ce qui est véritablement noble ou beau, et qui n'y trouverait pas un mobile pour faire de ces dons un bon et légitime usage (1).

On n'appelle ordinairement *utile* que ce qui peut satisfaire des besoins plus grossiers, comme ce qui

(1) On remarque aussi qu'une certaine délicatesse de sentiment passe pour un mérite. Qu'un homme, après un repas copieux, puisse dormir d'un profond sommeil, on dira de lui qu'il a un bon estomac, mais on ne lui en fera pas un mérite. Qu'un autre au contraire sacrifie une partie de son repas au plaisir d'entendre de la musique, qu'il trouve dans un tableau une agréable distraction, ou qu'il aime à lire des choses ingénieuses, ne fût-ce que de petites poésies, il passera aux yeux de presque tout le monde pour un homme distingué, et on aura de lui une opinion avantageuse.



peut nous procurer le superflu dans la nourriture et dans la boisson, ou le luxe dans notre habillement et dans nos meubles, et la prodigalité dans les festins. Je ne vois cependant pas pourquoi on ne met pas également au nombre des choses utiles tout ce que nous font désirer nos sentiments les plus vifs. Si on estime tout sur ce pied, celui qui n'a d'autre guide que *l'intérêt personnel* ne sera jamais un homme avec qui on puisse raisonner sur les choses qui exigent un goût délicat. Pour cet homme, une poule vaudra certainement mieux qu'un perroquet, une marmite qu'un vase de porcelaine, un paysan que toutes les têtes savantes du monde, et l'on a bien tort de se donner tant de peine pour découvrir la distance des étoiles fixes, tant qu'on n'aura pas trouvé le meilleur moyen de se servir de la charrue. Mais quelle folie de discuter ici, puisque nos sentiments ne s'accordent pas et qu'il est impossible de les mettre d'accord! Cependant il n'est pas d'homme, si grossiers et si vulgaires que soient ses sentiments, qui ne puisse s'apercevoir que les charmes et les agréments de la vie, les moins indispensables en apparence, attirent presque tous nos soins, et que, si nous voulions les exclure, presque tous nos efforts seraient sans motif et sans but. De même, il n'est personne assez grossier pour ne pas sentir qu'une action morale, du moins dans un autre, nous touchera



d'autant plus qu'elle sera plus désintéressée, et que les motifs en seront plus nobles.

Quand j'observe alternativement les côtés nobles et les côtés faibles de l'homme, je me reproche à moi-même de ne pouvoir me placer au point d'où l'on voit ces contrastes s'harmoniser de manière à donner un caractère imposant au grand tableau de la nature humaine. Car je n'ignore pas que les positions les plus grotesques, rapportées au grand plan de la nature, ne peuvent que causer une noble impression, quoique nous ayons la vue trop courte pour les saisir sous ce rapport. Cependant, pour jeter un coup d'œil rapide sur ce plan, je crois pouvoir ajouter les remarques suivantes. Ceux d'entre les hommes qui agissent d'après des *principes* sont *peu nombreux*, et cela est un bien en définitive, car il est facile de s'égarer dans ces principes, et le dommage qui en résulte est d'autant plus grand que les principes sont plus généraux et que la personne qui y soumet sa conduite est plus constante. Ceux qui obéissent à de *bons penchants* sont *plus nombreux*, et cela est excellent, quoiqu'on ne puisse guère en faire un mérite aux individus; car, si ces instincts vertueux trompent parfois, ils atteignent, l'un dans l'autre, le grand but de la nature, comme les autres instincts qui dirigent si régulièrement le monde animal. Ceux qui ont toujours devant les yeux leur cher moi, qui y rapportent tous leurs efforts, et



pour qui *l'intérêt personnel* est un grand axe autour duquel ils voudraient tout faire tourner, sont *les plus nombreux*; et il ne peut rien y avoir de plus avantageux, car ce sont les plus actifs, les mieux réglés et les plus prudents. Ils donnent au tout de la consistance et de la solidité, en concourant, sans le vouloir, à l'utilité générale, et en fournissant les matériaux et les fondements sur lesquels des âmes plus délicates peuvent répandre la beauté et l'harmonie. Enfin *l'amour de l'honneur* est dans tous les cœurs, quoique diversement partagé, ce qui doit donner à l'ensemble une beauté ravissante. Car, bien que l'ambition soit une folie, quand on en fait la règle unique à laquelle on rapporte toutes ses autres inclinations, elle est cependant excellente comme mobile auxiliaire. En effet, en agissant sur ce grand théâtre conformément à ses inclinations dominantes, chacun obéit en même temps à un mobile secret qui le pousse à se placer à un point de vue étranger, pour pouvoir juger l'impression que sa conduite doit produire sur les autres. C'est ainsi que les divers groupes se réunissent en un tableau d'un magnifique effet, où l'unité règne au milieu de la variété, et dans l'ensemble duquel éclatent la beauté et la dignité de la nature humaine.



TROISIÈME SECTION.

DE LA DIFFÉRENCE DU SUBLIME ET DU BEAU DANS LE RAPPORT DES SEXES.

Celui qui le premier comprit toutes les femmes sous la dénomination de *beau sexe* voulut peut-être leur dire quelque chose de flatteur, mais il rencontra plus juste qu'il ne le crut sans doute lui-même. Car, sans considérer que leur figure est en général plus fine, leurs traits plus délicats et plus doux, leur physionomie plus significative et plus attrayante dans l'expression de l'amitié, de la plaisanterie et de l'affabilité, que chez les hommes, et sans parler de cette vertu magique et secrète par laquelle elles nous disposent, en nous passionnant, à les juger d'une manière favorable, on remarque surtout dans le caractère de ce sexe des traits particuliers qui le distinguent clairement du nôtre, et qui sont principalement marqués au coin de la *beauté*. D'un autre côté, nous pourrions revendiquer la dénomination de *sexe noble*, si ce n'était pas le devoir d'un noble caractère de repousser les titres d'honneur et de mieux aimer les donner que les recevoir. Ce n'est pas qu'il faille entendre par



là que la femme manque de qualités nobles ou que l'homme ne peut avoir aucune espèce de beauté ; au contraire, on veut que chaque sexe réunisse ces deux genres de qualités, mais de telle sorte que, chez la femme, tous les autres avantages concourent à relever le caractère de la *beauté*, auquel elle doit rapporter tout le reste ; tandis qu'au contraire le *sublime* doit être le signe caractéristique de l'homme et dominer visiblement toutes ses qualités. Tel est le principe qui doit diriger tous nos jugements, soit de blâme, soit d'éloge, sur les deux sexes ; celui que doit avoir en vue toute éducation, tout effort entrepris pour conduire l'un ou l'autre à sa perfection morale, si on ne veut effacer entièrement cette différence attrayante que la nature a mise entre eux. Car il ne suffit pas de se représenter qu'on a des créatures humaines sous les yeux, il ne faut pas oublier que ces créatures ne sont pas toutes du même genre.

Les femmes ont un sentiment inné et puissant pour tout ce qui est beau, élégant et orné. Déjà dans l'enfance elles aiment la parure. Elles sont propres et très-sensibles à tout ce qui peut causer du dégoût. La plaisanterie leur plaît, et on peut les amuser avec des bagatelles, pourvu que celles-ci soient gaies et riantes. Elles ont de très-bonne heure des manières modestes ; elles savent se donner un air fin, et se posséder elles-mêmes dans un âge où la



jeunesse bien élevée de l'autre sexe est encore in-traitable, gauche et embarrassée. Elles ont beau-coup de sympathie, de bonté et de compassion. Elles préfèrent le beau à l'utile : aussi font-elles volontiers des épargnes sur le superflu de leur en-tretien, afin de pouvoir dépenser davantage pour leur toilette et leur parure. Elles sont très-sensibles à la plus petite offense, et très-habiles à remarquer le plus léger manque d'attention et d'estime. En un mot, elles représentent dans la nature hu-maine la prédominance des belles qualités sur les nobles, et elles servent même à policer le sexe masculin.

On me dispensera, je l'espère, de l'énumération des qualités des hommes, parallèles à celles dont je viens de parler, et on se contentera de les con-sidérer en les rapprochant les unes des autres. Le beau sexe a autant d'esprit que le sexe masculin, mais c'est du *bel esprit*, tandis que le nôtre est un *esprit profond*, expression identique à celle de sublime.

C'est le propre des actions belles d'annoncer une grande facilité et de paraître avoir été accom-plies sans aucune peine ; au contraire, de grands efforts, des difficultés surmontées excitent l'admi-ration et appartiennent au sublime. De profondes réflexions, une contemplation longue et soutenue sont nobles mais difficiles, et ne conviennent guère à une personne dont les charmes naturels ne nous



doivent donner d'autre idée que celle de la beauté. Des études fatigantes, de pénibles recherches, quelque loin qu'une femme les pousse, effacent les avantages propres à son sexe; elle pourra bien devenir, à cause de la rareté du fait, l'objet d'une froide admiration, mais aussi elle y compromettra ces charmes qui lui donnent un si grand pouvoir sur l'autre sexe. Une femme qui a la tête pleine de grec, comme madame *Dacier*, ou qui entreprend de savantes dissertations sur la mécanique, comme la marquise du *Châtelet*, ferait très-bien de porter une barbe, car cela exprimerait peut-être encore mieux le profond savoir qu'elle ambitionne. Le bel esprit choisit pour objet tout ce qui touche aux sentiments les plus délicats; il abandonne les spéculations abstraites ou les connaissances utiles mais sèches à l'esprit laborieux, solide et profond. Ainsi les femmes n'apprendront pas la géométrie; elles ne sauront du principe de la raison suffisante, ou des monades, que ce qui leur sera nécessaire pour sentir le sel répandu dans les satires des petits critiques de notre sexe. Les belles peuvent laisser tourner les tourbillons de Descartes, sans s'en inquiéter, quand même l'aimable *Fontenelle* voudrait les accompagner au milieu des planètes. Elles ne perdront rien de la puissance de leurs charmes pour ignorer tout ce qu'*Algarotti* a pris la peine d'écrire pour elles sur les forces attractives de la



matière, d'après le système de Newton. Dans l'histoire, elles ne se rempliront pas la tête de batailles, et, dans la géographie, de places fortes ; car il leur convient tout aussi peu de sentir la poudre à canon qu'à nous de sentir le musc.

On dirait que c'est par une ruse malicieuse que les hommes veulent inspirer au beau sexe ce mauvais goût. Car, sentant bien leur faiblesse à l'endroit des charmes naturels de ce sexe, et sachant qu'un seul regard malin les trouble bien plus que la question la plus difficile, ils savent aussi que, dès que les femmes suivent ce goût, ils retrouvent leur supériorité, et acquièrent un avantage qu'ils auraient sans cela bien difficilement obtenu, celui de flatter avec une généreuse indulgence la faiblesse de leur vanité. L'objet de la science des femmes, c'est surtout l'espèce humaine, et, dans l'espèce humaine, l'homme en particulier. Leur philosophie n'est pas de raisonner, mais de sentir. Il ne faut pas perdre de vue cette vérité, si on veut leur donner l'occasion de montrer leur belle nature. On ne doit pas chercher à développer leur mémoire, mais leurs sentiments moraux, et cela, non par des règles générales, mais par le récit d'actions particulières sur lesquelles on appellera leur jugement. Les exemples tirés de l'antiquité et qui montrent l'influence que le beau sexe a exercée dans les affaires du monde, les diverses conditions que lui ont faites



les hommes en d'autres siècles et dans des pays étrangers, le caractère des deux sexes, lorsqu'il se traduit dans ces exemples, le goût changeant des plaisirs, voilà leur histoire et leur géographie. Il est beau de rendre agréable à une femme la vue d'une carte représentant le globe terrestre ou les principales parties de la terre. On y parvient lorsqu'en la mettant sous ses yeux, on lui dépeint les divers caractères des peuples, la variété de leurs goûts et de leurs sentiments moraux, surtout si on en montre l'influence sur les rapports des sexes entre eux, et qu'on y ajoute quelques simples explications tirées de la différence des climats, de la liberté ou de l'esclavage de ces peuples. Il importe peu qu'elles sachent ou ignorent les divisions particulières de ces pays, leur industrie, leur puissance ou leur souverain. De même, du système du monde elles n'ont besoin de savoir que ce qu'il leur en faut pour être touchées du spectacle du ciel dans une belle soirée, c'est-à-dire pour comprendre, de quelque manière, qu'il existe encore d'autres mondes et d'autres belles créatures. Le sentiment des peintures expressives, celui de la musique, non de celle qui montre de l'art, mais de celle qui touche, tout cela épure et élève le goût de ce sexe et se trouve toujours lié à des émotions morales. Jamais pour les femmes d'instruction froide et spéculative; toujours des sentiments, j'entends de ceux



qui conviennent le plus possible à la condition de leur sexe. Mais une instruction de cette nature est rare parce qu'elle exige des talents, de l'expérience et un cœur plein de sentiment; et les femmes peuvent se passer de toute autre instruction, parce qu'elles savent très-bien se former elles-mêmes sans ce secours.

La vertu des femmes doit être *belle* *; celle des hommes, *noble*. Les femmes éviteront le mal, non parce qu'il est injuste, mais parce qu'il est haïssable, et les actions vertueuses sont pour elles des actions moralement belles. Ne leur parlez pas de nécessité, de devoir, d'obligation. Elles supportent difficilement les ordres et toute contrainte brutale. Elles ne font rien que ce qui leur plaît, et l'art consiste à faire que le bien seul leur plaise. Je ne crois guère que le beau sexe se conduise par des principes, et j'espère ne pas l'offenser par là, car les principes sont extrêmement rares, même chez les hommes. Aussi la Providence a-t-elle mis dans leur cœur des sentiments bons et bienveillants, un sentiment délicat des bienséances, une âme complaisante. Mais ne leur demandez pas de sacrifices et de magnanimes efforts sur elles-

* Ce genre de vertu, nous l'avons appelé, plus haut, par un sévère jugement, *vertu adoptive*; mais ici, dans son rapport avec le caractère du beau sexe, comme il mérite d'être jugé favorablement, nous le nommerons en général *belle vertu*.



mêmes. Un mari ne doit jamais dire à sa femme qu'il expose une partie de sa fortune pour un ami. Pourquoi irait-il enchaîner son humeur affable et gaie, en chargeant son esprit du poids d'un secret important, dont lui seul doit être le gardien ? Beaucoup des faiblesses mêmes des femmes sont, pour ainsi dire, de *beaux défauts*. L'offense ou le malheur remplit leur âme tendre de chagrin. L'homme ne doit jamais verser que des larmes généreuses ; celles que lui font répandre la souffrance ou des revers de fortune le rendent méprisable. La *vanité*, qu'on reproche de tant de manières au beau sexe, est, si l'on veut, un défaut, mais c'est du moins un beau défaut. Car, sans parler du désappointement qu'éprouveraient les hommes qui aiment tant à flatter les femmes, si celles-ci n'étaient disposées à bien accueillir leurs propos, cette inclination anime encore leurs charmes. Elle les pousse à se donner des grâces et un bon maintien, à laisser agir librement la vivacité de leur esprit, à briller et à relever leur beauté par tout ce que la mode invente incessamment. Il n'y a rien là d'offensant pour les autres ; on y trouve, au contraire, lorsque le bon goût y préside, tant d'agrément, que c'est être mal avisé que de les censurer avec aigreur. Une femme qui sur ce point est trop volage et trop frivole s'appelle une *folle*, et cette épithète ne renferme pas un reproche aussi



dur que quand on l'applique à l'homme, en changeant la désinence; à tel point qu'entre des personnes qui s'entendent bien elle exprime quelquefois une flatterie familière. Si la vanité est un défaut qui, chez les femmes, mérite qu'on l'excuse, l'*orgueil* n'est pas seulement chez elles blâmable comme chez les hommes en général, mais il défigure entièrement le caractère de leur sexe; car ce vice stupide et haïssable est tout-à-fait opposé aux charmes modestes et engageants. Une personne qui a ce défaut est dans une position difficile : il faut qu'elle consente à être jugée sévèrement et sans indulgence; car quiconque prétend jouir d'une grande considération dispose au blâme tous ceux qui l'entourent. La découverte du moindre défaut donne à tous une véritable joie, et l'épithète de *folle* perd ici sa signification adoucie. Il faut bien distinguer la vanité de l'orgueil. La vanité recherche les suffrages et honore en quelque manière ceux auprès de qui elle se donne cette peine; l'orgueil s'en croit déjà en pleine possession, et, comme il ne s'efforce point de les obtenir, il n'en obtient aucun.

Si un grain de vanité ne nuit en rien à une femme aux yeux des hommes, au contraire, plus il est visible, plus il jette la division dans le beau sexe. Les femmes se jugent alors entre elles très-sévèrement, parce que les charmes de



l'une semblent obscurcir ceux de l'autre, et celles qui ont de grandes prétentions à faire des conquêtes sont rarement amies dans le vrai sens du mot.

Il n'y a rien de plus opposé au beau que ce qui inspire le *dégoût*, comme il n'y a rien de plus éloigné du sublime que le ridicule. Aussi ne peut-on faire un outrage plus sensible à un homme que de le traiter de *fou*, et à une femme que de la trouver *repoussante*. Le *Spectateur anglais* soutient qu'il n'y a pas de reproche plus chagrinant pour un homme que celui de *menteur*, et pour une femme que celui d'*impudique*. Je ne discute pas la valeur de cette opinion, à la juger suivant la sévérité de la morale. La question ici n'est pas de savoir ce qui mérite en soi le plus grand blâme, mais ce qu'on ressent en fait avec le plus de force. Or je demande à chacun de mes lecteurs si, en se plaçant par la pensée dans un cas semblable, il ne partage pas mon avis. Ninon de Lenclos n'avait pas la moindre prétention à la chasteté, et cependant elle eût été amèrement offensée si un de ses amants eût montré la moindre répugnance pour sa personne. On sait le sort cruel qu'éprouva Monadelschi pour une expression blessante dans ce genre sur une princesse qui ne voulait cependant point passer pour une Lucrèce. Il est insupportable de ne pouvoir plus faire le mal quand même on le voudrait, puisqu'en y renonçant on ne pratique plus qu'une vertu très-douteuse.



Une chose sert à éloigner les femmes autant que possible de tout ce qui peut inspirer du dégoût, c'est l'amour de la *propreté*, qui convient d'ailleurs à tous les hommes, mais qui doit être regardée comme une des premières vertus du beau sexe ; les femmes ne peuvent guère la pousser trop loin, tandis que chez les hommes elle dépasse quelquefois la mesure et devient alors quelque chose de fade.

La *pudeur* est un secret dont se sert la nature pour mettre des bornes à un penchant indomptable, qui, provoqué par le cri de la nature, semble s'accorder avec de bonnes qualités morales, alors même qu'il s'en écarte. Elle est donc très-nécessaire comme supplément aux principes, car il n'y a pas de penchant qui rende les sophistes plus habiles à inventer de complaisants principes. Elle sert encore à jeter un voile mystérieux sur les desseins les plus légitimes et les plus importants de la nature, de peur qu'une trop grande connaissance de ceux-ci ne nous inspire du dégoût ou au moins de l'indifférence pour le but final d'un penchant, sur lequel reposent les inclinations les plus délicates et les plus vives de la nature humaine. Cette qualité est surtout propre au beau sexe et lui sied parfaitement. Aussi est-ce une méprisable grossièreté que de chercher à embarrasser ou à chagriner la tendre modestie des femmes par cette espèce de plaisanteries de mauvais ton qu'on



nomme *obscénité*. Comme cependant, qu'on tourne autant qu'on voudra autour du secret de la nature, le penchant qui nous entraîne vers l'autre sexe est en définitive la cause des charmes que nous lui trouvons, et que la femme est toujours, comme femme, l'agréable sujet d'un entretien où respirent des mœurs douces, voilà pourquoi sans doute des hommes, d'ailleurs aimables, prennent de temps en temps la liberté de faire entrevoir à travers leurs malicieuses plaisanteries de fines allusions qui leur méritent le titre de *malins*, et, parce qu'ils n'offensent point par des regards trop curieux ou qu'ils ne songent point à blesser l'estime, croient avoir le droit de traiter de *prude* la personne qui les reçoit d'un air froid et mécontent. Je ne parle de cette malice que parce qu'on l'a considérée comme une marque déterminée de bonne société, et que, dans le fait, on y a jusqu'ici dépensé beaucoup d'esprit; quant au jugement qu'en doit porter une morale sévère, il n'en est point ici question, puisque, parlant du sentiment du beau, je n'ai à considérer et à expliquer que des apparences.

Les qualités nobles de ce sexe, qui cependant, comme nous l'avons déjà remarqué, ne doivent jamais rendre méconnaissable le sentiment du beau, ne s'annoncent jamais plus clairement et plus sûrement que par la *modestie*, sorte de sim-



plicité et de naïveté noble. On y voit briller une tranquille bienveillance et une estime pour les autres, accompagnées d'une *noble confiance* en soi-même et d'une juste appréciation de sa personne, qu'on retrouve toujours dans un caractère sublime. Comme cet heureux accord séduit par un charme touchant et commande l'estime, il met toutes les autres qualités brillantes à l'abri de la malignité du blâme et de la raillerie. Les personnes douées d'un tel caractère ont aussi un cœur fait pour l'amitié, disposition qu'on ne saurait trop estimer chez les femmes, car elle y est très-rare, quoiqu'elle y ait un charme infini.

Comme notre but est de juger des sentiments, on ne peut nous savoir mauvais gré d'expliquer autant que possible la différence des impressions que font sur les hommes la figure et les traits du beau sexe. Tout cet enchantement repose au fond sur le penchant qui nous porte vers lui. La nature poursuit son grand dessein, et toutes les délicatesses qui s'y joignent, qu'elles paraissent s'en éloigner tant qu'elles voudront, n'en sont que des accessoires, et empruntent, en définitive, tout leur charme à la même source. Un *goût sain et solide*, qui est toujours déterminé par ce penchant, ne sera que faiblement touché par les charmes du maintien, des traits du visage, des yeux, etc., dans une femme, et, comme il ne voit en elle que le sexe,



il traite ordinairement la délicatesse des autres de pur badinage.

Quoique ce goût ne soit pas délicat, il n'est cependant pas à mépriser. Car c'est grâce à lui que la meilleure partie des hommes obéit d'une manière simple et sûre à la grande loi de la nature (1). C'est par là que se forment la plupart des mariages, au moins dans la classe la plus laborieuse de la société; et, lorsqu'un homme n'a pas la tête remplie d'airs enchanteurs, de regards languissants, de noble maintien, etc., et qu'il ne comprend rien à tout cela, il n'en est que plus attentif aux vertus domestiques, à l'économie, etc., et même à la dot. Quant au goût délicat, qui exige qu'on fasse une distinction entre les charmes extérieurs des femmes, il s'attache à ce qu'il y a de *moral* ou de *non moral* dans la figure et dans l'expression du visage. En considérant les agréments d'une femme sous ce dernier point de vue, on pourra l'appeler *jolie*. Des formes bien proportionnées, des traits réguliers, une heureuse harmonie de la couleur du teint et de celle des yeux, ce sont là des beautés qui plaisent aussi dans un bouquet de

(1) Comme toutes les choses du monde ont aussi leur mauvais côté, il est fâcheux que cette espèce de goût dégénère plus facilement qu'un autre en libertinage; car, comme le feu qu'une personne a allumé peut être éteint par une autre, il n'y a pas assez d'entraves pour retenir dans de justes bornes un si indomptable penchant.



fleurs et obtiennent une froide admiration. Le visage même, s'il ne dit rien, a beau être joli, il ne parle point au cœur. Mais, quand l'expression des traits, des yeux et de la figure est morale, elle s'adresse au sentiment du sublime ou à celui du beau. Une femme, chez qui les agréments de son sexe font surtout paraître l'expression morale du sublime, s'appelle *belle* dans le véritable sens du mot; celle dont la physionomie ou les traits du visage ont un caractère moral qui annonce les qualités du beau, est *agréable*, et; si elle l'est à un haut degré, *charmante*. La première, sous un air calme, dans un noble maintien et dans des regards modestes, laisse percer l'éclat d'une belle âme; une sensibilité tendre et un cœur bienveillant se peignent sur son visage et s'emparent à la fois du penchant et du respect de nos cœurs. Dans les yeux rians de la seconde éclatent la gaieté, l'esprit, une fine malice, une légère moquerie et une froideur simulée. Elle attire, tandis que la première touche; l'amour dont elle est capable et qu'elle inspire aux autres est fugitif, mais beau, tandis que le sentiment qu'inspire l'autre est tendre, mêlé d'estime et durable. Je ne veux pas me laisser entraîner trop loin dans des analyses de ce genre, car en pareille matière l'auteur a toujours l'air de suivre sa propre inclination. Cependant, j'ajouterai encore que le goût qu'ont beaucoup de dames pour



un teint pâle, mais sain, s'explique très-aisément. C'est qu'en effet cette sorte de teint accompagne d'ordinaire un caractère doué d'une sensibilité plus profonde et plus tendre, ce qui rentre dans le sublime, tandis qu'un teint rouge et fleuri annonce plutôt un caractère vif et joyeux ; or il est plus flatteur pour la vanité de toucher et d'enchaîner que de charmer et de séduire. Il peut y avoir des personnes jolies, mais sans aucun sentiment moral et sans aucune expression ; elles ne sauront ni toucher ni charmer, si ce n'est ce goût solide, dont nous avons parlé, et à qui il arrive quelquefois de raffiner et de faire un choix à sa manière. Il est malheureux que ces belles créatures tombent aisément dans le défaut de l'*orgueil*, lorsqu'elles consultent leur miroir qui leur montre leur beauté, et parce qu'elles manquent de sentiments plus délicats, car alors elles rendent tout le monde indifférent à leur égard, excepté le flatteur qui a ses vues et use d'artifice.

On s'expliquera peut-être d'après ces idées les divers effets que la figure d'une femme produit sur le goût des hommes. Je ne parle pas de ce qui, dans ces effets, touche de trop près à l'appétit du sexe, et de ce qui est susceptible de s'accorder avec cette idée particulière de *volupté* dont s'enveloppe le sentiment de chacun, parce que cela sort de la sphère d'un goût délicat. Peut-être M. de Buffon a-t-il raison de soupçonner que la figure qui fait sur nous



la première impression, dans le temps où notre penchant pour le sexe est encore neuf et commence à se développer, devient comme le type auquel dans la suite devront se rapporter plus ou moins toutes les autres figures de femmes, pour exciter en nous ces capricieux désirs qui nous forcent, malgré la grossièreté de ce penchant, à choisir entre divers objets. Quant au goût plus délicat, je soutiens que tous les hommes jugent d'une manière à peu près uniforme cette espèce de beauté que nous avons nommée *jolie figure*, et que là-dessus les opinions ne sont pas aussi opposées qu'on le croit communément. Les *Circassiennes* et les *Géorgiennes* ont toujours paru très jolies aux Européens qui ont voyagé dans leurs pays. Les *Turcs*, les *Arabes*, les *Persans*, doivent avoir le même goût, puisqu'ils sont très-désireux d'embellir leur population par le mélange d'un aussi beau sang, et on remarque que cela a réellement réussi à la race persane. Les marchands de l'*Indostan* ne manquent pas de tirer un grand profit du détestable commerce qu'ils font de ces belles créatures, en les amenant aux gens riches et friands de leur pays; et l'on voit que, quelque différence que présentent les caprices du goût dans ces différentes contrées, ce qui a été une fois reconnu dans l'une comme supérieurement joli, le sera aussi dans toutes les autres. Mais si, dans le jugement qu'on porte sur la délicatesse d'une figure,



on fait entrer l'expression morale des traits, alors le goût variera chez les hommes suivant leurs sentiments moraux, ou suivant les différentes significations qu'ils pourront trouver à l'expression de la figure. On voit souvent des figures, qui, au premier abord, ne font pas un grand effet, parce qu'elles ne sont pas décidément jolies, mais qui, dès qu'elles ont commencé à plaire, grâce à une plus intime connaissance, semblent captiver bien davantage, et s'embellir continuellement, tandis qu'au contraire une jolie figure, qui se fait remarquer tout d'un coup, est vue dans la suite avec plus de froideur. Cela vient sans doute de ce que les attraits moraux, dès qu'ils sont visibles, enchaînent davantage; et, comme il faut aux sentiments moraux une occasion pour se produire et se montrer, chaque découverte d'un nouveau charme de ce genre nous en fait soupçonner bien d'autres encore, tandis que les agréments qui ne se cachent point, lorsqu'ils ont une fois produit tout leur effet, ne peuvent plus dans la suite empêcher la curiosité amoureuse de se refroidir et de se changer insensiblement en indifférence.

Voici une remarque qui se présente tout naturellement au milieu de ces observations. Le sentiment tout à fait simple et grossier de l'appétit du sexe conduit, il est vrai, de la manière la plus directe, au grand but de la nature, et, en exécutant



son ordre, il est propre à rendre les individus heureux sans détour ; mais , à cause de son universalité, il dégénère aisément en libertinage et en débauche. D'un autre côté, un goût beaucoup plus délicat sert , il est vrai , à ôter sa grossièreté à un penchant impétueux, et, en le restreignant à un très-petit nombre d'objets, à lui donner un caractère de moralité et de bienséance ; mais il manque ordinairement le grand but final de la nature, et, comme il exige et attend plus qu'elle n'a l'habitude de donner, il rend rarement heureuses les personnes qui le possèdent. Le premier de ces goûts est grossier, car il s'adresse à tous les individus d'un sexe ; le second est raffiné, car il ne s'adresse proprement à aucun ; il n'est occupé que d'un objet, que se crée l'imagination, et qu'elle orne de toutes les nobles et belles qualités que la nature réunit rarement dans une seule personne, et que plus rarement encore elle offre à celui qui pourrait les apprécier et serait digne d'une telle possession. Voilà pourquoi on ajourne le mariage. pourquoi on finit par y renoncer tout à fait, pourquoi, ce qui est peut-être pire encore, on se repent amèrement quand on fait un choix qui n'a pas rempli son attente, car il arrive souvent comme au coq d'Ésope, qui rencontre une perle, quand le moindre grain d'orge eût bien mieux fait son affaire.



Nous pouvons remarquer ici en général que, quelque attrayantes que puissent être les impressions d'un goût délicat, il ne faut cependant chercher à le raffiner qu'avec précaution, si on ne veut pas, en lui attribuant un charme excessif, se préparer une source de chagrins et de maux. Pour peu que la chose me semblât praticable, je proposerais volontiers aux âmes nobles d'épurer ce goût, autant que possible, en tout ce qui touche leurs propres qualités ou leurs propres actions, mais de le laisser dans sa simplicité relativement à leurs jouissances ou à ce qu'elles attendent des autres. S'il en pouvait être ainsi, elles se rendraient heureuses et les autres avec elles. Il ne faut jamais oublier qu'en quelque chose que ce soit, on ne doit jamais fonder de trop grandes espérances sur le bonheur de la vie et la perfection des hommes, car celui qui ne compte que sur le médiocre a l'avantage de voir rarement son attente trompée par l'événement, tandis qu'il est quelquefois surpris par des perfections inattendues.

L'âge, ce grand ennemi de la beauté, menace tous ces attraits, et, quand l'ordre naturel est suivi, il faut que les qualités sublimes et nobles prennent peu à peu la place des belles qualités, afin qu'à mesure que la personne cesse d'être aimable, elle acquière toujours de nouveaux droits au respect. C'est, à mon avis, dans une belle simplicité, re-



levée par un sentiment délicat pour tout ce qui est attrayant et noble, que devrait consister toute la perfection du beau sexe à la fleur de l'âge. Lorsque la prétention aux attraits vient à s'affaiblir insensiblement, la lecture des livres, le développement de l'esprit pourrait peu à peu laisser aux muses la place naguère occupée par les grâces, et le mari devrait être le premier maître. Pourtant, même quand arrive cette époque de la vieillesse, si terrible pour toutes les femmes, elles appartiennent encore au beau sexe, et elles se déparent elles-mêmes, lorsque, désespérant de ne pouvoir soutenir plus longtemps ce caractère, elles s'abandonnent à une humeur chagrine et acariâtre.

Une personne d'un certain âge, qui montre en société un air doux et amical, dont l'affabilité est mêlée de gaieté et de raison, qui favorise avec bien-séance les amusements de la jeunesse auxquels elle ne prend plus part, et qui, en portant son attention sur tout, montre le contentement que lui donne la joie qui l'entoure, une telle personne est encore quelque chose de plus fin et de plus délicat qu'un homme du même âge, et peut-être est-elle plus aimable qu'une jeune fille, quoique dans un autre sens. On pourrait bien reprocher un peu trop de mysticité à cet amour platonique qu'affichait un ancien philosophe, quand il disait de l'objet de son penchant : *Les grâces résident dans ses rides, et mon*



âme semble se reposer sur mes lèvres, quand je baise sa bouche flétrie; mais de telles prétentions sont déplacées à cet âge. Un vieillard qui fait l'amoureux est un vieux fat, et, dans l'autre sexe, ces sortes de prétentions excitent du dégoût. Si nous ne nous comportons pas avec bienséance, il ne faut pass'en prendre à la nature, mais au dérèglement de notre volonté.

Afin de ne pas perdre mon texte de vue, je veux présenter encore quelques considérations sur l'influence que les deux sexes peuvent exercer l'un sur l'autre, en embellissant ou en ennoblissant leurs sentiments. Les femmes ont un sentiment particulier pour le *beau*, par rapport à ce qui les regarde *elles-mêmes*, et pour le *noble*, en tant qu'on le doit attendre des *hommes*. Les hommes au contraire ont un sentiment décidé pour le *noble* qui convient à *leurs* qualités, et pour le *beau*, en tant qu'on le doit attendre des *femmes*. Il doit résulter de là que le but de la nature est de donner à l'homme plus de *noblesse* encore, et à la femme plus de *beauté* par le penchant réciproque des deux sexes. Une femme ne s'inquiète guère de ne pas posséder certaines connaissances élevées, d'être timide et peu propre aux affaires importantes, etc., etc., elle est belle et séduisante, et cela suffit. Au contraire, elle exige toutes ces qualités de l'homme, et la sublimité de son âme ne se révèle que par l'estime qu'elle sait faire de ces nobles qualités, quand elle



les rencontre en lui. Comment, sans cela, tant d'hommes si laids, malgré tout leur mérite, parviendraient-ils à s'attacher des femmes si jolies et si séduisantes ! L'homme, au contraire, est bien plus exigeant à l'endroit des attraits ou de la beauté de la femme. La délicatesse de ses traits, sa naïve gaieté et son attrayante amabilité le dédommagent du manque de lecture et des autres défauts qu'il doit réparer lui-même par ses propres talents. La vanité et la mode peuvent bien donner à ces penchants naturels une fausse direction, et faire d'un homme un *petit-maître*, et d'une femme une *pédante* ou une *amazone*, mais la nature cherche toujours à nous ramener à elle. On peut juger, d'après cela, combien le penchant que nous avons pour les femmes pourrait contribuer à nous ennoblir, si, au lieu d'une instruction sèche, on développait en elles de bonne heure le sentiment moral, afin de les rendre capables de sentir ce qui convient à la dignité et aux qualités sublimes de l'autre sexe, et de les préparer par là à regarder avec mépris les fades minauderies, et à ne se rendre à aucune autre qualité qu'au mérite. Il est certain aussi que la puissance de leurs charmes y gagnerait en général ; car nous voyons que l'enchantement qu'ils produisent n'agit la plupart du temps que sur des âmes nobles ; les autres ne sont pas assez délicates pour l'éprouver. C'est d'une insensibilité de ce genre que se plaignait le poète Si-



momide, lorsque, invité à faire entendre ses beaux chants aux Thessaliens, il répondait : *Ces gens-là sont trop sots pour se laisser tromper par un homme tel que moi.* On a déjà remarqué d'ailleurs qu'un des effets de la société du beau sexe était de rendre les mœurs des hommes plus douces, leurs manières plus élégantes et plus polies, leur maintien plus soigné, mais ceci n'est qu'un avantage accessoire (1). L'essentiel est que l'homme comme homme et la femme comme femme deviennent plus parfaits, c'est-à-dire que le penchant qu'ont les deux sexes l'un pour l'autre agisse conformément au vœu de la nature, de manière à rendre plus nobles encore les qualités de l'un, et plus belles les qualités de l'autre. Si tous deux arrivaient ainsi à leur plus grande perfection, l'homme alors, fort de son mérite, pourrait dire à la femme : *Quoique vous ne m'aimez pas, je vous forcerai à m'estimer,* et la femme, sûre de la puissance de ses charmes, pourrait dire à l'homme : *Quoique vous ne nous estimez pas intérieurement, nous vous forçons cependant à nous aimer.* Faute de semblables prin-

(1) Cet avantage perd lui-même beaucoup de son importance, s'il est vrai, comme on prétend l'avoir remarqué, que les hommes introduits trop tôt et trop fréquemment dans des sociétés auxquelles les femmes donnent le ton, deviennent ordinairement fades, ennuyeux ou même méprisables dans les sociétés d'hommes, parce qu'ils ont perdu le goût d'un entretien qui doit être animé mais solide, enjoué mais sérieux et utile.



cipes, nous voyons des hommes prendre, pour plaire, des airs efféminés, et quelquefois aussi (quoique plus rarement) des femmes affecter un air viril pour inspirer l'estime ; mais on fait toujours très-mal ce qu'on fait contre l'ordre de la nature.

Dans la vie conjugale, un couple bien uni ne doit former en quelque sorte qu'une seule personne morale, animée et dirigée par l'intelligence de l'homme et par le goût de la femme. Car non seulement on peut attribuer à celui-là plus de cette pénétration que donne l'expérience, et à celle-ci plus de finesse et de justesse dans le sentiment, mais aussi c'est le propre d'un noble caractère de placer dans le contentement d'un objet aimé le but de ses efforts ; et, d'un autre côté, il est d'une belle âme de chercher à répondre à de telles intentions par une aimable complaisance. Sous ce rapport donc, tout combat de supériorité est déplacé, et là où il s'élève, il est le signe assuré d'un goût grossier et d'une union mal assortie. Dès qu'il s'agit du droit de commander, tout le charme de l'union est déjà perdu ; car, comme c'est l'inclination qui doit la former, elle est déjà à moitié rompue, quand le devoir commence à se faire entendre. Toute prétention de la femme à prendre un ton dur et impérieux est odieuse, une prétention semblable chez l'homme est basse et méprisable. Cependant la sage ordonnance des choses



veut que toute cette délicatesse, toute cette tendresse de sentiment n'ait toute sa force qu'au commencement; dans la suite, l'habitude et les affaires domestiques l'éroussent insensiblement et la changent en cette amitié familière, où le grand art consiste à entretenir encore quelque reste du premier sentiment, afin que l'indifférence et la satiété n'enlèvent pas tout le plaisir qu'on s'était promis en formant une telle union.



QUATRIÈME SECTION.

BES CARACTÈRES NATIONAUX (1), DANS LEURS RAPPORTS AVEC LES DIVERS SENTIMENTS DU SUBLIME ET DU BEAU.

Les *Italiens* et les *Français* se distinguent surtout, selon moi, entre tous les autres peuples de l'Europe, par le sentiment du *beau*; les *Allemands*, les *Anglais* et les *Espagnols*, par celui du sublime. Quant à la *Hollande*, c'est un pays où ces sentiments délicats se font peu remarquer. Le beau lui-même est ravissant et nous touche, ou bien il est riant et nous charme. La première espèce de beau a quelque chose du sublime, et l'esprit dans le sentiment qu'il en a, est pensif et ravi; dans le senti-

(1) Mon but n'est nullement de peindre entièrement les caractères des nations, mais seulement d'esquisser quelques traits qui expriment leurs sentiments à l'égard du sublime et du beau. Il est aisé de voir qu'il ne faut pas exiger d'une esquisse de ce genre une parfaite exactitude, que nous ne cherchons nos modèles que dans la foule des individus qui ont des prétentions à des sentiments plus délicats, et qu'il n'y a point de nations où on ne trouve des individus qui réunissent les plus excellentes qualités de cette espèce. C'est pourquoi une critique qui tombe par hasard sur un peuple ne doit blesser personne, car chacun peut renvoyer la balle à son voisin. Quant à la question de savoir si ces différences qui séparent les nations sont accidentelles et dépendent des circonstances et des différentes sortes de gouvernement, ou si elles sont nécessairement attachées au climat, je n'ai point à m'en occuper ici.



ment de la seconde, il est riant et gai. Or la première espèce de beau semble particulièrement convenir aux Italiens, la seconde aux Français. Dans le caractère national qui exprime le sublime, celui-ci est du genre terrible et tourne quelque peu au bizarre, ou bien on a le sentiment du noble, ou bien encore celui du magnifique. Or je crois pouvoir attribuer le sentiment de la première espèce aux Espagnols, celui de la seconde aux Anglais, et celui de la troisième aux Allemands. Le sentiment du magnifique n'est pas original de sa nature, comme les autres espèces de goût, et, quoique l'esprit d'imitation s'accommode de tout autre sentiment, il est cependant plus porté vers le sublime éclatant, car le sentiment de ce genre de sublime n'est proprement qu'un sentiment mixte, où entrent à la fois celui du beau et celui du noble, mais où, chacun d'eux considéré par lui-même étant plus froid, l'esprit est plus libre de suivre certains exemples et a besoin aussi de leur impulsion. Chez les Allemands le sentiment du beau est donc moins vif que chez les Français, et le sentiment du sublime moins vif que chez les Anglais, mais les cas où ces deux sentiments doivent être mêlés leur conviennent mieux; aussi éviteront-ils les fautes où peut conduire l'exagération de chacune de ces deux espèces de sentiment.'

Je ne ferai que toucher légèrement les arts et les



sciences dont le choix peut confirmer le goût que nous avons attribué à chaque nation. Le génie italien s'est surtout distingué dans la musique, dans la peinture, dans la sculpture et dans l'architecture. Tous ces beaux-arts sont cultivés en France avec un goût tout aussi délicat, quoique la beauté en soit ici moins touchante. Le sentiment de la perfection poétique ou oratoire incline davantage vers le beau en France, et vers le sublime en Angleterre. La fine plaisanterie, la comédie, la riante satire, le badinage de l'amour, un style facile et qui coule naturellement, ce sont des choses originales en France. L'Angleterre au contraire est le pays des pensées profondes, de la tragédie, du poëme épique et en général des lingots d'or, qui sous le laminoir français se transforment en feuilles minces et légères. En Allemagne l'esprit brille encore à travers la folie. Il était autrefois choquant, mais, grâce à de bons exemples et au bon sens de la nation, il a acquis plus de grâce et de noblesse, quoique la première qualité y soit moins naïve, et la seconde moins hardie que chez les deux peuples dont nous venons de parler. Le goût de la nation hollandaise pour un ordre minutieux et pour une élégance qui donne beaucoup de souci et d'embaras, annonce peu de disposition pour ces mouvements naturels et libres du génie dont la beauté serait étouffée par les soins d'une craintive pré-



voyance. Rien ne peut être plus opposé aux arts et aux sciences qu'un goût extravagant, car celui-ci pervertit la nature qui est le type de tout ce qui est beau et noble : aussi la nation espagnole montre-t-elle peu de goût pour les beaux-arts et les sciences.

Les caractères des nations se reconnaissent surtout dans leurs qualités morales ; c'est pourquoi nous allons examiner, de ce point de vue, leurs divers sentiments relativement au sublime et au beau (1).

L'*Espagnol* est sérieux, discret et véridique. Il y a dans le monde peu de négociants plus honnêtes que ceux d'Espagne. Il a une âme fière et préfère les belles actions aux grandes. Comme dans la composition de son caractère on trouve peu de douceur et de bienveillance, il est souvent dur et même cruel. L'*auto-da-fé* n'est pas tant soutenu par la superstition que par le goût extravagant de la nation, que frappe de respect et de terreur le spectacle des malheureux couverts des figures diaboliques du *san benito* et livrés aux flammes qu'alluma une piété barbare. On ne peut pas dire que les Espagnols soient plus magnanimes ou plus amoureux

(1) Il est à peine nécessaire de renouveler ma précédente justification. La partie distinguée de chaque peuple présente des caractères dignes d'éloges dans tous les genres, et celui sur qui tombe tel ou tel reproche, s'il est assez fin pour bien entendre son intérêt, saura s'excepter lui-même et abandonner les autres à leur sort.



qu'aucun autre peuple, mais ils sont l'un et l'autre d'une manière bizarre et inusitée. Abandonner la charrue et se promener le long d'un champ avec une longue épée et un manteau jusqu'à ce qu'un étranger soit passé, ou bien dans un combat de taureaux, auquel assistent, sans voile pour cette fois, les belles du pays, indiquer la souveraine de son cœur par un salut particulier, et puis exposer sa vie en son honneur en luttant contre un animal farouche, ce sont des actions extraordinaires, rares et qui s'écartent beaucoup de la nature.

L'*Italien* semble unir le sentiment de l'Espagnol à celui du Français ; il a plus le sentiment du beau que le premier, et plus le sentiment du sublime que le second. On peut, je pense, déterminer aisément de cette manière les autres traits de son caractère moral.

Le *Français* a un goût dominant pour le beau moral. Il est gracieux, poli et complaisant. Il accorde vite sa confiance, aime à plaisanter, montre beaucoup d'aisance en société, et l'expression d'*homme* ou de *dame de bon ton* ne s'applique proprement qu'à celui qui possède le sentiment de l'urbanité française. Ses sentiments sublimes mêmes, qui sont nombreux, sont subordonnés en lui au sentiment du beau, et ne tirent leur force que de leur accord avec ce dernier. Il aime à montrer son esprit et ne se fait pas scrupule de sacrifier



une partie de la vérité à une saillie. Mais dans les cas où il ne peut faire de l'esprit (1), par exemple dans les mathématiques et dans les autres arts ou dans les autres sciences abstraites et profondes, il montre autant de pénétration et de solidité qu'aucun autre peuple. Un *bon mot* n'a pas chez lui une valeur passagère, comme ailleurs; on s'empresse de le répandre et même de le conserver dans des livres comme un événement important. Il est citoyen tranquille, et se venge de l'oppression des fermiers généraux par des satires ou des remontrances de parlement, et, lorsque les pères du peuple ont montré par là, selon leur désir, une belle apparence de patriotisme, tout finit par un glorieux exil ou par des chansons à leur louange. L'objet auquel se rapportent surtout les mérites et les qualités nationales des Français est la femme (2). Ce n'est pas que chez eux elle soit plus aimée ou estimée qu'ail-

(1) On ne peut être trop sur ses gardes en lisant les ouvrages de métaphysique, de morale et de religion de ce peuple. On y trouve ordinairement une belle apparence, mais qui ne soutient pas l'épreuve d'un examen réfléchi. Le Français est hardi dans ses expressions, mais, pour arriver à la vérité, il faut moins de hardiesse que de circonspection. Dans l'histoire il raconte volontiers des anecdotes auxquelles il ne manque que d'être vraies.

(2) Ce sont les femmes en France qui donnent le ton à toutes les sociétés. Or il faut avouer que, sans le beau sexe, les sociétés sont assez insipides et ennuyeuses, mais que, si les dames y donnent le ton du beau, les hommes de leur côté devraient donner celui du noble. Autrement les sociétés deviendraient tout aussi ennuyeuses, par la raison contraire, parce qu'il n'y a rien de plus fade qu'une douceur continuelle. Dans les mœurs françaises on ne demande



leurs, mais elle leur donne une excellente occasion de montrer dans tout leur jour leur esprit, leur amabilité et leurs bonnes manières; d'ailleurs les personnes vaines de l'un ou de l'autre sexe n'aiment jamais qu'elles-mêmes; les autres ne sont qu'un jouet pour elles. Cependant, comme les Français ne manquent pas de qualités nobles, mais que ces qualités ne peuvent être excitées chez eux que par le sentiment du beau, le beau sexe pourrait avoir en France une influence plus puissante que partout ailleurs sur la conduite des hommes, en les poussant aux nobles actions, si l'on songeait à encourager un peu cette direction de l'esprit national. Il est fâcheux que les lis ne filent pas.

Le défaut dont approche le plus le caractère de cette nation est la frivolité, ou, pour employer une expression plus polie, la légèreté. Elle traite comme un jeu des choses importantes, et des bagatelles comme des choses sérieuses. Le Français, dans sa

pas si Monsieur est chez lui, mais si Madame est chez elle. Madame est à sa toilette, Madame a des vapeurs (sortes de beaux caprices); en un mot c'est avec Madame et sur Madame que se font et que roulent toutes les conversations; à elle que se rapportent toutes les parties de plaisir. Cependant les femmes n'en sont pas estimées davantage. Un homme qui s'amuse à des bagatelles n'a pas le sentiment de la véritable estime, ni celui du véritable amour. Je ne voudrais pas pour tout l'or du monde avoir dit ce que Rousseau a osé soutenir : « Qu'une femme n'est jamais autre chose qu'un grand enfant. » Mais l'ingénieux philosophe de Genève écrivait ainsi en France, et probablement ce grand apologiste du beau sexe s'indignait de voir qu'on n'eût pas dans ce pays une véritable estime pour les femmes.



vieillesse, chante encore des chansons joyeuses et se montre encore, autant qu'il peut, galant auprès des dames. Je puis invoquer ici en ma faveur de grandes autorités dans la nation même dont je parle, et, pour me mettre à l'abri de toute récrimination, je puis me ranger derrière un Montesquieu et un d'Alembert.

L'*Anglais* est froid au début d'une liaison, et indifférent à l'égard d'un étranger. Il est peu porté aux petites complaisances; mais, dès qu'il devient votre ami, il est disposé à vous rendre de grands services. Il se soucie peu de paraître spirituel en société ou d'y montrer de belles manières, mais il est sensé et posé. C'est un mauvais imitateur; il ne s'inquiète pas du jugement d'autrui et ne suit que son propre goût. Dans ses rapports avec les femmes, il n'a pas la galanterie française, mais il leur témoigne beaucoup plus d'estime, et la pousse même peut-être trop loin, en leur accordant dans le mariage une autorité illimitée. Il est constant, quelquefois jusqu'à l'opiniâtreté, hardi et résolu, souvent jusqu'à la témérité, et fidèle aux principes qui le dirigent, presque toujours jusqu'à l'entêtement. Il tombe aisément dans l'originalité, non par vanité, mais parce qu'il s'inquiète peu des autres et qu'il ne fait pas volontiers violence à son goût par complaisance ou par imitation. C'est pourquoi on l'aime rarement autant que le Français, mais, quand on le connaît, on l'estime ordinairement davantage.



L'*Allemand* a un sentiment qui tient à la fois de celui de l'Anglais et de celui du Français , mais il semble se rapprocher davantage du premier, et la grande ressemblance qu'il a avec le second est artificielle et provient de l'imitation. Il allie heureusement le sentiment du sublime et celui du beau, et, quoiqu'il n'égale pas l'Anglais dans le premier et le Français dans le second, il les surpasse tous deux en ce qu'il les réunit. Il montre dans le commerce des hommes plus de complaisance que l'Anglais, et, s'il n'apporte pas en société une vivacité aussi agréable et autant d'esprit que le Français, il y montre plus de modestie et de jugement. En amour, comme en toute autre chose, il est assez méthodique, et, comme pour lui le beau ne va pas sans le noble, il est assez froid pour pouvoir tenir compte des considérations de bienséance, de faste et de dignité. Aussi la famille, le titre et le rang sont-ils pour lui en amour, comme dans les relations civiles, des choses de grande importance. Il s'inquiète beaucoup plus que les précédents du *qu'en dira-t-on?* et, s'il sent en lui-même le désir de quelque grand perfectionnement, cette faiblesse qui l'empêche d'oser être original, quoiqu'il ait tout ce qu'il faut pour cela, et ce souci exagéré de l'opinion d'autrui ôtent toute consistance à ses qualités morales, en les rendant variables et en leur donnant un air emprunté.

Le *Hollandais* est naturellement ami de l'ordre



et du travail, et, comme il ne songe qu'à l'utile, il a peu de goût pour ce qui est beau ou sublime dans un sens plus élevé. Un grand homme pour lui ne signifie autre chose qu'un homme riche; par amis il entend ses correspondants, et il trouve très-ennuyeuse une visite qui ne lui rapporte rien. Il contraste avec le Français et avec l'Anglais, et c'est en quelque sorte un Allemand très-flegmatique.

Si nous essayons d'appliquer ces remarques à quelque cas particulier, par exemple au sentiment de l'honneur, nous trouverons les différences suivantes dans les caractères des nations. Le sentiment de l'honneur est chez le Français *vanité*¹, chez l'Espagnol *arrogance*², chez l'Anglais *fierté*³, chez l'Allemand *orgueil*⁴, et chez le Hollandais *suffisance*⁵. Ces expressions paraissent synonymes au premier aspect, mais elles désignent des différences très-remarquables. La *vanité* recherche l'approbation, elle est volage et changeante, mais elle a un extérieur *poli*. L'*arrogant* s'attribue toutes sortes de mérites imaginaires; il s'inquiète peu du suffrage d'autrui; ses manières sont dures et *insolentes*. La *fierté* n'est véritablement que la conscience de son propre mérite, lequel peut souvent être réel (et c'est pourquoi on parle quelquefois

¹ *Eitelkeit.*

² *Hochmuth.*

³ *Stolz.*

⁴ *Hoffarth.*

⁵ *Aufgeblasenheit.*



d'une noble fierté, tandis qu'on ne peut attribuer à personne une noble arrogance, parce que l'arrogance indique toujours une estime de soi-même exagérée et fausse); l'homme fier se montre à l'égard des autres *indifférent* et froid. L'*orgueil* est un composé de fierté et de vanité (1). Il lui faut des hommages; aussi les titres, les généalogies, le faste lui conviennent-ils. L'Allemand a surtout cette faiblesse. Les expressions *très gracieux*, ¹ *très favorable* ², *très bien né* ³, et tous le pathos de ce genre rendent sa langue raide et embarrassée, et en bannissent cette belle simplicité que d'autres peuples peuvent donner à leur style. Les manières de l'orgueilleux en sociétés sont *cérémonieuses*. L'homme *suffisant* est un orgueilleux qui montre clairement dans sa conduite le peu de cas qu'il fait des autres. Ses manières sont *grossières*. Ce misérable défaut est tout à fait opposé à un goût délicat, parce qu'il est évidemment stupide; car le moyen de satisfaire le sentiment de l'honneur n'est sûrement pas d'exciter autour de soi la haine et la mordante satire, en affichant le mépris de tout le monde.

En amour, l'Allemand et l'Anglais ont un as-

(1) L'homme orgueilleux n'est pas nécessairement arrogant, c'est-à-dire ne se fait pas nécessairement une idée exagérée et fausse de son mérite. Il peut s'estimer à sa juste valeur; seulement il a le mauvais goût d'en faire parade.

¹ *Gnädig.*

² *Hochgeneigt.*

³ *Hoch-und Wohlgeboren.*



sez bon estomac et leur goût ne manque pas de délicatesse; mais il est surtout sain et *solide*. L'Italien y est raffiné; l'Espagnol *fantastique*, le Français *friand*.

La religion de la partie du monde que nous habitons ne vient pas de quelque goût particulier, mais elle a une source respectable. Aussi est-ce seulement dans les écarts où tombent les hommes en matière de religion et dans tout ce qui leur appartient véritablement que nous pouvons trouver des indices des diverses qualités nationales. Je ramène ces écarts aux idées générales suivantes : *crédulité, superstition, fanatisme et indifférence* *. La *crédulité* est presque toujours le partage de la partie ignorante de chaque nation, de tous ceux chez qui on ne remarque guère de sentiment délicat. La persuasion naît chez eux de la tradition et de l'éclat extérieur, sans qu'aucun sentiment délicat contribue à la déterminer. On trouve dans le Nord des peuples tout entiers de cette espèce. La *crédulité*, quand elle se joint à un goût bizarre, devient de la *superstition*. Ce goût est par lui-même un principe qui nous porte à croire aisément (1), et, de deux hommes dont l'un serait pos-

* *Leichtgläubigkeit, Aberglaube, Schwarmerei, Gleichgültigkeit*. Kant traduit lui-même entre parenthèses toutes ces expressions par les termes dont je me sers dans la traduction.
J. B.

(1) On a remarqué d'ailleurs que les Anglais, ce peuple si sensé,



sédé de cet esprit, tandis que l'autre aurait un caractère plus froid et plus mesuré, le premier, fût-il supérieur au second par l'intelligence, serait cependant plutôt disposé par son inclination dominante à croire quelque chose de surnaturel que ce dernier, à qui sa nature vulgaire et flegmatique, sinon sa pénétration, évite cette sorte d'écart. Le superstitieux se plaît à placer entre lui et le suprême objet de notre vénération certains hommes puissants et merveilleux, des géants de sainteté, pour ainsi dire, auxquels la nature obéit, dont les conjurations ouvrent ou ferment les portes de fer du Tartare, et qui, touchant le ciel de leur tête, ont néanmoins les pieds en ce bas-monde. C'est pourquoi les lumières de la saine raison trouvent en *Espagne* de grands obstacles, non parce qu'elles ont à dissiper l'ignorance, mais parce qu'elles rencontrent un goût singulier, pour qui le naturel est chose vulgaire, et qui ne croirait pas au sentiment du sublime, si l'objet n'en était pas bizarre. Le *fanatisme* est, pour ainsi dire, une pieuse présomption; il naît d'une certaine fierté et d'une confiance exagérée en soi-même, qui fait qu'on

ont néanmoins une certaine facilité à croire au premier moment des choses étonnantes et absurdes, annoncées avec assurance; on a de cela beaucoup d'exemples. C'est qu'un esprit hardi, ayant par devers lui diverses expériences où il a trouvé vraies certaines choses extraordinaires, passe vite par-dessus les petites réflexions qui arrêtent bientôt une tête faible et défiante, et la garantissent ainsi parfois de l'erreur, sans qu'il y ait grand mérite de sa part.



croit se rapprocher des natures célestes et s'élever par un vol merveilleux au-dessus de l'ordre accoutumé et prescrit. Le fanatique ne parle que d'inspiration immédiate et de vie contemplative, tandis que le superstitieux fait des vœux devant des images de saints, grands faiseurs de miracles, et place sa confiance dans certains avantages imaginaires et inimitables d'autres personnes de sa propre nature. Les écarts du sentiment religieux, comme nous l'avons remarqué plus haut, sont des indices du sentiment national, et c'est ainsi que le fanatisme (1), du moins dans les temps antérieurs, s'est rencontré surtout en Allemagne et en Angleterre, comme un développement exagéré des nobles sentiments qui appartiennent au caractère de ces peuples. En général, quelque impétuosité qu'il montre d'abord, il n'est pas à beaucoup près aussi nuisible que le penchant à la superstition, parce qu'un esprit, échauffé par le fanatisme, se refroidit peu à peu et finit par retomber dans sa modération ordinaire et naturelle, tandis que la superstition jette insensiblement de profondes racines dans un naturel paisible et passif, et ôte à l'homme enchaîné tout retour à des idées

(1) Il faut bien distinguer le fanatisme de l'*enthousiasme*. Le premier croit à une communication immédiate et extraordinaire avec une nature supérieure; le second n'exprime qu'un état d'exaltation de l'esprit, échauffé au delà du degré convenable par quelque principe, patriotisme, amitié, ou religion, mais sans que s'y joigne aucune idée d'un commerce surnaturel.



moins dangereuses. Enfin un homme vain et frivole n'a point un vif sentiment du sublime, et sa religion, vide de toute émotion, n'est le plus souvent qu'une affaire de mode, à laquelle il vaque avec toute la bonne grâce possible, mais qui le laisse froid. C'est là l'*indifférence* à laquelle l'esprit français semble surtout enclin. De cette indifférence à la raillerie il n'y a qu'un pas, et, bien examinée au fond, elle est bien peu éloignée d'une entière renonciation.

Si nous jetons un rapide coup-d'œil sur les autres parties du monde, nous trouverons que l'*Arabe* est le plus noble des Orientaux, quoique son goût dégénère beaucoup en bizarrerie. Il est hospitalier, généreux et sincère, mais ses récits, son histoire, et en général ses sentiments sont toujours mêlés de merveilleux. Son imagination échauffée lui représente les choses sous des formes exagérées et bizarres, et la manière même dont sa religion se répandit fut une grande merveille. Si les Arabes sont en quelque sorte les Espagnols de l'Orient, les *Persans* sont les Français de l'Asie. Ils sont bons poètes, polis et d'un goût assez délicat. Ils ne se montrent pas fort rigoureux observateurs de l'Islamisme, et leur caractère porté à la gaieté leur permet une interprétation assez mitigée du Coran. On pourrait regarder les *Japonais* comme les Anglais de cette partie du monde, mais ils ne leur ressemblent guère que par leur constance, qu'ils poussent jusqu'à la plus extrême opiniâtreté, par leur courage et leur



mépris de la mort. Du reste on trouve chez eux peu de traces d'un sentiment plus délicat. Les *Indiens* ont un goût dominant pour cette espèce de sottises qui tombe dans le bizarre. Leur religion consiste en des sottises de ce genre. Des idoles d'une figure monstrueuse, l'ineestimable dent du puissant singe Hanuman, les pénitences contre nature que s'imposent les faquirs (espèce de moines mendiants), etc., sont de leur goût. Le sacrifice volontaire que les femmes font d'elles-mêmes sur le même bûcher qui dévore les restes de leurs maris est une horrible extravagance. Y a-t-il rien de plus sot et de plus fastidieux que les compliments prolixes et étudiés des *Chinois*. Leurs peintures mêmes sont bizarres et représentent des figures extraordinaires et hors de nature, telles qu'on n'en rencontre pas dans le monde. Ils ont aussi des sottises respectables, parce qu'elles sont d'un usage ⁽¹⁾ fort ancien, et aucun peuple du monde n'en a davantage.

Les *Nègres* d'Afrique n'ont reçu de la nature aucun sentiment qui s'élève au-dessus de l'insignifiant. *Hume* défie qui que ce soit de lui citer un seul exemple d'un nègre qui ait montré des talents, et il soutient que, parmi les milliers de noirs qu'on transporte loin de leur pays, et dont un grand nom-

(1) On célèbre encore à Pékin une cérémonie qui a pour but de chasser par un grand bruit, pendant les éclipses du soleil ou de la lune, le dragon qui veut dévorer ces corps célestes, et on conserve ce ridicule usage qui date des temps d'ignorance les plus reculés, quoiqu'on soit aujourd'hui mieux instruit.



bre ont été mis en liberté, il ne s'en est jamais rencontré un seul qui ait produit quelque chose de grand dans l'art ou dans la science, ou dans quelque autre noble occupation, tandis qu'on voit à chaque instant des blancs s'élever des derniers rangs du peuple et acquérir de la considération dans le monde par des talents éminents. Tant est grande la différence qui sépare ces deux races d'hommes, aussi éloignées l'une de l'autre par les qualités morales que par la couleur. La religion des fétiches, si répandue parmi eux, est une sorte d'idolatrie si misérable et si sotte qu'on ne la croirait pas possible dans la nature humaine. Une plume d'oiseau, une corne de vache, une coquille, ou toute autre chose de ce genre, dès qu'elle a été consacrée par quelques paroles, devient un objet de vénération, et on l'invoque dans les serments. Les noirs sont très-vains, mais à leur manière, et si babillards qu'il faut les séparer à coups de bâton.

Parmi tous les *sauvages*, il n'y a pas de peuple qui montre un caractère aussi sublime que ceux de l'*Amérique du Nord*. Ils ont un vif sentiment de l'honneur, et, cherchant, pour en acquérir, de rudes aventures à cent milles de leur pays, ils ont le plus grand soin de ne pas paraître y déroger, lorsque leurs ennemis, aussi cruels qu'eux, cherchent, après les avoir pris, à leur arracher de lâches soupirs par les plus affreux tourments. Le



sauvage du Canada est d'ailleurs sincère et droit. Ses amitiés sont aussi extraordinaires et aussi enthousiastes que tout ce qu'on a jamais raconté des temps fabuleux. Il est extrêmement fier, sent tout le prix de la liberté, et ne souffre pas, même quand il s'agit de son éducation, des procédés qui lui fassent sentir une basse sujétion. C'est probablement à des sauvages de ce genre que *Lycurgue* a donné des lois, et, si un législateur se rencontrait chez ces six nations, on verrait une république spartiate se former dans le Nouveau-Monde. L'entreprise des Argouautes diffère peu des expéditions guerrières de ces peuples, et *Jason* n'a sur *Attaka-Kulla-Kulla* que l'avantage de porter un nom grec. Tous ces sauvages n'ont guère le sentiment du beau dans le sens moral, et le pardon généreux d'une offense, cette noble et belle vertu, est une chose entièrement inconnue parmi eux; ils le regardent au contraire comme une misérable lâcheté. La bravoure est le plus grand mérite du sauvage, et la vengeance sa plus douce volupté. On trouve chez les autres naturels de cette partie du monde peu de traces d'un caractère enclin à des sentiments plus délicats, et une apathie extraordinaire est le caractère distinctif de cette espèce d'hommes.

Si nous considérons les rapports des sexes entre eux dans les diverses parties du monde, nous trouvons que seul l'*Européen* a trouvé le secret de parer l'amour de tant de fleurs, et de donner à cette puis-



sante inclination un tel caractère, qu'il n'en a pas seulement relevé singulièrement les charmes, mais même qu'il y a ajouté la plus grande décence. Les *Orientaux* ont sur ce point le goût le plus faux. N'ayant aucune idée du beau moral qui peut s'allier avec ce penchant, ils perdent par là jusqu'au prix que peut avoir le plaisir des sens, et leurs harems sont pour eux des sources d'inquiétudes continuelles. L'amour leur fait commettre toutes sortes de sottises; la principale est le soin qu'ils prennent de s'assurer la première possession de ce bijou imaginaire, qui n'a de prix qu'autant qu'on le brise et dont l'existence donne lieu en Europe à tant de malins soupçons; ils emploient pour le conserver les moyens les plus iniques et souvent les plus honteux. Aussi les femmes sont-elles condamnées, dans ce pays, à une éternelle captivité; esclaves, quand elles sont filles, elles le deviennent ensuite d'un mari cruel, inepte et toujours soupçonneux. Dans le pays des *Noirs*, peut-on chercher autre chose que ce qu'on y trouve partout en effet, c'est-à-dire le sexe féminin dans le plus rigoureux esclavage? Un lâche est toujours un maître dur pour ceux qui sont plus faibles que lui; c'est ainsi que chez nous tel homme est un tyran dans sa cuisine qui hors de sa maison ose à peine regarder quelqu'un en face. Le père *Labat* raconte, il est vrai, qu'un charpentier nègre à qui il avait reproché la dureté de sa conduite envers sa femme, lui avait



répondu : « Vous autres sages, vous êtes de véritables fous, car vous commencez par trop accorder à vos femmes, et vous vous plaignez ensuite qu'elles vous fassent tourner la tête. » On pourrait croire qu'il y a dans cette réponse quelque chose qui mérite réflexion, mais le drôle était noir de la tête aux pieds, preuve évidente qu'il ne savait pas ce qu'il disait. Parmi tous les sauvages, il n'y en a pas chez qui les femmes jouissent d'une plus grande considération que ceux du *Canada*; peut-être surpassent-ils par ce côté notre monde civilisé. Ce n'est pas qu'ils leur rendent d'humbles visites, ce ne sont là que des compliments. Non, elles ont réellement à commander; elles s'assemblent et délibèrent sur les affaires les plus importantes de la nation, sur la paix et la guerre; elles envoient ensuite leurs députés au conseil des hommes, et ordinairement leur voix est celle qui décide. Mais elles paient assez cher cet avantage; elles ont toutes les affaires domestiques sur les bras, et elles partagent encore toutes les fatigues de leurs maris.

Si nous jetons enfin quelques regards sur l'histoire, nous voyons le goût des hommes, semblable à Protée, changer constamment de forme. L'antiquité grecque et romaine donna des marques certaines d'un véritable sentiment du beau et du sublime, dans la poésie, dans la sculpture, dans l'architecture, dans la législation et même dans les mœurs. Le gouvernement des empereurs romains



substitua à la noble et belle simplicité des anciens temps la magnificence et un faux éclat, comme l'attestent les débris de l'éloquence et de la poésie, et même l'histoire des mœurs de cette époque. Insensiblement même ce reste d'un goût délicat s'éteignit sous les ruines de l'état. Les barbares, après avoir affermi leur puissance, introduisirent un certain goût dépravé, qu'on nomme gothique, et qui tomba dans toutes sortes de sottises. On n'en vit pas seulement en architecture, mais aussi dans les sciences et en toutes choses. Ce sentiment dégénéré, une fois introduit par un faux art, préféra toute forme à l'antique simplicité de la nature, et il tomba ou dans l'exagération ou dans la fadaise. Le plus haut essor que prit le génie humain pour s'élever au sublime n'aboutit qu'au bizarre. On vit des bizarreries étonnantes en religion et dans le monde, et souvent un mélange bâtard et monstrueux de ces deux espèces de bizarreries. On vit des moines, un livre de messe dans une main et un étendard guerrier dans l'autre, dirigeant des troupes de victimes abusées vers de lointaines contrées et une terre plus sainte, d'où elles ne devaient pas revenir; des guerriers consacrés, sanctifiant par des vœux solennels leurs violences et leurs crimes; et, plus tard, une espèce singulière de héros fantasques qui s'appelaient chevaliers, courant après les aventures, les tournois, les duels et les actions romanesques. Pendant ce



temps, la religion, ainsi que les sciences et les mœurs, furent souillées par de misérables sottises, car on remarque que le goût ne dégénère pas ordinairement en un point, sans que tout ce qui est du ressort de nos sentiments délicats montre des traces évidentes de cette décadence. Les vœux des cloîtres transformèrent une foule d'hommes utiles en de nombreuses sociétés d'oisifs laborieux, que leur genre de vie rendait propres à inventer ces mille sottises scolastiques qui de là se répandirent dans le monde et s'y accréditèrent. Enfin, maintenant que, par une sorte de palingénésie, le genre humain s'est heureusement relevé d'une ruine presque entière, nous voyons fleurir de nos jours le goût du beau et du noble aussi bien dans les arts que dans les sciences et dans les mœurs, et il n'y a plus rien à souhaiter, sinon que le faux éclat, qui trompe si aisément, ne nous éloigne pas à notre insu de la noble simplicité, et surtout que les vieux préjugés n'étouffent pas toujours le secret encore inconnu de cette éducation qui consisterait à exciter de bonne heure le sentiment moral dans le sein de tout jeune citoyen du monde, afin que toute la délicatesse de son esprit ne se borne pas au plaisir oisif et fugitif de juger avec plus ou moins de goût ce qui se passe autour de nous.

FIN DU TOME SECOND.



TABLES DES DEUX VOLUMES.

PREMIER VOLUME.

	Pages.
AVANT-PROPOS et INTRODUCTION du traducteur.	I
CRITIQUE DU JUGEMENT.	
PRÉFACE.....	1
INTRODUCTION. — I. De la division de la philosophie.....	11
II. Du domaine de la philosophie en général.....	16
III. De la critique du Jugement considérée comme un lien qui réunit les deux parties de la philosophie.....	21
IV. Du Jugement comme faculté législative <i>a priori</i>	26
V. Le principe de la finalité formelle de la nature est un principe transcendantal du Jugement.....	50
VI. De l'union du sentiment de plaisir avec le concept de la finalité de la nature.....	59
VII. De la représentation esthétique de la finalité de la na- ture.....	45
VIII. De la représentation logique de la finalité de la nature.	50
IX. Du lien formé par le Jugement entre la législation de l'entendement et celle de la raison.....	55



DIVISION GÉNÉRALE DE L'OUVRAGE. . .	61
PREMIÈRE PARTIE. — CRITIQUE RU JUGEMENT ESTHÉTIQUE.....	65
PREMIÈRE SECTION. — ANALYTIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE.....	65
Premier livre. — Analytique du beau..	65
<i>Premier moment du jugement de goût, ou du jugement de goût considéré au point de vue de la qualité.....</i>	<i>65</i>
§. I. Le jugement de goût est esthétique.....	65
§. II. La satisfaction qui détermine le jugement de goût est pure de tout intérêt.....	67
§. III. La satisfaction attachée à l'agréable est liée à un intérêt.....	69
§. IV. La satisfaction attachée au bon est accompagnée d'intérêt.....	72
§. V. Comparaison des trois espèces de satisfaction..	76
<i>Définition du beau tirée du premier moment.</i>	<i>78</i>
..... <i>Second moment du jugement de goût, ou du jugement de goût considéré au point de vue de la quantité.....</i>	<i>79</i>
§. VI. Le beau est ce qui est représenté sans concept comme l'objet d'une satisfaction universelle.	79
§. VII. Comparaison du beau avec l'agréable et le bon fondée sur la précédente observation.....	80
§. VIII. L'universalité de la satisfaction est représentée dans un jugement de goût comme simplement subjective.....	85
§. IX. Examen de la question de savoir si, dans le jugement du goût, le sentiment du plaisir précède le jugement porté sur l'objet, ou si c'est le contraire.....	89
<i>Définition du beau tirée du second moment.</i>	<i>94</i>
<i>Troisième moment des jugements de goût,</i>	



<i>ou des jugemens de goût considérés au point de vue de la relation de la finalité..</i>	94
§. X. De la finalité en général.....	94
§. XI. Le jugement de goût n'a pour principe que la forme de la finalité d'un objet (ou de sa représentation).....	96
§. XII. Le jugement de goût repose sur des principes <i>a priori</i>	97
§. XIII. Le pur jugement de goût est indépendant de tout attrait et de toute émotion.....	100
§. XIV. Explication par des exemples	101
§. XV. Le jugement de goût est tout à fait indépendant du concept de la perfection.....	106
§. XVI. Le jugement de goût, par lequel un objet n'est déclaré beau qu'à la condition d'un concept déterminé, n'est pas pur.....	111
§. XVII. De l'idéal de la beauté.....	115
<i>Définition du beau tirée du troisième moment.....</i>	125
<i>Quatrième moment du jugement de goût ou de la modalité de la satisfaction attachée à ses objets.....</i>	124
§. XVIII. Ce que c'est que la modalité d'un jugement de goût.....	124
§. XIX. La nécessité subjective que nous attribuons au jugement de goût est conditionnelle.....	125
§. XX. La condition de la nécessité que présente un jugement de goût est l'idée d'un sens commun.....	126
§. XXI. Si on peut supposer avec raison un sens commun.	127
§. XXII. La nécessité du consentement universel, conçue dans un jugement de goût, est une nécessité subjective, qui est représentée comme objective sous la supposition d'un sens commun.....	128
<i>Définition du beau tirée du quatrième moment</i>	150



	Pages.
REMARQUE GÉNÉRALE SUR LA PREMIÈRE SECTION DE L'ANALYTIQUE.....	131
Deuxième livre. — Analytique du sublime.....	
§. XXIII. Passage de la faculté de juger du beau à celle de juger du sublime.....	157
§. XXIV. Division d'un examen du sentiment du sublime,	142
A. <i>Du sublime mathématique</i>	145
§. XXV. Définition du mot sublime.....	145
§. XXVI. De l'estimation de la grandeur des choses de la nature que suppose l'idée du sublime.....	149
§. XXVII. De la qualité de la satisfaction attachée au jugement du sublime.....	160
B. <i>Du sublime dynamique de la nature</i>	166
§. XXVIII. De la nature considérée comme une puissance,	166
§. XXIX. De la modalité du jugement sur le sublime de la nature.....	174
REMARQUE GÉNÉRALE SUR L'EXPOSITION DES JUGEMENTS ESTHÉTIQUES RÉFLÉCHISSANTS ..	
§. XXX. La DÉDUCTION des jugements esthétiques sur les objets de la nature ne peut pas s'appliquer à ce que nous y nommons sublime, mais seulement au beau.....	201
§. XXXI. De la méthode propre à la déduction des jugements de goût.....	204
§. XXXII. Première propriété du jugement de goût.....	206
§. XXXIII. Seconde propriété du jugement de goût.....	210
§. XXXIV. Il ne peut y avoir de principe objectif du goût.	215
§. XXXV. Le principe du goût est le principe subjectif du Jugement en général.....	215
§. XXXVI. Du problème de la déduction des jugements de goût.....	217
§. XXXVII. Ce qu'on affirme proprement <i>a priori</i> dans un jugement de goût sur un objet.....	220
§. XXXVIII. Déduction des jugements de goût.....	221



	Pages.
REMARQUE.....	222
§. XXXIX. De la propriété qu'a une sensation de pouvoir être partagée.....	224
§. XL. Du goût considéré comme une espèce de <i>sensus communis</i>	227
§. XLI. De l'intérêt empirique du beau.....	235
§. XLII. De l'intérêt intellectuel du beau.....	236
§. XLIII. De l'art en général.....	245
§. XLIV. Des beaux-arts.....	248
§. XLV. Les beaux-arts doivent faire l'effet de la nature.	250
§. XLVI. Les beaux-arts sont des arts du génie.....	252
§. XLVII. Explication et confirmation de la précédente définition du génie.....	254
§. XLVIII. Du rapport du génie avec le goût.....	259
§. XLIX. Des facultés de l'esprit qui constituent le génie.	265
§. I. De l'union du goût avec le génie dans les productions des beaux-arts.....	274
§. II. De la division des beaux-arts.....	276
§. III. De l'union des beaux-arts dans une seule et même production.....	285
§. LIII. Comparaison de la valeur esthétique des beaux-arts.....	287
REMARQUE.....	294
DEUXIÈME SECTION. — DIALECTIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE (§. LIV).	307
§. LV. Exposition de l'antinomie du goût.....	308
§. LVI. Solution de l'antinomie du goût.....	310
PREMIÈRE REMARQUE.....	315
DEUXIÈME REMARQUE.....	320
§. LVII. De l'idéalisme de la finalité de la nature, considérée comme art et comme principe unique du Jugement esthétique.....	324
§. LVIII. De la beauté comme symbole de la moralité..	333
APPENDICE. — DE LA MÉTHODOLOGIE DU GOÛT (§. LIX)	340



DEUXIÈME VOLUME.

	Pages.
DEUXIÈME PARTIE. — CRITIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.....	1
§. LX. De la finalité objective de la nature.....	5
PREMIÈRE SECTION. — ANALYTIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.....	7
§. LXI. De la finalité objective qui est simplement formelle, à la différence de celle qui est matérielle	7
§. LXII. De la finalité de la nature qui n'est que relative, à la différence de celle qui est intérieure....	15
§. LXIII. Du caractère propre des choses, en tant que fins de la nature.....	21
§. LXIV. Les choses, en tant que fins de la nature, sont des êtres organisés.....	26
§. LXV. Du principe du jugement de la finalité intérieure dans les êtres organisés.....	55
§. LXVI. Du principe du jugement téléologique sur la nature considérée en général comme un système de fins.....	55
§. LXVII. Du principe de la téléologie comme principe interne de la science de la nature.....	42
DEUXIÈME SECTION. — DIALECTIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.....	49
§. LXVIII. Ce que c'est qu'une antinomie du Jugement..	49
§. LXIX. Exposition de cette antinomie.....	51
§. LXX. Préparation à la solution de la précédente antinomie	55
§. LXXI. Des divers systèmes sur la finalité de la nature.	57
§. LXXII. Aucun des systèmes précédents ne donne ce qu'il promet	65



Pages.

§. LXXIII. L'impossibilité de traiter dogmatiquement le concept d'une technique de la nature vient de l'impossibilité même d'expliquer une fin de la nature.....	68
§. LXXIV. Le concept d'une finalité objective de la nature est un principe critique de la raison pour le Jugement réfléchissant.....	72
§. LXXV. REMARQUE.....	78
§. LXXVI. De la propriété de l'entendement humain par laquelle le concept d'une fin de la nature est possible pour nous.....	86
§. LXXVII. De l'union du principe du mécanisme universel de la matière avec le principe téléologique dans la technique de la nature.....	96
APPENDICE. — MÉTHODOLOGIE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.....	
§. LXXVIII. Si la téléologie doit être traitée comme une partie de la physique.....	107
§. LXXIX. De la subordination nécessaire du principe du mécanisme au principe téléologique dans l'explication d'une chose comme fin de la nature.	109
§. LXXX. De l'adjonction du mécanisme au principe téléologique dans l'explication d'une fin de la nature, en tant que production de la nature.	117
§. LXXXI. Du système téléologique dans les rapports extérieurs des êtres organisés.....	122
§. LXXXII. Du but dernier de la nature considérée comme système téléologique.....	151
§. LXXXIII. Du but final de l'existence d'un monde, c'est-à-dire de la création même.....	159
§. LXXXIV. De la théologie physique.....	145
§. LXXXV. De la théologie morale.....	155
REMARQUE.....	159
§. LXXXVI. De la preuve morale de l'existence de Dieu..	162
§. LXXXVII. Limitation de la valeur de la preuve morale.	172



	Pages.
REMARQUE	182
§. LXXXVIII. De l'utilité de l'argument moral.....	184
§. LXXXIX. De l'espèce d'adhésion que réclame une preuve morale de l'existence de Dieu.....	188
§. XC. De l'espèce d'adhésion produite par une croyance pratique	198
REMARQUE GÉNÉRALE SUR LA TÉLÉOLOGIE...	215

—

**OBSERVATIONS SUR LE SENTIMENT DU
BEAU ET DU SUBLIME.....**

PREMIÈRE SECTION. — Des différents objets du sentiment du beau et du sublime.....	255
DEUXIÈME SECTION. — Des qualités du sublime et du beau dans l'homme en général.....	244
TROISIÈME SECTION. — De la différence du sublime et du beau dans le rapport des sexes.....	275
QUATRIÈME SECTION. — Des caractères nationaux, dans leurs rapports avec les divers sentiments du sublime et du beau	299

FIN DE LA TABLE DES DEUX VOLUMES.



