par M. V. Cousin, Paris, 1863, in-8; et voyez l'article consacré à la philosophie des Indous.

N. B. Depuis que cet article a été écrit, le système Veiséshikâ a été l'objet de plusieurs travaux, dont les plus importants sont ceux de M. Gough et de M. le Dr Roër, qui a traduit et commenté les *Soûtras* de Kanada, dans le *Journal de la Société asiatique allemande*, t. XXI, p. 420, et t. XXII, p. 383. B. S.-H.

KANT (Emmanuel) naquit à Königsberg le 21 avril 1724. Sa vie, tout entière consacrée à la méditation et à l'enseignement, s'écoula tranquille et pure au sein de cette ville. Elle fut celle d'un penseur et d'un sage. Aucun événement remarquable ne troubla le calme de cette existence tout intellectuelle, et cette fois la persécution ne s'acharna point contre un grand philosophe. Mais si la vertu de Kant ne fut point soumise à de trop rudes épreuves, s'il ne paya ni de son sang, comme Socrate, ni de son repos, comme Descartes, les services qu'il rendit à l'esprit humain, il ne fut pas moins homme de bien qu'homme de génie. La bonté de son caractère le fait aimer autant que le fait admirer la grandeur de son esprit. On se plaît à voir en lui cette union si rare des qualités du cœur et de l'esprit. C'est là ce qui fait l'intérêt de la biographie de Kant, si vide d'ailleurs d'événements. Et puis aussi, cette existence si simple et si régulière formée avec la grandeur du rôle du philosophe un contraste qui surprend et qui charme.

Nous ne pouvons ici ni raconter la vie ni peindre le caractère de Kant; mais nous devons au moins en tracer une esquisse. Nous indiquerons en même temps ceux de ses écrits qui ont précédé la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire l'avènement de la philosophie kantienne. Quant aux autres, ils trouveront leur place dans l'exposition ou à la suite de l'exposition que nous devons faire de cette doctrine.

Kant aimait à se rappeler les bons exemples qu'il avait reçus de ses parents. Il disait avec émotion qu'il n'avait jamais rien vu ni entendu dans la maison paternelle de contraire à la moralité la plus sévère. Son père, simple sellier, était un homme d'une probité rigide et d'une scrupuleuse véracité. Sa mère joignait à ces vertus une piété éclairée. Leurs exemples et leurs conseils développèrent de bonne heure dans l'âme de Kant l'amour du travail, l'horreur du mensonge, le sentiment du devoir et le sentiment religieux. Malheureusement il n'en jouit pas longtemps : il n'avait que treize ans, lorsque sa mère mourut victime d'un noble dévouement, qu'il se plaisait plus tard à raconter. Soutenu dans ses études par un oncle maternel, maître cordonnier, il étudia d'abord au collège Frédéric, où il eut pour condisciple le philologue Runkenius, et où il s'appliqua surtout à la littérature latine, et à l'âge de seize ans, en 1740, il entra à l'université, où il montra autant d'ardeur que d'aptitude pour les études physiques, mathématiques et philosophiques. Six ans après, en 1746, il publia son premier écrit, *Pensées sur la véritable estimation des forces vives, et Examen des preuves dont se sont servis sur cette question Leibniz et d'autres mécanistes, avec quelques observations sur les forces des corps en général*; il y montrait déjà un esprit critique et indépendant. Vers cette même époque, ayant eu le malheur de perdre son père, et ne voulant pas rester plus longtemps à la charge de son oncle, il entra comme précepteur chez un pasteur de campagne, puis dans d'autres familles des environs de Königsberg, et, pendant neuf années, exerça ces humbles et pénibles fonctions. Mais ce temps ne fut pas perdu pour lui. Il ne cessa de cultiver

son esprit par la méditation et l'étude, et d'accroître ce fonds de connaissances si variées qu'il devait montrer plus tard dans ses cours et dans ses ouvrages. De retour à Königsberg, il songea à prendre le grade de maître ès arts, et à acquérir le droit d'enseigner en qualité de *privat-Docteur*. Il écrivit à ce sujet, en 1755, deux dissertations intitulées, la première : *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio*, et la seconde : *Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio*. Cette même année, la première de son enseignement (Kant avait alors trente et un ans), il publia, sous le voile de l'anonyme, un remarquable ouvrage, intitulé : *Histoire naturelle et théorie générale du ciel, ou Essai sur la constitution et l'origine mécanique de l'univers, d'après les principes de Newton*, et dédié à Frédéric II. Mais avant de parler de cet ouvrage, et pour compléter ces indications bibliographiques, il faut dire que l'année précédente, en 1754, Kant avait inséré dans un journal de Königsberg deux articles sur des questions de cosmologie : 1° *Examen de la question proposée par l'Académie royale des sciences de Berlin, savoir : Si la terre dans sa rotation autour de son axe, par laquelle elle produit la succession périodique du jour et de la nuit, a éprouvé quelque changement depuis son origine, quelle en a été la cause et comment on peut s'en assurer*; 2° *Examen physique de la question de savoir si la terre vieillit*. Dans le premier de ces articles il annonçait, mais sous un titre différent, son *Histoire naturelle du ciel*. Dans cet ouvrage, qui n'atteste pas seulement une imagination sublime, mais un génie merveilleusement né pour l'étude du système du monde, Kant avançait des idées remarquables par leur nouveauté et leur hardiesse, et dont quelques-unes furent depuis pleinement confirmées. Six ans après cette publication, qui avait passé presque inaperçue, Lambert, dans ses *Lettres cosmologiques sur la constitution de l'univers* (Augsbourg, 1761, traduites en français par Mérian, en 1770), exposait sur le système du monde, la voie lactée, les nébuleuses, etc., des idées analogues à celles de Kant. Le modeste auteur de la *Théorie du ciel* se montra heureux de voir ses idées confirmées par un aussi habile astronome, et, quelques années après, il entretenait avec lui une correspondance philosophique (1765-1770). Plus tard, l'année même où Kant, ayant quitté l'astronomie pour la métaphysique, publia la *Critique de la raison pure*, en 1781, Herschel confirmait, par la découverte d'Uranus, une conjecture que Kant avait avancée dans sa *Théorie du ciel*, en la fondant sur la loi de l'excentricité progressive des planètes. Aussi, quoique à cette époque il n'attachât plus une grande importance à ses premiers écrits, permit-il qu'on ajoutât à la traduction allemande de quelques traités astronomiques d'Herschel un extrait de sa *Théorie du ciel*, heureux cette fois encore de voir ses idées confirmées par les découvertes d'un grand astronome. Les découvertes de Piazzi et d'Olbers vinrent encore les confirmer de son vivant. — L'année qui suivit la publication de la *Théorie du ciel*, en 1756, Kant, pour se conformer à une ordonnance de Frédéric II, d'après laquelle un *privat-Docteur* ne pouvait devenir professeur titulaire qu'après avoir soutenu trois fois des thèses publiques, écrivit une nouvelle dissertation : *Metaphysicæ cum geometria junctæ usus in philosophia naturali, cujus specimen primum continet monadologiam physicam*, ouvrage qui, comme on le voit par ce titre, annonce une suite, mais qui n'en a pas eu. Kant

pouvait espérer la première chaire vacante; mais ce ne fut que quinze ans plus tard, en 1770, qu'il obtint le titre de professeur : il avait alors quarante-six ans. Pendant ces quinze années, outre les cours qu'il fit constamment et avec la plus scrupuleuse exactitude sur les diverses branches des connaissances humaines, les mathématiques, la physique, la logique, la métaphysique, la morale, l'anthropologie pratique et la géographie physique, il publia un assez grand nombre de petits écrits, où ne paraît pas encore le réformateur de la philosophie, mais qui révèlent déjà un esprit original et indépendant. Dans ses cours, quoiqu'il eût l'air de suivre certains guides, Wolf pour les mathématiques, Eberhard pour la physique, Baummeister, puis Meier pour la logique, Baumgarten pour la métaphysique et la morale, il leur empruntait plutôt le texte que le fond de son enseignement. Indiquons maintenant, suivant l'ordre chronologique, les divers écrits qu'il publia ou composa pendant cette période.

1756 : A la dissertation déjà citée il faut ajouter : *Histoire et description naturelle des circonstances les plus remarquables du tremblement de terre qui, à la fin de l'année 1755, ébranla une partie du globe.* — *Observations sur les tremblements de terre qui ont eu lieu depuis peu.* — *Quelques observations pour servir à l'explication de la théorie des vents.* C'est un programme de leçons pour le semestre d'été de cette année.

1758 : *Nouvelle théorie du mouvement et du repos, et des conséquences qui en dérivent dans les premiers principes de la physique.* C'est encore un programme de leçons. — *Sur Swedenborg.* C'est une réponse à une dame qui lui avait demandé son avis sur les visions de ce singulier personnage. Le futur adversaire de la thaumaturgie et du mysticisme montre ici une réserve curieuse.

1759 : *Considérations sur l'optimisme.* Programme de leçons. Il paraît que Kant retira autant qu'il put cet écrit de la circulation.

1760 : *Pensées sur la mort prématurée de Funck.* Lettre de consolation adressée à sa mère.

1762 : *Fausse subtilité des quatre figures syllogistiques.*

1763 : *Essai ayant pour but d'introduire dans la philosophie la notion des quantités négatives.* — *Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale.* Mémoire présenté à l'Académie de Berlin, mais qui n'obtint que l'accessit; le prix fut donné à Mendelssohn. — *Seul fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu.* Il ne s'agit pas ici de la preuve morale, la seule que Kant reconnaitra plus tard, mais d'une preuve métaphysique qui sera enveloppée alors dans la ruine de toutes les preuves spéculatives.

1764 : *Essai sur les maladies de l'esprit.* — *Observations sur les sentiments du beau et du sublime.* Arrêtons-nous un instant sur ce petit écrit, l'un des plus curieux de cette première époque. Il n'y faut pas chercher le germe de la théorie qui sera exposée plus tard dans la *Critique du jugement* (1790), et bien moins encore une théorie philosophique sur la question du beau et du sublime. Kant n'a point ici une si haute prétention : il veut seulement, comme il en avertit dès le début, présenter quelques observations sur les sentiments du beau et du sublime. Il considère ces sentiments relativement à leurs objets, aux caractères des individus, aux sexes et aux rapports des sexes entre eux, enfin aux caractères des peuples. Ce pe-

tit ouvrage n'est donc qu'un recueil d'observations : on n'y pressent pas le profond et abstrait auteur de la *Critique de la raison pure*; Kant n'est encore que le *beau professeur* de Königsberg, comme on l'appela dans sa ville natale. Mais il se montre ici aussi fin et spirituel observateur qu'ailleurs subtil et profond analyste. On admire la justesse et souvent la délicatesse de ses observations, un heureux et rare mélange de finesse et de bonhomie, enfin le tour ingénieux et vif qu'il donne à ses idées, et où paraît clairement l'influence de la littérature française. La plus remarquable partie de cet écrit est sans contredit celle où Kant traite du beau et du sublime dans leurs rapports avec les sexes : il y a là sur les qualités essentiellement propres aux femmes, sur le genre particulier d'éducation qui leur convient, sur le charme et les avantages de leur société, des observations pleines de sens et de délicatesse, des pages dignes de La Bruyère ou de J. J. Rousseau. Kant reprend après celui-ci cette thèse, si admirablement développée dans la dernière partie de l'*Émile*, que la femme, ayant une destination particulière, a aussi des qualités qui lui sont propres, et qu'une intelligente éducation doit cultiver et développer, conformément au vœu de la nature. Nul, au XVIII^e siècle, n'a parlé des femmes avec plus de délicatesse et de respect. On serait tenté de croire que le cœur du philosophe n'est pas toujours resté indifférent aux attraits dont il parle si bien.

1765 : *Programme d'un cours sur la géographie physique, suivi de courtes observations sur les vents d'ouest.* — *Avertissement de Kant sur l'organisation de ses leçons pendant le semestre d'hiver de 1765 à 1766.* Kant expose ici ses idées sur l'enseignement, et donne sur son propre enseignement quelques détails curieux.

1766 : *Rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique.* Dans ce petit ouvrage, dont Swedenborg est l'occasion, on voit poindre l'esprit qui produira la philosophie critique.

1768 : *Du premier principe de la différence des régions dans l'espace.*

1770 : *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* C'est la dissertation que Kant présenta pour être admis enfin dans la Faculté comme professeur titulaire de logique et de métaphysique. Cette dissertation contient déjà quelques-unes des idées fondamentales de la critique. — C'est aussi à cette époque qu'il faut placer la correspondance philosophique de Kant avec Lambert.

A l'époque où nous sommes arrivés, et où Kant prit enfin possession d'une chaire, il méditait déjà une réforme philosophique; mais l'ouvrage qui l'exposait ne parut que onze ans après, en 1781. Kant touchait à la vieillesse en même temps qu'à la gloire. Il avait cinquante-sept ans quand il publia la *Critique de la raison pure*. Pendant tout cet intervalle, de 1770 à 1781, tout entier à la grande œuvre qu'il méditait, il ne publia qu'un seul écrit, et encore n'est-ce qu'un programme : *Des différentes races d'hommes*, 1775. Enfin l'année 1781 marque une nouvelle époque dans la vie de Kant et une nouvelle ère dans la philosophie : nous n'indiquerons pas ici les ouvrages qui se rattachent à cette époque si féconde et si glorieuse, puisqu'ils doivent trouver leur place plus loin; nous nous bornerons à dire que de 1781, date de la *Critique de la raison pure*, jusqu'en 1798, époque où il prit congé du public (il avait alors soixante-quatorze ans), peu de temps après avoir renoncé à ses cours, qu'il avait toujours faits avec la plus

grande exactitude, Kant ne cessa de composer et de publier, soit de grands ouvrages destinés à continuer ou à compléter l'édifice de la nouvelle philosophie, soit des ouvrages moins considérables, ou de petits écrits ayant pour but de l'expliquer ou de la défendre, ou même portant sur des sujets étrangers à la philosophie critique. Ainsi, dans l'espace de dix-sept ans, malgré son âge avancé, il parvint à construire tout entier de ses mains un des systèmes les plus vastes et les plus fortement liés que puisse présenter l'histoire de la philosophie. Il avait voué la dernière partie de sa vie à cette grande œuvre, et il put l'accomplir paisiblement : une seule fois il fut inquiété, ce fut pour sa *Critique de la religion*, et il dut acheter au prix, non d'une rétractation du passé, mais d'une promesse pour l'avenir, le repos et la tranquillité dont il avait besoin. A part cet incident, rien ne troubla la vieillesse du grand philosophe : elle fut calme autant que laborieuse. Témoin de sa gloire et de l'influence que sa philosophie exerçait sur les esprits, il en jouit, mais avec modération ; et s'il rencontra des adversaires, même de sévères et vives critiques, en général la sérénité de son âme n'en fut point altérée. Il mourut peu d'années après celle où il avait en quelque sorte pris sa retraite, le 24 février 1804, âgé de près de quatre-vingts ans.

Nous allons nous occuper tout à l'heure du philosophe ; disons d'abord quelques mots de l'homme. En lisant des ouvrages comme la *Critique de la raison pure*, la *Critique de la raison pratique* et la *Critique du jugement*, on croirait que celui qui les a écrits devait être un penseur triste et solitaire, toujours renfermé avec lui-même dans son cabinet ou n'en sortant que pour paraître dans sa chaire. Il semble aussi que, pour accomplir de si grandes choses en un si court espace de temps, il ait fallu une vie entièrement retirée. Et pourtant Kant était un homme comme un autre, plus gai même et plus affable que bien d'autres, qui ne sont pas métaphysiciens : il aimait la société, non pas toute espèce de société, mais une société choisie d'amis, même de femmes, qu'il charmait par une conversation instructive sans pédanterie, gaie sans grossièreté, piquante sans méchanceté, et par toutes les qualités aimables de son heureux caractère. Mais il ne donnait au monde et à ses amis que les moments qu'il réservait pour le délassement de son esprit, et il avait l'art si précieux et si difficile de bien distribuer son temps. En général il était extrêmement régulier et méthodique dans sa manière de vivre et dans ses habitudes. Il l'était même jusqu'à la bizarrerie, mais naturellement et sans aucune affectation. Personne n'eut jamais plus de simplicité et de candeur, et ne détesta davantage la fausse originalité et le charlatanisme. Il était doux ; tolérant, excepté pour l'intolérance ; bienveillant, excepté pour les méchants, et, quoiqu'il eût sans doute conscience de son génie, il était sans orgueil comme sans envie. Sa douceur et sa bonté ne l'empêchaient pas d'ailleurs d'être ferme. Rien au monde n'eût pu ébranler sa fidélité à ses engagements, son attachement à ses amis, et en général son respect pour le devoir. Il avait le mensonge en horreur, et la plus exacte véracité était pour lui un des premiers devoirs de l'homme. A ces vertus Kant joignait la bienfaisance. Malgré la médiocrité de sa fortune, il soulageait ceux de ses parents qui étaient pauvres, et il donnait chaque année aux indigents une somme presque égale à celle qu'il consacrait à sa famille. En un mot, Kant était un homme de cœur, et, ce qui est un grand

éloge pour un philosophe, sa vie fut conforme à sa doctrine : la première fut, comme la seconde, profondément morale.

Kant resta de longues années dans cet état d'esprit qu'il a appelé lui-même le sommeil dogmatique. Le scepticisme de Hume le réveilla, c'est-à-dire lui apprit à se défier de la portée de l'esprit humain et de la valeur des spéculations métaphysiques. Il se demanda ce qu'il y a de solide au fond dans ces spéculations toujours vantées par les uns, toujours rabaisées par les autres au rang des chimères, et qui entassent systèmes sur systèmes sans parvenir jamais à satisfaire et à fixer définitivement même les esprits les mieux disposés en leur faveur ; il se demanda si ces spéculations ambitieuses ne porteraient point par hasard sur des objets placés en dehors des limites de la connaissance humaine. Mais il se demanda, d'un autre côté, si l'empirisme n'était pas insuffisant à expliquer cette connaissance, même la connaissance sensible, et si sur une telle base on pouvait fonder la morale et la religion qui conviennent à l'humanité. On ne reculait point d'ailleurs devant les conséquences de cette doctrine, on les avouait hautement, et l'âme profondément morale et religieuse de Kant en devait être révoltée.

Mais comment découvrir le vice de l'empirisme et du scepticisme d'une part, du dogmatisme rationnel de l'autre, et la voie que doit suivre la philosophie entre ces deux excès opposés ? En remontant aux principes de la connaissance humaine pour en découvrir et en discuter l'origine, la valeur et la portée. Il faut soumettre l'esprit humain tout entier à un examen sévère, afin de reconnaître exactement la nature de sa constitution et les limites dans lesquelles il doit se renfermer, comment se produit en lui la connaissance, et quelle en est la valeur et l'étendue, ce qu'il a le droit d'affirmer ou de croire, et ce qu'il doit savoir ignorer. Par là on verra clairement, d'un côté, jusqu'à quel point le dogmatisme est légitime et où il cesse de l'être, et, de l'autre, ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans l'empirisme et le scepticisme. C'est pour avoir manqué à cette condition, que la première de ces deux doctrines a si ambitieusement exagéré la portée de l'esprit humain, et c'est aussi pour n'avoir pas scruté assez profondément la nature de la connaissance humaine, que la seconde l'a si grossièrement mutilée et restreinte. De là aussi ces querelles incessantes dont l'histoire de la philosophie nous donne le spectacle, où les uns n'hésitent pas plus à nier ou à douter, que les autres à affirmer. Pour terminer ces querelles, il faut rappeler les uns et les autres à l'étude de l'esprit humain, de sa nature et de ses lois, de ses bornes et de sa portée. Ainsi fera-t-on une juste part à l'expérience et à la raison, au doute et à l'affirmation ou à la croyance, et conciliera-t-on ces éléments, jusqu'alors en guerre, au sein d'une sage philosophie. C'est du moins ce que Kant veut entreprendre.

L'idée de remonter aux principes de la connaissance humaine, pour les soumettre à un examen critique, n'est pas sans doute une idée nouvelle. Sans parler de la philosophie ancienne, c'est par là que débute Descartes, c'est-à-dire la philosophie moderne. Qu'est-ce, en effet, que le doute méthodique de Descartes, sinon la résolution de remettre toutes ses connaissances à l'examen ? et qu'est-ce que cet examen, sinon celui des principes ou des facultés d'où dérivent ces connaissances, des fondements sur lesquels repose tout l'édifice ? Par là, non-seulement Descartes a proclamé le principe de la liberté d'examen, et, en

affranchissant la pensée, fondé la philosophie moderne, mais il lui a donné aussi ce caractère critique, qui, en se développant de plus en plus, devait préparer et produire la philosophie kantienne. Locke, tout adversaire qu'il est du cartésianisme, ne s'en rattache pas moins à ce grand mouvement philosophique dont Descartes est l'auteur. Le titre seul de son ouvrage, *Essai concernant l'entendement humain*, en indique assez le caractère. A cet ouvrage, où Locke attaquait au nom de l'empirisme la théorie cartésienne des idées innées, Leibniz opposait au nom du cartésianisme et de sa propre philosophie ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Plus tard, l'idéaliste Berkeley publia son *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, et enfin le sceptique Hume, dans ses *Recherches sur l'entendement humain*, expose avec une remarquable précision la nécessité de soumettre à une exacte critique les facultés de l'intelligence, afin d'en découvrir les lois et les principes, et d'en déterminer la valeur. Voilà bien déjà l'idée de Kant.

Mais si Kant trouva cette idée dans Hume, qui lui-même ne l'avait pas inventée, il sut l'envisager sous un jour tout nouveau. C'est ici qu'éclate la profonde originalité de ce penseur, et c'est par là qu'il a fondé une philosophie tout à fait nouvelle, la philosophie critique. Nous avons déjà indiqué d'une manière générale le double but de cette philosophie ; il s'agit : 1° de déterminer la part de la raison dans la connaissance, et de montrer par ce moyen l'erreur de l'empirisme ; 2° de discuter la valeur et la portée de la connaissance ainsi rendue à sa véritable origine, et de mettre un terme aux longues erreurs et à la lutte constante du scepticisme et du dogmatisme, en les renfermant tous les deux dans leurs bornes légitimes. Tel est en effet le double but de la critique de Kant, et cette critique, ainsi entendue, est la condition première de toute véritable philosophie. En expliquant ces points fondamentaux de la philosophie de Kant, nous en ferons comprendre toute l'originalité.

I. Distinguant dans la connaissance deux sortes d'éléments, les uns empiriques, c'est-à-dire qui viennent des sens extérieurs ou du sens intime, les autres que l'esprit tire de lui-même, ou qui viennent de la raison, Kant entreprend de dégager les seconds des premiers, et, en les considérant indépendamment de toute donnée empirique, d'en construire une science *pure* ou *a priori*, comme la logique ou les mathématiques. En même temps cette science pure de la raison devra embrasser tous les principes *a priori* qui dérivent de cette faculté, en marquant la place et en déterminant le rôle de chacun dans l'ensemble de la connaissance.

Or il est vrai de dire que personne avant Kant n'avait eu l'idée de dégager entièrement dans la connaissance humaine les éléments purs ou rationnels des éléments empiriques, pour faire exactement la part de la raison dans la connaissance, et que ceux-là même qui avaient le mieux distingué la raison des sens n'avaient pas songé à faire la science de la raison pure, ou de la raison considérée en elle-même et indépendamment de tout élément étranger. Aucun philosophe, par conséquent, n'avait songé encore à tracer un tableau complet et systématique des principes *a priori* de la connaissance, c'est-à-dire un tableau où tous fussent représentés et chacun à sa place ou suivant son rôle.

Pour trouver dans l'histoire de la philosophie quelque chose d'analogue à cette partie de l'œuvre de Kant, il faudrait remonter jusqu'à la logique d'Aristote. Mais la logique d'Aristote ne

s'occupe que des lois de la pensée en général, abstraction faite des objets auxquels elle peut s'appliquer, tandis que la science, que Kant entreprend de fonder sous le nom de critique de la raison pure, cherche à dégager de tout élément empirique et à considérer dans toute la pureté de leur origine les principes *a priori* qui se rapportent à la connaissance de certains objets déterminés, comme la nature ou la liberté.

Kant devait comprendre la morale, comme en général toute la connaissance humaine, dans cette entreprise. Il a parfaitement vu que si l'empirisme est insuffisant à expliquer la connaissance en général, il perd la morale en voulant la fonder sur les données de l'expérience, et qu'on n'en peut chercher les principes ailleurs que dans la raison ; et ici encore il a entrepris de dégager absolument les principes *a priori* qui dérivent de la raison, des éléments empiriques auxquels ils peuvent être mêlés et avec lesquels on ne saurait les confondre ou les associer sans en ruiner ou en compromettre l'autorité. C'est là une des parties les plus originales de la philosophie de Kant. Nous y reviendrons ; bornons-nous ici à remarquer que Kant, en combattant l'empirisme sur le terrain de la morale, a entrepris le premier, du moins avec cette précision, de faire de cette science une science entièrement pure ou indépendante de l'expérience.

Faire exactement la part de la raison dans toutes les parties de la connaissance humaine, et par là rendre compte de la connaissance et en particulier de la morale, telle est donc la première tâche que se propose Kant dans sa critique, et c'est pourquoi il lui a donné aussi le titre de critique de la raison pure. Cette critique suppose qu'il y a dans la connaissance des éléments qui ne viennent pas de l'expérience, puisqu'elle n'est autre chose que l'examen de ces éléments ; par conséquent, elle doit commencer par en établir l'existence. Comment Kant prouve-t-il, contre Hume et l'empirisme, qu'il y a dans la connaissance des éléments qui ne viennent pas de l'expérience ? et comment, cela prouvé, parvient-il à découvrir et à dégager ces éléments ? En répondant à ces questions, nous ferions ressortir davantage encore l'originalité de sa philosophie ; mais, pour y répondre, il faudrait entrer dans des détails qui trouveront leur place plus loin. Qu'il nous suffise ici d'avoir exposé le but et le caractère de cette partie de la critique.

II. Mais il ne suffit pas de rétablir contre l'empirisme les éléments purs ou *a priori* qui entrent dans la connaissance humaine ; il ne suffit pas d'en tracer un tableau systématique et complet ; il faut encore en examiner la valeur et la portée. C'est même là la grande question pour Kant, la question fondamentale de la critique. Kant ne se met à la recherche des principes *a priori* de la connaissance, il n'entreprend d'en déterminer la nature et les caractères, que pour en déterminer ensuite la valeur et la portée. Or, par ce côté encore, la philosophie de Kant est profondément originale. Kant a conçu et traité ce problème avec une précision sans exemple, et il en a donné lui-même une solution toute nouvelle.

Tout à l'heure nous l'avons montré se tournant contre l'empirisme ; il faut le montrer maintenant s'attaquant tout à la fois à l'ancien dogmatisme et à l'empirisme. Celui-ci nie ce qu'il devrait se borner à mettre en doute, ou ce qu'il devrait admettre comme l'objet d'une croyance fondée sur la raison, sinon comme un objet de connaissance ; celui-là prétend connaître ce qui dépasse les limites de l'esprit humain. D'où vient l'erreur du premier et l'illusion du second ? De ce qu'ils n'ont pas commencé par soumettre à

un sévère examen les principes sur lesquels repose la connaissance humaine; de ce que la critique leur a manqué. Pour détruire cette erreur, source d'abus déplorables, et pour dissiper cette illusion, d'où sortent tant de beaux mais vains systèmes; pour mettre fin d'un seul coup à la lutte incessante de ces deux doctrines, également dogmatiques, mais en sens divers, il faut donc remonter aux principes fondamentaux de la connaissance, et les soumettre à un examen qui en fasse voir la valeur et la portée. Par là, comme nous l'avons déjà dit, on saura exactement ce qu'il y a de vrai et de faux dans le dogmatisme, et ce qu'il y a de vrai et de faux dans l'empirisme et le scepticisme; et ces deux doctrines qui se combattaient, faute de bien connaître la nature, les conditions et les limites de l'esprit humain, se réconcilieront et se fondront au sein d'une philosophie qui, en déterminant exactement la nature, les conditions et les limites de l'esprit humain, lui apprendra ce qu'il peut et ce qu'il ne peut pas : *quid valeant humeri, quid ferre recusent*. De quelque manière qu'on juge les résultats auxquels Kant est arrivé sur cette grande question, quand même on lui reprocherait d'avoir resserré le dogmatisme en des limites trop étroites, et d'avoir fait au scepticisme une trop large part, il aurait toujours la gloire d'avoir posé ce problème et d'en avoir déterminé les conditions avec une précision admirable. Mais il est difficile de séparer dans l'œuvre critique de Kant le problème de la solution qu'il en a donnée, et, sans entrer encore dans beaucoup de détails, il suffit d'en indiquer les résultats généraux pour en faire saisir aussitôt la nouveauté.

Nous avons vu que Kant se sépare de Hume et de l'empirisme en admettant dans la connaissance des éléments qui ne viennent pas des sens, mais que l'esprit tire de lui-même : en cela Kant se distingue au milieu de son siècle, dévoué à la philosophie de la sensation; mais en même temps il partage l'amour de son siècle pour l'expérience, et sa crainte de l'hypothèse et des spéculations métaphysiques. Toute la métaphysique des siècles passés n'est plus à ses yeux qu'un dogmatisme vermoulu. Ce n'est pas qu'il admette qu'on puisse être indifférent au sujet des questions qu'agite la métaphysique : il reconnaît qu'il n'y en a pas de plus hautes ni de plus intéressantes. Mais il demande aussi ce que, sur ces questions, l'ancienne métaphysique a produit jusqu'ici de solide et de durable. N'est-ce pas que jusqu'ici elle a bâti dans le vide, et qu'elle a pris des hypothèses pour des réalités? L'hypothèse, tel est en effet l'écueil de l'ancienne métaphysique, ou du dogmatisme sans critique. L'expérience, telle est l'ancre que la critique propose d'abord à l'esprit humain pour le sauver de cet écueil. En effet, bien que Kant n'entende pas l'expérience à la manière de Hume et de Locke, tout en reconnaissant qu'elle-même serait impossible sans les éléments purs ou *a priori* qu'y ajoute la raison, il limite la valeur de ces principes à cet usage, c'est-à-dire que, selon lui nous n'en pouvons affirmer autre chose, sinon qu'ils servent à rendre l'expérience possible, et en général il limite la connaissance humaine à l'expérience ainsi entendue. Tout ce qui dépasse les limites de l'expérience dépasse les limites de la connaissance; et, si nous pouvons concevoir quelque chose au delà, comme Dieu, nous ne pouvons le connaître d'une manière déterminée, et nous ne sommes pas même fondés à en affirmer l'existence. Heureusement Kant ne s'en tient pas à cette étroite doctrine. Elle a sur l'empirisme vulgaire l'avantage de rendre à la raison

les principes que celui-ci attribuait à la seule expérience, et d'admettre au moins comme possible ce qu'il niait et rejetait audacieusement. Mais cet avantage serait bien mince, s'il fallait s'y borner. Kant échappe par la morale, ou, selon son langage, par la critique de la raison pratique, au scepticisme où l'a conduit la critique de la raison spéculative : car il distingue de la raison spéculative ou théorique la raison pratique; et la faculté qu'il refuse à la première de pouvoir déterminer et affirmer quelque chose en dehors des limites de l'expérience, il l'accorde à la seconde. Mais d'où vient à la raison pratique cette puissance que n'a pas la raison spéculative, et quelles en sont les limites? c'est ce qu'il faut ici indiquer en quelques mots.

Les principes *a priori* qui servent à constituer la connaissance de la nature, ou, comme dit Kant, à rendre l'expérience possible, c'est-à-dire les principes de la raison spéculative ou théorique, sont sans doute des principes nécessaires; mais de quel droit affirmer que cette nécessité n'est pas purement relative à la constitution de notre esprit? Comment prétendre que ce sont autre chose que des conditions imposées par cette constitution même à la possibilité de l'expérience? Que si, d'un autre côté, nous concevons quelque chose qui échappe à ces conditions, sur quel fondement en déterminer la nature et en affirmer la réalité, à moins que nous ne nous adressions à la morale, c'est-à-dire que nous ne passions de la raison spéculative à la raison pratique? Jusque-là il n'y aura pour nous que pures conceptions, possibles sans doute et peut-être même nécessaires à l'achèvement de la connaissance spéculative, mais dont la réalité objective restera hypothétique. Mais interrogez la raison pratique, c'est-à-dire examinez les principes *a priori* qu'elle impose à la volonté : ces principes ne sont pas nécessaires seulement pour notre volonté, ils sont nécessaires absolument, car ils s'imposent également à la volonté de tout être raisonnable, quel qu'il soit; par conséquent, ils ont une valeur objective qu'il est impossible de mettre en doute. Voilà donc établie par la raison pratique une vérité objective, absolument indépendante de l'expérience, la vérité de la loi morale. Maintenant, tout ce qui est nécessairement lié à cette vérité, tout ce qui en est la condition ou la conséquence, devra être admis par cela même. Or, telles sont précisément la liberté de la volonté, la survivance de l'âme, la divine Providence. La première est la condition même de la loi morale; les deux autres en sont les conséquences. Ainsi la raison pratique, en posant la loi morale comme une vérité absolue, assure en même temps la réalité objective de ce dont la raison spéculative ne pouvait affirmer que la possibilité. La loi morale est donc, pour Kant, l'unique fondement sur lequel nous pouvons nous appuyer pour déterminer et affirmer quelque chose en dehors de l'expérience; et, puisque ce fondement est unique, toute détermination et toute affirmation de ce genre n'a de valeur qu'autant qu'elle s'y appuie et trouve ses limites dans cette condition même. C'est ainsi que Kant oppose au scepticisme auquel l'a conduit la critique de la raison spéculative un dogmatisme moral, qui a pour fondement l'inébranlable autorité de la loi morale, et pour corollaires le fait désormais certain de la liberté, puisque ce fait est la condition même de la pratique de cette loi, et la croyance à l'immortalité de l'âme et à la divine Providence, puisque autrement la destination morale de l'homme ne pourrait être accomplie.

Telle est la solution à laquelle Kant arrive sur

cette grande question dont il fait le principal objet de sa critique. On voit en quelles limites il renferme la connaissance humaine d'un côté, et quelle portée il lui accorde de l'autre; quelle part il fait au scepticisme né de l'empirisme, et quelle part au dogmatisme issu du rationalisme. Dans cette solution, Kant suit à la fois et réforme l'esprit de son siècle. Fidèle à cet esprit, il réduit d'abord la connaissance humaine à l'expérience, et condamne comme de vaines hypothèses toutes les spéculations tentées par l'ancienne métaphysique pour saisir quelque chose au delà; mais, après s'être déjà séparé de cet esprit, en élargissant la base de l'expérience, c'est-à-dire en y rétablissant les conditions *a priori* ou les éléments rationnels qu'on y avait méconnus, après s'en être séparé aussi en admettant au moins comme possible ce que l'étroit empirisme du temps n'hésitait pas à regarder comme faux, il se sépare bien plus encore des doctrines régnantes, en attaquant la morale de l'empirisme, c'est-à-dire la morale du plaisir ou de l'intérêt, ou la morale plus pure, mais tout aussi insuffisante, du sentiment, en proclamant, à la place de ces principes arbitraires et variables, le principe absolu et universel de la loi morale, du devoir, et, cette première vérité une fois établie, en y rattachant toutes celles qui en dépendent et qui deviennent ainsi elles-mêmes autant de vérités morales, la liberté, l'immortalité de l'âme et la divine Providence.

Scepticisme métaphysique et dogmatisme moral, voilà, en un mot, sur ce point, le double résultat de la critique de Kant. A l'ancien dogmatisme il oppose son scepticisme; au scepticisme ou au dogmatisme négatif de son temps, son dogmatisme moral. Il entreprend à la fois de détourner la philosophie des vaines spéculations où s'égarait le premier, en lui montrant les étroites limites de la connaissance humaine, et de sauver des attaques du second les titres de notre dignité et les vérités dont nous avons besoin pour concevoir et accomplir notre destination. D'un côté, il rappelle l'homme au sentiment de sa faiblesse intellectuelle; de l'autre, à la conscience de sa grandeur morale.

Cette entreprise, tentée après le long règne de la philosophie dogmatique du XVII^e siècle, et au milieu des égarements du scepticisme radical du XVIII^e siècle, ne rappelle-t-elle pas, malgré toutes les différences qui les séparent, celle de Socrate? Socrate aussi s'attaquait à la fois, d'une part à l'ambitieux mais stérile dogmatisme des anciennes écoles, et, de l'autre, au scepticisme immoral des sophistes. Au premier il opposait une réserve ironiquement sceptique; mais il défendait énergiquement contre le second la dignité humaine, la vertu, la justice et le droit, la Providence divine, l'espoir en une autre vie, et il les rappelait l'un et l'autre à la connaissance de soi-même : Γνωθι σεαυτόν.

La philosophie de Socrate était profondément humaine. On a dit qu'il avait fait descendre la philosophie du ciel sur la terre. On en pourrait dire autant de Kant. En général, le caractère pratique domine dans la philosophie du XVIII^e siècle, comme dans celle du XVII^e le caractère spéculatif, et, tandis que celle-ci, tout en affranchissant l'esprit humain du joug de la scolastique, se préoccupait de Dieu au point d'oublier l'homme, celle-là se préoccupa de l'homme au point d'oublier Dieu. Comme la philosophie du XVIII^e siècle, mais avec plus de profondeur et d'élévation, la philosophie de Kant est pratique, puisque la raison pratique, c'est-à-dire la morale, en est le principal fondement; comme elle, il revendique la personnalité humaine, mais il la place dans la

liberté morale, et, la morale une fois établie sur le fondement de la raison pratique, sur le devoir et la liberté, il ne craint pas de lui donner pour couronnement la croyance et l'existence de Dieu, en sorte que l'adversaire de l'ancienne théodicée ou de l'ancienne métaphysique devient aussi celui de l'athéisme, et que l'ennemi de tout ce qui, de près ou de loin, rappelle le mysticisme, finit par un acte de foi religieuse fondé sur la raison pratique.

III. On a vu que la critique kantienne consiste à remonter aux principes ou aux conditions *a priori* de la connaissance humaine. Or, tel doit être le point de départ et telle est la condition de la métaphysique tout entière. Qu'est-ce, en effet, que la métaphysique? Kant la définit quelque part un inventaire systématique de toutes les richesses intellectuelles qui proviennent de la raison pure. Mais quels sont les titres et quelle est l'étendue de ces richesses? voilà ce qu'il faut savoir avant tout. De là deux parties dans la métaphysique : la première, qui remonte jusqu'aux principes de la connaissance pour en déterminer l'origine, la valeur et la portée, c'est la *critique*, la seconde, qui constate et systématise toutes les connaissances *a priori*, qu'on peut élever sur le terrain préparé par la première, c'est la *doctrine*. La première est la condition nécessaire, ou, comme dit Kant, la propédeutique de la seconde : sans elle, il n'y a pour la métaphysique qu'assertions chimériques, ou, tout au moins, que gratuites hypothèses; mais, d'un autre côté, sans la seconde, la métaphysique n'a fait encore que poser et assurer ses fondements : l'édifice n'existe pas. La critique est le commencement de la métaphysique; mais elle n'en est que le commencement. C'est dans l'union de ces deux parties, la première comme préparation, la seconde comme construction, que consiste la véritable métaphysique.

Il faut le reconnaître, quoiqu'on eût souvent proclamé avant Kant la nécessité de commencer la philosophie par l'examen des principes mêmes de la connaissance, on n'avait jamais distingué et séparé si profondément cet examen des principes de celui des résultats, ou, pour employer les termes de Kant, la critique de la doctrine. C'est que cet examen même n'avait pas encore été élevé jusqu'à la hauteur d'un véritable système; c'est à Kant qu'appartient l'honneur de l'avoir ainsi et conçu et exécuté pour la première fois. Quoi qu'on puisse penser de la méthode particulière qu'il y a appliquée et des résultats auxquels il est arrivé, soit dans la partie critique, soit dans la partie doctrinale de sa philosophie, on ne peut nier l'immense service qu'il a rendu à l'esprit humain en ne proclamant pas seulement comme un précepte, à l'exemple de Socrate, ou comme une méthode trop vite oubliée, à l'exemple de Descartes, mais en érigeant en système la première de toutes les connaissances et la condition de toutes les autres : la connaissance de la faculté de connaître, c'est-à-dire de l'origine, de la nature et de la valeur de ses principes.

En même temps Kant proclame, comme Descartes, mais avec bien plus de force et de netteté, le principe sacré et inviolable de la liberté de penser. Il comprit parfaitement que toute restriction apportée à ce principe en altère la nature et la vertu; aussi réclame-t-il pour la philosophie une absolue indépendance. « Notre siècle est le siècle de la critique, s'écrie-t-il quelque part avec une juste fierté; rien ne peut s'y soustraire, ni la religion avec sa sainteté, ni la législation avec sa majesté. » Ce droit de tout soumettre au libre examen de la raison, Kant ne manqua pas

de l'appliquer à la religion même, et il fut par là un des fondateurs de cette libre interprétation des livres et des dogmes sacrés à laquelle on a donné le nom de *rationalisme*. Rappelons aussi qu'il vit dans la révolution française l'avènement et l'application de ce droit primitif et sacré de la raison humaine de tout soumettre à son tribunal, et de renouveler les institutions et les mœurs publiques conformément à ses lois : il en salua l'aurore avec reconnaissance. A plus forte raison, ne reconnaît-il pas de limites à la liberté de penser dans le cercle même de la spéculation philosophique : elle doit être absolue. La philosophie ne doit songer qu'à l'intérêt de la vérité, et l'on ne peut lui opposer d'autre autorité que celle de la raison. Toute doctrine qui se présente au nom de la vérité et de la raison, quelle qu'elle soit et si contraire qu'elle puisse paraître aux intérêts de la politique vulgaire et de la religion établie, doit pouvoir se produire au grand jour ; c'est à la raison même, et non à la force armée, qu'il appartient d'en faire justice si elle est mauvaise, et, loin que les vrais intérêts de l'humanité puissent souffrir de cette liberté accordée à toutes les doctrines, l'humanité ne peut qu'y gagner : la vérité se fera jour et la vérité ne saurait être funeste. En réclamant et en appliquant ainsi la liberté de penser, Kant a aussi le mérite de débarrasser la philosophie de toute cette hypocrisie dont elle use trop souvent et qui la dégrade sans la servir. Il répète souvent que la sincérité est le premier devoir du philosophe, et, disons-le à son honneur, jamais il n'a manqué à ce devoir.

La critique, c'est-à-dire la première partie de la philosophie de Kant, considère la raison pure soit dans son rapport à la connaissance, soit dans son rapport à la volonté : de là la *critique de la raison pure (spéculative)* et la *critique de la raison (pure) pratique* ; entre ces deux critiques, Kant a placé plus tard comme un lien et une transition la *critique du jugement*, et ces trois critiques constituent l'ensemble de son système critique.

Maintenant, aux deux parties essentielles et distinctes de la critique, correspondent dans la doctrine deux parties également essentielles et distinctes : la *métaphysique de la nature* et la *métaphysique des mœurs*. Nous suivrons cet ordre et ces divisions, et nous compléterons l'idée que nous devons donner ici de la philosophie de Kant, par l'analyse rapide de ses principaux ouvrages.

CRITIQUE. 1^o Critique de la raison pure. — Kant commence par reconnaître que l'exercice de nos sens est la condition du développement de notre activité intellectuelle : car sans les sens elle ne serait provoquée par rien, et elle n'aurait point de matière à laquelle elle pût s'appliquer ; mais il prétend en même temps que les sens ne suffisent pas à expliquer la connaissance humaine tout entière, pas même cette partie de la connaissance qu'on appelle l'expérience. En effet, que donnent les sens ? Le particulier et le contingent. Si donc il y a des connaissances universelles et nécessaires, elles ne peuvent venir des sens ou de l'expérience. L'universalité et la nécessité sont comme un double criterium, à l'aide duquel on pourra distinguer les connaissances qui viennent de l'expérience, ou qui sont *a posteriori*, de celles qui n'en viennent pas ou qui sont *a priori*. Or, qu'il y ait des connaissances marquées de ce double caractère, il suffit pour s'en convaincre de jeter un coup d'œil sur les sciences, particulièrement sur les sciences mathématiques ; il suffit même d'interroger le sens commun. Bien plus, que

serait l'expérience même, réduite aux données des sens ? Une collection de représentations partielles, isolées, sans lien et sans unité, quelque chose qui ne mériterait pas le nom de connaissance. Il faut donc que dans cette connaissance même, qu'on appelle l'expérience, il y ait, outre les données fournies par les sens, certains éléments universels et nécessaires, qui, en s'appliquant à ces données, les convertissent en une véritable connaissance ; et ces éléments ne peuvent dériver de l'expérience, puisqu'il faut qu'ils existent pour que l'expérience soit possible. Ainsi deux sortes d'éléments dans la connaissance, même dans la connaissance sensible : les éléments empiriques, ou *a posteriori* : ce sont les données des sens, ou tout ce que l'esprit reçoit des objets avec lesquels il est en rapport par les sens ; et les éléments rationnels, ou *a priori* : c'est tout ce que l'esprit tire de lui-même pour l'ajouter aux données sensibles. Les premiers constituent la *matière*, et les autres la *forme* de la connaissance.

Cette distinction établie, il s'agit de dégager les éléments purs ou *a priori* des éléments empiriques avec lesquels ils sont mêlés, afin de tracer ainsi un tableau des conditions *a priori* de la connaissance, et, par l'examen de ces conditions, de déterminer la valeur et l'étendue de la connaissance elle-même. Mais comment opérer ce dégagement ? En éliminant successivement dans la connaissance ce qu'elle contient de particulier et de variable : par là on obtiendra ce qu'elle a d'universel et de constant ; on écartera ainsi la matière de la connaissance, le reste sera la forme.

Telle est la méthode appliquée ici par Kant aux facultés qui concourent à la formation de la connaissance. Ces facultés sont d'abord la sensibilité et l'entendement. La sensibilité est la capacité que nous avons de recevoir des *intuitions* ou des *représentations* des objets au moyen des *affections* ou des *sensations* qu'ils produisent en nous. Ces intuitions ou représentations sensibles, les seules dont nous soyons capables, constituent la matière de la connaissance ; mais elles ne constituent pas à elles seules la connaissance tout entière, car elles sont par elles-mêmes isolées et sans lien : il faut une *faculté* qui les réunisse et les coordonne par une puissance qui lui soit propre ; et cette faculté, qui n'est plus simplement une *réceptivité*, mais une véritable *spontanéité*, c'est l'*entendement*. La partie de la *Critique de la raison pure*, qui traite de la sensibilité, se nomme *esthétique transcendantale*, et celle qui traite de l'entendement, *logique transcendantale*.

Dans la sensibilité, Kant comprend le sens intime aussi bien que les sens externes ; et, faisant abstraction, d'une part, de tout ce que l'entendement peut y ajouter ; de l'autre, de tout ce qu'il peut y avoir de particulier, de variable, ou d'empirique, c'est-à-dire de tout ce qui s'y rapporte à la sensation, pour ne s'occuper que de ce qu'il y a d'universel et de constant, c'est-à-dire de tout ce qui réside *a priori* dans la nature même de la sensibilité, il trouve ainsi deux concepts purs ou deux formes de la sensibilité, l'espace et le temps : le premier qui est exclusivement la forme des sens extérieurs ; le second qui est d'abord et immédiatement la forme du sens intime, ensuite et médiatement celle des sens extérieurs. En effet, d'un côté, nous ne pouvons nous représenter les objets extérieurs sans nous les représenter dans l'espace ; et, d'un autre côté, nous ne pouvons nous représenter nos propres modifications sans nous les représenter dans le temps ; et par suite, le temps est aussi nécessaire à la représentation des phéno-

mènes extérieurs, qui correspondent à ces modifications internes. Le temps et l'espace sont donc les formes pures de la sensibilité en général, dont les intuitions ou les représentations sont la matière. Celles-ci correspondent à l'objet avec lequel nous sommes en rapport par le moyen des sens; celles-là viennent du sujet même, puisqu'elles sont imposées *a priori* à toute représentation des objets.

De là Kant conclut que l'espace et le temps ne sont rien en soi, et que nous ne pouvons les considérer que comme les conditions *subjectives* de notre manière de nous représenter les choses. Comment, en effet, attribuer une valeur objective à des formes que l'esprit tire de lui-même *a priori* ou antérieurement à la connaissance des objets mêmes? Supposez un esprit autrement constitué que le nôtre, que seront pour lui l'espace et le temps? Il suit de là encore qu'en nous représentant les choses comme existant dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire, par exemple, d'une manière continue ou successive, nous ne pouvons nous flatter de les connaître telles qu'elles sont *en soi*: nous ne les connaissons que sous certaines conditions que nous impose notre constitution sensible ou le mode de représentation qui nous est propre, et, par conséquent, que comme elles nous *apparaissent* en vertu de ces conditions mêmes. Dans un esprit autrement constitué, ces conditions disparaissant, cette manière de se représenter les choses disparaîtrait aussi ou changerait de nature.

Les intuitions sensibles, avec leurs formes pures, ne sont pas encore la connaissance; il faut, comme nous l'avons déjà dit, qu'une faculté les réunisse et les coordonne pour les convertir en connaissance, et cette faculté, c'est l'entendement. Mais l'entendement ne peut remplir sa fonction qu'au moyen de certaines lois *a priori* ou de certains concepts purs, auxquels il ramène la diversité des intuitions que lui fournit la sensibilité, de même que la sensibilité ne peut remplir la sienne que sous certaines conditions qui sont les formes mêmes de l'intuition. Il s'agit de découvrir et de déterminer ces lois *a priori*, ou ces concepts purs sous lesquels l'entendement ramène, ou, comme dit Kant, subsume les intuitions de la sensibilité, pour les convertir en connaissance. Or, comme l'opération par laquelle a lieu ce résultat, n'est autre chose que le jugement, si l'on fait abstraction dans nos jugements de toute matière de la connaissance, pour n'en considérer que les formes générales et constantes, on obtiendra ainsi les concepts purs, ou, suivant une expression en partie renouvelée d'Aristote, les *catégories* de l'entendement.

Le jugement a quatre formes dont chacune en comprend trois: 1° *quantité*: jugements *généraux, particuliers, singuliers*; 2° *qualité*: jugements *affirmatifs, négatifs, limitatifs*; 3° *relation*: jugements *catégoriques, hypothéliques, disjonctifs*; 4° *modalité*: jugements *problématiques, assertoriques, apodictiques*.

A ces diverses formes du jugement correspondent autant de catégories ou de concepts purs de l'entendement. En voici la liste: 1° *quantité*: *unité, pluralité, totalité (universalité)*; 2° *qualité*: *réalité, négation, limitation*; 3° *relation*: *inhérence et substance (substantia et accidens), causalité et dépendance (cause et effet), communauté (action réciproque)*; 4° *modalité*: *possibilité-impossibilité, existence non-existence, nécessité-contingence*.

Kant résout la question de la valeur objective des catégories, comme il a résolu celle de la valeur objective des formes de la sensibilité. Les catégories de l'entendement sont les conditions

a priori de la connaissance des objets sensibles, de même que les formes de la sensibilité sont les conditions *a priori* de l'intuition de ces objets. Elles dérivent de la nature même de l'entendement, comme le temps et l'espace de la nature même de la sensibilité. Elles ne se règlent donc pas sur la nature des choses qu'elles servent à nous faire connaître, et, par conséquent, elles ne peuvent être considérées comme des lois objectives. Elles sont les lois de notre esprit; lois nécessaires sans doute, mais relatives à notre constitution et qui disparaîtraient avec elle. D'où il suit que nous ne connaissons pas les choses comme elles sont en elles-mêmes, ou, pour parler le langage de Kant, à l'état de *noumènes*, mais comme elles nous apparaissent sous certaines conditions subjectives déterminées par la nature de notre esprit, c'est-à-dire à l'état de *phénomènes*.

La connaissance, telle qu'elle résulte du concours de la sensibilité et de l'entendement, n'a pas atteint son unité la plus haute. Elle est constituée, elle n'est pas achevée. Il faut donc admettre une troisième faculté dont les principes portent la connaissance à sa plus haute unité, ou lui servent de principes régulateurs suprêmes, et cette faculté supérieure, Kant la désigne particulièrement sous le nom de *raison pure* (quoique d'une manière générale il désigne aussi sous ce nom l'ensemble de tous les principes *a priori* de la connaissance spéculative et pratique). La raison pure a pour caractère de dépasser les limites de la sensibilité et de l'entendement, c'est-à-dire de l'expérience, sinon en nous faisant connaître quelque chose en dehors de ces limites, du moins en nous fournissant des principes où nous puissions rattacher l'ensemble de l'expérience même ou de la connaissance sensible. C'est pour cela aussi qu'il donne à ces principes le nom platonicien d'*idées*. De même que Kant a déduit les catégories de l'entendement des formes logiques du jugement, de même il entreprend ici de déduire les idées de la raison des formes logiques du raisonnement. Il obtient ainsi les trois *idées* du *moi*, du *monde* et de *Dieu*, qu'il donne pour fondement à autant de sciences transcendantes, dont il va d'ailleurs ruiner les conclusions, la *psychologie rationnelle*, la *cosmologie rationnelle* et la *théologie rationnelle*.

Et d'abord quelle est la valeur de ces idées? Elles servent de principes régulateurs à la connaissance, en lui prescrivant une unité supérieure à celle que peut atteindre l'entendement. Mais étendent-elles en effet la connaissance au delà des limites de l'expérience, ou nous font-elles véritablement connaître quelque chose en dehors de ces limites? Non, répond Kant. Selon lui, en effet, il n'y a pas de véritable connaissance sans intuition, et il n'y a pour nous d'autre intuition possible que l'intuition sensible. Les idées de la raison nous font bien concevoir quelque chose de supérieur à l'expérience, mais elles n'en peuvent garantir ni les attributs ni la réalité; par conséquent, toute science qui, au lieu de considérer simplement ces idées comme des principes régulateurs, les érige en principes constitutifs de connaissances, dépasse les limites assignées à l'esprit humain, et n'aboutit qu'à des conceptions sans fondement. Partant de là, Kant examine successivement les assertions dogmatiques de la psychologie, de la cosmologie et de la théologie rationnelle, pour montrer qu'elles reposent sur une illusion naturelle à l'esprit humain, mais que doit dissiper la critique. C'est là l'objet de la troisième partie de la *Critique de la raison pure*, appelée du nom de *Dialecti-*

que transcendantale. La psychologie rationnelle conclut faussement que l'unité transcendantale du sujet à son unité réelle et absolue : tout ce qu'elle enseigne sur la distinction de l'âme et du corps, sur la nature et la durée du principe pensant, conçu comme un principe distinct et séparable, n'est qu'une suite de *paralogismes*. Nous ne savons rien de la nature intérieure de l'âme et du corps ; par conséquent, nous ne pouvons affirmer qu'ils sont réellement distincts. — Dans la cosmologie, la raison, quand elle n'est pas éclairée par la critique, arrive, sur les problèmes qu'elle soulève, à des solutions contradictoires, qu'elle démontre avec une égale force, et auxquelles Kant a donné le nom d'*antinomies de la raison pure*. Ainsi elle établit également, 1° que le monde a des limites dans le temps et dans l'espace, — et qu'il n'en a pas ; 2° qu'il n'existe dans le monde que le simple ou le composé du simple et qu'il n'y existe rien de simple ; 3° qu'il faut admettre dans le monde une causalité libre, — ou que tout dans le monde arrive d'après les lois nécessaires de la nature ; 4° que, pour expliquer le monde, il faut admettre un être absolument nécessaire qui en fasse partie ou qui en soit la cause, — et qu'il n'existe aucun être absolument nécessaire ni dans le monde, comme en faisant partie, ni hors du monde, comme sa cause. La critique prétend résoudre ces antinomies, en montrant qu'elles naissent toutes d'une illusion qui consiste à prendre les phénomènes pour des choses en soi. Il suffit, pour les dissiper, de dissiper cette illusion. En effet, pour les deux premières, si le monde et les choses, en tant que nous nous les représentons dans l'espace et dans le temps, ne sont que des phénomènes, la thèse et l'antithèse, qui les considèrent comme des choses en soi, sont également fausses : on ne peut dire ni que le monde est fini dans l'espace et dans le temps, ni qu'il est infini ; pareillement on ne peut dire ni que tout est simple ou composé du simple, ni qu'il n'y a rien de simple : car parler du monde et des choses comme existant dans le temps et dans l'espace, c'est parler suivant notre manière de nous les représenter, et non suivant ce qu'elles sont en soi : ce qu'elles sont en soi, nous l'ignorons absolument. Quant aux deux dernières antinomies, la contradiction que nous y trouvons entre la thèse et l'antithèse, quand nous considérons les phénomènes comme des choses en soi : par exemple, quand nous regardons la loi de la causalité comme une loi de la nature même des choses, cette contradiction s'évanouit dès que nous ne faisons plus cette confusion, et ainsi, en se plaçant à deux points de vue différents, on peut concilier la thèse et l'antithèse. Par exemple, nous pouvons considérer à la fois nos actions comme nécessaires et comme libres : comme nécessaires au point de vue phénoménal ; comme libres au point de vue d'un monde supérieur, d'un monde intelligible, où la raison détermine par elle-même la volonté, et par là constitue la liberté. Ainsi encore on peut dire à la fois et que tout est contingent dans le monde, et que tout y dérive d'un être nécessaire : dans la première assertion, on considère le monde au point de vue phénoménal ; dans la seconde, on se place à un point de vue supérieur. Mais si ces assertions, en apparence contradictoires, peuvent fort bien aller ensemble, il est impossible de démontrer la vérité absolue de l'idée de la liberté et de celle de Dieu, au moins par la raison théorique ou spéculative. Ces idées nous font concevoir un ordre de choses distinct de celui de la nature ; mais elles ne peuvent en garantir

la réalité, car tout ce qui sort des limites de l'expérience est pour nous transcendant, c'est-à-dire inaccessible. — C'est à l'aide de ce principe que Kant prétend ruiner tous les arguments de la théologie rationnelle ou spéculative. Rame-nant toutes les preuves spéculatives de l'existence de Dieu à trois, la preuve *ontologique*, qui conclut des attributs de l'être premier à son absolue existence ; la preuve *cosmologique*, qui conclut de l'absolue nécessité de l'existence de quelque chose aux attributs de l'être premier ; et enfin la preuve *physico-théologique*, qui conclut de l'ordre et de l'harmonie du monde à une cause intelligente, il s'efforce d'établir que les deux premières sont impuissantes à nous faire passer légitimement de l'idée à l'être, et que la troisième, si respectable et si convaincante qu'elle paraisse, outre qu'elle a le défaut des précédentes, est d'ailleurs insuffisante à justifier l'idée d'un être tel que Dieu. La conclusion comme le principe de toute cette critique des preuves de l'existence de Dieu, c'est que l'idée de Dieu est sans doute un idéal nécessaire à l'achèvement de la connaissance, mais que nous n'en pouvons affirmer la réalité objective, parce que tout ce qui est placé en dehors des limites de l'expérience nous échappe absolument. Telle est la conclusion générale de la *Critique de la raison pure*. Ainsi, pour emprunter à Kant une image charmante, celui qui abandonne le terrain solide de l'expérience pour s'aventurer dans le monde des idées, où il espère trouver des connaissances plus hautes et plus pures, celui-là fait comme la colombe légère qui, lorsqu'elle a traversé d'un libre vol l'air dont elle sent la résistance, s' imagine qu'elle volerait bien mieux encore dans le vide. Cependant Kant sent en lui un vif désir de poser quelque part un pied ferme hors des bornes de l'expérience. Il n'a point trouvé ce point d'appui dans la raison spéculative, il va le demander à la raison pratique, et retrouver là tout ce qu'il vient d'abandonner ici.

2° *Critique de la raison pratique.* — La raison spéculative n'est pas toute la raison. A côté des éléments *a priori* qui servent à constituer ou à diriger la connaissance, il y en a qui ont pour caractère de fournir des lois à la volonté : ces lois et le nouvel ordre de connaissances qu'elles déterminent forment la sphère de la *raison pratique*. La distinction de la raison spéculative et de la raison pratique, et le refuge que nous offre la seconde contre les doutes poignants de la première, Kant les avait déjà signalés dans sa première critique ; mais ce n'étaient là que des indications qui avaient besoin d'être expliquées et développées. Il restait à faire pour la raison pratique ce qui avait été fait pour la raison spéculative. Établir l'existence de cette faculté, ou, ce qui revient au même, l'existence et les caractères de ses principes, puis montrer comment ces principes impliquent ou appellent certaines vérités que la raison spéculative ne pouvait établir, la liberté, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, tel est, d'une manière générale, le double but de la *Critique de la raison pratique*, qui parut en 1788, c'est-à-dire sept ans après la *Critique de la raison pure*.

La *Critique de la raison pratique* a pour but de constater l'existence de certains principes immédiatement imposés à la volonté par la raison, c'est-à-dire de principes qui se présentent à notre volonté comme les lois de toute volonté raisonnable, et auxquelles elle doit se conformer, indépendamment de tous les mobiles sensibles qui peuvent agir sur elle ; en un mot, de principes pratiques *a priori*. Constater l'exis-

tence de ces principes, c'est constater celle de la raison pure pratique. Il faut bien les distinguer des principes empiriques, ou qui se tirent de la nature même du sujet : ceux-ci ne peuvent jamais être considérés comme de véritables lois ; ceux-là seuls ont ce caractère. De là cette formule adoptée par Kant comme la loi fondamentale de la raison pure pratique et comme le criterium infaillible de la moralité de nos actions : « Agis toujours de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse revêtir la forme d'un principe de législation universelle. » Les lois morales n'étant autre chose que les principes mêmes d'une volonté indépendante de toute condition sensible, elles ont en ce sens leur unique fondement dans l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire que la volonté est gouvernée par ses propres lois. C'est parce que les lois morales sont, en général, les lois de toute volonté raisonnable ou autonome, qu'elles sont des lois ou des principes obligatoires pour la mienne ; là est donc le principe de l'obligation qu'elles m'imposent. Du haut de cette théorie, Kant examine les doctrines morales qui ont pris pour principe soit l'éducation (Montaigne), soit la constitution civile (Mandeville), soit la sensation physique (Épicure), soit le sens moral (Hutcheson), soit même la perfection (Wolf et les stoïciens), soit enfin la volonté de Dieu (Crusius et les théologiens), et il essaye de prouver que tous ces principes *matériels*, comme il les appelle, ne peuvent servir de fondement à la morale. La réfutation de la doctrine du plaisir ou de l'intérêt est particulièrement remarquable ; c'est, sans contredit, une des plus belles parties de ce bel ouvrage.

Mais d'où vient que Kant attribue aux principes *a priori* de la raison pratique une valeur objective absolue qu'il refuse aux principes *a priori* de la raison spéculative ? On l'a souvent accusé ici de contradiction, et nous ne prétendons pas que l'accusation ne soit pas fondée ; mais enfin comment un si grand esprit a-t-il pu tomber dans cette contradiction ? Voilà ce que nous devons chercher à expliquer, quoique Kant n'ait pas lui-même suffisamment éclairci ce point. On a vu sur quoi se fonde le scepticisme de Kant relativement aux principes *a priori* de la raison spéculative. Parmi ces principes, les uns servent à constituer l'expérience en s'appliquant aux données sensibles, les autres à porter la connaissance à sa plus haute unité, en la rattachant à des idées supérieures. Or, pour les premiers, comme ils sont les conditions *a priori* de l'expérience ou de la connaissance sensible ; comme l'esprit les tire *a priori* de sa propre nature pour les appliquer aux intuitions qu'il reçoit des objets ; comme, par conséquent, cette connaissance ne se règle pas sur les objets, mais sur l'esprit qui la constitue suivant ses propres lois, il suit qu'on ne peut attribuer à ces principes une valeur objective absolue et prétendre qu'ils nous font connaître les objets tels qu'ils sont en soi. Pour les seconds, comme tout en servant à diriger la connaissance des objets sensibles, ils tendent eux-mêmes à des objets supra-sensibles, c'est-à-dire à des objets placés en dehors des conditions de l'expérience, ils peuvent bien avoir, outre leur valeur de principes régulateurs de la connaissance humaine, une valeur objective absolue ; mais cette réalité objective reste pour nous hypothétique : car il n'y a de connaissance possible des objets qu'autant qu'ils sont donnés dans l'intuition, et il n'y a pour nous d'intuition possible que l'intuition sensible. Mais les lois morales ne sont ni dans le cas des premiers ni dans celui des

seconds, car elles sont indépendantes de toute connaissance des objets. On n'en peut restreindre la valeur à la connaissance des objets sensibles, car elles en sont tout à fait indépendantes ; et, d'un autre côté, si elles s'appliquent à un ordre de choses supra-sensibles ou qui échappent à notre intuition, ce n'est pas cela qui en peut rendre la réalité hypothétique, car cet ordre de choses, elles le constituent elles-mêmes, et en assurent ainsi la réalité objective.

En même temps la loi morale assure la réalité objective de la liberté, que l'expérience et la raison spéculative ne pouvaient démontrer. Selon Kant, l'expérience du sens intime ne saurait nous attester en fait que nous sommes libres, et d'ailleurs la loi de la causalité, que la volonté applique à l'enchaînement des phénomènes internes comme à tous les phénomènes en général, ne laisse point de place pour la liberté. Nous pouvons bien concevoir un ordre de choses différent du monde des phénomènes, où la liberté exercerait son empire, mais ce n'est là pour la raison spéculative qu'une supposition que rien ne justifie. Or cette supposition, la loi morale ou la raison pure pratique la change en certitude, car la loi morale sans la liberté de la volonté est un non-sens, et l'être qui se reconnaît soumis à cette loi se reconnaît par là même nécessairement libre. La liberté reste toujours pour nous un attribut en soi impénétrable ; mais la réalité n'en est pas moins assurée, et c'est tout ce qu'il nous faut.

La loi morale établie avec la liberté qui en est la condition, Kant en fait le principe de l'idée du bien moral, et condamne la méthode inverse comme fautive et funeste. Tout en plaçant exclusivement dans la raison le fondement du devoir et du bien moral, il n'oublie pas entièrement, quoiqu'il l'ait trop oublié, que l'homme n'est pas seulement un être raisonnable, mais qu'il est aussi une créature sensible : il entreprend de décrire l'effet intérieur que produit en nous le concept de la loi morale, et dans cet effet, auquel il donne le nom de sentiment moral, il place le mobile subjectif de notre obéissance à cette loi, le seul mobile dont il reconnaisse la légitimité. Il faut lire tout entier ce beau chapitre où Kant, envisageant la nature humaine dans ses rapports avec la loi morale, analyse avec profondeur le sentiment moral, ou le respect de la loi morale ; parle éloquentement du devoir, qui lui inspire une magnifique apostrophe ; peint admirablement la vertu, et nous montre dans la sainteté l'idéal que nous devons poursuivre incessamment, sans pouvoir l'atteindre jamais ; enfin fait voir partout un vif sentiment de la dignité de notre nature, qui n'étouffe pas celui de notre imperfection.

Les lois morales commandent le désintéressement, et il n'y a de conduite vraiment morale, et digne du nom de vertu, que celle qui se fonde exclusivement sur la considération du devoir. La vertu exclut donc la considération du bonheur personnel, dont elle exige même quelquefois l'absolu sacrifice. Mais en même temps nous concevons nécessairement qu'elle rend digne de bonheur celui qui la pratique, et dans la mesure même où il la pratique, et que, par conséquent, dans un ordre de choses conforme à la raison, l'homme de bien doit participer au bonheur dans la mesure où il en est digne. C'est dans cette union, nécessaire aux yeux de la raison, du bien moral, comme condition, et du bonheur, comme conséquence, que Kant fait consister le souverain bien.

Le premier élément du souverain bien, celui

qui est la condition de l'autre, ce n'est pas la vertu seulement, mais la sainteté, qui est l'idéal de la vertu. Or, la sainteté, ou cette perfection morale absolue à laquelle la raison pratique nous ordonne de tendre, nous ne pouvons l'atteindre dans un temps fini, comme la durée de cette vie : elle suppose un progrès continu et indéfini, et, par conséquent, dans l'existence de la personne morale une durée également continue et indéfinie. La croyance à l'immortalité de l'âme est donc une conséquence nécessaire de la loi qui nous ordonne de poursuivre la perfection morale comme le but nécessaire de la raison pratique. Kant insiste sur l'importance morale de cette croyance : supprimez-la, et alors ou vous rabaisseriez indignement la moralité pour l'accommoder à cette courte et misérable vie, ou, par une fausse exaltation, vous dépasserez les limites de votre nature en la croyant capable dans cette vie de la perfection morale.

Le bien moral n'est, comme on l'a vu, qu'une partie du souverain bien ; le souverain bien tout entier consiste dans l'harmonie de la moralité et du bonheur. Or, cette harmonie n'est possible que si l'on admet une cause du monde capable de l'établir, et, par conséquent, douée d'intelligence et de volonté, c'est-à-dire Dieu. Donc il faut aussi nécessairement admettre l'existence de Dieu. Otez la croyance en Dieu, il faudra renoncer à l'espoir du souverain bien, que pourtant la raison pratique nous présente comme le but nécessaire de notre activité et de notre existence, ou il faudra admettre avec les stoïciens, en dépit de la nature et du sens commun, que la vertu et le bonheur ne font qu'un, et que le souverain bien dépend de nous tout entier. Ainsi Dieu, qui n'était pour la raison théorique qu'un idéal, devient pour la raison pratique l'objet d'une croyance nécessaire et légitime ; et, quoique la nature de cet être demeure à jamais inaccessible au point de vue théorique, nous pouvons la déterminer au point de vue pratique, puisque, en l'admettant comme condition du souverain bien, nous devons supposer en lui les attributs sans lesquels nous ne pourrions le concevoir ainsi, comme l'omniscience, l'omnipotence, etc.

Parvenue à ce point, la raison pratique rattache à Dieu les lois morales elles-mêmes, qu'elle conçoit dès lors comme des commandements divins, et auxquelles elle donne ainsi un caractère religieux. C'est de cette manière que dans la philosophie de Kant la morale conduit à la religion, où elle trouve son couronnement nécessaire. Renverser cet ordre, ce serait les dénaturer l'une et l'autre : ce serait substituer à la morale rationnelle une morale d'esclave, et ôter à la religion son seul fondement légitime aux yeux de la raison.

Dans la dernière partie de la *Critique de la raison pratique*, Kant esquisse la méthode à suivre pour donner aux lois morales l'influence la plus efficace et la plus durable sur les âmes ; et c'est sur le devoir, à l'exclusion du sentiment, que, fidèle à ses principes, il fonde cette forte mais étroite méthode.

La conclusion qui couronne tout l'ouvrage est une des pages les plus sublimes qu'ait inspirées la pensée philosophique. On peut la mettre à côté de ce que Platon et Pascal ont écrit de plus beau. Kant, nous montrant à la fois le ciel étoilé au-dessus de nous et la loi morale au dedans de nous, nous représente notre nature écrasée par l'un, relevée par l'autre. Mais une telle page ne s'analyse pas ; il faut la lire.

3° *Critique du jugement*, 1790. — Il semble

qu'après la *critique de la raison spéculative* et celle de la *raison pratique*, l'œuvre critique entreprise par Kant soit achevée ; mais ni l'une ni l'autre ne se rendent compte de nos jugements en matière de beau et de sublime. Or, si ces jugements ne sont pas entièrement empiriques et supposent quelque principe *a priori*, comme il faut bien l'admettre, puisqu'ils sont universels et nécessaires, ils doivent, avec le principe qui leur sert de règle, trouver place dans la critique. En outre, les deux précédentes critiques ne rendent pas compte davantage des jugements par lesquels nous attribuons à la nature, dans quelques-unes de ses œuvres, ou en général dans les relations des choses entre elles, un rapport de conformité à des fins, ou, comme dit Kant, de finalité. Et pourtant ces jugements, bien mieux encore que les précédents, doivent s'appuyer sur quelque principe *a priori*, que la critique doit déterminer. Il y a donc là une double lacune à combler. Or, trouvant entre ces deux sortes de jugements, les jugements *esthétiques* et les jugements *téléologiques*, pour les appeler tout de suite par les noms qu'il leur donne, un certain caractère commun, qui, malgré leurs différences, les rattache à une même classe et les distingue également de ceux dont s'est occupée la *critique de la raison spéculative*, Kant les réunit en une seule et même critique, à laquelle il donne le nom général de *critique du jugement*, et qu'il divise en deux parties, correspondantes aux deux sortes de jugements que nous venons d'indiquer. Cette nouvelle critique ne pouvait pas être d'ailleurs, pour un esprit aussi systématique que Kant, un appendice aux deux précédentes : aussi en fit-il un organe spécial du système critique, et, dans l'ensemble de ce système, marqua-t-il sa place entre la *critique de la raison spéculative* et la *critique de la raison pratique*, ou entre la philosophie théorique et la philosophie pratique, auxquelles elle sert d'intermédiaire.

Il est aisé de comprendre comment le jugement, tel que Kant le considère dans cette nouvelle critique, peut être considéré comme un lien entre la raison théorique et la raison pratique. La raison théorique, que Kant réduit en définitive à l'entendement, unique source des principes constitutifs de la connaissance théorique, a pour domaine la nature, dont les principes de l'entendement sont les lois *a priori*. La raison pratique, de son côté, qui seule est digne du nom de raison, puisque seule elle peut fonder une connaissance supérieure, a pour domaine la liberté, dont ses principes sont les lois et dont elle assure ainsi la réalité objective. Entre la raison théorique ou l'entendement et la raison pratique, il y a donc la même différence qu'entre la nature et la liberté, et cette différence est radicale ; or le jugement se place entre l'entendement et la raison, en nous fournissant un principe qui déjà nous élève au-dessus du concept de la nature, tel qu'il résulte de l'entendement, et nous rapproche du concept du monde intelligible ou de la liberté, qui est l'objet propre de la raison pratique, et il nous sert ainsi d'intermédiaire entre ces deux concepts ou entre les deux parties de la philosophie qui y correspondent. En effet, les idées du beau et du sublime et celle d'une finalité de la nature, tout en nous retenant dans les limites du monde sensible, y introduisent quelque chose d'intelligible, et par là peuvent être considérées comme une transition entre l'idée de la nature et celle de la liberté, ou entre la philosophie théorique et la philosophie pratique.

Essayons maintenant de donner une idée gé-

nérale des deux parties de la *Critique du jugement*.

Critique du jugement esthétique. — Elle embrasse la question du beau, celle du sublime et celle des beaux-arts. Examinant d'abord les jugements que nous portons sur le beau ou les jugements du goût, Kant les envisage sous quatre points de vue différents, et il en donne autant de définitions du beau, qui, ensemble, en constituent une explication générale : 1° *Le beau est l'objet d'une satisfaction libre de tout intérêt, c'est-à-dire qui nous laisse entièrement indifférents à l'existence même de la chose jugée belle.* Kant regarde les jugements de goût comme des jugements esthétiques, non comme des jugements logiques ou de connaissance, et il distingue la satisfaction qu'ils apportent avec eux de celle de l'agréable et de celle du bon, de l'utile et du bon en soi ; 2° *Le beau est ce qui plaît universellement sans concept.* Cette définition résume toute la théorie de Kant sur le beau : pour juger une chose belle au point de vue du goût, je n'ai pas besoin de la rapporter et de la trouver conforme à un concept déterminé ; il faut, au contraire, que je la contemple indépendamment de tout concept antérieur ; et, si mon imagination et mon entendement, en s'exerçant ainsi librement, rencontrent, la première une telle variété, et le second une telle unité, tous deux un tel arrangement, une telle disposition des parties et du tout, que cette contemplation établisse entre les deux facultés une heureuse et libre concordance, qui détermine en moi une satisfaction spéciale, alors j'appelle beau l'objet de cette contemplation. Le principe des jugements de goût n'est autre chose que cette libre concordance de l'imagination et de l'entendement, avec la satisfaction qu'elle détermine ; et comme cette satisfaction, indépendante de tout concept, est en même temps pure de toute sensation, elle doit être universelle. La troisième définition exprime sous une autre forme la théorie que nous venons de résumer : *La beauté est la forme de la finalité d'un objet, en tant qu'elle y est perçue sans représentation de fin.* D'après Kant, quand je juge une chose belle au point de vue du goût, je reconnais dans la disposition de ses parties une certaine convenance qu'on dirait faite tout exprès, mais que je considère indépendamment de toute idée de but ou de destination, puisque j'en juge uniquement par cette libre concordance de l'imagination et de l'entendement qu'elle établit en moi, en sorte que le beau a en effet la forme d'une finalité, sans reposer au fond sur une finalité réelle ; 4° Enfin *le beau est ce qui est reconnu sans concept comme l'objet d'une satisfaction nécessaire.* L'explication de cette dernière définition rentre dans celle de la troisième : la satisfaction du beau doit être universelle, quoiqu'elle ne repose point sur ces concepts, et, par conséquent, elle est nécessaire. Kant a consacré une partie de son ouvrage à la justification de ces caractères d'universalité et de nécessité qu'il attribue aux jugements du goût, tout en les considérant comme des jugements esthétiques. Il invoque en dernière analyse une sorte de *sensus communis*, qui représente les conditions subjectives, mais universelles, du goût. Il faut avouer, et cela tient à la nature même de sa théorie, que, malgré tous ses efforts, il a laissé beaucoup d'obscurité sur ce point.

Cette théorie ne s'applique d'ailleurs qu'à une espèce de beau, à celle qui est l'objet des jugements de goût. Kant ne nie pas qu'il n'y ait des choses que nous jugeons belles parce que nous les trouvons conformes à tel ou tel concept déterminé ; mais cette espèce de beauté, objet de

jugements logiques et esthétiques à la fois, n'est pas autre chose que la perfection, et se distingue de celle que nous admettons par les jugements purement esthétiques. Celle-ci n'étant astreinte à aucune condition déterminée, Kant la désigne sous le nom de *beauté vague* ; la seconde, au contraire, étant subordonnée à des conditions particulières qui dérivent de la nature ou de la destination de l'objet où elle réside, il l'appelle *adhérente*.

Le jugement du sublime a cela de commun avec le jugement du beau, que ce n'est ni un jugement de connaissance ni un jugement de sensation. Comme le jugement du beau, il a son origine dans la réflexion que nous faisons sur le libre jeu de nos facultés de connaître, s'exerçant sur une représentation donnée, et dans la satisfaction qui s'y attache. C'est donc un jugement de réflexion ou un jugement esthétique dans le même sens que le jugement du beau. Mais ces deux sortes de jugements sont profondément distinctes : le jugement du beau suppose l'accord de l'imagination et de l'entendement librement mis en jeu par la contemplation d'une forme déterminée ; le jugement du sublime suppose, au contraire, le désaccord de l'imagination et de la raison, s'exerçant librement sur la contemplation d'un objet sans forme déterminée ou limitée. Expliquons-nous. Il y a deux espèces de sublime : l'un qui naît du spectacle de la grandeur : c'est le sublime *mathématique* ; l'autre, de celui de la puissance : c'est le sublime *dynamique*. En présence du ciel étoilé, par exemple, je me sens écrasé par l'immensité de ce spectacle, impuissant que je suis à l'embrasser tout entier en un tout d'intuition ; mais, en même temps, cette impuissance même excite en moi le sentiment d'une faculté supérieure, de la raison, qui comprend en elle cette infinité même comme une unité, et devant laquelle tout est petit dans la nature : en sorte que, par ce côté, je me sens supérieur à la nature, considérée dans son immensité, et je dis alors que ce spectacle est sublime. Mais, à proprement parler, ce n'est pas la nature qui est sublime, c'est l'idée que ce spectacle éveille en moi par la violence qu'il fait à mon imagination. Le jugement du sublime mathématique résulte donc, comme on le voit, du désaccord de l'imagination et de la raison ; mais, pour que ce jugement soit véritablement esthétique, il faut que ces facultés soient mises en jeu librement, c'est-à-dire indépendamment de tout concept déterminé de l'objet sur lequel elles s'exercent ; autrement le jugement prend un caractère intellectuel. On voit aussi comment, tandis que la satisfaction liée au jugement du beau est simple et sans mélange, la satisfaction liée au jugement du sublime est mixte : l'esprit s'y sent à la fois attiré et repoussé par l'objet ; la première est calme, la seconde mêlée de trouble ou d'une certaine émotion ; celle-ci est riante et s'accommode aisément des jeux de l'imagination ; celle-là est sérieuse, et repousse tout ce qui n'est pas sérieux. Ce que nous venons de dire du sublime mathématique s'applique également au sublime dynamique ; seulement ici ce n'est plus l'immensité de la nature, mais sa puissance que nous considérons. A la vue de quelque spectacle où elle déchaîne sa puissance, nous sentons notre faiblesse et notre infériorité vis-à-vis d'elle, en tant qu'êtres physiques ; mais, en même temps, le sentiment de cette faiblesse et de cette infériorité éveille en nous celui d'une faculté par laquelle nous nous jugeons indépendants de la nature, et par conséquent, supérieurs à elle. Ici encore ce n'est pas la nature qui est sublime, c'est cette faculté qui

nous rend supérieurs à la nature, et dont celle-ci suscite en nous le sentiment en confondant notre imagination par le spectacle de sa puissance. Dans ce cas, comme dans l'autre, le jugement du sublime naît du désaccord de l'imagination et de la raison ; mais il faut ici ajouter cette condition, que le spectacle dont nous sommes témoins ne nous inspire aucune crainte sérieuse, car alors ou cette crainte ne permettrait pas au jugement du sublime de se produire, ou ce jugement changerait de caractère, et d'esthétique deviendrait moral. Sous cette réserve, le sublime dynamique est à la fois terrible et attrayant, ou le sentiment qui se produit en nous est, ici comme tout à l'heure, mêlé de trouble et de satisfaction.

Cette théorie du sublime, comme celle du beau, ne s'applique qu'aux jugements véritablement esthétiques. Qu'il y ait une autre espèce de sublime ou de jugements sur le sublime, Kant ne le nie pas ; mais il veut qu'on distingue les jugements purement esthétiques d'avec ceux qui sont à la fois esthétiques et logiques, ou qui ont pour objet le sublime intellectuel ou moral.

Cette distinction, d'ailleurs, n'empêche pas Kant d'unir étroitement le sentiment moral proprement dit et le sentiment du sublime. Ils ont la même origine, puisque tous deux expriment la conscience d'une faculté et d'une destination supérieure ; seulement, dans un cas, cette conscience implique l'idée de l'obligation et du devoir ; dans l'autre, elle n'est, pour ainsi dire, qu'un jeu, mais un jeu sérieux, de l'esprit. Mais ce n'est pas seulement le sentiment ou le jugement du sublime que Kant unit au sentiment ou au jugement moral, c'est aussi le sentiment du beau et le jugement de goût. Après les avoir profondément distingués, il établit entre eux d'intimes rapports, et finit par considérer la beauté comme le symbole de la moralité. Ainsi tout dans la philosophie de Kant tend au même point et concourt au même but.

Dans un ouvrage sur le beau et le sublime, Kant ne pouvait négliger la question des beaux-arts. Il entreprend ici d'en déterminer la nature et les caractères essentiels ; puis il analyse les facultés qui les constituent et le rôle qu'elles y jouent ; et enfin il tente de les diviser et de les coordonner d'une manière systématique, mais sans prétendre proposer cette division comme une théorie définitive. Cette seconde partie de son travail n'est, comme il le dit lui-même, qu'un de ces essais qu'il est intéressant et utile de tenter ; elle contient d'ailleurs une foule de remarques ingénieuses. Quant à la première, quoique peu développée, elle est pleine d'originalité et souvent de profondeur. On ne lira pas sans admiration les idées de Kant sur la nature et le caractère des beaux-arts, sur la liberté qui en est la condition vitale, et sur le génie dont ils sont les œuvres. En général, la *Critique du jugement esthétique* est un des monuments les plus originaux et les plus importants de cette science moderne que l'Allemagne a créée sous le nom d'esthétique. Comme toutes les autres parties de la philosophie critique, elle a exercé une grande influence sur l'esprit allemand, et l'un des plus grands poètes de l'Allemagne, Schiller, en a adopté, exposé et mis en pratique les idées fondamentales.

Critique du jugement téléologique. — Les jugements de goût que nous portons sur les objets de la nature supposent bien, comme on l'a vu, une certaine concordance entre ces objets et nos facultés ; mais, quoique les objets que nos jugements de goût déclarent beaux semblent avoir été faits en réalité tout exprès pour nous

plaire, nous n'avons pas besoin, pour former ces jugements, d'attribuer à la nature quelque chose comme un rapport de moyen à fin ou une véritable finalité. En effet, ces jugements ne sont pas logiques, mais esthétiques. Mais ne portons-nous pas aussi, sur la nature des jugements par lesquels nous lui attribuons un rapport de ce genre, une finalité objective ? Ceux-ci ne sont plus esthétiques, mais logiques : Kant les appelle des jugements téléologiques. Or, quelle est l'origine, l'usage et la valeur de ces jugements ? Voilà des questions que doit résoudre la *Critique du jugement téléologique*. Kant veut qu'on distingue deux espèces de finalité dans la nature : ou bien, considérant une production de la nature en elle-même, nous supposons que la nature a eu immédiatement pour but cette production ; ou bien nous la considérons comme un moyen relativement à d'autres choses que nous regardons comme des fins de la nature. Dans le premier cas, la finalité que nous attribuons à la nature est *intérieure* ; elle est *relative* dans le second. Cette seconde espèce de finalité est nécessairement liée à la première : en effet, nous ne pouvons supposer que la nature se soit en quelque sorte proposé comme un but l'existence de certains êtres, de l'homme, par exemple, sans supposer en même temps qu'elle ait disposé les choses de telle sorte que ces êtres puissent exister et se développer conformément à leur destination. Dès que nous admettons une finalité intérieure, il faut donc admettre aussi une finalité relative ; mais il faut montrer d'abord qu'il y a dans la nature des productions que nous ne pouvons concevoir sans lui attribuer une finalité intérieure : ces productions, ce sont les êtres organisés. Kant essaye de montrer comment le concept d'une finalité intérieure de la nature est identique à celui de l'organisation. Dans un être organisé, comme dans une œuvre de l'industrie humaine, dans une montre par exemple, chaque partie ne peut être conçue que dans son rapport avec le tout ; et, de plus, ce qui distingue des œuvres de l'industrie humaine les êtres organisés, c'est la propriété d'être à la fois, selon l'expression de Kant, causes et effets d'eux-mêmes. Un être organisé en produit d'autres de la même espèce ; il se développe et se conserve lui-même en s'assimilant les matières propres à le renouveler et à l'accroître ; ses parties agissent les unes sur les autres et se conservent réciproquement ; enfin il répare lui-même au besoin les désordres qui s'introduisent dans ses fonctions. Or, comment expliquer par des causes purement mécaniques un rapport qui lie les parties au tout comme à une idée qui détermine le caractère et la place de chacune, et cette propriété d'être à la fois cause et effet de soi-même, qui est le caractère des êtres organisés ? Dans une chose produite par des causes purement mécaniques, ce rapport et cette propriété n'existent pas. Pour concevoir comme possible la production des êtres organisés, il nous faut donc avoir recours à une causalité différente de la causalité mécanique ; et c'est pourquoi nous supposons dans la nature un mode de causalité analogue à celui que nous trouvons en nous-mêmes, et qui consiste à agir en vue de certaines fins. De là ce principe que, dans les êtres organisés, il n'y a pas d'organe qui n'existe pour une fin, ou que dans ces êtres la nature ne fait rien en vain. Ce principe est universel et nécessaire, c'est-à-dire que nous l'appliquons toujours et ne pouvons pas ne pas l'appliquer à l'explication et à l'observation des êtres organisés ; aussi, en étudiant les plantes et les animaux, cherchons-nous à déterminer la destination de

chacune des parties de la plante ou de l'animal que nous étudions. « Et, dit Kant, on ne peut pas plus rejeter le principe téléologique que ce principe universel de la physique : « Rien n'arrive par hasard ; » 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. » Mais quelle est la valeur de ce concept par lequel nous considérons les êtres organisés comme des fins de la nature, et de ce principe qui nous fait juger que rien dans ces êtres n'existe en vain ? Nous apprennent-ils quelque chose sur l'origine même de ces êtres, et ont-ils quelque valeur objective ? Kant ne leur accorde qu'une valeur subjective. Ce concept n'est qu'une manière nécessaire pour nous de concevoir, par analogie avec notre propre causalité, la production des êtres organisés, que nous ne pouvons expliquer par un pur mécanisme de la nature, et ce principe ne sert qu'à nous diriger dans la considération et l'étude des êtres organisés. c'est-à-dire n'est qu'un principe régulateur. Ensuite, une fois que nous avons introduit ce concept dans la nature pour concevoir la production des êtres organisés, nous l'étendons à tout l'ensemble de la nature : dès lors nous ne concevons plus seulement les êtres organisés comme des fins de la nature, mais tout l'ensemble de la nature nous paraît un système de fins ou d'êtres liés entre eux suivant un rapport de moyens à fins. C'est ainsi que ce principe, que nous limitons aux êtres organisés : « Dans les êtres organisés, rien n'existe en vain, » devient un principe qui embrasse la nature tout entière : « Dans le monde en général, rien n'existe en vain, tout est bon à quelque chose. » En considérant sous ce point de vue les choses de la nature, on ouvre à l'esprit une source d'investigations intéressantes ; mais c'est ici surtout qu'il faut bien se garder d'attribuer au principe de la finalité une valeur objective, et de le considérer autrement que comme un principe régulateur : car, s'il n'a pas d'autre valeur quand nous l'appliquons à la considération des êtres organisés, dont nous ne pouvons concevoir autrement la production, comment lui attribuer une valeur objective quand il s'agit d'êtres qui, par eux-mêmes, ne nous forcent pas d'y avoir recours ?

De ce que le principe de la finalité ne doit être considéré dans tous les cas que comme un principe régulateur, il suit que ce principe, tout en nous venant en aide là où l'explication mécanique nous fait défaut, ne doit pas nous empêcher de pousser cette explication aussi loin qu'il est possible. D'ailleurs, si la nature agit en effet en vue de certaines fins, elle suit, pour les atteindre, des lois qu'il faut déterminer indépendamment de cette considération, c'est-à-dire physiquement.

Du haut de cette théorie, qui regarde le principe des causes finales comme un principe nécessaire, mais lui refuse en même temps toute valeur objective, Kant examine et critique les divers systèmes qui ont prétendu résoudre dogmatiquement, soit dans un sens, soit dans un autre, la question des causes finales, le système d'Épicure qui attribue tout au hasard ; celui de Spinoza, qui fait tout dériver d'une substance unique se développant fatalement : deux systèmes qui, niant la réalité d'une finalité de la nature, n'en expliquent pas même le concept ; puis le système des stoïciens et celui du théisme, qui admettent une finalité et en cher-

chent le principe, le premier, dans une âme du monde, d'où dérive la vie de la matière et l'harmonie qui y règne ; le second, dans une cause intelligente de la nature. Tous ces systèmes représentent, selon Kant, l'ensemble des hypothèses qu'on peut faire sur la finalité de la nature, considérée objectivement ; mais, aucun ne pouvant s'établir définitivement sur les ruines des autres, la place reste libre pour la critique, qui les déclare tous vains, et, tout en maintenant le principe des causes finales comme un principe nécessaire, ne lui accorde qu'une valeur subjective.

Poussant cette critique aussi avant que possible, Kant essaye de montrer comment la distinction de la finalité et du mécanisme de la nature est, comme celle du réel et du possible, du vouloir et du devoir, du contingent et du nécessaire, une distinction relative, quoique nécessaire, à la constitution de l'esprit humain, et qui disparaît dès qu'on suppose un entendement autrement constitué, comme celui que nous attribuons à Dieu. Pour un tel entendement, le principe de la finalité et celui du mécanisme se confondraient en un seul et même principe, qui pour nous est inaccessible. Nous ne pouvons suivre Kant dans ces profondeurs ; mais nous remarquerons que la critique kantienne, tout en restant fidèle à son point de départ, arrive ici à son dernier terme. Schelling s'est plu à reconnaître dans cette partie de la *Critique du jugement* le germe de sa *philosophie de l'identité* ; mais s'il faut accorder qu'à certains égards les deux doctrines se rapprochent, elles n'en restent pas moins profondément distinctes.

Cette idée d'un principe unique, au sein duquel se confondent la finalité et le mécanisme, n'empêche pas d'ailleurs, ce principe étant inaccessible, qu'il ne faille toujours distinguer ces deux principes dans l'explication des choses, et, si c'est notre droit et notre devoir de pousser aussi loin que possible l'explication mécanique de la nature, il faut toujours, en définitive, avoir recours au principe téléologique. Kant indique ici avec une admirable précision, sur le système et l'histoire des êtres organisés, des idées qui depuis ont fait fortune entre les mains des Goethe et des Geoffroy Saint-Hilaire ; mais, tout en reconnaissant ce qu'il y a de légitime et de beau dans ces tentatives que fait la science pour arracher à la nature ses secrets, et pousser aussi avant que possible l'explication physique des choses, il maintient qu'il est nécessaire d'avoir recours en dernière analyse au principe téléologique, pour y rattacher la production des êtres organisés.

Il examine ensuite les diverses hypothèses de ceux qui, ne se bornant pas à une explication purement mécanique, ont cherché au delà de la nature, dans une cause intelligente du monde, le principe de la production des êtres organisés, et ont voulu déterminer le rapport de cette cause avec ces êtres ; il rejette comme anti-philosophiques la théorie de l'*occasionalisme* et celle de la *préformation individuelle*, et se prononce avec Blumenbach, à qui il rend ici un éclatant hommage, en faveur de celle de la *préformation générique* ou de l'*épigénèse*. Cette doctrine, reconnaissant dans les êtres organisés une certaine puissance productrice, quant à la propagation du moins, abandonne à la nature tout ce qui suit le premier commencement, et n'invoque une explication surnaturelle que pour ce premier commencement, sur lequel échoue en effet toute explication physique.

Le principe téléologique nous faisant concevoir le monde comme un vaste système de fins, nous

force à lui supposer une fin dernière, un but final; mais ce but final, la considération du monde physique ne peut le déterminer, car il doit être inconditionnel ou absolu. Kant le trouve dans cette idée du souverain bien, dont il a fait l'objet de la raison pratique; et cette idée le ramène à la preuve morale de l'existence de Dieu, qui en est le corollaire. Ainsi il conclut ce grand ouvrage comme il avait conclu les deux premières critiques, en condamnant la raison spéculative à l'impuissance, mais en lui opposant la raison pratique, et en demandant à celle-ci ce qu'il n'a pu trouver dans celle-là.

De la critique nous passons à la doctrine. Mais tandis que celle-là se compose de trois parties, celle-ci n'en aura que deux : car puisque le principe du jugement ou le principe de la finalité n'a qu'une valeur critique, ne pouvant par lui-même fonder aucune connaissance et n'étant qu'un principe régulateur, il ne peut y avoir dans la doctrine de partie qui corresponde à la critique de cette faculté ou de ce principe. Les deux parties de la doctrine correspondent, l'une à la critique de la raison spéculative, l'autre à la critique de la raison pratique; la première aura pour objet la nature, la seconde la liberté.

DOCTRINE. 1° *Métaphysique de la nature.* — L'ouvrage qui contient cette première partie de la métaphysique, celle qui dans la doctrine correspond à la *Critique de la raison pure (spéculative)*, est intitulé *Éléments métaphysiques de la science de la nature* (1786). Quoique la nature, dans le sens le plus général que lui donne Kant, embrasse à la fois la nature pensante et la nature étendue ou corporelle, il ne s'agit ici que de cette dernière. On peut bien, en effet, selon Kant, entreprendre une description naturelle des phénomènes de la première, ce qu'il appelle quelque part une *physiologie du sens intime*; mais, d'une part, l'expérience psychologique, ne pouvant rien nous apprendre de la nature même de l'âme, n'en peut fonder la science, et, d'autre part, on ne peut rien déterminer *a priori* sur quoi on puisse établir une véritable métaphysique de l'âme : il n'y a d'autre métaphysique ou d'autre science rationnelle de l'âme que la critique. Reste la nature corporelle ou la matière. Or, sans doute, nous ne savons, non plus, et ne pouvons savoir ce qu'elle est en soi, et toute métaphysique possible de la nature ne saurait avoir en définitive une valeur objective absolue; mais enfin nous pouvons, par l'analyse complète du concept d'une matière en général, en déterminer *a priori* les éléments constitutifs, et par là fonder une métaphysique de la nature, ou de la science qui a pour objet la nature, c'est-à-dire de la physique. Nous ne suivons pas Kant dans cette analyse; mais il faut dire que, si les idées qu'il développe ici ne sont pas toutes entièrement nouvelles, du moins en leur donnant une forme rigoureuse et systématique, il les a élevées à la hauteur d'une véritable théorie métaphysique. A la notion de la solidité ou de l'impénétrabilité absolue dont la plupart des physiciens ont voulu faire l'idée d'une qualité primitive de la matière, Kant entreprend de substituer celle de force, d'une force attractive et d'une force répulsive, qui seules, selon lui, peuvent l'expliquer. Dès lors il n'est plus nécessaire d'admettre des intervalles vides dans la matière : on peut considérer l'espace comme entièrement rempli, quoique à des degrés différents; et par là se trouve réfuté ce principe de la philosophie atomistique, à savoir qu'il est impossible de concevoir une différence spécifique dans la densité des matières, si l'on n'admet pas des espaces vides. Ce n'est pas d'ailleurs qu'il faille nier la possibilité du vide, soit dans le monde,

soit hors du monde; mais il n'est pas nécessaire, non plus, d'en admettre l'existence, et il est impossible de la démontrer. A la vérité Kant soutient, d'un autre côté, que l'espace absolu est la condition dernière du mouvement, lequel est nécessairement relatif; mais l'espace absolu n'est pour lui qu'une idée, et, en aboutissant à cette idée, la philosophie de la nature aboutit à l'incompréhensible. Il importe donc de rappeler ici à la raison humaine les bornes dans lesquelles elle doit se renfermer. On voit que la métaphysique de Kant reste fidèle aux conclusions de la critique. Malgré cette réserve, cette partie de la métaphysique kantienne a, par son côté positif, exercé une très-grande influence sur le développement de la philosophie et de la science allemandes, et on peut la considérer en particulier comme le fondement ou le point de départ de la *Philosophie de la nature* de Schelling.

2° *Métaphysique des mœurs.* — Cette seconde partie de la métaphysique correspond à la *Critique de la raison pratique*, comme la précédente à la *Critique de la raison spéculative*; elle s'applique à la liberté, comme l'autre à la nature. La *Critique de la raison pratique* a montré la volonté de l'homme soumise à la loi purement rationnelle du devoir, à l'*impératif catégorique*, et de cette idée d'une loi pratique absolue elle a déduit d'autres idées auxquelles la première communie sa réalité, la liberté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu. Il est donc établi que la volonté de l'homme est soumise au devoir, mais il reste à faire la science des devoirs. Il reste à construire une science qui détermine et coordonne tous les devoirs de l'homme, qui en embrasse le système entier. Or, c'est là précisément l'objet de la *Métaphysique des mœurs*, dont la *Critique de la raison pratique* a posé les fondements. Il ne faut pas oublier ici ce que Kant rappelle si souvent, que la métaphysique des mœurs doit dériver toutes ses règles de la raison seule, et qu'elle ne peut les puiser à une autre source ou même leur chercher des auxiliaires dans les mobiles de la sensibilité, sans ruiner ou du moins sans compromettre la moralité qu'elle est chargée d'enseigner. Qui dit métaphysique, dit une science purement rationnelle. La métaphysique des mœurs surtout doit avoir ce caractère, autrement elle ne serait plus la science des devoirs, mais un recueil de conseils, ou tout au moins une doctrine bâtarde et impuissante. La science des devoirs doit être double, car il y a deux espèces de devoirs bien distincts : les uns qui peuvent être l'objet d'une législation extérieure et positive, ce sont les *devoirs de droit*; les autres qu'une telle législation ne saurait atteindre, mais qui n'en dérivent pas moins de la législation immédiatement imposée à la volonté par la raison, ce sont les *devoirs de vertu*. A ces deux grandes parties de la science des devoirs, Kant a consacré deux ouvrages distincts qui parurent successivement dans l'année 1797, le premier sous ce titre : *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, et le second sous celui-ci : *Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu*. Ensemble ils constituent la *Métaphysique des mœurs*.

Éléments métaphysiques de la doctrine du droit. — Kant pose comme principe général du droit, que toute action qui ne contrarie pas l'accord de la liberté de chacun avec celle de tous est conforme au droit. Réciproquement, toute action qui troublera cet accord sera contraire au droit. On voit qu'il fonde l'idée du droit sur celle de la liberté, qui en est en effet la condition. De là cette loi : « Agis de telle sorte que le libre usage de ta volonté puisse subsister avec

la liberté de tous. » Comme la violation du droit est une violation de la liberté d'autrui, il suit que l'accomplissement des devoirs de droit peut nous être imposée par une contrainte extérieure, et que la violation de ces devoirs peut être l'objet d'une répression. Il faut bien distinguer d'ailleurs le *droit naturel*, qui repose uniquement sur des principes *a priori*, et le *droit positif*, celui qu'impose la volonté d'un législateur. Celui-ci n'est que l'image imparfaite de celui-là, et c'est toujours au premier qu'il en faut revenir pour décider du juste et de l'injuste. Il doit y avoir, au-dessus de la science des lois promulguées par les législateurs, une science du droit qui dérive de la raison même, et, dit Kant, « la science purement empirique du droit est comme la tête de la fable de Phèdre : c'est peut-être une belle tête, mais hélas sans cervelle. » Dans le droit naturel, le seul dont la métaphysique des mœurs ait à s'occuper, il faut distinguer le *droit inné*, ou le droit que tout homme possède naturellement, indépendamment de tout acte particulier, et le *droit acquis*, ou le droit qui se fonde sur des conventions ou des contrats. Les droits innés peuvent se réduire à un seul qui comprend tous les autres : à savoir la liberté individuelle en tant qu'elle peut subsister avec la liberté générale. Il n'y a pas ici autre chose à faire qu'à le constater, en montrant qu'il appartient également à tous les hommes, puisqu'il dérive de la nature même de l'humanité. Mais il n'en est pas de même du droit acquis : ici une théorie du droit est nécessaire, et c'est précisément ce que Kant entreprend. Il rejette la division ordinaire du droit naturel en droit naturel proprement dit et droit social ; ce qu'il oppose au droit naturel proprement dit, ce n'est pas le droit social, mais le droit civil. C'est qu'en effet ce qui est opposé à l'état de nature, ce n'est pas l'état social : car l'état social peut exister dans l'état de nature ; mais l'état civil, c'est-à-dire l'état où le *mien* et le *tien* doivent être garantis par des lois publiques. De là la distinction du *droit privé* et du *droit public*, qui sont les deux grandes divisions du droit naturel en général. La seconde partie de la théorie, exposée ici par Kant, celle qui traite du droit public, qu'il divise en *droit politique* ou de cité, *droit des gens* et *droit cosmopolitique*, est particulièrement remarquable par la largeur et l'élévation des vues. La philosophie de Kant est profondément libérale dans ses applications ; mais elle ne sépare pas la liberté de l'ordre et de la moralité. Aussi, nous avons déjà eu occasion de le dire, Kant a-t-il salué avec joie la révolution française, comme l'avènement du règne de la liberté et du droit, et l'ouvrage dont nous nous occupons ici, contemporain de l'époque qui avait débuté par la déclaration des droits de l'homme, est-il tout rempli des idées et animé des sentiments qui ont fait cette grande révolution ; mais aussi en blâme-t-il énergiquement les excès et condamne-t-il sévèrement l'acte de la Convention qui envoya Louis XVI à la mort. Les idées de Kant sur le droit des gens et sur le droit cosmopolitique ne sont pas moins libérales et élevées. Tout en reconnaissant le droit de guerre dans certaines circonstances, il a soin de le renfermer en d'étroites limites, et il pose comme l'idéal que doivent poursuivre tous les Etats l'idée d'une paix universelle et perpétuelle.

Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu. — Tout devoir auquel nous ne pouvons être contraints par une force extérieure, mais auquel néanmoins nous nous reconnaissons intérieurement obligés, est un devoir de vertu. La partie de la métaphysique des mœurs qui traite

de ces devoirs doit être, comme la précédente, entièrement pure ou *a priori*. Mais, tout en soutenant que les devoirs de vertu doivent nous être présentés uniquement au nom de la raison, Kant reconnaît que l'accomplissement de ces devoirs suppose aussi certaines conditions subjectives, qu'il faut travailler à cultiver et à développer, telles que le *sentiment moral*, la *conscience morale*, l'*amour des hommes* et le *respect de soi-même*. Mais ces conditions ne sont autre chose pour lui que l'effet intérieur nécessairement produit par le concept même de la loi. La doctrine de la vertu se divise en deux parties, dont l'une comprend les devoirs mêmes qu'on désigne sous ce titre, et l'autre les règles de l'enseignement (*didactique*), et de l'exercice (*ascétique*) de la vertu.

Dans toute cette théorie, on retrouve ce sentiment profond du devoir et de la dignité morale qui fait l'âme et le principe de la philosophie kantienne tout entière. Kant ne fléchit point dans les applications, et si l'on peut reprocher à sa doctrine morale d'être trop étroite, on ne saurait assez en admirer la pureté et la sévérité. Il ne serait pas juste, d'ailleurs, d'accuser Kant d'avoir laissé en dehors de sa morale le dévouement et la charité, car il compte positivement cette vertu parmi les devoirs larges et imparfaits, qu'il distingue des devoirs parfaits ou étroits, tout en les rattachant au même principe et en les expliquant par la même formule. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il montre ici le vice et l'insuffisance de sa doctrine. Dans la seconde partie de la doctrine de la vertu, dans la *Méthodologie morale*, Kant recommande aux instituteurs de la jeunesse l'usage d'un catéchisme moral, qui serait pour la morale et la religion naturelles ce que sont les catéchismes ordinaires pour la religion positive. Il joint même l'exemple au précepte. Il est curieux de lire ce fragment où ce grand génie s'efforce de mettre à la portée des plus jeunes et des plus faibles esprits les grandes vérités morales, qu'ailleurs il a pris tant de soin de revêtir des formes les plus sévères de la science.

Dans les classifications qu'il fait de nos devoirs, Kant n'en reconnaît que deux espèces : des devoirs envers soi-même et des devoirs envers autrui. Il retranche ainsi de la morale naturelle une classe de devoirs reconnue par la plupart des moralistes, à savoir nos devoirs religieux ou envers Dieu. Mais il faut se rappeler que nos devoirs naturels prennent nécessairement un caractère religieux lorsque, à la lumière de la raison pratique, ils nous apparaissent comme les préceptes d'un législateur suprême, auteur et juge du monde moral. Ce point se trouve particulièrement développé dans un ouvrage important et célèbre, dont il nous reste encore à donner une idée pour compléter cette exposition de la philosophie kantienne : nous voulons parler de la *Critique de la religion dans les limites de la simple raison*, publiée en 1791, peu d'années après la *Critique de la raison pratique*.

Critique de la religion dans les limites de la simple raison. — Donner un sens moral aux récits, aux dogmes et aux institutions du christianisme, et faire ainsi de ces récits, de ces dogmes et de ces institutions un véritable enseignement moral et un moyen de moralisation, quel qu'en soit d'ailleurs le sens historique et réel, voilà le problème et le but posés ici par Kant. Par là on mettra les croyances positives d'accord avec la raison, et l'on rendra la religion raisonnable. Et, selon Kant, on ne peut invoquer d'autre interprète que la raison pratique : car, comme il n'y a d'autre religion naturelle possible que

celle qui s'appuie sur la morale, l'interprétation morale est la seule interprétation raisonnable des institutions et des dogmes religieux. Kant oublie que les religions ne sont pas seulement des systèmes de morale, mais qu'ils sont aussi des systèmes de métaphysique. Quoi qu'il en soit, le rationalisme de Kant est un rationalisme moral : pour lui la raison pratique est l'unique juge de la religion positive, comme elle est la source unique de la religion naturelle. Ce n'est pas que Kant rejette comme faux ou impossible le fait d'une révélation surnaturelle ; il ne croit même pas qu'on en puisse prouver l'absolue impossibilité ; mais il ne croit pas, non plus, qu'il soit nécessaire de l'admettre, et, sans trop se prononcer sur cette question, il répugne au fond à attribuer au christianisme une origine surnaturelle. Mais, révélé ou non, le christianisme ne peut échapper à la critique de la raison, et il ne peut être admis par elle qu'autant qu'il sera trouvé conforme à ses décisions. L'unique preuve de la vérité d'une religion est dans cette conformité ; mais il faut remarquer que cette conformité ne prouve pas que cette religion a été révélée, elle prouve seulement qu'elle est raisonnable, la seule chose qui importe en définitive. La *Critique de la religion* se distingue par la forme des autres ouvrages de Kant : à en considérer l'ordonnance générale, on dirait plutôt un poème qu'un livre de science. Elle met d'abord en présence le bon et le mauvais principe, puis nous fait assister à la lutte de ces deux principes dans le cœur de l'homme, nous montre ensuite la victoire remportée par le premier sur le second, ou le règne de Dieu sur la terre, et enfin nous expose le vrai culte qui doit s'élever sous l'empire du bon principe, et qui est aussi éloigné du faux culte que la religion de la superstition. Ce n'est cependant pas une œuvre d'imagination que Kant a voulu composer, mais un livre sérieux de philosophie morale et religieuse. Partout, en effet, sous ce plan et ces formes poétiques se cache une haute philosophie, qui essaye d'interpréter ou de transformer à l'aide des idées morales les légendes, les dogmes et les institutions du christianisme. Ici encore on peut reprocher à la doctrine de Kant de manquer d'étendue ; mais il est beau de voir cette doctrine tout ramener aux idées morales et tourner tout à leur profit. Que l'on songe aussi au ton léger dont il était de mode, au XVIII^e siècle, de parler du christianisme, à la critique superficielle et ironique qu'en faisaient la plupart des philosophes de ce siècle, et l'on appréciera mieux la valeur de cette œuvre, qui sait si bien allier la plus parfaite indépendance au respect des grandes traditions, et qui se tient à une égale distance d'une théologie aveugle et d'un dédain frivole.

La métaphysique kantienne que nous venons de parcourir, et la critique qui en est la condition, composent une science purement rationnelle ou *a priori*, une science du même ordre que les sciences mathématiques, et qui, dans ce qu'elle donne, doit avoir comme celles-ci une certitude absolue. C'a été, en effet, la prétention de Kant de construire la métaphysique comme les mathématiques, en dehors de l'expérience, et de lui donner par là un caractère absolu. Mais il ne prétend point exclure de la philosophie toute étude expérimentale, soit de l'homme, soit de la nature ; seulement il veut qu'on distingue bien et qu'on sépare dans la philosophie ces deux choses : d'une part, la métaphysique et la critique sur laquelle elle s'appuie, lesquelles doivent être tout à fait *a priori* ; et, de l'autre, l'étude expérimentale de la nature ou de l'homme. Lui-

même cultivait avec amour ce genre d'étude et y excellait. Dans les dernières années de sa vie, après avoir achevé l'édifice de sa critique et de sa métaphysique, il publia un traité d'*Anthropologie*, qui résume les leçons que, pendant de longues années, il avait faites sur ce sujet, et où l'on retrouve tout entier ce talent d'observation qu'avait déjà révélé dans la première époque de sa vie son petit écrit *Sur les sentiments du beau et du sublime*. Dans une note de la préface de ce traité, qui parut en 1798 sous ce titre : *Anthropologie au point de vue pragmatique*, Kant prend, en quelque sorte, congé du public, et il s'excuse sur son âge avancé de ne pouvoir aussi publier lui-même un résumé des leçons qu'il avait faites pendant les mêmes années sur l'autre branche de la philosophie expérimentale, la *géographie physique*. Il confia au professeur Rink le soin de publier ces leçons, qui parurent à Königsberg en 1802. Déjà une édition en avait été publiée sans son aveu à Hambourg par Wolmar, qui s'était procuré plusieurs cahiers d'étudiants. Les leçons sur la géographie physique attestent, comme l'*Anthropologie*, avec un rare talent d'observation, une admirable variété de connaissances et une immense lecture. Ce sont ces qualités qui rendaient l'enseignement de Kant si instructif à la fois et si intéressant. Qu'on y joigne ce mélange de finesse et de bonhomie qui était un des principaux traits de son esprit et de son caractère, en outre un amour de la clarté et un talent d'exposition qui manquent trop dans ses grands comme dans ses petits ouvrages, mais qu'il montrait dans ses cours écrits, enfin cette douce et sympathique chaleur que communiquaient à sa parole une grande élévation d'idées et des convictions profondes, et l'on aura une idée de ce que Kant devait être dans sa chaire. Tous ceux qui l'avaient entendu en parlaient avec admiration, et Herder, son élève et son adversaire, reprochait à l'écrivain de ne pas rappeler assez le professeur.

Nous avons exposé la philosophie de Kant tout entière en parcourant les grands ouvrages qui en contiennent les diverses parties, et, pour ne pas interrompre cette exposition, nous avons écarté tous les ouvrages de moindre importance et tous les petits écrits destinés à préparer, défendre, expliquer ou appliquer à divers sujets les idées et les principes de la nouvelle philosophie ; mais nous allons maintenant indiquer ces ouvrages et ces écrits, en les rattachant à ceux que nous avons étudiés précédemment : on aura ainsi, dans cet article, un tableau complet de tous les travaux de Kant.

Disons d'abord que, six années après la première édition de la *Critique de la raison pure*, Kant en publia une seconde, contenant une nouvelle préface fort curieuse, une introduction plus développée et un grand nombre de graves changements qu'il importe d'étudier, si l'on veut connaître à fond le développement de sa pensée ; c'est pourquoi nous indiquons ici cette nouvelle édition.

Deux années après la publication de ce grand monument, qui, malgré son originalité et son importance, ne produisit pas d'abord une grande impression, Kant, sentant le besoin de rendre plus accessibles les idées qu'il voulait introduire dans la philosophie en les exposant sous des formes et en un langage plus simple et plus clair, écrivit dans ce but un petit ouvrage intitulé *Prolégomènes pour toute métaphysique future qui voudra être considérée comme une science*, 1783, où, comme il le dit lui-même, il reprend sous une forme analytique ce qu'il a dû présenter dans la *Critique* sous une forme synthétique. Ce petit ouvrage se distingue en effet par

une très-grande clarté, et il peut servir à la fois d'introduction et de résumé à la *Critique de la raison pure*.

A la *Critique de la raison pure* il faut encore rattacher les écrits suivants : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* 1786. Dans cet écrit, Kant a pour but de défendre la raison contre les attaques de Jacobi. — Même année : *Quelques remarques sur l'examen fait par Jacob des matinées de Mendelssohn*. Ces remarques furent envoyées par Kant à l'auteur de cet examen, qui défendait la philosophie critique attaquée par Mendelssohn. — *Sur une prétendue découverte d'après laquelle toute nouvelle critique serait rendue inutile par une plus ancienne*, 1791. C'est une réponse à Eberhard, qui avait prétendu que la philosophie de Leibniz rendait inutile la nouvelle critique; Kant y explique comment sa propre théorie diffère, selon lui, de celle des idées innées, défendue par Leibniz. — Même année : *De la non-réussite de tous les essais philosophiques de théodicée*. Dans cette dissertation publiée dans le *Recueil mensuel* de Berlin, Kant prétendait montrer l'insuffisance de tous les moyens qu'on emploie ordinairement pour justifier la sainteté, la bonté et la justice de Dieu, et, en général, l'impuissance de la raison spéculative à résoudre dans un sens ou dans un autre toutes les questions que poursuit la théodicée, rappelant que la raison pratique a seule le droit de décider quelque chose à l'égard de l'existence et des attributs de Dieu, dont elle est en nous l'unique organe. En reproduisant ici cette conclusion, Kant en cherche la confirmation dans le *Livre de Job* : seul, le malheureux s'inclinant, sans les comprendre, devant les décrets de la volonté divine, trouve grâce devant Dieu par sa sincérité, tandis que les hommages hypocrites de ses amis sont rejetés. On voit là en même temps un exemple de cette interprétation morale des livres saints que développera la *Critique de la religion*. A cette même année appartient encore une dissertation sur un sujet proposé par l'Académie de Berlin : *Quels ont été les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*; mais cette dissertation ne fut publiée que l'année même de la mort de Kant, en 1804, par Rink. — *Du ton suffisant qui s'est élevé récemment en philosophie*, 1794. Ce petit écrit est encore dirigé contre la philosophie de Jacobi, qui voulait substituer le sentiment à la raison et l'enthousiasme à la réflexion. — Même année : *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, écrit à l'adresse de l'ami de Goethe, Schlosser, qui avait attaqué violemment la philosophie critique.

Il faut rapprocher de la *Critique de la raison pratique* un petit ouvrage qui est à cette critique ce que sont à celle de la *raison pure* les *Prolegomènes pour toute métaphysique future*, c'est-à-dire une sorte d'introduction analytique : ce sont les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, publiés en 1783, cinq ans avant la *Critique de la raison pratique*. La méthode que Kant suit dans cet ouvrage et la clarté qu'il y a su répandre en rendent la lecture utile et intéressante.

De la préface et de l'introduction de la *Critique du jugement*, il faut rapprocher un petit écrit intitulé *de la Philosophie en général*, qui avait été composé pour servir d'introduction à une exposition de la philosophie critique entreprise par le professeur Sigismond Beck (1793-1796). Il a été publié par Starke dans son recueil des petits écrits de Kant et par les derniers éditeurs des œuvres complètes de ce philosophe,

Rosenkranz et Schubert. — A la seconde partie de la *Critique du jugement*, c'est-à-dire à la *Critique du jugement téléologique*, on peut rattacher une dissertation écrite deux années auparavant, en 1788 : *de l'Usage des principes téléologiques en philosophie*.

Autour de la *Métaphysique des mœurs* viennent se grouper divers petits écrits : une *Critique d'un ouvrage de Schulz, prédicateur à Gielsdorf, intitulé : Instruction sur la morale de tous les hommes sans distinction de religion*, 1784; — *de l'illégitimité de la contrefaçon littéraire*, 1785; — *du Principe du droit naturel proposé par Hufeland*, 1786; — *Sur cette locution proverbiale : Cela peut être juste en théorie, mais ne vaut rien dans la pratique*, 1792; — *du Prétendu droit de mentir par humanité*, 1797; — *Sur la librairie*, deux lettres à Nicolai, 1798; — *Projet philosophique d'un traité de paix perpétuelle*, 1795. Cette idée d'une paix perpétuelle couronne, comme on l'a vu, la *Doctrine du droit* de Kant; le petit écrit que nous citons est à la fois sérieux et piquant. — Indiquons ici un *Traité de pédagogie*, qui est un résumé des leçons faites par Kant sur ce sujet, et qui fut publié par Rink en 1803, sur l'invitation du professeur. Ce traité complète le système moral de Kant.

A la *Critique de la religion* on peut joindre une dissertation insérée dans le *Recueil mensuel* de Berlin, en 1786, sous ce titre : *Commencements probables de l'histoire des hommes*. Dans cette dissertation, Kant suit le récit de la *Genèse*, mais en l'interprétant d'une manière philosophique, et en cherchant à en faire sortir une histoire probable des premiers temps de l'espèce humaine. — Nous avons dit que la publication de la *Critique de la religion* avait suscité à Kant des difficultés. On trouvera des renseignements curieux à ce sujet dans la préface d'un petit ouvrage intitulé *Lutte des facultés*, 1798. Kant y publia la lettre qu'il avait reçue du roi Frédéric-Guillaume II, mort à cette époque, et la réponse qu'il y avait faite; et, dégagé par la mort du roi de la parole qu'il avait donnée, il entreprit dans l'ouvrage même de traiter la question des rapports de la philosophie avec la théologie : il subordonne la seconde à la première, et réclame pour celle-ci une absolue indépendance. Cet ouvrage n'est pas restreint d'ailleurs à cette question, et on peut le citer comme un des petits écrits les plus curieux et les plus importants de Kant.

A côté des *Leçons de géographie physique* et du traité d'*Anthropologie pratique*, que nous avons cités, il faut placer plusieurs petits écrits sur diverses questions de physique, d'anthropologie et même de philosophie de l'histoire : car, quoique Kant n'ait écrit aucun grand ouvrage sur cette branche intéressante et nouvelle de la philosophie, un esprit aussi curieux et aussi original n'y pouvait rester étranger. Indiquons ces divers écrits suivant l'ordre chronologique; nous compléterons par ces indications la liste des écrits de Kant : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 1784. — Même année : *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières?* — *Sur les volcans de la lune*, 1785. — Même année : *Détermination du concept d'une race humaine* (il faut rapprocher de cette dissertation le programme publié par Kant en 1775, *sur les diverses races humaines*; c'est pour répondre à des objections soulevées par cette dissertation que fut écrite celle que nous avons citée plus haut : *de l'Usage des principes téléologiques*). — Même année : *Critique de la première partie des idées de Herder sur la phi-*

philosophie de l'histoire de l'humanité. — L'Enthousiasme et ses remèdes, 1790. Ce sont des remarques envoyées à Borowski au sujet du livre qu'il écrivait sur Cagliostro. — *L'Influence de la lune sur le temps*, 1794. — Même année : *la Fin de toutes choses. — Lettre à Sommering sur l'organe de l'âme*, 1796. — Citons encore une fois le petit ouvrage intitulé *Lutte des facultés*, pour la dissertation écrite en réponse au professeur Hufeland, et introduite ici sous ce titre : *De la puissance que possède l'âme de surmonter ses douleurs par sa seule volonté*, et pour celle que Kant y a également insérée sur cette question : *Si le genre humain est en progrès constant*.

Aux ouvrages que Kant laissa à ses disciples le soin de publier, il faut ajouter la *Logique*, publiée par Jaesche en 1800. C'est le résumé des leçons que Kant faisait sur cette branche de la philosophie, en prenant pour texte la logique de Meier. L'introduction est un remarquable morceau de philosophie générale.

Enfin, en 1817, M. Poelitz publia des *Leçons de Kant sur la doctrine philosophique de la religion*, d'après des notes prises au cours du professeur; en 1821 il publia, aussi d'après des notes, des *Leçons sur la métaphysique*.

Après avoir exposé d'une manière générale l'esprit et le but de la philosophie de Kant, nous l'avons parcourue dans toutes ses parties. Il ne nous reste plus qu'à en essayer une critique sommaire. Déjà, en cherchant à donner une idée générale de la réforme et de la philosophie kantienne, nous en avons fait ressortir les côtés vrais et durables. C'est d'abord l'idée mère de la critique, c'est-à-dire l'idée de remonter aux principes de la connaissance humaine, pour en déterminer l'origine, la valeur et la portée. On a vu quelle précision nouvelle, quelle forme systématique Kant a donnée à cette idée : il l'a élevée à la hauteur d'une véritable méthode, et par là, quelle que soit d'ailleurs la valeur des résultats auxquels il est arrivé, il a rendu à la philosophie un service immortel, car là est la condition première de toute philosophie, la seule voie sûre et légitime pour quiconque veut lui donner le caractère d'une science. C'est en même temps cette tentative de conciliation entre l'empirisme et le rationalisme, le scepticisme et le dogmatisme, qui est un des principaux caractères de la philosophie critique. Tel doit être le but de la philosophie. Si Kant ne l'a pas atteint, du moins l'a-t-il admirablement conçu et posé. Mais la méthode critique de Kant est-elle vraie de tout point, et a-t-il réussi à concilier en effet les systèmes qui se partagent la philosophie, c'est-à-dire a-t-il fait justement la part de l'expérience et de la raison dans la connaissance humaine, et en a-t-il exactement déterminé les limites et la portée? On peut reprocher d'abord à la méthode et à la philosophie de Kant d'être, en général, plus abstraites que réelles, et ce défaut vient en partie de ce qu'elles sont plus logiques que psychologiques. Kant a entrepris de traiter la philosophie comme les mathématiques, tout à fait *a priori*, en dehors de toute expérience, même de la conscience. Or, cette méthode, qui convient à des sciences simples et abstraites comme les mathématiques, ne peut convenir également à une science complexe et concrète comme la philosophie : appliquée exclusivement à cette science, elle lui soustrait, en quelque sorte, la réalité et la condamne à l'abstraction. Sans doute la philosophie a ses principes *a priori* que l'expérience ne peut expliquer, et qu'il importe de distinguer et de séparer dans l'ensemble de la connaissance, et

c'est encore l'honneur de Kant d'avoir nettement conçu et résolument entrepris cette tâche difficile. Mais ces principes mêmes, si purs qu'ils soient, n'en tombent pas moins sous la conscience, et c'est à la lumière de la conscience qu'il les faut étudier : c'est elle qui nous en découvre les sources, les caractères particuliers et les applications; on ne saurait rejeter ses informations sans danger. En outre, il faut bien prendre garde de confondre avec les vrais principes de la raison des conceptions dues simplement au travail de l'abstraction, et même des attributs du sujet pensant, qui, comme tels, sont les conditions universelles et nécessaires de nos jugements, mais ne peuvent être considérés pour cela comme des principes rationnels. Or, Kant a commis cette double faute, dont l'aurait préservé une psychologie plus profonde. Cette insuffisance de la psychologie, qui est un des caractères de la philosophie kantienne, y explique plus d'un défaut et plus d'une erreur. Elle explique, comme on le verra tout à l'heure, une partie de son scepticisme. Elle explique déjà dans une certaine mesure son caractère abstrait et logique : car telle est la forme que revêtent dans la philosophie de Kant les principes de la connaissance, ceux de la morale et ceux du goût. De là aussi le caractère artificiel de ses analyses et de ses combinaisons. Kant est l'esprit le plus analytique et le plus systématique qui ait jamais été depuis Aristote. Celui qui lit ses ouvrages ne peut songer sans étonnement quelle puissance d'esprit supposent ces analyses si déliées et ces combinaisons si savantes. On éprouve, en y pensant, quelque chose comme ce sentiment du sublime qu'il a lui-même si bien décrit. Il faut dire aussi qu'en poussant plus loin que personne ce besoin d'analyse et de rigueur systématique qui est l'une des conditions de la philosophie, il a donné à cette science un grand exemple. Une science est, comme un corps organisé, un système dont toutes les parties doivent être unies entre elles, non par des rapports arbitraires, mais par des liens intimes et profonds : telle doit être la philosophie. Nul n'a compris et mis en lumière, comme Kant, cette importante vérité; nul n'a essayé, comme lui, de la pratiquer. Malheureusement, cette rigueur qu'il cherche à introduire partout, dans ses analyses, dans ses combinaisons et dans toute la construction de son système, est souvent plus apparente que réelle : ses analyses sont souvent plus ingénieuses que solides, ses combinaisons et son système plus savants que vrais. En général, tout cela trahit un peu l'artifice, et même, en certains endroits, ce que l'on pourrait appeler un artifice après coup. Ainsi, par exemple, la *Critique du jugement* est plutôt, quoi qu'en dise Kant, une pièce de rapport dans le système, qu'un véritable organe. Ce n'est pas d'ailleurs que, malgré tout cet artifice, malgré cette exclusion de la psychologie qui en est la principale cause, la philosophie de Kant ne contienne d'admirables vues d'ensemble et des trésors d'observation psychologique; mais le moule dans lequel il jetait ses pensées et son système, en comprimant la psychologie, devait leur imprimer un caractère artificiel.

Ces remarques s'appliquent également aux divers ouvrages de Kant, ou aux diverses parties de sa philosophie. Quel monument que la *Critique de la raison pure*! Sans revenir sur tout ce qu'il y a d'original et de profond dans l'idée fondamentale de la philosophie critique, quelle puissance d'analyse et quelle force systématique! Mais trop souvent cette puissance d'analyse n'aboutit qu'à des abstractions, et cette force sys-

tématique, qu'à des combinaisons artificielles. Quelle profonde investigation de nos facultés de connaître! Mais aussi, en beaucoup d'endroits, quelle étroite psychologie! Il en est de même de la *Critique de la raison pratique*, et en général de la morale de Kant. Qui jamais poussa aussi loin l'analyse des principes fondamentaux de la morale et des faits qui s'y rattachent, et quel système fut jamais aussi savamment construit? Mais c'est ici surtout qu'éclate l'abus de l'abstraction. Les principes fondamentaux de la morale prennent entre les mains de Kant un caractère tellement abstrait, que la conscience y reconnaît à peine les règles de notre conduite et de nos jugements moraux. On a souvent comparé la doctrine morale de Kant à celle des stoïciens; elle la rappelle, en effet, par quelques côtés, quoiqu'elle la surpasse: car s'il y a du stoïcisme dans la morale de Kant, c'est un stoïcisme corrigé par le christianisme, et, en général, par une connaissance plus exacte et plus approfondie de notre nature morale. Mais combien encore est étroite cette doctrine! Quelle pureté et quelle sévérité! Quel sentiment de la dignité de notre nature! Mais que devient le dévouement dans la doctrine de l'impératif catégorique? Kant ne l'exclut pas sans doute; mais sa morale ne l'explique pas suffisamment et est incapable de le produire. D'ailleurs Kant n'en a-t-il pas tari la source, en refusant un rôle au sentiment dans les actions morales? De même encore, on trouverait difficilement une analyse plus délicate et plus subtile des idées et des sentiments du beau et du sublime, et une théorie plus systématique. Mais Kant trop souvent pousse la délicatesse et la subtilité d'analyse jusqu'à la plus insaisissable abstraction. N'est-ce pas là encore le caractère des principes du goût dans sa doctrine? Cela n'empêche pas d'ailleurs que cette théorie ne nous fasse souvent pénétrer plus profondément qu'aucune autre dans l'intelligence des questions qu'elle soulève; mais ici, comme partout ailleurs et pour la même raison, la philosophie de Kant a le défaut d'être tout abstraite, en grande partie artificielle, et souvent étroite.

Les qualités et les défauts que nous venons de signaler dans la doctrine de Kant se réfléchissent dans le langage qu'il s'est fait pour la traduire. Voulant donner à la philosophie un caractère rigoureux et systématique, et trouvant insuffisant ou imparfait à cet égard le langage vulgaire, même celui de l'école, il entreprit de se créer une langue à lui, dont il emprunta d'ailleurs la plupart des éléments à la scolastique, mais en les réformant et en les renouvelant. Or, on ne peut nier que cette langue n'ait souvent le mérite de la précision et un caractère systématique; mais elle a souvent aussi le défaut de ressembler plutôt à une algèbre qu'au langage de la philosophie, et d'être arbitraire et artificielle. Ajoutons qu'elle est extrêmement compliquée. En sorte que, si elle est commode à beaucoup d'égards, elle a aussi le tort d'embarasser et de fatiguer inutilement l'esprit. Il faut ici à la fois louer et blâmer Kant. Il a bien vu que, si la philosophie veut être une science, elle ne doit pas reculer devant les formes austères de la science; mais il a oublié que, prenant tous ses éléments dans le domaine du sens commun, elle ne doit pas trop s'écarter de la langue vulgaire, et qu'il vaut mieux chercher à introduire dans celle-ci les qualités scientifiques, que de forger une langue tout à fait nouvelle. Nous ne parlons pas du style de Kant, qui, malgré d'incontestables beautés de détail et des pages vraiment admirables, laisse en général beaucoup trop à désirer pour des lecteurs français.

Mais le principal défaut de la philosophie critique, c'est son caractère subjectif et la part exagérée qu'elle fait au scepticisme. Kant, en cherchant à déterminer la valeur et la portée de la reconnaissance, voulait faire en même temps la part du scepticisme et du dogmatisme: c'est là un grand et difficile problème, qui, s'il n'est pas nouveau dans la science, a du moins reçu de lui une forme singulièrement précise. Mais ce problème, ne l'a-t-il pas résolu dans un sens plutôt que dans un autre? Ce caractère de subjectivité, dont il marque une grande partie de la connaissance humaine, n'assure-t-il pas la première place au scepticisme? Sur quoi s'appuie-t-il d'abord pour refuser aux *formes de la sensibilité* et aux *catégories de l'entendement*, par suite à la connaissance qui s'y fonde, toute valeur objective? Sur ce que ces principes sont les conditions *a priori* de la connaissance des objets: il lui a paru impossible de rapporter aux objets des lois de notre esprit, antérieures à la connaissance que nous avons de ces objets, puisqu'ils en sont les conditions. Or, cette conséquence est-elle nécessaire? Sans doute l'esprit a ses lois sans lesquelles la connaissance des choses ne serait pas ou ne serait presque rien; mais de ce que ces lois sont les conditions *a priori* de la connaissance; de ce que l'esprit ne les dérive pas de l'expérience, mais de lui-même, s'ensuit-il nécessairement qu'elles n'aient aucune valeur objective, et qu'elles ne puissent être, en même temps que des lois de notre entendement, des lois de la nature même des choses? Soit, par exemple, la loi de la causalité: je ne la déduis pas de l'expérience, mais je l'impose *a priori* aux phénomènes; s'ensuit-il qu'elle ne soit qu'une loi de notre esprit et qu'elle ne puisse pas être une loi des objets mêmes? Pourquoi ne serait-elle pas l'un et l'autre à la fois? Pourquoi, en général, n'y aurait-il pas harmonie entre notre intelligence et la nature des choses? Et, si nous étions réduits ici à des conjectures, cette dernière supposition ne serait-elle pas beaucoup plus vraisemblable que la première? Il faut convenir que le problème des rapports de l'esprit et de la nature des choses est plein de difficultés, peut-être même de mystères; mais la solution qu'en donne Kant ne lève pas ces difficultés, ou plutôt elle y ajoute. L'hypothèse kantienne est, en outre, contredite par l'expérience même: car, s'il n'y a pas harmonie entre notre intelligence et la nature des choses, d'où vient que nous trouvons la seconde si conforme aux lois de la première? Kant répondra que nous n'avons pas le droit d'invoquer cette conformité, puisque, ne connaissant les choses qu'au moyen de nos propres lois, c'est nous qui les faisons ce que nous les trouvons. Mais accordons que la connaissance humaine ne serait pas ou ne serait presque rien sans les principes que l'esprit tire de son propre fonds; nous est-il permis pour cela de ne voir dans l'expérience même qu'une création de notre esprit; et, à côté de ces principes *a priori*, nécessaires sans doute pour l'éclairer et l'interpréter, n'a-t-elle pas aussi ses propres informations? C'est ainsi qu'elle nous montrera la nature partout conforme aux lois mêmes de notre esprit. D'ailleurs, que parlons-nous ici d'hypothèses? Nous ne sommes pas réduits en cette matière à des conjectures plus ou moins vraisemblables; la raison résout la question directement et sans réplique. Pouvons-nous supposer, en effet, que les principes de l'entendement, nous parlons de ceux qui sont de véritables lois de l'esprit, et non des catégories purement abstraites, n'ont qu'une valeur subjective? Kant admet qu'ils sont nécessaires; mais il prétend que cette nécessité est relative à la constitution de notre esprit. Or,

cela est contraire à la raison même qui les déclare absolus. Pouvons-nous supposer, par exemple, que le principe de causalité n'est qu'une loi de notre esprit? Non, car la raison nous dit que c'est une loi de la nature même des choses. Ou prouvez-nous donc que la raison ne nous dit pas cela, ou rejetez l'autorité même de la raison. Kant ne fait ni l'un ni l'autre. Il ne songe pas un instant à contester l'autorité de la raison : car, là où il croit que la raison nous impose ses principes comme des lois absolues, il leur maintient ce caractère. Ce n'est pas, comme on l'a souvent répété à tort, parce que la raison humaine est subjective que Kant conteste la valeur absolue de ses principes : car, s'il en était ainsi, on ne voit pas comment il aurait pu, à moins d'une grossière contradiction, ne pas envelopper dans son scepticisme la raison pratique et les lois morales ; mais il a cru que les principes, qu'il a désignés sous le nom de *formes de la sensibilité* et de *catégories de l'entendement*, ne nous étaient pas imposés par la raison à titre de lois absolues, et c'est pourquoi il a pu en contester la valeur objective. C'est là qu'est son erreur : car ces principes, la raison les déclare absolus, par conséquent, objectifs ; et jamais Kant n'a pu établir le contraire. Nous n'avons parlé jusqu'ici que des *formes de la sensibilité* et des *catégories de l'entendement* ; on a vu comment Kant distingue de ces principes, qu'il regarde comme constitutifs de l'expérience, les *idées de la raison* proprement dites, et comment il résout la question de la valeur objective de ces idées. Remarquons d'abord que, parmi ces idées, il en compte une que la conscience, bien interrogée, suffit à expliquer : celle du *moi*. C'est ainsi que déjà, parmi les catégories de l'entendement, il avait rangé certaines conditions du jugement, qui ne sont autre chose que les attributs mêmes du sujet qui juge, par exemple, l'unité du *je pense*. Cette unité est sans doute la condition de tout jugement ; mais elle est aussi un fait de conscience. Il en est de même du *moi* : il nous est immédiatement révélé par la conscience. Voilà ce qu'une psychologie plus profonde aurait montré à Kant, et, en rendant à la conscience, c'est-à-dire à l'intuition immédiate de nous-mêmes, une idée qu'il transporte à la raison, elle aurait préservé cette idée du scepticisme où il précipite en général les *idées de la raison*. Mais d'où vient ce scepticisme? De ce que ces idées se rapportent à des objets suprasensibles, c'est-à-dire à des objets dont nous n'avons pas l'intuition : car il n'y a pour nous d'autre intuition possible que l'intuition des sens, y compris le sens intime. Elles sont des conceptions nécessaires à l'achèvement de notre connaissance ; mais nous n'avons pas le droit de leur attribuer une valeur objective : car leurs objets sont tout à fait insaisissables pour nous, et, par conséquent, hypothétiques. Or, on peut bien admettre avec Kant que nous n'avons et ne pouvons avoir d'autre intuition que celles des sens extérieurs et du sens intime, sans refuser pour cela à l'esprit humain le droit d'attribuer une valeur objective à certaines idées dont il ne saisit pas les objets, comme à celle de Dieu, par exemple. On peut lui accorder que nous n'avons pas l'intuition de Dieu, c'est-à-dire que nous ne faisons que le concevoir, sans en avoir une aperception directe et immédiate ; mais il ne s'ensuit pas que nous n'ayons pas le droit d'attribuer à cette conception une valeur objective. La question est de savoir si, en nous fournissant cette conception, la raison nous l'impose comme quelque chose d'absolu ; or, tel est en effet son caractère : non-seulement nous avons besoin de l'idée de Dieu pour porter notre connaissance à son plus

haut degré de perfection ; mais il serait absurde, c'est-à-dire contraire à la raison, de supposer que Dieu n'existe pas. Que nous faut-il de plus? La raison parle, et cela suffit. Le scepticisme de Kant à l'endroit des objets de la raison, au moins de son objet suprême, n'est donc pas mieux fondé et est tout aussi contraire à la raison que le caractère subjectif qu'il attribue aux principes de l'entendement.

Enfin, si l'on rapproche la morale de Kant de sa métaphysique, et qu'on aille au fond des choses, on y trouve une contradiction manifeste. Cette contradiction n'est pas aussi grossière qu'on l'a souvent imaginé ; nous avons montré comment elle s'explique dans la doctrine de Kant ; mais, pour s'expliquer, elle n'en est pas moins réelle. Quelle différence y a-t-il au fond entre les *catégories de l'entendement* et les *idées de la raison* d'une part, et les *lois de la raison pratique* de l'autre? Pourquoi accorder à celles-ci la valeur objective et absolue qu'on refuse à celles-là? Kant reconnaît que les principes de l'entendement sont comme les lois morales, universels et nécessaires ; mais, selon lui, la nécessité est relative dans le premier cas, elle est absolue dans le second. Pourquoi cela? Les principes de l'entendement sont les lois des phénomènes : est-ce là ce qui les rend relatifs? Mais les lois morales sont les lois de nos actions. Supprimez, dit Kant, le temps et la succession des phénomènes, que devient la loi de la causalité? Mais supprimez, dirons-nous à notre tour, les agents moraux, leurs rapports et leurs actions, toutes choses qui existent bien aussi dans le temps, que devient la loi morale, celle, par exemple, qui défend de mentir? Si l'être absolu est au-dessus de la loi de la causalité, il est aussi en un sens au-dessus de la loi qui défend le mensonge : cette loi en est-elle moins réelle? Pourquoi la première ne l'est-elle pas? Kant a beau dissimuler la contradiction, il ne peut y échapper. Si les lois morales sont absolues, les principes de l'entendement le sont aussi ; si les principes de l'entendement sont relatifs, il faut en dire autant des lois morales.

On a dit qu'on ne pouvait faire au scepticisme sa part ; il est certain du moins que cela est bien difficile, et la philosophie de Kant en est une preuve de plus. Ce n'est pas que sous ce rapport elle ne contienne plus d'un enseignement : la sagesse commande la réserve et la modestie dans la spéculation, en même temps qu'une foi robuste (nous parlons de la foi philosophique), dans la pratique ou dans les vérités morales. Mais il ne faut pas, dans le premier cas, pousser la réserve jusqu'au scepticisme, car alors, dans le second, on n'arrive à la foi que par une inconséquence. D'ailleurs, qu'est-ce que cette réserve qui aboutit à l'idéalisme le plus hardi? Il est vrai que Kant s'en défend ; mais ce n'est pas sans raison que sa doctrine a été appelée du nom d'*idéalisme subjectif* ou *transcendantal*. Ne va-t-il pas jusqu'à prétendre que le monde tel qu'il nous apparaît en vertu des lois de notre esprit n'est qu'un phénomène, c'est-à-dire, pour traduire sa pensée, une illusion? Que nous ne connaissions pas la nature intime des choses, soit ; mais comment prétendre que les choses ne sont pour nous qu'une fantasmagorie régulière, créée par notre esprit? Quoi qu'il en soit, sachons gré à Kant d'avoir scruté si profondément le problème de l'origine, de la nature, de la valeur et de la portée de nos connaissances, et d'avoir su, malgré d'éclatantes erreurs, répandre tant de lumières sur ces hautes questions. La philosophie ne peut désormais passer outre sans tenir compte de la doctrine critique et sans en faire son profit. Quelque part qu'elle doive lui faire dans la science,

nous ne pensons pas qu'il y ait d'étude plus propre à fortifier l'esprit et plus salutaire à tous égards.

Kant ne manqua ni de disciples ni d'adversaires. Ceux-ci vinrent de toutes parts : les uns au nom de la théologie révélée; d'autres au nom de l'ancienne métaphysique, particulièrement de l'école de Leibniz et de Wolf; d'autres au nom de la philosophie empirique et sceptique du siècle; d'autres enfin au nom du sentiment. Ses disciples aussi furent très-nombreux et se montrèrent dans tous les rangs et dans tous les camps. On analysa et on commenta ses écrits, on expliqua ses doctrines, on les appliqua à toutes les branches des connaissances humaines. Des disciples moins fidèles ou plus originaux entreprirent de les modifier, et, tout en s'appuyant sur Kant, de pousser la philosophie en des voies nouvelles. On dit que, dans sa vieillesse, Kant se déclarait incapable de comprendre les objections qu'on adressait à sa doctrine, et les transformations qu'on voulait lui faire subir, et, pour expliquer ce fait, il n'est pas nécessaire de supposer que l'âge avait affaibli ses facultés intellectuelles. On trouvera dans le *Manuel de Tennemann* (trad. franç. de M. Cousin, t. II, p. 264 de la 2^e édit.) une longue notice sur les adversaires, les partisans et les continuateurs de la philosophie critique, avec l'indication de leurs ouvrages.

Il faut remarquer, en finissant, qu'à la philosophie critique qui prétendait modérer l'ambition de l'esprit humain en le renfermant dans ses vraies limites, succéda, en prétendant s'y rattacher étroitement, le dogmatisme le plus absolu et le plus intempérant qui fut jamais. Il arriva après Kant ce qui est arrivé après Socrate; et ces deux exemples prouvent d'une manière éclatante combien il est difficile d'arrêter l'essor de l'esprit humain, mais aussi combien il est nécessaire de le régler et de marquer ses justes bornes.

Il est impossible d'indiquer ici les travaux auxquels a donné lieu en France la philosophie de Kant; la liste en serait trop longue : on trouvera dans l'avant-propos de la traduction française de la *Critique du jugement* (t. I, p. iij-v) une note qui indique les premiers en date, et l'on pourra compléter ces indications à l'aide du *Rapport* de M. de Rémusat sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques pour l'examen critique de la philosophie allemande (p. 5 et 6), et aussi à l'aide de l'ouvrage de M. Willm, qui a remporté le prix dans ce concours. Il nous suffira de signaler l'édition la plus complète des œuvres de Kant, les ouvrages français consacrés à sa biographie et à l'exposition détaillée de sa philosophie et les traductions françaises de ses différents écrits.

Œuvres complètes de Kant publiées par Rosencranz, Berlin, 1838 et années suivantes, 10 vol. in-8; — A. Saintes, *Vie de Kant*, 1844; — Ch. Villers, *Philosophie de Kant*, Metz, 1801, in-8; — V. Cousin, *Philosophie de Kant*; — Ch. de Rémusat, *Essais de philosophie*, Paris, 1836 et 1841, 2 vol. in-8 (voir les IV^e et V^e Essais); — du même auteur, *Rapport sur le concours pour l'examen critique de la philosophie allemande*, 1847 (dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*); — J. Wellin, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1846 et suiv., 4 vol. in-8; — Barchou de Penhoën, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1836, 2 vol. in-8; — C. Bartholmess, *Kant et Fichte* dans le *Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. XXIX et XXX; — E. Saïsset, *le Scepticisme, Cénésidème, Pascal, Kant*, Paris, 1865, in-8; *Observations sur le sentiment du*

beau et du sublime, trad. par H. Payer Imhoff, Paris, 1796, in-8, et par Weyland, 1823, in-8; — *Principes métaphysiques de la morale*, trad. par J. Tissot, Paris, 1830, in-8; — *Critique de la raison pure*, par le même, 2^e édit., Paris, 1864, 2 vol. in-8; — *Principes métaphysiques du droit; Projet de paix perpétuelle*; et analyse de ces deux ouvrages par Mellin, par le même, Paris, 1837, in-8; — *Logique*, par le même, 1840, in-8; — *Leçons de métaphysique*, par le même, 1843, in-8; — *la Religion dans les limites de la raison*, trad. par J. Trullard, Paris, 1841, in-8, par le docteur Lortet, sous le titre de *Théorie de Kant sur la religion*, etc., 1842, in-8; — *Critique du jugement suivie des Observations sur le sentiment du beau*, trad. par J. Barni, Paris, 1846, 2 vol. in-8; — *Examen de la Critique du jugement*, par le même, Paris, 1850; — *Critique de la raison pratique*, précédée des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, par le même, Paris, 1848, in-8; — *Examen de la Critique de la raison pratique*, par le même, Paris, 1851; — *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit* (première partie de la Métaphysique des mœurs), suivis d'un *essai philosophique sur la paix perpétuelle et d'autres petits écrits relatifs au droit naturel*, avec une introduction analytique et critique, par le même, Paris, 1853; — *Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu* (seconde partie de la Métaphysique des mœurs), suivis d'un *traité de Pédagogie et d'autres petits écrits relatifs au droit naturel*, avec une introduction analytique et critique, par le même, Paris, 1855; — *Critique de la raison pure*, avec une introduction analytique et critique, par le même, Paris, 1869, 2 vol. in-8. J. B.

KAPILA, auteur du système sânkhya, un des plus célèbres de la philosophie indienne. Kapila figure dans les légendes mythologiques où ses aventures sont racontées tout au long. Tantôt il est fils de Brahma, et un des sept grands rishis ou saints des *Pouranas*; tantôt, il est représenté comme une incarnation de Vishnou ou d'Agni; tantôt même on le donne comme un petit-fils de Manou. En d'autres termes, on ne sait rien de précis sur Kapila, ni sur l'époque à laquelle il vivait.

Un des caractères distinctifs de sa doctrine, c'est une indépendance absolue. La révélation n'est point une autorité pour Kapila. L'Écriture sainte lui paraît incapable d'assurer à l'homme la libération et la béatitude éternelle; c'est à la science seule qu'il s'adresse, c'est-à-dire à la raison. Il ne paraît pas que dans l'Inde cette indépendance ait jamais été, contre le système de Kapila et contre ses adhérents, un motif de persécution, tout ombrageuse que l'orthodoxie y pouvait être. Il paraît même que cette indépendance a été poussée aussi loin que possible; et la doctrine de Kapila a été signalée par toutes les écoles qui l'ont combattue, comme une doctrine athée. On a cru quelque temps qu'elle avait inspiré en grande partie les doctrines fondamentales du bouddhisme. C'est une assertion qu'a émise M. Eugène Burnouf; et si elle est exacte, ce qui n'est pas certain, la date relative du système de Kapila serait par là même à peu près fixée : il remonterait à six siècles au moins avant l'ère chrétienne.

Il y a deux sources principales, quoique d'inégale importance, auxquelles on peut demander la connaissance détaillée de cette doctrine : ce sont d'abord les *Axiomes* ou *Soûtras* de Kapila, imprimés à Sérampore, in-8, 1821, avec le commentaire de Vidjnana Bikshou, en sanscrit; et la *Sânkhya Karikâ*, ou vers remémoratifs du