

MICHEL DE CASTELNAU.

AMBASSADE

MICHEL DE CASTELNAU

EN ANGLETERRE

(1571-1581)

MICHEL DE CASTELNAU

THÈSE

IMPRIMERIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE BORDEAUX

PAR E. HENRIOT

IMPRIMERIE DE LA FACULTÉ

SAINT-ETIENNE

IMPRIMERIE DE M. F. BARRIS

H. F. u f. 81 (48, 2.
AMBASSADE

DE

MICHEL DE CASTELNAU

EN ANGLETERRE

(1575-1585).

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR G. HUBAULT,

LICENCIÉ EN LETTRES.



SAINT-CLOUD,

IMPRIMERIE DE M^{me} V^e BELIN,

RUE DU CALVAIRE, 5.





LA LITTÉRATURE
A M. CHERUEL.

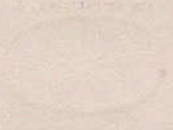
MAINTIEN DE CONFÉRENCES À L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

(597) SAINT-CLOUD. -- IMPRIMERIE DE M^{me} V^e BELIN.

LE MOUVEMENT DE RECONSTITUTION

SAINT-CLOUD

IMPRIMERIE DE M^{me} V^e BELIN



A M. CHÉRUEL,

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE.

PARIS : M. MOULINIER — 100, RUE DE LA HARPE

TÉMOIGNAGE DE RECONNAISSANCE.

AVANT-PROPOS.

Vous nous soumettez un projet d'étudier l'ambassade en Angleterre de Michel de Castelnau, dont la Correspondance est encore inédite nous a paru offrir autant d'intérêt que celle de La Mothe-Fénelon publiée de notre temps.

Le savant historien de Marie-Stuart a attiré l'attention sur les négociations relatives à l'alliance de la France et de l'Écosse pendant le règne de Henri III; nous avons pensé qu'il ne serait pas inopportun de rechercher ce que n'ayant pu faire M. Jégou,

AVANT-PROPOS.

Nous nous sommes proposé d'étudier l'ambassade en Angleterre de Michel de Castelnau, dont la *Correspondance* encore inédite nous a paru offrir autant d'intérêt que celle de La Mothe-Fénelon publiée de notre temps.

Le savant historien de Marie-Stuart a attiré l'attention sur les négociations relatives à l'alliance de la France et de l'Ecosse pendant le règne de Henri III; nous avons pensé qu'il ne serait pas inopportun de rechercher ce que n'avait pu faire M. Mignet,

et à l'aide de documents inédits, les dernières traces d'une de ces alliances traditionnelles qui furent autrefois d'un si grand secours à la France ⁽¹⁾.

Nous y avons été encouragé par l'intérêt même qui s'attache à l'ambassadeur Castelnau de Mauvissière, homme propre à l'action comme aux affaires, mêlé aux guerres civiles en même temps qu'aux plus importantes négociations, et dont le rôle politique a été digne de l'esprit judicieux qui a dicté ses *Mémoires*.

La *Correspondance*, qui nous a fourni les premiers éléments de notre travail, ne nous a malheureusement point été conservée tout entière. Mais s'il ne reste qu'un volume de la copie officielle des dépêches de Castelnau qui devait former quatre ou cinq gros in-

(1) M. Mignet a bien voulu joindre à de précieuses indications des conseils dont nous ne saurions assez le remercier.

folio, la collection de Colbert, le fonds de Saint-Germain Harlay, le fonds Béthune, la collection Bréquigny, les archives particulières d'une ancienne famille de Normandie nous offraient un grand nombre de lettres originales et souvent même autographes. C'est surtout à l'obligeante communication qu'a bien voulu nous faire M. Chéruel de la copie qu'il a pu prendre, dans les archives de la famille d'Esneval, des dépêches de Castelnau et de Henri III, que nous devons de connaître la partie la plus intéressante de cette ambassade ⁽¹⁾.

(1) Les matériaux réunis par le Laboureur nous ont été d'un grand secours pour la biographie de Castelnau; nous y avons trouvé un certain nombre de lettres qui lui avaient été communiquées par la famille et dont nous n'avons pas les originaux.

MICHEL DE CASTELNAU.

CHAPITRE I.

VIE DE CASTELNAU JUSQU'À SON AMBASSADE EN ANGLETERRE (1520-1575).

Michel de Castelnau appliqué de bonne heure aux lettres et aux langues anciennes. — Son début à la cour. — Patronage du cardinal de Lorraine. — Premiers services de Castelnau ; son goût pour les affaires ; ses missions à Londres, en Savoie, à Rome, aux Pays-Bas. — Commencement des guerres civiles religieuses ; rôle particulier que joue Castelnau entre L'hospital et Catherine de Médicis. — Politique de conciliation sans neutralité. — Sa mission en Normandie. — Il est fait prisonnier, puis est député au roi par le comte de Warwick. — Sa délivrance ; son ardeur à chasser l'étranger ; prise de Tancarville sur l'Anglais. — Sa mission auprès du duc de Guise. — Pacification d'Amboise. — Rôle de Castelnau dans les fêtes de la Paix. — Nouvelles missions en Angleterre, en Écosse, en Savoie, aux Pays-Bas. — Surprise de Meaux ; premier avis qu'en donne Castelnau ; il fait rompre le pont de la Marne. — Ses missions auprès du duc d'Albe et du duc de Saxe ; son opinion sur les reîtres. — Paix de Longjumeau. — Nouvelles missions auprès du duc d'Albe et des reîtres. — Troisième guerre ; part que prit Castelnau à la paix de Saint-Germain. — Sa mission en Angleterre après la Saint-Barthélemy. — Il accompagne en Pologne le duc d'Anjou. — Il est envoyé en Angleterre comme ambassadeur ordinaire (1).

Michel de Castelnau, le second des neuf enfants qu

(1) J'ai cherché dans cette biographie à pénétrer l'esprit et le caractère de Castelnau à l'aide de ses mémoires. J'ai rencontré dans des publications récentes, et particulièrement dans celle des lettres de Lamothe-Fénelon et de Marie Stuart, des détails ignorés par le Laboureur.

Jean de Castelnau eut de Jeanne du Mesnil, naquit en 1520, au château de Mauvissière en Touraine. Il se montra de bonne heure appliqué aux lettres et aux langues anciennes, dont l'étude passionnait alors les esprits. En homme qui se sentait le goût de l'action, il lut surtout l'histoire, « cette maîtresse de la vie, » à laquelle il devait plus tard consacrer ses loisirs (1). A l'exemple de ses illustres contemporains, alors que Bodin met en vers latins les poèmes d'Oppien sur la chasse, que Pasquier s'égaye à rimer le monophyle et que la Boétie traduit les traités de Xénophon et de Plutarque, nous le verrons, lui aussi, traduire (1558) le traité latin de Ramus : *De moribus Germanorum*, et mettre en vers français, d'un tour heureux, les citations éparses d'Ovide, de Lucrèce et de Lucain (2).

Les dons de l'esprit qu'il avait reçus de la nature et développés par le travail, le firent bientôt distinguer. On sait l'importance d'un heureux début à la cour, et quels précieux alliés un bon mot valut à d'Aubigné. Or, un jour que le cardinal de Lorraine exprimait devant quelques courtisans le regret de n'avoir point assisté à un sermon de Jean de Montluc, évêque de Valence, un jeune gentilhomme de sa suite s'offrit aussitôt de le lui redire et le répéta avec l'accent et les gestes mêmes de l'orateur. C'était Michel de Castelnau qui se signalait

(1) On trouve à chaque pas dans les *Mémoires de Castelnau* des allusions et des rapprochements historiques. Liv. I, ch. vi. — Ch. x. — Liv. II, ch. x. — Ch. xi. — Liv. III, ch. vi, etc.

(2) *Traité des façons et coutumes des anciens Gaullois*, traduit du latin de P. de la Ramée, par Michel de Castelnau. Paris, 1559, dédié au cardinal de Lorraine.

ainsi à la faveur du puissant cardinal, alors qu'il n'y avait « que les portes de Montmorency et de Guise pour entrer en crédit (1). » De ce moment, il fut à la cour sur le pied d'homme d'esprit; il eut un rôle dans tous les divertissements de cette société, qui mêlait l'amour des lettres à celui des plaisirs, et se poussa par la gaie science, car « peu sert en France de savoir les batailles et assauts, qui ne sait la cour et les dames » (Tavannes).

A trente ans, « et dès l'an 1550, » il fut employé « au faict des armes et au maniement des affaires (2). » Bien qu'il ait servi avec honneur en Piémont sous le maréchal de Brissac, en Toscane et en Corse, commandé sur mer (3) et joué son rôle sur les champs de bataille des guerres civiles, ce « maniement des affaires, » auquel sa dextérité et une certaine éloquence naturelle le rendaient surtout propre, occupa la meilleure part de sa vie.

Après le traité de Cateau-Cambrésis, auquel il travailla « et qui assoupit les guerres étrangères, lesquelles avoient eu l'avantage d'envoyer dehors les esprits les plus remuants pour obvyer aux divisions civiles (3), » il fut chargé d'aller recevoir à Londres les ratifications. Sa première mission le conduisait ainsi sur un des

(1) *Mémoires de Tavannes*. Castelnau dit lui-même : « Les Guises.... qui disposaient des armes et des finances, des estats et charges honorables. » *Mémoires*, liv. I, chap. vi.

(2) *Mémoires de Castelnau*. Avertissement à son fils servant de préface. Le Laboureur, édit. de 1731. Bruxelles, t. I, liminaires.

(3) *Mémoires de Castelnau*, liv. II, ch. vi.

(4) *Ibidem*, liv. I, ch. vii.

principaux théâtres de la politique européenne, au camp du protestantisme, qui disputait l'Europe au roi catholique. Envoyé ensuite en Savoie, puis à Rome, il étudia la politique et la cour pontificale au moment où le concile de Trente, qui devait bientôt finir, allait rendre irréconciliables la réforme et l'orthodoxie. Une autre mission lui fit connaître les Pays-Bas, ce champ de bataille des deux religions, où toute la puissance de l'Espagne devait se briser contre quelques provinces résolues à périr pour leur liberté et leur foi.

Michel de Castelnau aurait même accompagné Marie Stuart en Ecosse, au nombre « des cent ou six vingts gentilshommes (1), » dont parle Brantôme ; telle est, du moins, l'opinion des biographes de Castelnau, opinion suivie par le prince Labanoff (Lettres de Marie Stuart), mais que nous avons peine à admettre par le silence même de Castelnau.

Castelnau avait donc pénétré les grandes questions de la politique extérieure de son temps, quand commencèrent les guerres civiles religieuses (1562) qui partagèrent la cour et la France entière. La plupart entrant avec passion dans un des partis où les avaient conduits la conviction religieuse ou le mécontentement politique, combattirent avec ardeur sans douter de la légitimité de leur cause et du droit des armes. L'idée de religion l'emportait sur celle de nationalité et de patrie. Le huguenot d'Aubigné est fier et non attristé de combattre pour sa foi contre des Français ; il dit d'un de ses

(1) Brantôme, t. II, pag. 368. Disc. sur Henri II.

compagnons d'armes : « c'était un cœur sevré, digne des guerres civiles. » Il admire les soldats « sevrés de crainte, sans peur, soudoyés de vengeance, de passion et d'honneur. » Il est l'historien enthousiaste de ce calvinisme nobiliaire et militaire qui, en même temps qu'il combattait pour sa foi, donnait satisfaction à son humeur indépendante. « Demeurons capables de servir le roi à son besoin et de nous servir au nôtre, » telle est sa règle. Le catholique Blaise de Montluc apporte dans la guerre la même passion. Gaspard de Saulx-Tavannes maudissait « ce nom de politique, inventé par ceux qui préfèrent le repos du royaume au salut de leur âme : Dieu oppose glaive contre glaive. Le chemin des épines est celui de paradis. Les plaisirs, les voluptez sont contraires. Heureuse est la guerre qui se fait pour maintenir les commandements de Dieu (1). »

Entre ces deux partis si animés, apparaît Lhospital, « belle âme, dit Montaigne, riche de vertus, et marquée à l'antique marque, » qui oppose la justice à la violence et qui proclame « qu'il ne faut point faire état de la force, sinon de celle qui est la servante de la raison. » Lhospital, devant le parti politique, opposa aux prétentions féodales, aux tentatives de fédéralisme, aux idées intolérantes des ligueurs et des calvinistes une revendication systématique de l'unité du pouvoir royal et de la liberté religieuse.

Michel de Castelnau joua un rôle digne d'étude entre les soldats des deux partis et à côté de Lhospital. Il

(1) *Mémoires de Tavannes*. Collection Michaud, t. VIII, pag. 297.

garda les généreux sentiments du citoyen et y joignit les fermes et conciliantes conceptions de l'homme d'Etat, mais il n'essaya pas le rôle prématuré et impossible du grand chancelier ; il prit parti, se montra actif et énergique, et attendit l'heure propice à la modération. « Ils sont peu estimés, dit-il, et ne peuvent éviter le nom de traîtres et d'espions, ceux qui n'ont le cœur de se déclarer ni pour un parti, ni pour l'autre, et de ces gens là il faut plus se donner de garde que des ennemis déclarés (1). » Homme du pouvoir et catholique, il devait opter entre la politique à outrance des Guises et la politique de ménagements de Catherine, « toujours désireuse de chercher quelque remède au mal qui allait croissant. » Il sembla d'abord pencher vers les Guises (2) qui avaient commencé sa fortune et qui paraissaient assez forts pour oser « retrancher la secte par la racine. » Mais quand il les vit à la solde de l'Espagne qui, « comprenant que la France ne se prend que par la France, gagnait les plus grands d'iceux (Mém. de Gaspard de Tavannes), » quand le parti protestant eut grandi et quand il fallut compter avec lui, il se rangea auprès de Catherine, « qui cherchant toujours plus de moyens d'adoucir les aigreurs et craignant sur toutes choses la touche des guerres civiles (3), » trouva en lui un instrument habile et dévoué.

(1) *Mémoires de Castelneau*, liv. IV, ch. III.

(2) *Ibidem*. Voy. le livre I, ch. VI, qui contient une justification de la maison de Guise.

(3) *Ibidem*, liv. III, ch. IX.

Castelnau a surtout, en effet, le sens politique. Tandis que le grand chancelier « se contriste » au nom de la philosophie et de l'humanité « quand tout le monde fourbit son épée et vole à la guerre civile comme à une fête, » comme le dit Pasquier, tandis que La Noue s'afflige au nom de la religion (1), il gémit surtout de la ruine de l'Etat. « Avec la couleur de ces religions, dit-il, se mesloient les factions par toute la France qui ont suscité et entretenu les guerres civiles de ce royaume, lequel, depuis, a esté exposé à la mercy des peuples voisins et de toutes sortes de gens qui avoient désir de mal faire (2). » Il insiste sur ce côté politique et veut qu'on soit en garde contre « ces séditeux qui s'efforçaient sous couleur de religion de renverser l'Etat politique dans ce royaume (3). » Dans leurs assemblées « l'on ne traictait pas seulement de la religion, mais des affaires d'Etat, et pour adviser tous les moyens de se défendre et assaillir, de fournir argent aux gens de guerre, et faire des entreprises sur les villes et forteresses (4). » C'est le langage de Tavannes, qui déclare que « le désir des protestants a toujours été d'établir l'Etat populaire ; » mais là où Tavannes conseille la rigueur, Castelnau exhorte à la modération et est le partisan déclaré de la *voie douce*. « Tous les événements de la guerre sont douteux, dit-il, et elle ne se fait que

(1) « Ce sont nos guerres pour la religion qui nous ont fait oublier la religion. »

(2) *Mémoires de Castelnau*, liv. I, ch. vi.

(3) *Ibidem*, liv. I, ch. iii.

(4) *Ibidem*, liv. I, ch. v et vii.

pour avoir la paix à la fin (1). » La paix, il faut l'obtenir à tout prix. « On faisait entendre au roy qu'il n'est jamais honorable au prince souverain de capituler avec son sujet. En quoy il estait mal conseillé, car nécessité force la loy, et vaut beaucoup mieux plier que rompre en matière d'Estat et s'accommoder au temps pour avoir la paix que d'en venir à une guerre civile, qui peut mille fois d'avantage diminuer l'autorité et puissance du souverain, qu'au traité fait avec un sujet, quand même il ne serait né prince du sang (2). » Plus tard Henri IV mettra ce précepte en pratique ; il rachètera son royaume en traitant avec tous les chefs de la ligue qui *vendront* à César ce qui était à César, et il achèvera par ces sages transactions la restauration du pouvoir.

C'est pour préserver la royauté et sauvegarder la société, que Castelnau, à cette heure décisive, lui conseille cette politique de conciliation. Tous les dangers la menacent en effet ; les protestants et les ligueurs, unis contre elle, vont tout à l'heure attaquer au nom des théories les plus absolues de théocratie et de démocratie. La Boétie, dont le *Contre-un* paraîtra en 1577, ne fera que blâmer l'abus du pouvoir monarchique ; mais Hottoman et Hubert Languet en attaqueront le principe même. Le premier publiera en 1578 son *Franco-Gallia* ; le second, en 1589, les *Vindiciæ adversus tyrannos*, sous le pseudonyme de Junius Brutus. Bodin seul, qui est comme le publiciste du tiers parti ou du parti des

(1) Lettre de Michel de Castelnau, 20 mai 1584. Additions aux *Mémoires de Castelnau* par le Laboureur, t. I, p. 597.

(2) *Mémoires de Castelnau*, liv. VI, ch. VIII.

politiques, tracera bientôt le plan « qui prévalut avec Henri IV au nom de la nécessité, n'ayant pu prévaloir avec L'hospital, au nom de la raison (1). »

Sans s'élever aussi haut, Castelnau proclame la royauté comme principe d'ordre inviolable; il ne reconnaît pas le droit de résistance, mais pour tempérer cette profession de foi qui implique l'absolutisme, et sous l'impression des idées anglaises, il oppose comme barrière à ce pouvoir, les institutions de l'ancienne France : les états généraux et le parlement (2).

Dans le conflit des controverses religieuses et politiques, il comprit la force de la vérité pratique, fit preuve d'un esprit solide et agissant, et fut le serviteur infatigable du pouvoir qu'il aurait voulu rendre conciliateur et modéré. Ce fut lui que la cour envoya à Louviers,

(1) Voy. *Bodin et son temps*, par Henri Baudrillart.

(2) « Les autres villes de France et tous les magistrats et sujets ont les yeux jettez sur le parlement de Paris et sa faculté de Théologie comme sur le modèle de leurs jugements et administration politique qui est un grand moyen de conserver l'Etat et la religion par tout le royaume, parce que le peuple faict jugement que cette ville pleine de si grands et si sçavants personnages ne peult faillir; joint aussi que les sept autres parlements du royaume se conforment ordinairement à celui-là, qui sont en tout comme huit colonnes fortes et puissantes composées de tous estats, sur lesquelles est appuyée cette grande monarchie; les édits ordinaires n'ayant point force et n'estant approuvés des autres magistrats, s'ils ne sont reçus et vérifiés es-dits parlements; qui est une règle d'estat, par le moyen de laquelle le roy ne pourraict, quand il voudraict, faire des lois injustes, que bientôt après elles ne fussent rejetées. Comme aussy en Angleterre, le roy ne peut faire loy qui porte coup aux biens, ny à l'honneur, ny à la vie des sujets, si elle n'est approuvée par les estats du pays qu'ils appellent leur parlement. Et si l'un d'iceux l'empesche la loy n'est pas reçue. » (*Mémoires de Castelnau*, liv. I, ch. iv.)

en 1562, pour recommander aux membres du parlement de Normandie « qui faisaient du pis qu'ils pouvaient, avec grande animosité, qu'ils ne fussent pas si violents à faire mourir les huguenots qui tombaient entre leurs mains (1). » Il devait aussi « aller commander aux ducs d'Etampes et de Martignes de donner, de la part du roi, bon ordre aux affaires de la Normandie, et, s'il était possible, d'empêcher les Anglais d'entrer au Havre-de-Grâce et à Dieppe. » Fait prisonnier dans cette mission périlleuse, où il fut chargé par un parti huguenot, blessé et porté par terre sous son cheval tué, on le conduisit au Havre, que les protestants avaient livré à l'Angleterre.

Le comte de Warwick le chargea, sous parole, de porter à Charles IX un message dans lequel il essayait de justifier, par de belles assurances, l'occupation du Havre. Le roi lui fit répondre que l'Angleterre « décherrait de son droit de Calais, par le traité fait au dict Cambresis, si elle faisait la première quelque innovation de guerre (2). » De retour au Havre, Castelnau essaya de traiter secrètement avec les protestants et de les amener à quelque composition; mais, « voyant que c'était chose inutile (3), » il se fit échanger contre quelques prisonniers, et courut assister à la prise de Rouen « qui fut pillée l'espace de huit jours sans qu'on eût égard à l'une ni à l'autre religion. » Mais avant de quitter le Havre, il avait « reconnu tout ce qui se pouvait

(1) *Mémoires de Castelnau*, liv. III, ch. XII.

(2) *Ibidem*.

(3) *Ibidem*, ch. XIII.

de la place et de l'ordre que tenaient les Anglais (1). » De ce moment, il poursuivit ce dessein patriotique, l'expulsion de l'étranger ; s'il assiste à la prise de Rouen, s'il figure à la bataille de Dreux où il pouvait, et certes nul catholique n'y eût manqué, prendre revanche de sa mésaventure de Normandie et de sa captivité, ce n'est que pour presser les chefs catholiques d'accorder « ce qui était nécessaire pour assiéger ledict Hâvre, pour avoir des gens de pied, de l'argent, poudre et munitions (2). »

En y retournant et chemin faisant, il prit Tancarville par surprise. Ce fut un heureux coup de main et contre l'Anglais. Maître de ce point, il fut chargé par le roi « de tenir les Anglais resserrés de ce costé-là, et d'assurer la rivière de Seine jusqu'au Hâvre-de-Grâce et de faire le magasin des vivres et toutes choses nécessaires pour assiéger ledict Hâvre (3). » Mais c'était chose difficile. Le maréchal de Brissac, lieutenant général du roi, en Normandie, était lui-même enfermé dans Rouen, demandait des secours, et parlait de renvoyer au roi sa commission. La province ne se pouvait conserver, disait-il, que « par l'armée que commandait le duc de Guise, estant d'avis qu'il laissât la ville et le siège d'Orléans et les entreprises au milieu de la France, où il se trouverait toujours assez de remèdes pour ruiner les huguenots, afin d'aller chasser les Anglais, principaux ennemis du royaume et l'admiral de Normandie (4). »

(1) *Mémoires de Castelnau*, liv. III, ch. XIII.

(2) *Ibidem*, liv. IV, ch. VII.

(3) *Ibidem*.

(4) *Ibidem*.

On croit entendre Castelnau opiner à ce conseil de guerre, où assistaient « le comte Rhingrave et quelques autres seigneurs et gentilshommes et des principaux capitaines qui étaient serviteurs du roi en Normandie, » parmi lesquels Brissac le « voulut choisir pour porter ce conseil et son opinion au roy et au duc de Guise, avec instructions et amples mémoires. » Il sut persuader le roi, sa mère et tout le conseil qu'il trouva, dit-il modestement, « tout préparés à ce qu'il leur proposa de la part du maréchal (1). »

Dépêché aussitôt de la part du roi vers le duc de Guise, il le joint à la tranchée, assiste à cheval, séance tenante, à la prise du faubourg du Portereau, soutient devant un conseil « des principaux seigneurs et capitaines qui avaient charge en son armée, » la requête du maréchal et les instructions du roi. « Il n'y en eut pas un qui ne trouvait en apparence ce conseil du maréchal et ce commandement du roi très bon, d'aller incontinent combattre l'admiral (2). » Quel avocat ayant cause gagnée, a jamais raconté plus modestement son succès. Ce succès, au reste, il ne l'eut pas auprès du duc qui ne voulut pas « laisser l'entreprise d'Orléans, ville si estonnée et à demi prise (3). »

A peine était-il revenu dire au maréchal de Brissac « qu'il advisât avec les forces qui étaient en Normandie de conserver et desfendre le pays le mieux qu'il serait possible, attendant que le roy y envoyât son

(1) *Mémoires de Castelnau*, liv. IV, ch. ix.

(2) *Ibidem*.

(3) *Ibidem*.

armée, » qu'on reçut à Rouen la nouvelle du meurtre du duc de Guise. « Chose remarquable, dit Castelnau, que tous les chefs de part et d'autre de ces deux armées sont à la fin morts violemment, sans qu'il s'en soit échappé aucun, comme on verra cy-après (1). »

Il était presque seul, au milieu de combattants passionnés, à recueillir les solennels enseignements de ces temps malheureux ; et cependant la guerre avait déjà duré un an et on pouvait mesurer les désastres de la France. « Une année de guerre civile lui avait apporté tant de malheurs et calamitez qu'il estait presque impossible que, par la continuation, elle s'en pût relever ; car l'agriculture, qui est la chose la plus nécessaire pour maintenir tout le corps d'une république et laquelle était auparavant mieux exercée en France qu'en aucun autre royaume, comme le jardin du monde le plus fertile, y estait toutefois délaissée, et les villes et villages, en quantité inestimable, estant saccagez, pilliez et brulez, s'en allaient en déserts ; et les pauvres laboureurs, chassés de leurs maisons, spoliez de leurs meubles et bestail, pris à rançon et volez aujourd'hui des uns, demain des autres, de quelque religion ou faction qu'ils fussent, s'enfuyaient comme bestes sauvages, abandonnans tout ce qu'ils avaient, pour ne demeurer à la miséricorde de ceux qui estoient sans mercy (2). »

Le retour de la paix (pacification d'Amboise, 1563)

(1) *Mémoires de Castelnau*, liv. IV, ch. x.

(2) *Ibidem*, liv. V, ch. 1.

qu'avait souhaité si ardemment Castelnau (1), fut le signal des fêtes. « Après l'amertume et le fiel de la guerre civile, qui n'avait esté de cent ans en France si cruelle, » on se jeta dans les fêtes splendides que Catherine, passée maîtresse en fait de plaisirs, savait relever « par de gentilles et agréables inventions pour l'amour et pour les armes (2). » Les plaisirs de l'esprit se mêlèrent comme toujours aux jeux et aux carrousels, et Castelnau nous raconte que dans une joute de douze Grecs contre douze Troyens, il fut un des combattants sous le nom du chevalier Glaucus ; il fut aussi chargé d'un rôle dans une tragi-comédie « que la Reyne fit jouer en son festin » et où figuraient les princes et princesses, et après la comédie, ajoute-t-il, « qui fut admirée d'un chacun, je fus choisi pour réciter en la grande salle devant le roy, le fruit qui se peut tirer des tragédies, esquelles sont représentées les actions des empereurs, rois, princes, bergers et toutes sortes de gens qui vivent en la terre, où les hommes sont les acteurs et la fortune est bien souvent maîtresse de la scène et de la vie ; car tel aujourd'huy représente le personnage d'un grand prince, demain joue celui d'un bouffon, aussi bien sur le grand théâtre que sur le petit (3). »

(1) Or tout ainsi qu'un sage médecin pour guérir un malade qui est travaillé d'une fièvre ardente, le fait reposer premièrement, ainsi était-il nécessaire de donner relasche à la France en ostant les guerres civiles, afin de guérir l'Etat de tant de maladies, ulcères et cruelles douleurs dont il estait accablé. (*Mémoires de Castelnau*, liv. V, ch. 1.)

(2) Ibidem.

(3) Ibidem, liv. V, ch. vi.

La paix ne fut point, malgré ses plaisirs, un temps de repos pour Castelnau. Dans un intervalle de quatre ans, de 1563 à 1567, il fut chargé de nombreuses missions en Angleterre et en Ecosse, en Savoie et aux Pays-Bas. Dans toutes, il fit preuve d'un esprit pénétrant et d'une opiniâtreté douce que ne rebutait aucun obstacle. En 1563, après la prise du Havre, à laquelle il avait assisté, il fut envoyé vers Elisabeth « pour l'avancement de la paix (1) » que les ambassadeurs négociaient en France. On ne peut, en lisant le récit de son audience, s'empêcher d'admirer sa sagacité et ce don d'observation qu'il savait si bien cacher. Elisabeth menace « de désavouer ses ambassadeurs et de leur faire trancher la teste pour l'avoir mise, sans l'avertir, en un traité déshonorable (2) ; » mais Castelnau ajoute : « tout son discours n'était qu'artifice, dont elle était pleine, pour nous faire trouver bonne la paix de sa part qui lui était autant ou plus utile qu'à nous (3), » et avec l'habileté d'un négociateur consommé, il s'efforce de persuader la reine déjà convaincue, mais qui voulait sembler ne céder qu'à ses « discours et répliques (4). » Calais resta à la France sans aucune condition, et les otages, question délicate où Castelnau l'emporta encore, furent rendus. Il avait beaucoup exigé ; il savait cependant tout le prix de l'alliance anglaise, et le choix que fit de lui, à diverses reprises, la cour de France,

(1) *Mémoires de Castelnau*, liv. V, ch. iv.

(2) *Ibidem*.

(3) *Ibidem*, ch. viii.

(4) *Ibidem*.

pour les affaires d'Angleterre, semble indiquer l'influence de ses conseils et l'initiative même qu'il sut prendre.

En 1564, il visite la reine d'Angleterre « avec plusieurs offres de compliments pour entretenir et fortifier toujours l'amitié, » et il ajoute : « Le roy me donna commission, selon la disposition en laquelle je la trouverais, de lui offrir son service, et de lui offrir le mariage d'eux deux, afin d'effacer pour jamais ces mots qui estaient entre les Français et les Anglais, d'anciens ennemis, et les remettre en parfaite et assurée amitié, par le moyen du mariage (1). » Elisabeth fut flattée de se voir ainsi recherchée, fit persuader à Castelnau que l'alliance du duc d'Anjou, « qui pourrait passer la mer et demeurer en Angleterre, serait plus propre et plus commode. » Le négociateur entra aussitôt dans ce nouveau projet. Elisabeth éluda les propositions qu'elle avait suggérées, mais l'alliance en fut resserrée : « La royne, dit Castelnau, me remercia des bons offices que j'avais faits, tant en l'avancement de la paix, qu'à bastir cette grande et particulière amitié qui se nourrissait et augmentait tous les jours (2). »

Mais les affaires d'Ecosse devaient bientôt traverser cette alliance si récente et offrir à l'activité et à l'intel-

(1) *Mémoires de Castelnau*, liv. V, ch. xi. Cambden. *Annales rerum anglicarum et hibernicarum regnante Elizabethâ*, Londini, M.DC.XV. in-fol. p. 433. « Quo tempore Regina mater Regis Gallie blanda et benigna humanitate erga legatum et alios Anglos usa, tectè et quasi aliud agens de nuptiis inter Elizabetham et filium Henricum ducem Andium vix xvii annos natum verba facere cœpit. »

(2) *Mémoires de Castelnau*, liv. V, ch. xiii.

ligence de Castelnau cette tâche difficile de conserver l'amitié de l'Angleterre en combattant pied à pied ses tentatives de conquête et de réunion. Ses missions lui permirent ainsi de connaître ce royaume d'Ecosse où il devait, pendant sa longue ambassade, maintenir au prix de mille efforts le parti français.

Dès son premier voyage, il pénétra les intrigues d'Elisabeth et prévint tous les dangers qui menaçaient la reine et l'alliance française. Il essaya, en vain, de combattre la folle passion de Marie pour Darnley qu'il explique suivant les idées du temps « par des enchantements artificiels ou naturels (1). » A une année de là (1565), à la suite de sa mission en Angleterre, « chargé par le roi et la reine-mère de passer jusqu'en Ecosse pour aller voir la reine, tant pour leur rapporter de ses nouvelles que pour luy faire part de leur bon conseil et avis sur ce en quoy elle pourrait avoir besoin (2), » il vit « Darnley ingrat de l'honneur que lui avait fait cette belle princesse » s'en montrer indigne par ses vices et ses violences. D'autre part, « cette jeune princesse, qui avait un esprit grand et inquieté comme celui du cardinal de Lorraine, ne pouvait s'accommoder avec la reine d'Angleterre » ni avec ses sujets. Castelnau fit toutes les « remontrances particulières à la reine d'Ecosse et à ses sujets, de se garder bien d'entrer en guerre civile, qui est la ruine et destruction de tous Estats (3). » Il réussit cette fois ; « par l'intervention

(1) *Mémoires de Castelnau*, liv. V, ch. XII.

(2) *Ibid.* ch. XIII.

(3) *Ibid.* liv. VI, ch. I.

du roy et de la reyne sa mère, dit-il, je les mis d'accord (1). »

Le meurtre de Riccio, le ressentiment implacable de Marie, sa vengeance, la guerre civile qui en fut la suite, amenèrent la fuite de la reine en Angleterre et sa captivité. Castelnau, dont les sages conseils n'avaient pu prévenir ces malheurs, devait, pendant dix ans, s'efforcer de les adoucir, et poursuivre une délivrance que la politique d'Elisabeth lui défendait d'espérer.

L'activité de Castelnau semble sans égale. A peine fut-il revenu d'Ecosse, qu'il lui fallut aller négocier (1566) avec le duc de Savoie, au sujet des villes de Piémont que la paix de Cateau-Cambrésis avait laissées à la France, et qui depuis furent « si dextrement retirées (2). » En 1567, nous le rencontrons aux Pays-Bas, où il est envoyé « pour dire bonjour à l'un (le duc d'Albe) et adieu à l'autre (la duchesse de Parme) (3). »

Ces missions à l'étranger ne l'empêchaient point d'observer l'état des partis en France, et de pressentir les dangers qui menaçaient le jeune roi et sa mère. A son retour de Flandre, il eut avis du coup que préparaient les huguenots et en parla. Le connétable se prétendit bien instruit et assura qu'il n'en était rien. L'hospital alla plus loin, et dans ses illusions de paix et de respect des traités, « dit au roy et à la reyne que c'était un crime capital de donner un faux adver-

(1) *Mémoires de Castelnau*, liv. VI, ch. vi.

(2) *Ibidem*.

(3) *Ibidem*, liv. V, ch. iv.

tissement à son prince souverain (1). » Les rapports des frères de Castelnau, chargés de pénétrer les desseins des huguenots, parvinrent à peine à persuader la cour « où l'on ne parlait que de passer le temps et aller à la chasse, où lors il n'y avait pas un seul homme armé, ou la plus part encore n'avaient que des haquenées (2). »

Le péril une fois reconnu, Castelnau ne s'épargna pas; il fit rompre le pont de la Marne « combien que les ennemis fissent grand effort et diligence de l'empêcher à coups d'harquebusades, » et accourut à Paris de nuit « afin que tous montassent à cheval pour aller au devant du roy qui partait de Meaux avec toute sa cour. » Cette tentative des huguenots décida la rupture, et la cour dut songer à soutenir vivement la guerre. Castelnau fut envoyé vers le duc d'Albe, à travers mille dangers, et en obtint seize cents chevaux, qu'il amena en toute hâte, puis, dépêché au duc de Saxe, Jean Guillaume. En vingt-sept jours, il conduisit à Réthel les auxiliaires allemands (3). En même temps qu'il jugeait à leur valeur « les grandes vanteries » de l'Espagnol, il dé-

(1) *Mémoires de Castelnau*, liv. VI, ch. iv.

(2) *Ibidem*.

(3) Michel de Castelnau savait probablement la langue allemande; un passage des *mémoires de Tavannes* nous autorise à le penser. « Plusieurs gentilshommes du royaume croyant qu'il ne se pouvait faire guerre qu'avec cette nation, espérant que leurs enfants apprenant l'allemand, seraient employés aux levées des reîtres, les envoyaient en Allemagne. » Jean « écrivait de son père » Gaspard de Saulx-Tavannes « les épées étant au repos » en 1601; il ajoute : « Maintenant qu'on a appris à les (les reîtres) battre, peu de jeunes gentilshommes y sont envoyés pour apprendre la langue. »

plorait l'introduction en France de ces reîtres que la nécessité contraignait d'employer, mais qui n'étaient « que des chevaux de louage, avides d'arrhes et d'argent (1). »

Après la bataille de Saint-Denis, quand la désorganisation des deux armées eut amené le traité de Longjumeau, qui promettait protection aux huguenots non factieux et ne portant pas les armes, et « mettait différence entre les rebelles et les hérétiques (2), » Castelnau fut chargé de la tâche difficile de renvoyer ces hostes dangereux, les Allemands du duc Guillaume « qui se mit en grande colère. » Il y parvint cependant, puis alla porter les remerciements du roi au duc d'Albe, qui fut « si estonné, qu'il fit cognoistre n'avoir pas plaisir de nous voir d'accord. »

A peine de retour, il fut envoyé vers les reîtres du prince Casimir qui avaient été attirés par les huguenots, et qu'il était autrement difficile de congédier que ceux du duc Guillaume. Il lutta d'habileté et d'énergie avec ces aventuriers dont il fut un instant le prisonnier, et sut, en employant les caresses et les menaces, les amener à composition. Dans cette négociation difficile, qui délivra la cour d'un danger, il acquit l'estime du prince Jean-Casimir, qui le félicita de sa prudence et de

(1) *Mémoires de Castelnau*, t. VI, ch. VIII. Les reîtres combattaient plus volontiers pour la cause protestante. « Le landgrave de Hesse-Cassel, leur chef, disait que pour argent on doit aller à la charge une fois, pour son pays deux, pour sa religion trois. » *Mémoires de G. de Saulx-Tavannes*. 1^{re} série, Coll. Michaud, t. VIII, p. 248.

(2) *Mémoires de Gaspard de Saulx-Tavannes*, ibidem, p. 300.

sa sincérité. En même temps, la cour le récompensait, en lui donnant le gouvernement de Saint-Dizier (1).

« Il semblait, en apparence, dit Castelnau, que la France qui avait esté tant persécutée, d'un des plus grands fléaux de la justice divine, dust plus longtemps jouir de la douceur de la paix (2), » mais les passions subsistaient, et les deux partis n'attendaient que l'occasion de reprendre les armes. Les sollicitations ardentes de Pie V et de Philippe II, le mouvement de l'opinion publique, ne tardèrent pas à entraîner complètement Catherine dans la politique catholique. Elle renvoya Lhospital, tenta de s'emparer de Condé et de Coligny, et quand ceux-ci, après lui avoir échappé, eurent convoqué autour d'eux, à la Rochelle, toutes les forces de leur parti, un édit déclara que le roi ne voulait qu'une religion dans le royaume. La guerre recommença. Castelnau ne s'était point épargné pour la conjurer ; dès qu'elle fut inévitable, il y servit avec résolution, attendant le retour de dispositions favorables à la paix.

Il assista à la bataille de Jarnac (3), et aussitôt après il fut envoyé vers le margrave de Bade, afin de presser l'arrivée de ses reîtres ; il fit tant de diligence qu'il les amena en quinze jours. Peu après, il obtint du duc d'Albe deux mille hommes de pied et deux mille cinq cents reîtres.

(1) *Mémoires de Castelnau*, liv. VI, ch. XI. Voy. les pièces de cette négociation dans les additions de le Laboureur, t. II, p. 545.

(2) *Ibidem*, liv. VII, ch. I.

(3) *Ibidem*, ch. IV et V.

Mais, tout en servant activement l'autorité royale, Castelnau blâme vivement les violences exercées. Il réprouve l'arrêt qui mettait à prix la tête de l'amiral, « arrest que quelques politiques estimaient être donné à contre-temps, et qui servait plutôt d'allumettes pour augmenter le feu des guerres civiles que pour l'esteindre, estant leur parti trop fort pour donner de la terreur par de l'encre et de la peinture, à ceux qui n'en prenaient point devant des armées de trente mille hommes, et aux plus furieuses charges des combats, comme ils firent bien paraître, lorsque notre armée délogea (1). »

La tolérance était le seul remède à tant de maux. Dès qu'il y faut revenir, et qu'on parle de paix, on retrouve Castelnau, qui se fait gloire « d'en avoir porté les premières paroles à la reine de Navarre, qui estait à la Rochelle, incontinent après la bataille de Montcontour, par le commandement de la reine-mère. » Le caractère des emplois des hommes est un sûr témoignage de leurs opinions et de leurs jugements; on n'est bon ambassadeur ou bon avocat que d'une cause embrassée avec foi. Or, il était chargé « d'asseurer la reine de Navarre de la bonne affection de la reine-mère, et de dire qu'estant désireuse de son bien et de son repos, comme de celui de la France, elle porterait toujours le roi, son fils, à lui accorder, et à tous ceux de son party, des conditions honnestes, lorsque, comme bons et fidèles sujets, s'étant mis à leur devoir, ils voudraient entrer en quelque demande et requête raisonnable (2). » Mais les

(1) *Mémoires de Castelnau*, liv. VII, ch. ix.

(2) *Ibidem*, liv. VII, ch. x.

justes défiances du parti huguenot vaincu et non réduit devaient retarder un an encore la paix de Saint-Germain (1570). Celui qui avait été le messager des premières paroles de paix fut encore choisi « pour établir à la Rochelle et en Guyenne les édits de pacification, et traiter d'affaires importantes avec la reine de Navarre, princes et admiral. »

Ici s'arrêtent ces précieux mémoires qui apportent à l'histoire un témoignage si sincère et si honnête, et nous ont permis d'étudier, chez Castelnau, un esprit sage, une pénétration rare, une profonde connaissance des hommes et des choses, en même temps qu'une activité infatigable. C'est au moment où la politique de Catherine de Médicis commet la faute immense et le crime inexpiable de la Saint-Barthélemy, que les témoignages nous manquent pour suivre dans cette crise le rôle de Castelnau. Il fut, sans doute, l'instrument involontaire de cette politique tortueuse et sanglante; mais il a trop éloquemment condamné de moindres violences, pour qu'on puisse douter de sa réprobation.

Le crime commis, Catherine chercha un honnête homme qui n'y eût point trempé pour disculper la cour de France auprès d'Elisabeth. Castelnau se trouvait comme désigné par l'autorité de son caractère et l'habileté de son esprit. Chargé de rétablir l'alliance de l'Angleterre, qu'il avait reconquise avec tant d'habileté, et que ce coup avait ébranlée, il dut d'abord pallier l'odieux du massacre auprès de Walsingham, alors ambassadeur d'Angleterre à Paris, puis, et c'est

le dernier témoignage de ses mémoires (1), il fut chargé d'aller excuser ce crime de la cour contre les protestants auprès d'Elisabeth, la personnification même du protestantisme. La Mothe-Fénelon, ambassadeur ordinaire en Angleterre, avait réussi à calmer le premier ressentiment, en accréditant la fable d'une conspiration tramée par l'amiral. Elisabeth avait feint de croire ce rapport, mais le massacre de Rouen, qui suivit à un mois d'intervalle celui de Paris, avait ralumé sa colère. Castelnau, cependant, parvint encore à l'apaiser. Il put, avec plus de vraisemblance, rejeter l'émeute de Rouen sur quelques factieux qui déjà, plus d'une fois, avaient troublé cette ville, et ensuite la population catholique au massacre des protestants. La Mothe-Fénelon s'étonne lui-même du succès de Castelnau : « Elle le reçut mieux et plus favorablement que l'occasion des choses passées le faisait espérer, et je crois, à la vérité, qu'en l'endroit d'un autre, elle n'eût si bien usé qu'au sien (2). » Elle alla même jusqu'à le remercier du zèle qu'il montrait pour la solidité de l'alliance de la France et de l'Angleterre, et se montra si bien apaisée qu'elle promit de tenir sur les fonts de baptême la fille du roi, contre l'opinion de la majorité de son conseil et malgré le cri public. Cette mission le retint jusqu'à la fin de l'année 1572. Les protestants, qui guettaient son départ, faillirent l'arrêter en mer, et le roi, qui sut leur dessein, en marqua son inquiétude à Lamothe-

(1) *Mémoires de Castelnau*, liv. VII, ch. XII et dernier.

(2) Voy. Lamothe-Fénelon. *Correspondance diplomatique*, t. V, p. 406. — T. VII, p. 368-371. — T. V, p. 487. — *Idem*, p. 244.

Fénelon (1). A son retour, il fut désigné pour accompagner en Pologne le duc d'Anjou. Nous le retrouvons en France en 1575. Un passage de l'Estoile (2) nous le montre conduisant quelques cornettes de reîtres en Champagne et en Picardie, ne pouvant préserver le pays de leurs ravages, ni obtenir qu'ils en vinsent aux mains avec les huguenots, « parce qu'ils tenaient la même religion qu'eux (3). » Cette même année il fut envoyé comme ambassadeur ordinaire en Angleterre.

(1) « Je suis bien en peine du retour du sieur de la Mauvissière qui devait être arrivé icy il y a cinq ou six jours, considéré le jour que vous me mandez qu'il est party... Il aura été si advisé ayant eu l'avis que luy avez donné, qu'on le cherchait pour l'attraper en chemin, qu'il s'en sera bien gardé. » (Lettre du roi à Lamothe-Fénelon, 1572, 22 décembre. Additions de le Laboureur, t. III, p. 275.)

(2) L'Estoile, coll. Michaud, 2^e série, t. I, p. 50.

(3) Ibidem.

The first of these is the fact that the British Empire is not a homogeneous entity, but a collection of diverse and often conflicting interests.

SECTION I

The second of these is the fact that the British Empire is not a static entity, but a dynamic one, constantly evolving and changing. The third of these is the fact that the British Empire is not a monolithic entity, but a collection of diverse and often conflicting interests.

The fourth of these is the fact that the British Empire is not a homogeneous entity, but a collection of diverse and often conflicting interests. The fifth of these is the fact that the British Empire is not a static entity, but a dynamic one, constantly evolving and changing.

CHAPITRE II.

AMBASSADE DE CASTELNAU EN ANGLETERRE.

1^{re} PÉRIODE. 1575-1582.

Tâche difficile de l'ambassadeur de France près d'Élisabeth. — Négociations illusoires du mariage d'Élisabeth avec Henri III et le duc d'Anjou; ce qu'en pense Castelnau; perspicacité de Henri III; retraite d'Élisabeth après avoir épuisé tous les délais; elle feint d'avoir été négligée; ses plaintes; le duc d'Anjou en Angleterre; Élisabeth le leurre de promesses et le renvoie animé contre son frère. — Castelnau surveille les agents envoyés à Londres par les protestants de France et rappelle à Élisabeth la foi des traités. — Intervention d'abord timide en Écosse et en faveur de Marie Stuart. — Morton fait triompher en Écosse le parti anglais; sa disgrâce passagère; il ressaisit le pouvoir; Castelnau empêche l'intervention d'Élisabeth en Écosse et ménage le parti français pour des temps meilleurs; il assure la fuite des Hamiltons; chute de Morton; Castelnau s'efforce de faire tourner au profit de la France la révolution d'Écosse. Il réussit cependant à conserver à la France l'alliance anglaise. — Protection des nationaux et de la marine française. — Bon témoignage rendu par le secrétaire d'Etat Villeroy à Castelnau.

Les plaintes éloquentes de son prédécesseur LaMothe-Fénelon, qui avait épuisé dans un labeur ingrat sa fortune et sa santé, avertissaient assez Castelnau des épreuves de toutes sortes qui l'attendaient dans sa nouvelle charge; il n'en fut pas découragé. Resserrer avec l'Angleterre une alliance que rendaient nécessaire les dangers d'une guerre civile et l'inimitié de l'Espagne, et en même temps, entretenir en Écosse le parti français dont le maintien était la vraie sauvegarde de Marie Stuart prisonnière; pénétrer les desseins particuliers d'Élisabeth dans la querelle des Pays-Bas, n'accepter l'alliance offensive

qu'à la condition d'avantages communs et d'un égal partage des charges de la guerre ; surveiller les intrigues ourdies par l'Angleterre avec les protestants de France, telle fut la mission difficile confiée à ses talents et à son dévouement. Il sut la remplir et, laissé sans ressources et sans appui, défendre le terrain pied à pied contre la politique astucieuse d'Elisabeth, bien servie par d'habiles ministres et disposant de nombreux agents libéralement payés.

De 1575 à 1581, le principal soin de l'ambassadeur fut de sauvegarder l'alliance anglaise que le massacre de la Saint-Barthélemy avait failli rompre ; les négociations du mariage qui avaient échoué avec le duc d'Anjou (depuis, le roi Henri III), et qui furent aussitôt reprises avec le duc d'Alençon (devenu duc d'Anjou par l'avènement au trône de son frère), semblent avoir été un moyen accepté à la fois par Elisabeth et par Castelnau pour prolonger une alliance feinte et, sous ce voile, suivre de part et d'autre les desseins qu'inspiraient des intérêts opposés. Catherine de Médicis a pu souhaiter pour son quatrième fils la couronne d'Angleterre et chercher ainsi à justifier les prédictions de l'astrologie qui promettaient un trône à chacun de ses fils. Le duc d'Alençon, abusé par son extrême jeunesse, et qui aimait à se proposer de grands objets que son ineptie ne lui permettait point d'atteindre, désira ce mariage avec passion. Quant à Henri III, à qui rien ne manqua moins que l'intelligence politique pour régner sagement, il se montra tantôt favorable et tantôt contraire à cette association qui devait accroître l'état d'un frère, son ennemi. Il

sait bien que ce n'est qu'une ruse de la reine d'Angleterre (4), mais il sait aussi qu'il faut lutter de dissimulation; « car, écrit-il à Castelnau, comme vous pouvez bien penser, il faut, au temps où nous sommes, ne faire pas bien souvent semblant de voir si clair en tels déportements (2). »

Elisabeth n'y vit, sans doute, qu'une satisfaction de sa vanité de femme, qu'un adroit artifice pour faire perdre à Marie Stuart et à son parti d'Ecosse l'assistance de Henri III, pour rendre vain le droit de sa plus proche héritière si opiniâtrément réclamée par la reine d'Ecosse, enfin pour effrayer l'Espagne et faire naître entre elle et la France une guerre qui la laisserait libre d'agir en Ecosse « d'où elle craignait tout le mal qui lui pouvait advenir (3). »

A la faveur de ces négociations simulées, dans lesquelles les deux cours épuisaient toutes les protestations d'amitié, Castelnau pouvait surveiller plus librement les affaires d'Ecosse et réclamer avec plus d'autorité en faveur de Marie Stuart prisonnière. Il se prêta donc sans fatigue et sans impatience au jeu d'Elisabeth qui se défiait de sa pénétration, mais était toujours déconcertée par son attitude empressée et confiante.

En janvier 1579, satisfait d'avoir porté l'affaire du mariage au point où elle était, et prévoyant bien cepen-

(4) « S'estant, non pas de cette heure, mais il y a trop longtemps, bien connu, que icelle reine n'a oncques eu désir de se marier. » Lettre du roi à M. de Mauvissière, 16 janvier 1577, le Laboureur, t. III.

(2) Ibid.

(3) Lettre de Castelnau à Catherine de Médicis, 24 juillet 1584.

dant qu'elle ne pouvait aboutir, comme il l'avait maintes fois écrit au secrétaire Villeroy (1), il sollicita un congé; mais il dut céder aux pressantes instances du duc d'Alençon, qui le suppliait de ne point quitter l'Angleterre, qu'il n'eût mené à fin une affaire si bien conduite jusque-là (2). La situation était trop tendue pour qu'Elisabeth pût différer plus longtemps sa réponse. Après avoir fait dresser le contrat, y avoir fait insérer un article de conditions secrètes qui pouvait au besoin lui fournir un prétexte de rupture, après avoir fait naître de nouveaux délais, en soulevant de vaines questions de préséance, elle sembla s'effrayer des dangers où la tentative du duc d'Alençon sur les Pays-Bas pourrait entraîner l'Angleterre. Elle répondit « que ses sujets ne voudraient par ledit mariage, entrer en guerre, en dépense, ni en aucune pire condition que celle où elle les avait maintenus et conservés si longtemps (3). » Castelnau opposa à ses craintes simulées toutes les assurances qu'il reçut de sa cour, mais Elisabeth, trop heureuse d'avoir un moyen d'arrêter les choses pour un temps, se plaignit de ne voir dans la lettre de Catherine de Médicis « que de belles choses générales, mais rien de particulier en ce qu'elle avait demandé d'être entièrement déchargée de toute dépense de la guerre de Flandre (4). » Elle fit mieux, elle

(1) Cf. la lettre de Villeroy à Castelnau, du 18 mai 1577, citée par le Laboureur. *Addit. t. I*, p. 669-670.

(2) Lettre du duc d'Alençon à Castelnau, 15 janvier 1579. — *Ibid.* p. 673.

(3) Lettre de Michel de Castelnau à Henri III, 24 juillet 1584, *ibid.* p. 690.

(4) *Ibid.*

se dit offensée; « elle ajoutait, écrit Castelnau, qu'elle avait fait tout ce qu'elle avait pu pour me rendre la réponse meilleure, et qu'elle était réjouie d'une apparence qui a donné la crainte aux ennemis du mariage qui n'avaient pas dormi de bon somme.... ; mais qu'à la fin elle voyait et connaissait qu'on la menait, étant si vieille, comme un petit enfant, et pour cette occasion n'osait plus importuner Votre Majesté de lui faire aucune demande pour ledit mariage. »

On pouvait recommencer à négocier à nouveaux frais. C'était ce que voulait Elisabeth. Aussi bien avait-elle réussi à rallumer les anciennes défiances entre Henri III et son frère en se plaignant à ce dernier des mauvaises dispositions du roi, qui était, disait-elle, contraire au mariage. Elle l'entretint dans cet esprit pendant les quatre mois d'un séjour qu'il fit en Angleterre (novembre, décembre 1581, et janvier 1582) et ne le renvoya, après l'échange des anneaux, que tout animé à la guerre civile et rempli de nouvelles espérances.

Les négociations du mariage ne furent donc qu'une longue feinte. Celles qui eurent pour but de déjouer les menées des représentants à Londres, des huguenots de France, et les manœuvres d'Elisabeth pour leur venir secrètement en aide, présentent un intérêt plus sérieux. Presque toutes les lettres du roi et de Catherine de Médicis adressées à Castelnau jusqu'à la paix de Bergerac, 1577, sont remplies de recommandations les plus pressantes à ce sujet. L'ambassadeur est, sans cesse, invité à rappeler à Elisabeth les traités par lesquels ils se doivent aider mutuellement contre leurs sujets sou-

lévés, et à lui bien remontrer que ceux-ci cachent leur rébellion sous couleur de religion. Il doit, en outre, exhorter les sujets français fugitifs en Angleterre à revenir en France et à se confier au pardon du roi et à l'abolition du passé. Ce ne fut pas la partie la moins difficile de la mission de Castelnau, dont toutes les plaintes ne rencontraient que des dénégations systématiques et des protestations de fidélité à la foi jurée. Il put au moins examiner les démarches des émissaires protestants, surprendre leurs desseins, surveiller le mouvement des vaisseaux anglais, et avertir exactement le roi de tous les signes qui annonçaient quelque péril.

Le maintien de l'alliance écossaise et le devoir d'intervenir en faveur de Marie Stuart ne donnèrent pas d'abord beaucoup de soins à Castelnau. Marie Stuart n'était pas d'abord aussi resserrée qu'elle devait l'être plus tard, et Castelnau avait ordre de ménager Elisabeth, jalouse sur toutes choses de son autorité chez elle. Henri III lui prescrit de n'agir auprès d'elle que « de telle façon, qu'elle ne le prenne que bien et de bonne part, afin que pensant bien faire pour les affaires de madite sœur, vous n'y nuisiez et aux miennes aussi, n'y ayant, ce semble, que le temps qui doive la tirer del'affection où elle est (1). » Ainsi, le roi s'en remettait au temps qui devait rendre peu à peu la captivité de Marie Stuart plus étroite et amener sa fin tragique. Castelnau ne s'arrêta pas toujours aux timides représentations de Henri III à l'égard de Marie Stuart ou de l'intervention en Ecosse.

(1) Henri III à Castelnau, 49 avril 1577. Voy. le Laboureur. Addit. aux *Mémoires de Castelnau*, t. III, p. 506.

Celle-ci, au reste, jusqu'à la révolution qui devait rendre le pouvoir au parti français, fut timide et cachée. Morton que Castelnau assure être, malgré les louanges des Anglais, « plein d'avarice et d'exactions sur le peuple, et beaucoup plus hay qu'aimé et tous les jours en danger d'être tué (1), » mais qu'il reconnaît cependant comme « un homme de police et de courage (2), » après avoir désarmé et annulé le parti de Marie Stuart, maintint l'Ecosse en paix, sous la protection de l'Angleterre, sans qu'il s'y formât de nouveaux partis et qu'on y ranimât les anciennes contestations. Un instant déposé (en mars 1578) par une confédération des anciens partis, il ne se retira que pour préparer sourdement la chute de ceux qui l'avaient renversé, et, moins de deux mois après, sut ressaisir le pouvoir en traitant avec ses ennemis ou en les écrasant. Pendant ce court intervalle, le parti de Marie Stuart ne put se relever. Sur l'avis que Castelnau avait donné de cet événement à Henri III, la cour de France avait songé à dépêcher en Ecosse le sieur de Mondreville (3), trésorier de l'ordre, conseiller et maistre d'hôtel ordinaire de la Reine-mère. Toutefois, il n'est pas bien certain que M. de Mondreville soit

(1) Castelnau à Henri III, 29 octobre 1577. Bibliothèque nationale, collection des 500 de Colbert, t. 397, p. 694. Original signé.

(2) Ibid.

(3) Les instructions de Mondreville jointes à d'autres qui avaient été préparées pour lui en 1575 sont dans les mélanges de Colbert, t. II, folio 48, recto.—Les copies des lettres au prince d'Ecosse, au comte de Morton, à la comtesse de Marr, à lord Erskine, chef du mouvement, aux comtes d'Argyle, d'Athol, de Montrose, aux lords de Lindsay, etc., seigneurs conjurés, accompagnent ces instructions. (Bibliothèque nationale. *Mélanges de Colbert*, t. II, fol. 44, v^o et suiv.)

effectivement allé en Ecosse. On lit dans une lettre écrite par le roi à M. de Mauvissière le 28 mai 1578, et imprimée par le Laboureur (t. II, p. 553) : « Je pensoys que Mondreville dut partir, comme je vous avais écrit il y a quelques jours, pour aller en Ecosse, mais il lui est survenu quelque affaire, et en attendant que lui ou un autre y aille, il sera bon que vous envoyiez, comme de vous même, secrètement quelqu'un, bien entendu, qui ne fera que aller et revenir. Cela servira toujours beaucoup. » Mais les événements s'étaient précipités ; Castelnau ne put probablement envoyer personne en temps utile, et nous n'avons pas de lettre en réponse à celle susdite du roi. L'occasion manquée, il se résolut à attendre patiemment la chute définitive de Morton. Toute intervention de sa part en Ecosse aurait provoqué celle d'Elisabeth, et n'y voyant pas le parti français en état de s'agiter et de prendre les armes, il répète sans cesse à sa cour qu'il faut du moins empêcher Elisabeth de se mêler des « changements d'Ecosse. »

Dans une lettre du 27 août 1578, adressée au roi (1), il écrit : « Le comté de Morton..... implore et implorera le secours de la royne d'Angleterre, comme son pensionnaire et serviteur. Mais pendant que le sieur de Rambouillet sera icy, nous ferons ensemble ce que nous pourrons vers ladite dame, afin qu'elle ne fasse rien contre vos liguez et traictiez. » Il marque néanmoins qu'il écrira à lord Seaton « et à quelques autres qui ont

(1) Bibliothèque impériale, fonds de Saint-Germain-Harlay, n° 223-4, fol. 9. — (Registre de l'ambassade de M. de Mauvissière, 215^e dépêche. Copie du temps.)

le cœur français (1) ; » mais il usera « en ces accidents nouveaux des plus doux remèdes (2). » Puisque le roi ne peut envoyer en Ecosse « personne de qualité pour n'y vouloir recognoistre le prince votre neveu, pour roy, dont, à la vérité, la reine d'Ecosse se trouverait fort scandalisée (3), » et que sans ce secours d'un agent français accrédité, il pense qu'il vaut mieux s'abstenir de tout mouvement sous un gouvernement aussi fort que celui de Morton, et ne pas donner occasion d'intervenir à Elisabeth ; « il y a bien danger, s'ilz s'esmeuvent et se mettent à la guerre de ce costé-là, que la royne d'Angleterre n'y mette la main et ne donne secours au parti qu'elle favorise (4). » Toutes ses lettres témoignent de cette prudente réserve et de ce soin incessant de rappeler à Elisabeth la foi des traités. Il écrit le 19 septembre 1578 : « J'ai envoyé audict Escosse, comme j'ay mandé à Vostre Majesté, pour les advertir (les comtes d'Athol, d'Argyle, etc.) doucement de garder l'alliance avec Vostre Majesté et vostre royaume, et pour le reste, jem'en vais, avec belles paroles de persuasion, trouver la royne d'Angleterre pour la prier de n'y apporter ny faire chose qui contrevienne à vos dictes ligues, traictez, amytez et alliances (5). » Enfin, dans une lettre du

(1) Bibl. impér. fonds de Saint-Germain-Harlay, n° 223-1, fol. 9.— Reg. de l'ambas. de M. de Mauvissière, 215^e dépêche. Copie du temps.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Lettre de Castelnau à Henri III. Bibliothèque impériale, fonds Saint-Germain-Harlay, n° 223-1, 1^o 7 bis, v^o. Copie du temps.

(5) *Id.* Même fonds, n° 223-4, fol. 45, v^o. Registre de l'ambassade de M. de Mauvissière, 219^e dépêche. Copie du temps.

12 novembre 1578, il s'applaudit de la paix conclue entre les partis, qui réserve pour un meilleur temps les ressources de la France. « Sire, quant aux affaires d'Escosse, je les ay, en ces temps icy, et avec la couleur du dict mariage, maniées si doucement avec la dicte royne d'Angleterre et ceulx de son dict conseil, pour lui empescher d'altérer quelque chose audict Escosse contre vos alliances et contre l'espérance qu'en avait la dicte royne d'Ecosse, qu'à la fin la dicte royne d'Angleterre et ceux de son dict conseil se sont comportez au dict Escosse de poinct en poinct comme ils m'avaient promis, car ils ont moyenné l'accord des comtes d'Arguille, d'Athol, de Cathenesse, de Montrosse et de plusieurs autres seigneurs et gentilshommes, avec le comte de Morthon..... (1). » Mais dans la paix même, il se prépare des moyens pour la guerre. « Quant à ceux que j'ai fait sauver (les deux Hamiltons), écrit-il à quelques mois de là, outre qu'ils seront obligez à vostre Majesté de la vye et de leur liberté, pour l'aide, le secours et moyen que je leur ay donnez, j'ay nouvelle que tous leurs parents, amys et serviteurs vous demeurent aujourd'huy si affectionnés, que de long temps les roys vos prédécesseurs n'ont rien acquis et gagné en Escosse qui vous y apporte plus de recommandation et de faveur. Et m'a-t-on davantage mandé que lorsque les deux frères auront moyen de retourner ou voudront entreprendre d'y brouiller quelque chose, ou rentrer en leurs biens, ou prendre tel prétexte qu'il

(1) *Id.* Même fonds, n° 223-4, fol. 25 bis, verso. Registre de l'ambassade de M. de Mauvissière, 224^e dépêche. Copie du temps.

leur plaira, ils trouveront plus de la moitié de l'Ecosse à leur commandement, comme aussi en sont-ils les plus proches héritiers, si la royne, votre belle-sœur, et le jeune prince venaient à mourir (1). »

Il rassure le timide Henri III qui semble craindre qu'Elisabeth ne prenne ombrage de l'évasion des Hamilton, et il répond audacieusement à Elisabeth qui l'accuse et le presse, en la priant « de ne croire chose qu'on lui peust dire pour cet égard (2). » Il ne cesse de surveiller attentivement le mouvement de l'opinion en Ecosse, ne se laisse point endormir par Elisabeth dont il feint d'accepter toutes les assurances; « pour ne m'en fier du tout en elle, j'y aurai l'œil, » écrit-il à la fin de la même lettre (3). » Il voit se préparer le mouvement qui renversera Morton : « Il se faict beaucoup de choses au dict Ecosse, qui ne plaisent pas trop à la royne d'Angleterre (4). » « Le comte de Morthon ne se trouve pas bien avec les James (5). » Il sait tout par d'Aubigny avec lequel il correspond. Enfin il triomphe après

(1) Bibliothèque impériale. Fonds de Saint-Germain-Harlay, n° 223-4, fol. 87 *bis*, v°. Registre de l'ambassade de M. de Mauvissière, 257^e dépêche. Copie du temps.

(2) Lettre du 29 juillet 1579. Bibliothèque impériale. Même fonds, n° 223-4, fol. 88 *bis*, v°. Registre de l'ambassade de M. de Mauvissière, 258^e dépêche. Copie du temps.

(3) Ibid.

(4) Lettre du 20 décembre 1579. Bibliothèque impériale, même fonds, n° 223-4, fol. 119 *bis*, v°. Registre, etc., 274^e dépêche. Copie du temps.

(5) Ces « James » étaient les nouveaux favoris du roi. Esmé Stewart, connu sous le nom de M. d'Aubigny, et James Stewart, second fils du laird d'Ochiltree. Le premier, catholique, élevé à la cour de

la chute de Morton, « le vieil et faulx renard (1), » « dont la royne d'Angleterre s'est servie comme d'une longue possession, tant qu'elle a peu au dict Ecosse, pour être plus assurée de luy que tout autre et pour y maintenir les choses à sa dévotion (2). »

C'est maintenant au tour de la France. Il écrit au roi qu'il « ne sçaurait venir une plus belle occasion de regagner des serviteurs au dict Ecosse et l'avoir à dévotion (3), » et il ajoute : « je ne sçaurais faire plus belle chose que de vous inciter à prendre le parti

France, confident et émissaire du duc de Guise, avait paru à la cour d'Ecosse en 1579 et presque aussitôt attiré l'attention et gagné la faveur du jeune roi. Il attendait l'occasion de se mettre à la tête du parti français et faisait chaque jour de nouveaux progrès dans la confiance du roi qui le créa comte de Lennox et lui donna la garde du château de Dumbarton. A ce point de puissance et de crédit et animé par James Stewart, plus impatient que lui, il se résolut enfin à attaquer le redoutable ministre. Morton, accusé en plein conseil de complicité dans le meurtre de Darnley, fut arrêté, en présence même du roi, le 31 décembre 1580. Sa chute devait être le signal de la défaite du parti anglais et déterminer le triomphe de la confédération puissante de la noblesse du parti français. Lennox créé duc, et Stewart comte d'Arran, demeurèrent unis dans la victoire comme ils l'avaient été dans la conjuration. — Lettre du 8 février 1580. Bibl. impér., fonds de Saint-Germain-Harlay, fol. 126 bis, v°. Registre de l'ambassade, etc., 278^e dépêche. Copie du temps.

(1) Lettre du 11 janvier 1581. Bibliothèque impériale, même fonds, fol. 493, v°. Registre, etc., 314^e dépêche. — V. aussi la lettre du 30 octobre 1580. Bibl. imp., même fonds, fol. 476, v°. Registre de l'ambassade, etc., 304^e dépêche.

(2) Lettre du 11 janvier 1581. Bibliothèque impériale, fonds de Saint-Germain-Harlay, n° 223-4, fol. 493, v°. Registre de l'ambassade de M. de Mauvissière, 314^e dépêche. Copie du temps.

(3) Lettre du 10 février 1581. Ib., fol. 497, v°. Registre de l'ambassade de M. de Mauvissière, 316^e dépêche. Copie du temps.

Escossais à cette heure-icy, affin de raccommoder tout ce que par le temps et par le comte de Morton, aurait esté altéré en vos alliances et amitez avec l'Escosse (1). » En même temps, il fait en sorte que cette révolution d'Ecosse tourne tout au profit de la France. « Je luy (à d'Aubigny) ai fait, écrit-il, une amiable remontrance, comme il estait trop bon François et que lui et les siens avaient reçu tant d'honneurs et de biens des roys vos prédécesseurs, qu'il ne prétendrait jamais aultre party que de vous estre bon sujet et fidèle serviteur en entretenant vostre Majesté et vostre royaume en alliance avec celuy d'Escosse et Monsieur le Prince vostre neveu, du bien duquel vous étiez aussi curieux que du vostre même (2), » et profitant ainsi de ce secours inespéré survenu à la cause de Marie Stuart, il sollicite plus hardiment qu'il n'a jamais fait en faveur de la captive. « Je luy ay faict bien voir et franchement dict qu'elle ne scauroit mieux faire que de conserver honorablement la dicte royne d'Escosse et son fils, comme ses plus proches héritiers, en attendant que Dieu lui en donnât de son corps; et y ai adjousté que si elle le faisait autrement, elle s'acquerrait le nom de cruelle et inhumaine envers ses plus proches parents, ce que vostre Majesté aussi ne pourroit endurer (3). » Elisabeth ne pouvait ainsi voir toute sa politique renversée en Ecosse sans faire un dernier effort en faveur de Morton. Elle

(1) Lettre du 10 février 1581. Id., fol. 497, v°. Registre de l'ambassade de M. de Mauvissière, 316^e dépêche. Copie du temps.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

essaya de couvrir ses démarches de la crainte que lui inspiraient les intrigues du jeune prince, mais Castelnau veillait. « J'ay encore en ces jours-icy arresté et empesché la royne d'Angleterre d'entreprendre rien au dict Ecosse (1). » « J'estime, écrit-il dans une autre lettre (2), avoir gagné le poinct que la dicte royne laissera faire la justice du comte de Morton, qui a esté une dure conscience et un remueur de mesnage (3). »

Mais Castelnau n'oublie pas que tout succès en Ecosse serait payé trop cher au prix de l'alliance anglaise. « J'essayerai, écrit-il (4), de vous garantir d'entrer en aucune altération avec cette princesse pour les affaires du diet Escosse. » L'alliance anglaise était donc maintenue au temps même où le parti français triomphait en Ecosse.

Au soin des grands intérêts de la politique générale se mêlait celui des intérêts particuliers des nationaux. La marine anglaise, reine des mers, traitait avec une

(1) Lettre du 10 mars 1581. Bibl. impér., fonds de Saint-Germain-Harlay, n° 223-1, fol. 201, sex. v°. Registre de l'ambassade de M. de Mauvissière, 318^e dépêche. — Copie du temps.

(2) Lettre du 9 avril 1581. *Id.*, fol. 206, quart. v°. Registre, etc., 322^e dépêche. — Copie du temps.

(3) Morton qui avait été arrêté le 2 janvier 1581 ne fut exécuté qu'au mois de juin de la même année comme coupable d'avoir connu sans la révéler la conspiration tramée contre la vie du feu roi, et d'en avoir été *artifex et particeps*. — Elisabeth, qui avait envoyé Randolph en Ecosse pour sauver son fidèle partisan, avait aussi, comme par menace, réuni une armée sur la frontière. C'est cette armée dont Castelnau réussit à empêcher l'intervention.

(4) Lettre du 15 avril 1581. Bibl. nation., fonds de Saint-Germain-Harlay, n° 223-1, fol. 208, recto. Registre de l'ambassade de M. de Mauvissière, 323^e dépêche.

arrogance, sûre de l'impunité, les navires marchands français. Des actes de piraterie se commettaient audacieusement. Mais Castelnau, dont le sentiment national éclate avec tant de force dans ses Mémoires, intervenait dans tous les conflits et réclamait impérieusement contre cet abus de la force (1).

Ainsi, au moment où commence la seconde période de son ambassade, la plus difficile et la plus laborieuse, il avait donné la mesure de son activité, de son énergie, de sa pénétration et de son adresse, et il méritait de sa cour un bon témoignage de sa conduite : « Or, nul doute que vous n'ayez bien servy votre maistre depuis que vous estes ambassadeur d'Angleterre, et connaissons quelle est vostre affection et les avantages que Sa Majesté a reçus du devoir que vous avez fait en votre charge. Ne soyez en peine pour cet égard (2). »

(1) Cf. les lettres de Henri III à Michel de Castelnau des 25 juin, 28 juillet, 1^{er} août, 7 et 8 décembre 1577, 5 février, 4^{er} mars, etc. 1578, publiées par le Laboureur dans ses additions, t. III, p. 520-544.

(2) Villeroi de Neuville à M. de Castelnau, 11 nov. 1581. (Addit. de le Laboureur aux *Mémoires de Castelnau*, t. I, p. 696-697.)

CHAPITRE III.

ÉTAT DE L'EUROPE EN 1582.

Caractère général de la politique européenne entre les traités de Cateau-Cambrésis et de Westphalie. — En 1582, la suprématie disputée entre l'Espagne et l'Angleterre. — Puissance de l'Espagne ; son immense patronage ; rôle que Philippe II s'attribue, et cependant résistances intérieures des Maures, de l'Aragon, du Portugal et des Pays-Bas. — La France champ de bataille des luttes religieuses ; la royauté entre les calvinistes, les politiques et les catholiques du parti des Guises ; Henri III livré à ses favoris ; ses prodigalités insensées ; désordre, anarchie et ruine du royaume. — L'Allemagne en proie à la discorde ; les princes allemands condottieri de l'Europe. — L'Angleterre centre de l'opposition religieuse et politique à la domination espagnole ; Élisabeth ; comparaison de la cour de Londres et de celle de Paris ; choix habile de ses ministres ; ses favoris contenus ; sa longue prévoyance ; elle met de l'argent en réserve et construit des vaisseaux. Ses relations politiques par toute l'Europe ; sa popularité. — L'Angleterre et l'Espagne se rencontrant partout et particulièrement en Irlande et en Écosse. — État de l'Écosse ; Lennox compromettant, par trop de hâte, le parti français. — Attentat de Ruthven. Triomphe du parti anglais.

Entre le traité de Cateau-Cambrésis, qui consacre pour la première fois la séparation des deux branches de la maison d'Autriche, et celui de Westphalie, qui assied les nationalités sur leurs bases définitives, et donne la prééminence à la France sur l'Autriche amoindrie, l'Europe se trouve en présence d'une question de liberté intérieure qui succédait à une question de suprématie politique. Il n'y a presque point de guerres ouvertes, mais bien un état permanent d'agressions déguisées et d'hostilités locales que couvre le maintien apparent de la paix. La suprématie n'en est pas moins cependant

convoitée et poursuivie avec ardeur; elle passe d'un Etat à un autre, non plus par la victoire des coalitions armées, mais par celle de coalitions d'intérêts et de croyances.

Vers 1582, cette suprématie était disputée par deux puissances qui partageaient en deux camps les nations de l'Europe occidentale; l'Espagne avec Philippe était à la tête du parti catholique; l'Angleterre avec Elisabeth conduisait le parti protestant (1).

Philippe II avait achevé l'unité territoriale de l'Espagne par la conquête du Portugal; il paraissait en avoir vaincu les résistances par l'extermination des Maures dans les montagnes de Grenade et par l'abolition des privilèges de l'Aragon (1570). Il faisait plier le cou à tous les princes italiens. Les deux Indes lui apportaient « leurs moissons dorées (2). » Du fond de l'Escorial, il étendait par toute l'Europe l'action infatigable de sa politique, et c'était à lui, comme au représentant armé de la cause catholique, que recouraient Marie Stuart prisonnière, et les catholiques d'Angleterre, les Guises et la Ligue, les catholiques ardents de l'Allemagne et des Etats scandinaves. Il croyait à une mission divine,

(1) Cum in Italia principes singuli ejus nutum observent, Pontifex Romanus sit addictissimus, Cardinales quasi clientes, præstantissimi quique et belli et pacis studiis ejus stipendiarii; in Germania, familia Austriaca longè latèque diffusa, aliæque eidem connubiis conjunctæ quasi famulentur; opes etiam et vires ex recenti Lusitaniæ et Orientalis Indiæ accessione terra marique adeo augeantur, ut patre Carolo Quinto sit longè potentior et formidolosior, nihilque absit, si Belgium in potestatem redegerit, quin cæteri orbis christiani principes ejus magnitudini necessariò cedant, nisi tempestivè occurratur. Cambdeni Hist. Elisab. Pars III, p. 391.

(2) Voltaire. *Essai sur les mœurs*, etc., ch. CLXIII.

et c'était en toute sincérité qu'il écrivait à Catherine de Médicis qu'il n'appréhendait pas les reproches qu'on pouvait lui faire de porter la guerre dans un royaume voisin, parce que les forces de l'Espagne ne pouvaient être regardées comme étrangères dans une conjoncture où il s'agissait de la religion (1).

L'Espagne était, en effet, devenue, par la réforme, la puissance qui représentait exclusivement le système traditionnel de l'ordre européen. A ce titre elle comptait dans les autres Etats, au sein du parti attaché d'intérêt et de conviction à cet ordre, des sujets et des complices. Philippe II embrassait donc l'Europe, et dans l'infatuation de cet immense patronage, il avait cru un instant pouvoir unir le continent contre l'Angleterre protestante, et la frapper d'un blocus commercial (2).

Mais, bien que l'Espagne semblât, comme le dit d'Aubigné, « reposer en soy, troublant les autres nations » et être « spectatrice sans jouer, » des mouvements intérieurs inquiétaient cette domination immense et la volonté inflexible de Philippe II. Les Maures qu'avait épargnés don Juan s'agitaient encore dans les montagnes des Alpuxarras; l'Aragon, qui avait cédé à la force, frémissait d'avoir perdu en un jour ses antiques fueros; le Portugal avait été trop longtemps libre et fier d'une gloire nationale, pour se pouvoir soumettre sans retour au joug de l'Espagne (3), et Philippe II

(1) De Thou, liv. XXVIII.

(2) *Correspond. diplomat. de La Mothe-Fénelon*. Paris, 1838, t. I, p. 79.

(3) De Thou, liv. LXX.

poursuivant son rêve de l'unité politique et religieuse, après avoir bravé les antipathies de race, s'était attaqué à la liberté de conscience, « cette enclume qui avait déjà brisé tant de marteaux, » comme dit Théodore de Bèze. Les Pays-Bas avaient commencé la guerre de l'Indépendance. Granvelle, « plus dur exécuter des volontés de l'Espagne que les Espagnols eux-mêmes (1), » avait été le premier instrument de ce despotisme « qui devait faire la grandeur des Provinces-Unies (2). » Le duc d'Albe avait rendu les haines irréconciliables; « le sang fut le premier ciment de la république, » et alors que tout semblait soumis et réduit, le signal d'une lutte opiniâtre avait été donné par les deux provinces qu'enveloppaient l'Escaut, la Meuse et le Rhin, et qui, plongées dans la mer, étaient plus à l'abri des efforts du duc d'Albe, et pouvaient opposer les hardis matelots de la Hollande et de la Zélande aux soldats espagnols. Les horreurs commises par le duc d'Albe n'avaient fait qu'exalter la résistance, et Philippe II avait dû rappeler cet homme impitoyable. Louis de Requesens, son successeur, impuissant à remédier au mal, avait pris les affaires en dégoût et était mort de chagrin. Les désordres étaient allés au comble, et les provinces belges et wallones avaient dû s'unir aux provinces bataves (*Pacification de Gand*, 1576, 8 nov.). Au milieu de ces difficultés nouvelles, don Juan était mort de douleur et d'épuisement (1578). En 1582, l'habile Alexandre Farnèse, qui avait montré la prudence et le savant à-pro-

(1) *Mémoires de Castelnau*, liv. VI, ch. I.

(2) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, etc., ch. CLXIV.

pos du génie italien, sachant attendre et agir, négocier et combattre, s'efforçait de mettre à profit l'opposition de caractère, de langue, de religion qui séparait les Belges des Bataves, pour ruiner la pacification de Gand et rattacher les provinces méridionales à l'Espagne. Mais, à cette date même, ces provinces appelaient un protecteur étranger, le duc d'Alençon, et l'union d'Utrecht, signée en 1579, rendue irrévocable par la déclaration d'indépendance en 1581, avait à jamais séparé de l'Espagne les sept Provinces-Unies. Guillaume le Taciturne, « un de ces esprits fiers, profonds, d'une opiniâtreté opiniâtre, qui s'irritent par les difficultés et finissent par en triompher (1), » avait vaincu Philippe II. Ainsi, bien que l'orgueil castillan pût encore dire que la terre tremblait *au moindre mouvement de l'Espagne*, l'immense édifice laissait déjà apparaître des traces de vétusté et de ruine.

La France semblait aussi sur son déclin. Dans une lutte glorieuse par la grandeur du but, l'équilibre européen, François I^{er} et Henri II avaient, vers le milieu du siècle, repoussé l'invasion, et contraint Charles-Quint, « le vainqueur d'Allemagne, d'Asie, d'Afrique, de borner son plus oultre aux rivières de Marne et de Durance (2). » La nation avait fait face aux dangers d'une lutte inégale en conservant la pléni-

(1) Voltaire. *Essai sur les mœurs*, ch. CLXIV. On pourrait appliquer au Taciturne ce qu'a dit M. Mignet de Guillaume I^{er} d'Angleterre : « Il n'avait pas besoin d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer. »

(2) *Mémoires de Tavannes*, coll. Petitot, t. I, p. 407.

tude de son unité morale. Les choses avaient changé. La France, bien que ce protestantisme ne lui appartînt pas, et répugnât même à son génie, était devenue le champ de bataille des luttes religieuses. Il serait trop long de raconter « les apprentissages que fit le royaume, pour des souffrances venir au tumulte, de là aux guerres, puis à la destruction (1). » En 1582, la France semble se précipiter à sa ruine. Catherine de Médicis, « qui avait nourri ses enfants de façon qu'ils deussent toujours emprunter d'elle la conduite et la puissance, et elle d'eux le nom et le sceau, » ne pouvait plus balancer le crédit des mignons, « ces champignons en une nuit poussés (2), » comme disaient les pasquils. La royauté, dépouillée par les politiques et les calvinistes, allait être abandonnée par les catholiques qu'une maison ambitieuse avait su unir à sa fortune; les affaires du dehors réclamaient une intervention décisive, et cependant Henri III se livrait tout à ses indignes favoris, et, dans sa démente, leur abandonnait les dernières ressources de la France épuisée. Aux noces de Joyeuse, au témoignage de de Thou (3) et de l'Estoile (4), il dépensait 2,200,000 écus d'or (près de onze millions de notre monnaie, qui en représentaient vingt-cinq ou trente de valeur relative), et c'est après avoir

(1) D'Aubigné. *Histoire universelle*.

(2) D'Aubigné. *Id.*

(3) Voy. De Thou, liv. LXXIV.

(4) L'Estoile. *Journal de Henri III*, édit. Petitot, 2^e série, t. I^{er}, p. 12. Busbecquii, epist., 11 mai 1588.

De Thou, liv. LXXIV.

fait enlever de force une partie de l'argent déposé à l'hôtel de ville, et destiné au paiement des rentes, qu'il fait acheter à grands frais en Angleterre, en Ecosse et dans les pays scandinaves, des chiens, des taureaux, des ours (1).

Mais il laissait sans ressources les ambassadeurs qui se ruinaient à son service et ne pouvaient pourvoir aux dépenses de leur charge. Les partisans que la France avait tant d'intérêt à entretenir dans les pays étrangers, et particulièrement en Ecosse et en Angleterre, ne recevaient aucun subside de France, comme nous l'apprend Castelnau, et cependant il ajoutait des crues à la taille que les états généraux avaient trouvée excessive, et faisait enregistrer en un jour jusqu'à vingt-deux édits bursaux. L'abus était si criant, que Tavannes osait refuser d'assister au conseil des finances et disait : « ne se vouloir damner pour accroistre les tailles du roy. » Le clergé qu'on forçait de contribuer à nouveaux frais, et dont les engagements venaient d'expirer, cessait de servir les rentes sur l'hôtel de ville. Le roi n'y prit garde, et cette banqueroute ruina bon nombre de bourgeois. Le mécontentement allait croissant, « tout résonnait d'invectives, de réponses et de répliques. » La fureur des partis ne connaissait plus de bornes. Les catholiques s'aidaient de l'Espagne, les protestants de l'Angleterre, et tous traitaient à qui mieux mieux la France en pays conquis. La guerre civile, « ce grand animal dévoratif, trouvait toujours de la pâ-

(1) Lettre de M. de Castelnau à Henri III. 25 juin 1582. Copie du temps. Arch. d'Esneval.

ture (1). » Les villes prises par les uns étaient reprises par les autres, et ce qui restait du pillage des huguenots était repillé par les catholiques (2); » on se poursuivait « aux piteuses traces du feu qu'on mettait partout où on passait (3). » De façon, dit Castelnau, qu'en moins de douze ans, l'on a fait mourir, à l'occasion des guerres civiles, plus d'un million de personnes de toutes conditions, le tout sous prétexte de religion et de l'utilité publique dont les uns et les autres se couvraient (4). » Deux cent soixante villes ou villages furent entièrement détruits (5). A la faveur de ce désordre et en l'absence d'un pouvoir régulier qui s'imposât aux partis, la féodalité renaissait de toutes parts. Un grand nombre de seigneurs rejetaient la paix, « parce que la guerre estoit leur mère nourrice et leur eslèvement (6). » Les gouverneurs, officiers pour le roi,

(1) La Noue, coll. Mich., t. X, p. 647.

(2) *Mémoires de Castelnau*, édit. le Laboureur, t. I, p. 245. Voy. plus loin : « Sous la couleur de ces religions se meslaient les factions par toute la France, qui ont suscité et entretenu les guerres civiles de ce royaume, lequel depuis a été exposé à la mercy des peuples voisins et de toutes sortes de gens qui avaient désir de mal faire, ayant de là prins une habitude de piller les peuples et de les rançonner, de tous aages, qualités et sexes, saccager plusieurs villes, raser les églises, emporter les reliques, rompre et violer les sépultures, brûler les villages, ruiner les chasteaux, prendre et s'emparer des deniers du roy, usurper es biens des ecclésiastiques, tuer les prestres et religieux, et bref, exercer par toute la France les plus détestables cruautés. » Liv. I, ch. vi.

(3) Tavannes, liv. II.

(4) *Mémoires de Castelnau*, t. I, ch. vi.

(5) *Statistique de la France dressée en 1580*. Fromenteau, Etat des finances de la France.

(6) *Mémoires de Lanoue*, coll. Michaud, 4^{re} série, t. IX, p. 644.

« espéraient avoir une pièce de l'Estat de France et leurs apanages comme des petits rois (1). »

Mais, « au milieu du fer, feu et sang qui courait par la France, » un principe énergique de vie subsistait. Les Guises avaient vendu la France à l'Espagne, « le Tage coulait dans la Loire et la Seine (2), » l'or des Indes avait pénétré dans le conseil du roi ; et, malgré tout, la haine contre la maison d'Autriche, entretenue par les guerres de François I^{er} et de Henri II, réveillée par la conquête du Portugal, le désastre de la flotte française aux Açores et les cruautés du marquis de Santa-Cruz (3) sur les prisonniers français, persistait. Rusbeck, l'ambassadeur d'Autriche, l'avouait. « Les esprits sont tellement exaspérés, écrit-il au mois d'août 1582, qu'il n'y avait pas de sûreté pour un Espagnol à séjourner en France. Les Français redoublent d'ardeur pour la guerre et se précipitent en Belgique (4). On ne peut exprimer leur fureur contre les Espagnols (5). » Il y avait donc là comme un cri de ralliement pour les partis en France, et une guerre nationale, dont la royauté aurait eu l'honneur et le profit ; mais il fallait pour cette entreprise un autre roi qu'Henri III, et des ressources ménagées. Il était réservé à Henri IV, à Richelieu, de réveiller ce mouvement de l'opinion, de

(1) *Mémoires de Tavannes*, coll. Michaud, 4^{re} série, t. VIII, p. 364.

(2) *Mémoires de Tavannes*, *ibid.*

(3) Jam pridem Tagus in Ligerim et Sequanam defluxit. De Thou, liv. LXXXI.

(4) Busbecquii epistolæ, août 1582.

(5) Busbecquii epistolæ, *ibid.*

(6) Busbecquii epistolæ, 16 janvier 1583.

reprendre, contre la maison d'Autriche, les traditions interrompues de la vraie politique étrangère, de constituer l'équilibre européen sous la suprématie de la France, et de faire triompher le système de la conciliation, en terminant les guerres civiles de religion.

A défaut de la France divisée et impuissante, l'Allemagne où avait éclaté la réforme, l'Allemagne qui avait tenu en échec le grand empereur, ne pouvait-elle lutter contre l'ambition de l'Espagne? Là, encore, il n'y a que dissensions et agitations. Les derniers Valois ont laissé se perdre les anciennes traditions d'alliance avec les princes protestants d'Allemagne. Ceux-ci n'ont point de politique; ils vendent leurs reîtres et leurs lansquenets au plus offrant, et Elisabeth qui a des trésors en réserve, et qui profite toujours des fautes d'autrui, prend en Allemagne la place de la France (1). Les agents Killegrew (2), Sturm (3), Cobram (4), engagent au service de la cause protestante le prince palatin Casimir, le landgrawe de Hesse, les électeurs de Saxe et de Brandebourg, utile secours que se préparait l'Angleterre,

(1) La royne d'Angleterre a fait regarder à son trésor; elle se trouve cinq millions de contans, dont elle et son grand trésorier ont chacun une clef et ung nommé Muller une autre, où elle a protesté ne toucher jamais si ce n'est à une grande extrémité, et sy pour le reste de ses finances elle y regarde plus que jamais à espargner tout ce qu'elle peut, aiant, avec les cinq millions trois cens mille escuz, tant pour luy achever cette année que pour les plaisirs et choses ordinaires. Lettre inédite de Castelnau à Henri III, 26 juillet 1582. Archives de la famille d'Esneval.

(2) *Corresp. diplom. de La Mothe-Fénelon*, t. II, p. 140.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

dans l'alternative d'une intervention aux Pays-Bas ou d'une guerre contre la France. L'Allemagne divisée fournissait donc également des auxiliaires aux deux partis, et les protestants, soit par crainte de l'empereur Rodolphe, l'astrologue, étroitement uni avec l'Espagne, soit par l'apathie propre au génie de la nation, hésitaient à se déclarer. Les exaltés s'indignaient et gourmandaient les irrésolus. Le prince Casimir écrivait au landgrave de Hesse (1) : « Le duc d'Albe a prouvé qu'il connaissait bien les princes et électeurs d'Allemagne, en disant que c'étaient de grands seigneurs, qui portaient sur leurs boucliers et dans leurs armes beaucoup de bêtes énormes, lions, aigles, armés de dents et de griffes redoutables, mais ne sachant ni mordre, ni déchirer..... Les Espagnols, les Français et les autres nations savent malheureusement que nous autres Allemands nous nous occupons d'écrits, de papiers, d'assemblées inutiles et de bagatelles, plutôt que d'intérêts sérieux et réels. Aussi ne tient-on aucun compte de notre nation. » C'était le temps, en effet, où le prince Rodolphe dépouillait et chassait de ses États, qu'il avait voulu séculariser, l'électeur archevêque de Cologne, Gebhard Truchser.

L'anarchie annulait la Pologne; la rivalité, les Etats scandinaves. Il faut donc chercher ailleurs la résistance au rêve de Philippe II, à la monarchie universelle de l'Espagne. La gloire de ce rôle appartient à l'Angle-

(1) Lettre du duc Jean Casimir à Guillaume, landgrave de Hesse, en date du 7 mars 1578, publiée dans les Archives de la maison de Nassau, par M. G. Groen Van Prinsterer, Leyde, 1839, t. VI, p. 300.

terre et à Elisabeth qui balança la puissance du roi catholique et prépara le triomphe de l'équilibre européen et de la liberté de conscience.

Londres est alors le vrai centre de l'opposition religieuse et politique à la domination espagnole. C'est là qu'on voit réunis les envoyés des princes protestants d'Allemagne, du roi de Navarre, de Guillaume le Taciturne et des souverains du Nord (1). Elisabeth, qui réunissait en faisceau toutes ces résistances, a été jugée avec une équité magistrale par M. Mignet. Il a peint en traits ineffaçables son jugement fin et pénétrant, son application profonde, son caractère hautain et adroit, son active ambition. Mais nous trouvons encore quelques précieux témoignages dans les lettres de la Mothe-Fénelon et de Castelnau.

(1) « Quant à ceste ligue protestante, de laquelle j'ay tant escrit à votre Majesté, elle se bastit peu à peu ou par imagination ou par effect, estant arrivé, après l'ambassadeur de Danemark, un gros Allemand de la part de Casimir, bien accompagné, qui offre à la dicte royne d'Angleterre, tout ce qui dépendra jamais des moiens et du service de son maistre. L'on attend icy quelqu'un de la part du roy de Navarre. » Lettre inédite de Castelnau à Henri III, 41 mai 1584. Archives de la famille d'Esneval.

« Sire, cette lettre sera pour donner advis à vostre Majesté que le sieur de Ségur, retournant d'Allemagne, a passé en Hollande et en Zélande, où ceulx du pays luy ont fait bailler un bon vaisseau pour l'adnener icy, où il est arrivé et a prins un logis, comme s'il y vouloit séjourner. Il n'a plus personne, etc... Mais pour dire à votre Majesté ce que je puy entendre du dit sieur de Ségur, c'est qu'il estyme avoir en premier lieu gayné ce poinct d'avoir accordé les luthériens et les calvinistes et avoir modéré les wiguistes en leurs opinions, pour s'accorder tous en général et particulier en la faction protestante pour le secourir et ayder.... » Lettre inédite de Castelnau à Henri III, 44 octobre 1584. Archives de la famille d'Esneval. Histoire de Marie Stuart.

Il est curieux d'étudier chez nos ambassadeurs la surprise et l'admiration nées du contraste des cours de Paris et de Londres. Laissons d'abord parler le prédécesseur de Castelnau, la Mothe-Fénelon. « On a pu, dit-il (1), diversement écrire de cette princesse, sur l'ouïr-dire des gens qui quelquefois ne pardonnent à eux-mêmes, qui sont les meilleurs, mais de tant qu'en sa cour on ne voit que bon ordre, et qu'elle y est bien fort honorée et attentive à ses affaires, et que les plus grands de son royaume et tous ses sujets la craignent et révèrent, et qu'elle ordonne d'eux et sur eux avec pleine autorité, j'ai estimé que cela ne pouvait procéder de personne mal famée et où il n'y eût de la vertu. » Les ministres n'avaient que la mesure d'autorité qu'elle leur déléguait, et sous une surveillance jalouse elle aimait à les diviser pour mieux les gouverner, mais les soutenait contre les brigues et les attaques des Norfolk, des Pembroke, de Derby, de Leicester lui-même. Le secrétaire Cecil, créé lord Burghley et grand-trésorier d'Angleterre, justifie par ses longs et utiles services la faveur constante de sa souveraine; il était comme le chef de ce conseil qu'Elisabeth présidait avec autorité, et où siégeaient Walsingham, Smith, Nicolas Bacon, Ralf Sadler. En ce temps même Henri III, dans les circonstances les plus critiques, vivait entouré de ses mignons, leur prodiguait les richesses de l'Etat, et se plaisait à leur confier les plus hautes charges et jusqu'à la conduite de la guerre (1). Est-ce donc à Elisabeth qu'il faut appliquer

(1) *Corresp. diplom. de la Mothe-Fénelon*, ambassadeur en Angleterre de 1568 à 1575, t. IV, p. 44.

ce jugement de Tavannes : « Vengeance, colère, amour, inconstance, légèreté, impatience, rendent les femmes incapables du maniement des affaires; elles déplacent les plus braves pour les plus beaux, comme si les armes étaient des habits voluptueux et les champs de bataille des salles de bal (2). »

Ce n'est pas qu'Elisabeth n'ait eu des faiblesses et des passions, mais elle ne leur laissa que bien peu de prise sur les affaires; elle combla de grâces et d'honneurs ses favoris; elle permit au magnifique Leicester, « habile à feindre les vertus (3), » de déployer tout le luxe d'un faste royal (4). Mais quand, dans son enivrement, il s'oubliait jusqu'à jouer le roi, elle l'avertissait durement. Castelnau nous en donne un témoignage saisissant. « Le comte de Lestre, écrit-il au roi, le 16 juillet 1584, a fait ces jours passez ung progrès et voiage en ses maisons et biens de ses parents, avec grand recueil du pais,

(1) Voy. de Thou, liv. LXXVIII.

(2) *Mémoires de Tavannes*, édit. Petitot, t. I, p. 499.

(3) « Egregius virtutum simulator. » Grotii *Annales Belgici*.

(4) La Mothe-Fénelon nous a laissé dans une de ses lettres un témoignage de cette magnificence de Leicester : « Il l'a logée (la reine Elisabeth) et ses dames et quatorze comtes et dix-sept autres principaux milords, tous dans son château, et défrayé toute la cour à cent soixante plats d'assiette, l'espace de douze jours, et dépendu, entre autres choses, seize pièces de vin et quarante pièces de bière et dix bœufs, chacun jour, avec une si grande abondance de toutes sortes de bons vivres et de fruits et confitures qu'on s'en est ébahi, et quatre cents serviteurs habillés à neuf de livrées, outre les gentilshommes vêtus de velours pour servir, et les chasses et les plaisirs des champs, et puis les comédies et les danses au logis, ordonnées si à propos qu'on n'a vu de longtemps rien de plus magnifique en ce royaume. » La Mothe-Fénelon. *Corr. diplom.*, t. VI, p. 479.

allant veoir ses amis, où il a esté tant honoré et caressé des seigneurs et de la noblesse, qu'il a esté traicté comme ung roy, dont la dicte royne d'Angleterre a eu grand soubson et malcontentement, et luy en a faict fort mauvais visage, lui disant qu'il voullait faire du roy. Il s'en est retiré de la court tout marry et a eu quelques jours assez d'affaires, par le moien de ses amis, à se remettre et excuser, disant qu'il ne pouvait pas empescher la bonne volonté que l'on luy avait monstrée, mais qu'il aymerait mieux estre mort que d'avoir aucune faveur que pour le service de sa maistresse (1). »

Cette femme propre « aux choses viriles, » comme le dit d'Aubigné de Jeanne d'Albret, avait le don des plus fortes natures, la patience, et savait agiter de longs desseins ; elle pressentait la lutte prochaine entre les deux principes armés et s'y disposait en silence (2). Des navires, « voilà, dit Castelnau dans ses Mémoires (3), voilà les bâtiments et palais que la reine d'Angleterre a commencés depuis son avénement à la couronne,

(1) Lettre inédite. Archives de la famille d'Esneval.

(2) Les ambassadeurs à sa cour observaient attentivement ses immenses préparatifs. En 1575, M. de la Châtre, de retour d'une mission en Angleterre, remit au roy un mémoire où nous lisons : « Cette princesse a des hommes et des armes, des munitions de guerre, des vaisseaux et tous autres moyens par mer et par terre, plus grands et plus forts que ne les eut jamais le feu roi Henri son père; elle ne doit pas un sou et a de l'argent comptant et des bagues et meubles en grande quantité, fort bon crédit, et son royaume riche et opulent, et la plus brave noblesse qui ait été de cent ans en Angleterre. » L'original de ce mémoire est dans les archives de la famille d'Esneval.

(3) *Mémoires de Castelnau*, liv. II, ch. 1.

et qu'elle continue ; » et plus loin : « Ce sont les forteresses, bastions et remparts de son Etat. »

Grâce à cette sage et longue prévoyance, l'Angleterre fut prête aux plus grands efforts le jour de la lutte, et la guerre contre l'Espagne ne fut pas l'occasion d'un seul impôt. Une économie prudente avait ménagé ses ressources. Elle avait, dès 1582, cinq millions mis en réserve pour des besoins extraordinaires. « Elle a toujours été grande ménagère, dit Castelnau (1), sans toutefois rien exiger de ses sujets, comme ont fait les autres rois ses prédécesseurs, n'ayant rien en plus grande recommandation que le repos de ces peuples qui se sont merveilleusement enrichis sous son règne. » Un immense trafic qui s'étendait partout où pénétrait l'action de l'Angleterre, accroissait en effet la richesse publique ; tandis que Drake, Walter Raleigh, Hawkins, Forbisher disputaient à l'Espagne l'empire de la mer, les flottes marchandes lui enlevaient les comptoirs et les marchés. En même temps qu'elle allégeait les charges publiques et qu'elle enrichissait la nation par le commerce, Elisabeth, bien que reine absolue, savait respecter les formes de la constitution si chère à tout Anglais et souffrir le contrôle des parlements (2). Elle s'appliquait à gagner les députés du tiers état, les ménageait avec sollicitude ; mais, digne fille de Henri VIII et « de race de lion, » comme

(1) *Mémoires de Castelnau*, liv. II, ch. I.

(2) « L'on m'a voullu advertir, aiant la main à la plume en cest endroit, qu'elle n'a pas dormy depuis ceste résolution prise d'assembler son parlement qui sera ce coup icy son maistre d'escolle. Aussi seroict-elle d'opinion de le prolonger jusques en décembre, et, de là, pourroict

elle le dit elle-même, elle maintenait dans une dure sujétion l'Eglise et la noblesse (1).

Au dehors c'est le même succès de l'habileté et de la force. Grâce aux correspondances des ambassadeurs, nous voyons Elisabeth à l'œuvre et nous surprenons les secrets de sa politique. La Mothe-Fénelon et Castelnau nous la montrent tantôt affable et caressante, tantôt rude et menaçante, toujours sachant « merveilleusement se tourner suivant les circonstances (2). » Elle tenait dans sa main les fils des négociations les plus diverses, et voyait accréditer près d'elle les ambassadeurs du monde entier, jusqu'aux envoyés de la Moscovie et de la Pologne (3), et au-dessous de ces représentants avoués, des agents de toute nature et des émissaires de tous les partis. Elle savait tout ce qui se passait en Europe, avisait aussitôt, et quelque parcimonieuse qu'elle fût, elle em-

aller plus avant. » Lettre de Michel de Castelnau au roi, 26 octobre 1584. Archives de la famille d'Esneval.

(1) • Il faut que le tiers estat soit composé de quatre hommes principaux, choisis en chaque province et baillie, et quatre autres choisis par chacune ville et village de conséquence, lesquels les princes de ce royaume ont toujours tasché d'avoir à leur dévotion, ce que la dicte royne d'Angleterre veult rechercher, avant que de donner jour au dict parlement. Car des ecclésiastiques et de la noblesse, elle s'en tient comme toute assurée, et qu'ils ne feront que ce qu'elle vaudra durant sa vye. » — *Ibid.*

(2) • Elle regarde et ses conseillers à ce qui leur est utile et de leur volonté bien souvent mal fondée, et non à autre chose. » (Lettre de Michel de Castelnau à Catherine de Médicis, 23 avril 1584. Copie du temps. Archives de la famille d'Esneval.)

(3) Castelnau entretient Henri III du palatin Laski dans sa lettre du 16 mai 1583, dont la copie se trouve dans les archives de la famille d'Esneval. Coll. Cambden. Hist. Eliz. 1583, p. 336.

ployait à propos pour servir ses desseins, l'or qui allait bientôt manquer à l'Espagne, et qu'Henri III consacrait à de honteux plaisirs.

Sa sagesse lui méritait la reconnaissance du peuple, qui personnifiait en elle le principe protestant menacé à l'intérieur par les intrigues catholiques, au dehors par la puissance encore redoutable de Philippe II, et qui devait un jour glorifier, dans sa souveraine, la victoire de sa nationalité et de sa religion. Le souvenir de ces acclamations de tout un peuple a survécu, et aujourd'hui les Anglais montrent encore avec orgueil, en face de Gravesend, les ruines d'un petit fort nommé Tilbury. C'est là que, sous la menace de l'invincible Armada, Elisabeth, au milieu d'une foule enivrée, a dit adieu aux équipages de sa flotte.

L'antagonisme de l'Angleterre et de l'Espagne avait un champ de bataille tout préparé en Irlande et en Ecosse. L'Irlande, qu'une bulle du pape avait donnée au roi d'Espagne, s'était agitée à diverses reprises ; Philippe II y avait jeté des troupes, mais jamais assez nombreuses pour qu'Elisabeth n'en eût eu facilement raison, et n'eût tiré une rude vengeance du soulèvement de ses sauvages habitants. Elle n'en demeurait pas moins une menace contre l'Anglais, et un lieu de débarquement tout préparé.

Le parti français avait triomphé en Ecosse, nous l'avons dit plus haut, avec les comtes de Lennox et d'Arran, favoris du jeune roi ; mais il n'eut point la fortune qu'avait eue le parti anglais. L'inconsidéré Lennox n'avait ni la prudence ni les talents d'un Morton. Il voulut mieux

faire que ne souhaitait Castelnau, et entreprit précipitamment l'œuvre impossible de faire remonter sur le trône une princesse qui n'avait pas su s'y maintenir, et de restaurer une religion qui n'avait pu être conservée dans le temps de sa domination. Ne trouvant pas du côté de la France la résolution et les moyens que réclamaient des entreprises téméraires, il pencha du côté de l'Espagne dont les intrépides soldats, les Jésuites, lui avaient apporté les promesses. Il écrivait à Jean-Baptiste de Tassis, ambassadeur de Philippe II à Paris : « Votre roi et le pape paraissent désirer se servir de moi dans le dessein qu'ils ont conçu de restaurer la religion catholique et de délivrer la reine d'Ecosse..... Je suis prêt à y employer ma vie et mon avoir (1). » Cet engagement solennel était accompagné d'un plan d'exécution qui fut soumis au duc de Guise et qu'on se garda bien de montrer au roi de France (2), et d'une lettre à Marie Stuart, remplie des plus vives assurances de dévouement passionné (3). Marie entra avec ardeur dans ce projet qui lui rendait le trône et la liberté, mais l'Espagne qui promettait beaucoup par ses agents, et n'agissait qu'avec lenteur, se borna à conseiller une attaque anglo-écossaise. Cependant le tout-puissant favori frappait sans l'affaiblir l'Eglise calviniste, et commen-

(1) Dépêche de Jean-Baptiste de Tassis à Philippe II, du 18 mai 1582. Papiers de Simancas; neg. de Francia. Série B, liasse 53, n° 80, aux archives nationales, citée par M. Mignet dans son histoire de Marie Stuart.

(2) Id.

(3) Papiers de Simancas; neg. de Estado Inglaterra. Texte cité par M. Mignet.

çait les hostilités contre les chefs politiques de la noblesse (1), qui relevaient en Ecosse le parti anglais abattu depuis la mort de Morton.

Elisabeth ne laissa point son parti sans instructions et sans secours ; elle l'avertit des dangers que des lettres interceptées lui avaient révélés, et détermina les lords inquiets pour leur religion et leur sûreté à se liguier par un de ces *bonds*, si fréquents dans l'histoire d'Ecosse. Le trop confiant Lennox résolut aussitôt de faire arrêter les lords confédérés (2) et de bannir les ministres. Ceux-ci, avertis par les soins de l'ambassadeur anglais Robert Bowes, prirent l'avance et s'emparèrent du jeune roi un instant séparé de Lennox et d'Arran au château de Ruthwen. Arran fut saisi et enfermé ; Lennox put gagner la France, où il mourut à peu de temps de là. Elisabeth triomphait, mais cette victoire violente devait-elle être durable ? et l'Espagne était-elle seule à craindre en Ecosse pour la politique anglaise ? N'y avait-il pas à redouter une influence plus discrète, plus insinuante, faisant moins de promesses, agissant davantage, et secourant d'anciennes traditions d'alliance en même temps que de l'amitié d'Elisabeth ? A côté de Mendoza n'y avait-il pas Castelnau ?

(1) Les comtes de Gowrie et de Mar, de Glencairn, de Montrose, d'Eglinton, de Rothes, les lords Lindsay, Boyd.

(2) Tytler, t. VIII, p. 119-120.

CHAPITRE IV.

AMBASSADE DE CASTELNAU EN ANGLETERRE.

2^{me} PÉRIODE. 1583-1585.

NÉGOCIATIONS D'ÉCOSSE.

Les négociations d'Écosse surtout difficiles. — Qualités qu'y a déployées Castelnau. — Utilité de l'alliance écossaise. — Activité des agents français pour relever le parti catholique d'Écosse. — Ambassade du colonel Stuart à Londres; tentatives de Castelnau pour en pénétrer le motif. — Le moment venu de soulever le parti français. Nécessité de pensions et subsides comme moyens d'action. — Remontrances de Castelnau en faveur de Marie Stuart. Négociations illusoires d'Élisabeth avec sa captive. Succès de la révolution préparée en Écosse par les agents français; Jacques se soustrait à la domination des conjurés de Ruthwen. Craintes en Angleterre d'une intervention armée de la France. Carrey envoyé par Élisabeth pour relever le parti anglais. — Jacques rendu plus fort par sa modération, fruit des conseils bientôt oubliés de Castelnau. — Le comte d'Arran rappelé; sa faveur. — Jacques cède à ses suggestions et sévit contre les amnistiés. — Walsingham député par Élisabeth en Écosse où Henri III veut envoyer Castelnau. Nécessité pour Henri III de s'attacher les Hamiltons et le comte d'Arran. Incurie de Henri III. Nouvelles rigueurs de Jacques VI. La division fait des progrès en Écosse. Mission de l'archevêque de Saint-André. Élisabeth se plaint des rigueurs de Jacques et interdit à Castelnau d'aller en Écosse. Le parti anglais se relève un instant. Le parti français reprend le dessus.

Au mois de février 1583, la Mothe-Fénelon passa par Londres à son retour d'Écosse où il avait laissé des intelligences, dont il instruisit Castelnau. Meyneville, agent particulier des Guises, y était demeuré, obéissant à ses instructions qui lui prescrivaient : « de ne bouger » d'Écosse, jusqu'à ce qu'il eût vu le roi remis en l'état » où il devait être et les choses en une bonne pacifica-

» tion (1). » Il y resta jusqu'au commencement de mai 1583, pratiquant les partisans de Marie Stuart, et gagnant chaque jour quelque nouveau partisan à la cause catholique. Elisabeth ne devait pas tarder à apprendre ses menées : elle fit aussitôt adresser à Jacques des remontrances menaçantes et acheter le courrier Bandelli qui lui livra les dépêches de Castelnau (2). Mais, si elle put ainsi pénétrer le secret de la politique française, elle n'en sut point déconcerter les desseins ; Jacques résista aux promesses comme aux menaces.

Les agents anglais, à bout d'expédients, firent alors décider par leur parti, qu'une ambassade irait à Londres conclure une alliance offensive et défensive. Le colonel Stuart et J. Colvil, accompagné d'un ministre protestant, furent chargés de cette mission (3). Castelnau se hâta d'avertir la cour de l'arrivée des ambassadeurs écossais. « Ce Stuart, écrit-il (4), a pris une bonne

(1) Voy. « L'Instruction baillée au sieur de Meyneville allant en Escosse. » Bibl. imp., mélanges de Colbert, t. II, fol. 20. Copie.

(2) Castelnau fait allusion à cette violation du secret de ses lettres. Lettre de Michel de Castelnau à Henri III, 31 mai 1583. Copie du temps. Archives de la famille d'Esneval.

(3) Cambden (*Hist. Eliz.* p. 363) se borne à indiquer cette mission. Tytler (t. VIII, p. 437-438, 443-446) entre dans quelques détails ; mais la correspondance de Castelnau permet seule de suivre ces négociations.

(4) Lettre de Michel de Castelnau à Henri III, 23 mai 1583. Copie du temps. Archives de la famille d'Esneval. Dans une autre lettre adressée à Catherine de Médicis, Castelnau traite ce même colonel Stuart de « pauvre aventurier Ecossois ; » son témoignage s'accorde avec celui de de Thou qui le représente comme le fils bâtard d'un noble écossais. « Stuartus nobilis cujusdam nothus filius, qui stipendia sub Arausionensi in Belgio secunda virtutis et fidei fama fecerat. »

» fournis par chacune de ces représentations ¹. » Cette opération est, suivant lui, la condition nécessaire de toute connaissance. En vain l'intuition sensible nous serait-elle donnée : si le principe actif de la pensée n'intervenait pour en parcourir les éléments de quelque manière, les recueillir, les rassembler, les lier, et former ainsi, par leur moyen, une connaissance unique, elle ne serait rien pour nous ; nous ne connaîtrions absolument rien. « Si je veux connaître quelque chose dans l'espace, par exemple une ligne, » il faut que je la tire et que j'opère synthétiquement » une liaison déterminée d'éléments divers donnés, de » telle sorte que l'unité de cet acte soit en même » temps l'unité de la conscience (dans le concept d'une » ligne), et que par là, et pas avant, je connaisse un » objet, un espace déterminé ²..... Nous ne pouvons concevoir un cercle sans le décrire, nous re- » présenter les trois dimensions de l'espace, sans faire » partir d'un même point trois lignes réciproquement » perpendiculaires l'une à l'autre ³. »

La raison du fait que Kant énonce en ces termes, est indiquée dans le premier des passages que nous

¹ Roz. 76. Tiss. I, 100.

² Roz. 736. Born 94. Tiss. I, 405.

³ Roz. 748. Born 105. Tiss. I, 422.

venons de citer. Ce qui fait que la connaissance implique nécessairement un acte de synthèse, c'est que, d'une part, elle implique la conscience du moi auquel doivent être rapportées toutes les représentations qu'elle embrasse, et que, d'un autre côté, la conscience n'est possible que par la synthèse.

La première de ces propositions ne saurait être l'objet d'aucun doute. Puisque, en effet, en parlant de ces représentations je dis *mes* représentations, je les appelle *miennes*, il faut bien que j'aie conscience de leur rapport au moi¹; car ces mots *miennes*, *mes*, ne signifient pas autre chose que ce rapport. D'ailleurs, ajoute Kant, il n'y a pas de connaissance sans unité. Or, toute unité vient de la conscience : l'unité *objective*, l'unité qui fait de l'objet de la connaissance un seul objet, n'est pas autre chose que l'unité impliquée dans la conscience de l'acte par lequel nous réunissons dans notre esprit les divers éléments de la connaissance².

Nous disons, en second lieu, que la conscience du rapport des représentations au moi ne peut se produire que par la synthèse qui les réunit et les coordonne. D'abord, en fait, elle y est contenue, elle en

¹ Roz. 736 et 737. Born 91, 93. Tiss. I, 400, 402.

² Roz. 98, 736. Born 92. Tiss. I, 428, 404, etc.

constitue l'unité, elle en est le point culminant, elle est presque la même chose que cette synthèse. Kant distingue trois sortes de synthèse, ou plutôt trois degrés, trois moments dans la synthèse empirique. Pour connaître à l'aide de l'intuition, « il faut d'abord, » dit-il, parcourir les éléments de la diversité qu'elle » fournit et les réunir en un tout ¹. » C'est la synthèse de *l'appréhension*. Cette opération serait évidemment vaine et sans résultat, si, à mesure que dans ce mouvement notre esprit passe de l'un des éléments au suivant, il ne conservait le souvenir des points parcourus précédemment. « Il est évident que, si je tire une ligne » par la pensée, ou que si je veux concevoir la durée » qui sépare un midi d'un autre, ou bien encore si je » veux me représenter un certain nombre, je suis » d'abord dans la nécessité de saisir par la pensée une » de ces diverses représentations après l'autre. Mais » si, à mesure que je pense à un nouveau point, je » laissais échapper les éléments que j'ai précédem- » ment parcourus (à savoir les premières parties de » la ligne, les parties antérieures du temps, les unités » successivement représentées), et si ces éléments ne se » reproduisaient pas, aucune représentation entière,

¹ Roz. 94. Tiss. I, 423.

» aucune des conceptions que nous venons de nommer,
» ni même les plus pures et les plus fondamentales
» notions de l'espace et du temps, ne pourraient se
» produire¹. » Cette présence simultanée dans notre
esprit des divers éléments de la représentation sensi-
ble, est la synthèse de la *reproduction*. Elle ne suffit
pas encore ; elle aurait lieu inutilement, et rien ne
pourrait être conçu par son intermédiaire, si un nouvel
acte du principe spontané ne s'ajoutait aux deux pré-
cédents. Les diverses parties successivement saisies
par mon imagination auraient beau être simultanément
présentes à ma pensée, si ma mémoire, en même temps
qu'elle les conserve et les rappelle incessamment, ne
les reconnaissait pour être celles-là mêmes que j'ai
successivement parcourues, et si je pouvais les croire
nouvelles, jamais je n'aurais la notion de l'objet
unique qu'elles doivent représenter. Si, par exemple,
en faisant un compte, j'oubliais que les unités pré-
sentement réunies dans ma pensée ont été ajoutées
par moi, peu à peu, les unes aux autres, je ne pourrais
évidemment jamais connaître le nombre auquel doi-
vent aboutir mes calculs ; je ne pourrais même, sans
ce pouvoir de saisir l'identité de ma pensée à travers

¹ Roz. 96. Tiss. I, 125.

la série des instants pendant lesquels elle doit s'accomplir, former l'idée d'aucun nombre, puisqu'un nombre n'est que la production de la multitude par l'addition successive de l'unité à l'unité¹. Ce dernier période de la synthèse empirique est la synthèse de la reconnaissance. C'est ici surtout qu'intervient la conscience. La synthèse de la reconnaissance n'est, au fond, que la conscience de l'unité de la synthèse empirique, la conscience de l'unité de l'opération intellectuelle qui, pour former la connaissance, coordonne les représentations offertes par la sensibilité et les rapporte à un même moi². Kant va jusqu'à dire que le concept à l'aide duquel s'opère, comme on vient de le voir, la synthèse de la reconnaissance, consiste uniquement dans la conscience de cette unité de la synthèse³.

L'unité de la conscience impliquée dans la synthèse du jugement, dépend, à son tour, étroitement de cette

¹ Roz. 96. Tiss. I, 126.

² « Cette conscience une est ce qui réunit en une seule représentation le divers perçu peu à peu et ensuite reproduit. » — Roz. 97. Tiss. I, 127.

³ Roz. 96. Tiss. I, 127. Kant ajoute « que le mot *Begriff* pourrait, à lui seul, suggérer cette remarque. » En effet, ce mot dérive du verbe *begreifen*, qui signifie réunir; embrasser. Le mot latin *conceptus* a une origine analogue.

synthèse et ne saurait être qu'en elle. Je ne puis, suivant Kant, me représenter l'identité de la conscience du moi dans plusieurs représentations (*mir die Identität des Bewusstseyns in Vorstellungen selbst vorstellen*), qu'à la condition de les ajouter l'une à l'autre (*eine der andern hinzuzusetzen*), et grâce au pouvoir de les unir dans un acte de pensée unique, ou, comme dit Kant, dans une seule conscience (*in einem Bewusstseyn zu verbinden*¹). En effet, la conscience empirique qui accompagne différentes représentations étant en soi dépourvue de toute unité, de tout lien entre ses parties (*zerstreut, sparsa et dissipata*) et sans rapport à l'unité du sujet, il faut bien que ce rapport et cette unité lui viennent d'une autre source. Cette source ne peut être que l'activité spontanée du sujet, qui, rassemblant et coordonnant ces représentations pour en former un tout, les unit, d'une part, entre elles par l'harmonie et l'unité de ce tout, et de l'autre, à elle-même, par le fait même de l'action commune à laquelle elle les soumet². D'ailleurs, pour-

¹ Roz. 733. Born 91. Tiss. I, 400.

² Scilicet hæc perpetua identitas apperceptionis varietatis cujusdam in visione datæ synthésin continet representationum, solumque esse per conscientiam potest hujus synthéseos. Nam conscientia empirica, diversas representationes comitans, per se sparsa est et dissipata (*zerstreut*) quasi, caretque adfectione ad identitatem

rait-on ajouter en s'appuyant sur un des principes les plus constants du système, si le moi n'est que le sujet

subjecti. Igitur hæc adfectio nondum efficitur eo, ut quamque repræsentationem cum conscientia equidem comiter, sed ut alteri alteram *addam*, mihiq; earum syntheseos conscius sim. Itaque duntaxat eo, ut varietatem repræsentationum datarum in una et individua conscientia conjungere queam, fieri potest, ut identitatem conscientia in his repræsentationibus ipsam cogitem, id est, unitas apperceptionis analytica non nisi posita quapiam synthetica esse potest. Igitur quum cogito, eas repræsentationes in visione datas meas esse, ad meque pertinere, idem facio, ac si eas in una conscientia individua jungam, certe in ea conjungere possim; quæ quidem cogitatio quamquam ipsa nondum conscientia syntheseos repræsentationum est, tamen hujus illa possibilitatem ponit priorem, id est, eo duntaxat, quod varietatem illius una possum conscientia comprehendere, eas dico singulas repræsentationes meas; alias enim mihi met esse *ipse ego* tot varietatum, totque colorum, quot repræsentationes sint, quarum mihi met conscius sum. Igitur unitas synthetica varietatis visionum, qua ex anticipatione data, causa et fundamentum est ipsius identitatis apperceptionis, omni definita cogitatione mea ex anticipatione prioris. Conjunctio autem non in rebus objectis inest, neque ab iis forte perceptione potest deprimi et mutuari, et in intelligentiam eo demum recipi, sed solum in actione versatur intelligentiæ, quæ ipsa nihil aliud est, nisi facultas conjungendi ex anticipatione, varietatisque repræsentationum datarum unitati apperceptionis subiiciendæ, quod quidem decretum summum est universæ cognitionis humanæ. Igitur unitas synthetica conscientia lex atque conditio est cognitionis universæ, non ejus, qua ego ipse duntaxat ad rem objectam cognoscendam indigeo, sed cui subesse quamque visionem oportet, quæ mihi res fieri objecta possit. Siquidem alio modo, sineque illa synthesisi varietas illa in una non posset conscientia conjungi. — Born 91. Roz. 733. Tiss. 1, 400. Voy. aussi Roz. 100, 106, etc. Tiss. 1, 131, 139, etc.

du *je pense*, et si la *pensée* n'est que la synthèse opérée par l'entendement, il est bien évident que le moi, la conscience du moi, le rapport des représentations au moi ne sont possibles que par cette synthèse, et que rien ne saurait être ramené au moi que par elle.

En donnant naissance à la conscience, la synthèse rend possible et produit aussi l'unité de la connaissance, qui n'est autre chose, comme nous l'avons vu, que l'unité de la conscience. Elle rend possible également l'opération qui lui est opposée, à savoir : l'analyse ; car, où l'entendement n'a rien lié, composé, il ne peut rien décomposer. C'est grâce à elle, par conséquent, que peuvent se produire tous les effets de l'analyse, et, par exemple, les idées générales, les concepts communs comme tels (*gemeinsame Begriffe als solche*). Il est bien clair, en effet, que concevoir une qualité comme commune à plusieurs objets, c'est concevoir dans ces divers objets, outre cette qualité, d'autres attributs qui les distinguent les uns des autres ; c'est avoir déjà conçu préalablement cette qualité réunie à d'autres et formant avec elles une totalité synthétique (*in synthetischer Einheit mit anderen*) ¹.

¹ Unitas conscientiae analytica omnibus conceptibus communibus, ut talibus, adhæret : velut si ruborem generatim cogito, eo mihi qualitatem animo informo, quæ (ut nota) in ulla re aliqua de-

Enfin, l'importance du rôle de cette opération est telle aux yeux de Kant, qu'il va jusqu'à dire qu'elle est l'entendement lui-même (*der Verstand selbst*), c'est-à-dire, en réalité la faculté de connaître, puisque ce n'est que par l'entendement que les représentations aveugles de la sensibilité peuvent être transformées en connaissance.

Cherchons maintenant quelles sont les conditions de cette opération capitale. Kant soutient qu'elle ne peut jamais s'effectuer qu'à l'aide d'un concept, et c'est par là précisément qu'il va démontrer la nécessité de concepts *à priori*. C'est-à-dire qu'ici encore et plus que jamais, nous allons voir cet indéfinissable esprit s'écarter absolument des traditions de l'école philosophique dont les principes ont le plus contribué à l'égarer, abandonner même ces traditions dans

prehendi possit, aliisque repræsentationibus esse conjuncta; proinde tantum ope prius cogitata, quæ esse queat, unitatis cujusdam syntheticæ animo possum concipere analyticam. Repræsentatio, quæ cogitari debet tanquam *diversis* communis, spectatur tanquam ea, quæ ad illos pertineat, quæ præter eam aliquid habeant *diversi*, proinde illa in unitate synthetica cum aliis (quamquam duntaxat possibilibus) repræsentationibus ante, necesse est, cogitetur, quam unitatem conscientiæ analyticam, quæ eum conceptum communem efficit, in ea possum cogitare. Ita unitas apperceptionis synthetica summus ille apex est, cui omnis usus intelligentiæ, et vel ipsa tota logica, post illamque philosophia transcendentalis debet adfigi, quia ea facultas ipsa intelligentia est.—Born 92. Roz. 733. Tiss. 401.

ce qu'elles ont de plus plausible, de plus conforme, ce semble, au sens commun, et accepter les prétentions les plus exagérées des doctrines rivales. Si, en effet, il est un point sur lequel l'empirisme semble triompher aisément de ses adversaires, c'est assurément lorsqu'il soutient que les notions simples et générales ne sauraient en aucun cas et en aucune manière précéder la perception des objets individuels dont elles représentent les aspects divers, et qu'elles ne sont jamais qu'un produit ultérieur de l'analyse appliquée aux données de l'expérience, des abstractions artificielles, ordinairement provoquées par la comparaison de ces données. Tel n'est pas le sentiment de Kant. Comme Platon, comme Malebranche, comme les *réalistes* du moyen-âge, comme tous les philosophes qu'on a le plus accusés d'outrer les principes opposés à l'empirisme, il suppose l'esprit pourvu, dès sa naissance, d'un certain nombre d'idées générales, les portant en lui-même comme son propre fonds, et pouvant les en tirer sans le secours d'aucune expérience préalable; et il veut que ces idées générales soient la condition de toute expérience, de toute connaissance ¹. Ce n'est pas qu'il admette

¹ Ceci n'est nullement en contradiction avec ce qui a été dit précédemment sur la nécessité de la synthèse individuelle pour concevoir les concepts communs comme tels. Ces mots : comme tels

que nous puissions rien connaître avant l'expérience ; loin de là ! l'expérience, la connaissance des êtres individuels, seuls objets de l'expérience, est tout à ses yeux ; et même, d'après ses principes les plus constants et les plus arrêtés, toute connaissance se réduit pour nous à celle des seuls êtres sensibles, ou, pour employer son langage, des seuls êtres donnés en intuition. Mais autre chose est pour lui la connaissance, autre chose est le concept. Pour constituer la connaissance, il faut outre le concept, la représentation sensible dont le concept sert à coordonner les éléments ; le concept n'est donc pas la connaissance. Le concept se distinguant de la connaissance, on conçoit aisément que ce qui serait faux de l'une puisse être vrai de l'autre. Il n'y a pas de con-

(*als solche*), ajoutés par Kant, expliquent parfaitement sa pensée. Il faut se rappeler qu'il y a dans toute idée générale deux choses à distinguer : l'essence ou le type qu'elle représente, et son rapport aux objets dans la compréhension desquels se trouve ce type et qu'il sert à classer. C'est seulement de ce dernier rapport que Kant a voulu parler dans la note que nous avons citée, et c'est là ce que signifie l'expression : concepts communs comme tels. La question reste donc tout entière sur les concepts en eux-mêmes, sur la notion pure du type en lui-même, ce que Platon appelle εἶδος αὐτὸ κατ' αὐτὸ, savoir : si ces notions sont toutes d'abord données dans la perception des objets individuels, et dégagées plus tard par l'abstraction, de la notion de ces objets, ou s'il en est d'innées, de préformées, servant à constituer cette notion.

naissance antérieure à l'expérience, mais il y a des concepts antérieurs à l'expérience et lui servant de fondement, en d'autres termes, des concepts *à priori*.

Remarquons bien d'abord que toute connaissance suppose un concept. Si le concept n'est pas la connaissance, il en est la condition rigoureuse ; s'il n'est rien sans l'intuition, l'intuition n'est rien sans lui. Pour devenir intelligible, pour devenir connaissance, notion d'un *objet*, l'intuition doit lui être rapportée, ou, pour employer l'expression de l'auteur, *subsumée*. On peut même dire qu'un objet n'est qu'un ensemble de représentations réunies sous un concept. Nous disons que

« nous connaissons l'objet, quand nous avons opéré une
 » unité synthétique dans les divers éléments de l'intui-
 » tion. Mais cette unité est impossible, si la synthèse
 » n'a pas pour fonction de ramener l'intuition à une
 » règle qui rende nécessaire *à priori* la reproduction
 » des éléments divers, et possible un concept où ils
 » s'unissent. Ainsi, nous concevons un triangle comme
 » un objet, alors que nous avons conscience de l'as-
 » semblage de trois lignes droites, suivant une règle
 » qui s'applique à l'exhibition de toute intuition sem-
 » blable.

» Toute connaissance exige un concept, si imparfait
 » ou si obscur qu'il puisse être ; et ce concept est tou-

» jours ; quant à sa forme, quelque chose de général et
» qui sert de règle. Ainsi, le concept de corps, en
» ramenant à l'unité les divers éléments que nous y
» concevons, sert de règle à notre connaissance des
» phénomènes extérieurs.....; il représente la repro-
» duction nécessaire des éléments divers de l'intuition
» et par conséquent l'unité synthétique qui en accom-
» pagne la conscience '..... L'entendement, pour
» parler généralement, est la faculté de former des
» *connaissances*. Celles-ci consistent dans le rapport
» déterminé de représentations données à un objet ;
» un objet est ce dont le concept réunit les éléments
» divers d'une intuition donnée ². »

Ainsi, la synthèse empirique suppose un concept, parce qu'elle exige une règle, et que cette règle ne peut lui être offerte que par un concept ; voilà, en résumé, pourquoi la connaissance, qui dépend de cette synthèse, suppose toujours un concept.

Cette règle offerte par le concept est nécessaire à tous les degrés de la synthèse ; elle l'est dans la synthèse de l'appréhension, pour déterminer l'ordre dans lequel nous devons parcourir les divers éléments de la

¹ Roz. 98. Tiss. I, 128.

² Roz. 735. Born 94. Tiss. I, 04

représentation sensible ; dans la synthèse de la reproduction, pour que ces éléments soient rappelés dans le même ordre. Mais la nécessité s'en fait particulièrement sentir dans la synthèse de la reconnaissance. La synthèse de la reconnaissance consiste, en effet, uniquement dans la conscience de l'identité des éléments divers réunis sous un concept (par exemple, les unités d'un nombre) avec ceux qu'il a fallu parcourir successivement pour former la notion empirique (par exemple, ces mêmes unités pendant la durée de l'addition). De là vient que Kant la nomme synthèse de la reconnaissance dans le concept ¹.

Le concept est presque la même chose que ce dernier acte de la synthèse ; il en est l'unité ; il se confond avec cette unité de la conscience, que nous avons déjà dit être le point culminant de la connaissance empirique ². Le concept n'a même pas d'autre objet que de servir à l'entendement de règle pour arriver à l'unité, dans laquelle seule peut s'accomplir la connaissance ³.

¹ Roz. 96, 112. Tiss. I, 126, 147.

² *Denn dieser Begriff (de nombre) besteht lediglich in dem Bewusst seyn dieser Einheit der Synthesis.* — Roz. 96. Tiss. I, 127.

³ De là vient que le jugement qui est la connaissance par concepts peut être défini d'une manière de réduire des connaissances données à l'unité objective de l'aperception (*die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der aperception zu bringen*). — Roz. 739, Born 97. Tiss. I, 409.

Ces faits reconnus, il est aisé d'en tirer, relativement aux concepts *à priori*, la conclusion qui est le but de toute cette déduction. Si, en effet, toute expérience, toute connaissance repose sur un concept; pour qu'une première expérience puisse avoir lieu, une première connaissance se produire, il faut quelque concept venant d'une autre source que l'expérience; or, c'est là ce qu'on nomme un concept *à priori*. Il y a donc en nous des concepts *à priori*; concepts nécessaires et universels, puisqu'ils sont la condition de toute connaissance, de toute pensée. D'ailleurs, il y a une synthèse *à priori*, la synthèse transcendente de l'imagination s'appliquant aux seules intuitions pures de l'espace et du temps, et dont on voit l'exemple dans la géométrie pure. Or, il est clair qu'une synthèse *à priori* doit reposer sur des concepts *à priori*¹. Il y a aussi une unité de conscience supérieure à celle que nous trouvons dans chacun des actes de la connaissance pris à part, à savoir : l'unité du moi persistant identiquement le même sous la série des modes qui déterminent successivement son existence. Toute connaissance doit être rapportée à ce moi unique; autrement elle ne serait pas en nous, elle ne

¹ Roz. 94, 95, 108, etc. Tiss. I, 123, 125, 144, etc.

nous appartiendrait pas. L'unité du moi est donc l'unité nécessaire et universelle de la connaissance; mais, d'après ce que nous venons de dire, une telle unité conçue comme fondement de toutes nos connaissances, suppose une synthèse analogue, universelle et absolue comme elle, embrassant tous les objets de nos pensées; elle suppose, par suite, des concepts universels s'étendant à tous ces mêmes objets. Des concepts universels et *à priori* sont donc la condition nécessaire de toute connaissance ¹.

Sans des concepts *à priori*, non-seulement il n'y aurait rien en nous, ni connaissance, ni pensée; mais

« ¹ Mais cette unité synthétique [l'unité synthétique de l'aperception] suppose une synthèse, ou la renferme; et si la première doit être nécessairement *à priori*, la seconde doit aussi être une synthèse *à priori*.....

» Il y a donc dans l'entendement des connaissances pures *à priori*, qui contiennent l'unité nécessaire de la synthèse pure de l'imagination, relativement à tous les phénomènes possibles. Ce sont les catégories, car tel est le nom des concepts purs de l'entendement pur. » — Roz. 108. Tiss. I, 141.

« Comme toute perception possible dépend de la synthèse de l'appréhension et que cette synthèse empirique dépend elle-même de la synthèse transcendentale, par conséquent aussi des catégories, toutes les perceptions possibles, et conséquemment tout ce qui peut parvenir à la conscience empirique, c'est-à-dire tous les phénomènes de la nature quant à leur liaison, doivent donc être soumis aux catégories. » — Born 111. Tiss. I, 432. Voy. aussi Roz. 740. Born 98. Tiss. I, 440, etc.

le moi ne serait pas, nous n'existerions pas pour nous, car le moi n'est que la pensée, le *substratum* du *je pense*, une pure forme de la conscience (*die bloße Form des Bewusstseyns*¹), laquelle ne saurait être rien elle-même, comme nous l'avons vu, hors de la synthèse empirique dont elle constitue l'unité. Le moi ou le *je pense*, dit quelque part Kant, est le *véhicule* des catégories; le moi, ajoute-t-il ailleurs, c'est la substance, la cause, etc. Il faut bien entendre ces paroles et se garder, par exemple, de leur donner le sens qu'elles auraient pu avoir dans la bouche de Leibnitz. Suivant une des maximes les plus fondamentales de la doctrine de ce philosophe, l'âme ou la *monade* que nous portons en nous, serait le modèle primitif sur lequel notre entendement aurait formé les notions universelles sous lesquelles il conçoit toutes choses. C'est uniquement parce que notre moi est un être, une substance, une cause active, parce qu'il est un, etc., qu'il nous serait donné de pouvoir attacher un sens à ces mots être, substance, cause, activité, unité, etc.; c'est par la conscience de notre être, dans le sein duquel nous les trouvons réalisées, que nous aurions acquis les notions exprimées par ces mots². Telle n'est pas la

¹ Roz. 305. Tiss. II, 89.

² *Nouveaux essais*, l. 11. ch. 1, etc.

pensée de Kant : à entendre ainsi les choses , le moi n'est pour lui ni substance ni cause , il n'est pas même un être , puisqu'il n'est pas donné en intuition , et que ces mots cause , être , substance , etc. , ne peuvent exprimer que des concepts d'objets donnés en intuition. En quel sens donc le moi est-il la cause , la substance , etc. ? En ce sens qu'il les conçoit , que c'est par là que s'accomplit la pensée dont il est le *substratum*. C'est uniquement comme sujet connaissant , et nullement comme objet connu , que le moi possède les catégories. Il y a en lui , non les attributs représentés par ces notions , mais seulement les notions elles-mêmes. C'est à ce dernier titre seulement que le moi est le véhicule des catégories : ajoutons que ce n'est qu'à ce même titre que le moi est quelque chose. Il est tout entier dans les concepts intellectuels purs , dans la faculté de les appliquer et de les mettre au jour , car il n'est rien que par la pensée et dans la pensée ; il n'est que l'unité de la pensée , qui n'est elle-même que la synthèse opérée suivant ces concepts.

II. *Démonstration des divers principes de l'entendement ; schema transcendental, etc.* — Recon-

¹ *Dialectique transcendental*, chap. 1^{er} du liv. II.

naïssons où nous en sommes et le chemin qui nous reste encore à parcourir, pour arriver au terme de la démonstration qui nous occupe. Jusqu'ici, Kant s'est efforcé d'établir, d'une manière générale, que des concepts *à priori* devaient servir de base à toute connaissance ; il a cherché à prouver, par des raisonnements abstraits et en quelque sorte algébriques, la nécessité de rapporter tous les phénomènes à ces concepts. Il lui reste à montrer que ces concepts nécessaires sont bien ceux qui ont été énumérés précédemment sous le nom de catégories, et aussi à faire comprendre comment nous leur rapportons, en effet, tous les phénomènes perçus par nos sens, comment ils surgissent des profondeurs de notre nature intellectuelle pour s'unir à l'intuition sensible et former, avec cette matière aveugle que lui offre la sensibilité, la connaissance des objets.

L'explication de ces deux points dépend, dans la *Critique de la raison pure*, de deux théories étroitement unies, n'en faisant au fond vraiment qu'une : la théorie de l'imagination et de son rôle dans la formation de la connaissance, et celle du *schema* transcendantal.

Quoique l'imagination s'offre à nos yeux, avant tout, comme la faculté de représenter en intuition les objets

absents, elle ne laisse pas, suivant l'auteur, de contribuer pour une grande part à la connaissance des objets présents¹. C'est elle, à proprement parler, qui opère la synthèse dont nous venons de décrire les effets : elle tient au même principe que l'entendement, la spontanéité du sujet pensant ; elle s'en distingue à peine. Kant paraît souvent la confondre absolument avec cette dernière faculté, et lorsqu'il met entre elles une différence, cette différence semblerait être toute de degré et telle qu'on l'exprimerait assez exactement en disant que l'entendement est la réflexion de l'esprit sur la synthèse opérée par l'imagination².

¹ « Aucun psychologue n'a bien vu encore que l'imagination entre nécessairement dans la perception. C'est que, d'une part, on a restreint cette faculté aux reproductions, et que, d'autre part, on a cru que les sens, non-seulement nous donnent des impressions, mais encore les composent et produisent des images des objets. Ce résultat exige certainement, outre la réceptivité des impressions, une fonction qui les synthétise. » — Roz. 109. Tiss. I, 143.

² « La synthèse est en général, comme nous le verrons plus tard, l'œuvre pure et simple de l'imagination, fonction aveugle de l'âme, mais indispensable, puisque sans elle nous n'aurions aucune connaissance de quoi que ce soit, fonction, du reste, dont nous avons rarement conscience. Mais l'action de réduire cette synthèse en concepts est la fonction de l'entendement par laquelle nous avons, et pas avant, la connaissance proprement dite. » — Roz. 77. Born 72. Tiss. I, 101.

« Trois principes subjectifs de connaissances concourent à rendre possible l'expérience en général, et la connaissance de ses objets,

Le propre de l'imagination est de combiner, de réunir, en les ajoutant un à un, les divers éléments de la représentation sensible : elle ne le peut sans soumettre ces éléments à un ordre embrassant des rapports tout différents de ceux qui proviennent de la forme du sens externe, l'espace.

Cet ordre nouveau, produit par l'imagination, est le temps. Le temps a été précédemment défini la forme du sens intime ; mais le sens intime ne fait qu'un, à certains égards, avec l'imagination ; il n'est pas autre chose que la capacité inhérente au sujet d'être affecté par la puissance active de cette faculté, la propriété de la sensibilité d'être déterminée par elle ¹. Le temps est la loi fondamentale de l'imagina-

à savoir : le *sens*, l'*imagination* et l'*aperception*. Le sens représente les phénomènes empiriquement dans la perception, l'imagination dans l'association (et la reproduction), l'aperception dans la conscience empirique de l'identité de ces représentations reproductives avec les phénomènes qui les donnent, par conséquent dans la reconnaissance. » — Roz. 105. Tiss. I, 138.

¹ « Ce qui détermine le sens intime, c'est l'entendement et sa faculté originelle de lier le divers de l'intuition, c'est-à-dire, de le ramener à une aperception (laquelle est le principe de la possibilité même de cette faculté). Or, comme l'entendement dans nous autres hommes n'est pas lui-même une faculté intuitive, et que l'intuition fût-elle donnée dans la sensibilité, il ne pourrait cependant se charger de la recueillir et de réunir en quelque sorte en un tout la diversité de sa propre intuition, la synthèse de l'enten-

tion, puisque cette faculté ne procède, ne forme sa synthèse que par addition successive. C'est parce que l'imagination ne procède que par addition successive, qu'elle modifie le sens intime successivement et que le temps est la loi de ce sens. Pour soumettre les représentations réunies par elle à la loi du temps, l'imagination doit être dirigée par certaines règles, s'appuyer sur certains concepts *à priori*, soit virtuels, soit actuels¹. Ces concepts sont précisément ceux qui nous occupent, les catégories. Les phénomènes que l'ima-

dement, considéré seulement en lui-même, n'est donc autre chose que l'unité de l'action dont il a conscience comme telle, même sans sensibilité, mais par laquelle cependant il peut déterminer ultérieurement la sensibilité par rapport à la diversité qui peut lui être donnée suivant la forme de son intuition. Sous le titre de synthèse transcendente de l'imagination, il exerce donc, sur le sujet passif dont il est la faculté, une action telle que nous pouvons dire avec raison qu'elle affecte le sens intime. » — Roz 748. Tiss. I, 420.

¹ Kant affirme fréquemment que la synthèse de l'imagination dépend des concepts qui constituent la notion d'*objet* en général (p. ex. Roz. 134. Tiss. I, 178). S'il entendait parler de concepts actuels, cette affirmation serait en contradiction manifeste avec tous les passages où il suppose l'entendement intervenant après l'imagination pour réduire la synthèse empirique en concepts, aussi bien qu'avec l'idée qu'il se forme de la nature de l'entendement et de celle des concepts, qui, suivant ses principes les plus constants, ne peuvent rien signifier, indépendamment de la représentation sensible. Voilà ce qui nous porte à penser qu'il s'agit ici moins d'un concept actuel que d'une loi, forme ou disposition équivalant

gination doit embrasser pour former la connaissance empirique, ont, en effet, entre eux divers rapports eu égard au temps : l'un précède, l'autre suit, tel autre existe en même temps ; celui-ci passe et s'évanouit, celui-là persiste à travers tous les changements ; l'un dure plus, l'autre moins ; tel autre, enfin, est conçu comme existant en tout temps. Or, nous ne percevons pas le temps, les choses dans le temps et leur rapport au temps ou leur rapport mutuel dans le temps, comme nous percevons l'espace et les choses dans l'espace. Ce n'est pas d'après une telle perception qu'opère l'imagination, puisque c'est uniquement par l'action de l'imagination que se produit le temps, puisque le temps n'est que la forme ou l'ordre de la série des modifications que cette action imprime au sujet pensant. Qu'est-ce donc qui déterminera le rapport précis de chacun des objets de nos pensées au temps, ou leur rapport mutuel dans le temps ? Ce seront certains caractères conçus *à priori* et dont ces rapports sont la conséquence nécessaire. Ainsi, un fait étant conçu comme dépendant d'un autre, il sera placé après et celui-ci avant ; comme lié par un rapport de

par ses effets à un concept. Du reste, ceci est un point très-secondaire, d'où nos conclusions et notre argumentation ne dépendront en rien.

dépendance réciproque, il sera simultané; comme *substratum* ou fondement de tel changement, il sera permanent; comme réel, il remplira une partie du temps; comme nécessaire, il sera en tout temps, etc. Or, ces caractères du phénomène que nous exprimons en disant qu'il dépend ou qu'il tient sous sa dépendance un autre phénomène, qu'il lui sert de fondement ou qu'il a en lui son fondement, etc., etc., sont précisément les catégories de cause, de substance, etc., etc.¹, ou plutôt ce qui, dégagé plus tard par l'abstraction de tout rapport à la sensibilité, donne naissance aux catégories. On voit, d'après cela, comment non-seulement des concepts *à priori* en général, mais les catégories en particulier, sont la condition nécessaire de toute expérience, et pourquoi nous ne pouvons rien penser que par leur intermédiaire. La raison en est que la synthèse d'où dépend, comme on l'a vu ci-dessus, l'unité de la conscience, ne peut être produite que par l'imagination, que l'imagination est d'ailleurs soumise à la loi du temps, contrainte d'ordonner tous les faits suivant cette loi, et que, d'un autre côté, les divers rapports des choses au temps ne peuvent être déterminés qu'à l'aide des catégories.

¹ Roz. 754. Tiss. I, 430.

L'imagination unit donc les catégories au phénomène sensible, l'entendement à la sensibilité¹; elle unit tout, elle relie tout, elle est comme le nœud vital de l'organisme intellectuel; elle en est à la fois la vie et l'unité. En opérant la synthèse des éléments de l'intuition sensible, elle affecte le sens intime et, par là, donne naissance au temps, qui n'est que la forme de ce sens; elle produit l'unité de la conscience, qui n'est que l'unité de cette synthèse et ne peut se produire qu'en elle. C'est elle, par suite, qui transforme en connaissances les représentations aveugles de la sensibilité, et cela, grâce aux catégories qu'elle met au jour, auxquelles elle fournit leur première et seule légitime application, ne laissant tout au plus à l'entendement, avec lequel elle se confond en principe, que le soin de les généraliser.

Ce qui fait que les catégories interviennent nécessairement dans toutes les opérations de l'imagination, et par suite sont la condition de toute connaissance, c'est la loi du temps, à laquelle est soumise cette faculté. La loi de l'unité de la conscience fait que des concepts *à priori* sont nécessaires pour connaître; la loi du temps fait que ces concepts doivent être

¹ Roz. 112. Tiss. I, 147.

précisément ceux qui ont été énumérés sous le nom de catégories : la cause, la substance, la réalité, l'unité, etc. ; de sorte que c'est proprement la notion du temps avec ses divers aspects qui forme le lien nécessaire de chacune des catégories au phénomène. Ceci nous conduit au *schema transcendental*.

Le *schema transcendental* n'est autre chose que la catégorie concourant à cette œuvre nécessaire et universelle de l'imagination d'où résulte le temps, et en constituant la loi. C'est la catégorie dans son union avec un des modes du temps, avec un des rapports des choses au temps, avec celui de ces rapports auquel elle sert de fondement. C'est, par conséquent, la catégorie dans sa première, dans sa plus naturelle et, suivant Kant, dans sa seule légitime application. C'est la cause s'exprimant par le rapport de succession, la substance représentée sous la notion d'un phénomène permanent, la réciprocité d'action sous celle de la simultanéité, la réalité sous la notion d'un fait qui remplit le temps, la nécessité sous la notion de l'éternité, etc.¹. Le *schema* transcendental est presque le temps

¹ « Le *schema* pur de la quantité est le nombre, et le nombre est une représentation comprenant l'addition nécessaire de l'unité à l'unité ; il n'exprime pas autre chose que l'unité de la synthèse que nous formons des éléments divers d'une intuition homogène, de

lui-même, c'est un des aspects nécessaires et universels du temps, ce que Kant nomme une des déterminations *à priori* du temps (*Zeitbestimmungen à priori*);

manière à produire le temps lui-même dans l'appréhension de cette intuition.

» Le *schema* de la réalité est la reproduction continue et uniforme de cette réalité qui se forme dans le temps lorsqu'on descend de la sensation qui a un certain degré, jusqu'à son évanouissement, ou qu'on remonte de sa négation à ce degré. Son opposition au néant (négation) consiste dans la différence du même temps considéré comme plein ou vide.....

» Le *schema* de la substance est la permanence du phénomène réel dans le temps, c'est-à-dire, qu'il nous représente ce réel comme un substratum de la détermination empirique du temps en général, substratum qui demeure pendant que tout le reste change. Ce n'est pas le temps qui s'écoule, mais en lui l'existence du changeant. Par conséquent, au temps qui est par lui-même immuable et fixe, correspond, dans le phénomène, l'immuable dans l'existence, c'est-à-dire la substance, et c'est en elle seulement que peuvent être déterminées la succession et la simultanéité des phénomènes par rapport au temps.

» Le *schema* de la cause et de la causalité d'une chose en général, est le réel qui, une fois posé arbitrairement, est toujours suivi de quelque autre chose. Il consiste donc dans la succession des éléments divers, en tant qu'elle est soumise à une règle.

» Le *schema* de la réciprocité ou de la causalité mutuelle des substances par rapport à leurs accidents, est la simultanéité des déterminations de l'une avec les déterminations de l'autre, suivant une règle générale.

» Le *schema* de la possibilité est l'accord de la synthèse de représentation avec les conditions diverses du temps en général; par exemple : les contraires ne peuvent exister en même temps dans une chose par rapport à un certain temps.

c'est le temps considéré dans son double rapport au phénomène dont il marque la place dans la synthèse nécessaire à laquelle il doit être soumis pour être connu, et à la catégorie sous l'influence de laquelle il se produit.

Kant désigne par le mot *schema* en général un fait intermédiaire entre le concept pur et l'image individuelle, et formant comme une sorte de transition de l'un à l'autre. C'est, dit-il, comme la représentation d'un procédé général de l'imagination, pour donner à un

«Le *schema* de la nécessité est l'existence d'un objet en tout temps. On voit donc par tout cela que le *schema* de chaque catégorie, tel que celui de la quantité, contient et représente la production (la synthèse) du temps lui-même dans l'appréhension successive d'un objet; le *schema* de la qualité, la synthèse de la sensation (perception) avec la représentation du temps; le *schema* de la relation, le rapport des perceptions entre elles en tout temps (c'est-à-dire suivant une règle de la détermination du temps); enfin le *schema* de la modalité et de ses catégories, le temps lui-même, comme le corrélatif de la détermination d'un objet, si et comment cet objet appartient au temps. Les *schema* ne sont donc que des déterminations de temps *à priori*, d'après des règles qui, suivant l'ordre des catégories, ont pour objet la série du temps, la matière du temps, l'ordre du temps, et enfin l'ensemble du temps par rapport à toutes les choses possibles. C'est pourquoi le *schema* n'est proprement qu'un phénomène ou le concept sensible d'un objet d'accord avec la catégorie. (*Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurable rerum substantia phaenomenon. — Æternitas, necessitas, phaenomena, etc.*)» — Roz. 126 et suiv. Born 122 et suiv. Tiss. I, 165 et suiv.

concept son image ¹. Le *schema* transcendantal diffère du *schema* ordinaire, comme on le voit par les développements dans lesquels nous venons d'entrer, en ce qu'au lieu de représenter la règle résultant de tel concept particulier, comme triangle, quadrupède, il représente le procédé général par lequel l'imagination ramène les divers éléments du phénomène sensible à la notion nécessaire et *à priori d'objet* et aux catégories

¹ » Le *schema* n'est toujours par lui-même qu'un produit de l'imagination. Mais, comme la synthèse de cette faculté n'a pour but aucune intuition isolée, mais seulement l'unité dans la détermination de la sensibilité, il faut bien distinguer le *schema* de l'image. Ainsi, quand je place cinq points les uns à la suite des autres....., c'est là une image du nombre cinq; au contraire, quand je ne fais que penser un nombre en général, qui peut être ou cinq ou cent, cette pensée est plutôt la représentation d'une méthode servant à représenter en une image, conformément à un certain concept, une quantité (par exemple mille), qu'elle n'est cette image même, chose que, dans le dernier cas, il me serait difficile de parcourir des yeux et de comparer avec mon concept. Or, c'est cette représentation d'un procédé général de l'imagination, servant à procurer à un concept son image, que j'appelle le *schema* de ce concept. Le *schema* du triangle ne peut exister ailleurs que dans la pensée, et il signifie une règle de la synthèse de l'imagination relativement à certaines figures conçues dans l'espace par la pensée pure. Le concept de chien désigne une règle d'après laquelle mon imagination peut décrire la figure d'un certain quadrupède en général, sans être restreinte à aucune figure particulière que nous offre l'expérience, non plus qu'à une image possible quelconque que je pourrais me représenter *in concreto*. » — Roz. 124. Born. 121. Tiss. I, 162.

qui constituent cette notion. Par sa définition même, le *schema* transcendantal ne doit contenir, outre la catégorie et la représentation du phénomène en général, rien autre chose que le rapport de ces deux termes à la faculté qui les réunit, c'est-à-dire, à l'imagination et à la loi de l'imagination, le temps. De là vient qu'il se réduit en lui-même à une pure détermination transcendentale du temps, et que c'est véritablement le temps qui, sous le nom de *schema transcendantal*, représente en général la catégorie appliquée au phénomène. Chacun des *schema transcendants*, succession, permanence, simultanéité, etc., est, à l'une des catégories cause, substance, réciprocité d'action, etc., sous lesquelles nous concevons tout phénomène, dans le même rapport que l'imagination et sa loi, le temps, à l'entendement en général. De même que l'imagination lie en général l'entendement à la sensibilité, le *schema transcendantal*, qui en est le produit, l'acte essentiel et nécessaire, unit tel ou tel des divers concepts intellectuels purs, à la représentation sensible.

Le *schema transcendantal* contenant nécessairement la catégorie, n'étant que la catégorie elle-même conçue comme règle de l'imagination; l'esprit humain ne pouvant qu'à l'aide de la catégorie ramener le

phénomène au *schema transcendental*, et par suite à l'imagination, au sens intime et à sa forme le temps ; de là résulte que ce même *schema* doit être réciproquement pour le philosophe un moyen de remonter du phénomène à la catégorie. Placé entre les deux comme le moyen terme du syllogisme entre les deux extrêmes, il pourra servir à les unir, à démontrer la nécessité, la vérité (subjective) des principes qui en expriment l'indissoluble association. Ainsi, tout fait étant nécessairement conçu comme succédant à un autre fait (rapp. du ph. au sch.), et l'ordre de succession ne pouvant être déterminé que par un rapport de cause (rapp. du sch. à la cat.), de là le principe qui lie tout fait à une cause (rapp. de la cat. au ph.). Tout fait ayant des rapports de coexistence avec d'autres faits, et l'idée de coexistence dépendant de celle d'influence réciproque, de là le principe de la réciprocité d'action de toutes les substances coexistantes. Tout fait étant la détermination d'un *substratum* permanent, et la permanence n'étant concevable qu'à l'aide de la notion de la substance, de là le principe que, sous la vicissitude des phénomènes, persiste toujours la substance. Par une raison semblable, tout phénomène remplissant plus ou moins le temps devra être conçu comme réel (ayant une quantité intensive) ;

soumis à la loi du nombre, c'est-à-dire exigeant, pour être mesuré ou saisi par la synthèse successive de l'imagination, un temps plus ou moins long, il devra être soumis à la catégorie de la quantité (extensive); car le nombre est le *schema* de la quantité. Les *schema* ou rapports au temps, qu'expriment les mots présence (*Daseyn*) dans une partie déterminée du temps, présence dans tous les temps ou éternité, simple accord avec les conditions de l'existence dans le temps, entraîneront également les catégories d'existence (*Wirklichkeit*), de nécessité et de possibilité, sans lesquelles nous ne pourrions concevoir ces rapports.

Ainsi se justifie l'application de chacune des catégories au phénomène sensible, ainsi se démontre, ainsi s'explique la nécessité de ces concepts, comme aussi l'autorité et la valeur des principes qui nous font une loi de comprendre sous ces concepts tous les objets de nos pensées.

Au sujet du plus important de ces principes, le principe de causalité, Kant essaie de rendre sa pensée sensible par des exemples : il oppose le fait de la perception d'une maison à celle d'un bateau qui suit le cours d'un fleuve. Dans l'un et l'autre cas, l'appréhension du phénomène est successive, les lois de l'imagination exigeant qu'elle le soit toujours. Mais,

tandis que dans la perception de la maison je puis également parcourir les éléments divers de la représentation, en commençant par le faite et finissant par les fondements, ou, à l'inverse, en remontant du fondement au faite, en allant de droite à gauche ou de gauche à droite; au contraire, dans l'autre exemple, je ne puis voir le bateau sur tel point de la ligne qu'il parcourt qu'après l'avoir perçu sur tel autre point situé plus haut. Ici donc l'ordre des perceptions successives est rigoureusement déterminé et il doit l'être d'après quelque règle. Cette règle ne peut être, suivant Kant, que le rapport de dépendance ou de causalité, lequel exige que le phénomène conçu comme effet soit placé après celui que nous concevons comme cause. Voici ses propres paroles :

« L'appréhension de la diversité du phénomène est
» toujours successive..... Ainsi, par exemple,
» l'appréhension des éléments divers offerts par le
» phénomène d'une maison en face de moi est successive.

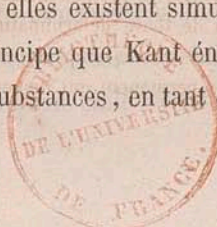
» Mais je remarque encore que si, dans un phénomène qui contient un événement, j'appelle *a* l'état
» précédant de la perception, et *b* l'état qui suit, *b* ne
» peut que suivre *a* dans l'appréhension, et que la
» perception *a* ne peut suivre *b*, qu'elle ne peut au

» contraire que le précéder. Je vois, par exemple, un
» bateau se diriger suivant le cours d'un fleuve : ma
» perception de l'endroit qu'il occupe plus bas succède
» à la perception de l'endroit du cours du fleuve qu'il
» occupait plus haut ; et il est même impossible que,
» dans l'appréhension de ce phénomène, le bateau
» puisse être observé d'abord plus bas , ensuite plus
» haut. L'ordre successif des perceptions dans l'ap-
» préhension est donc ici déterminé, et cette apprê-
» hension est liée à l'ordre des perceptions. Dans
» l'exemple précédent de la maison, mes perceptions
» pouvaient commencer, dans l'appréhension, par le
» faite et finir par les fondements ; mais elles pouvaient
» aussi commencer par le bas et finir par le haut ; elles
» pouvaient de même appréhender la diversité de l'intui-
» tion empirique par la droite ou par la gauche. Il
» n'y avait donc, dans la série de ces perceptions, au-
» cun ordre déterminé qui m'obligeât, si j'étais dans
» la nécessité de commencer l'appréhension, à syn-
» thétiser empiriquement le divers. Mais cette règle
» doit toujours se trouver dans la perception de ce
» qui arrive, et rend *nécessaire* l'ordre des percep-
» tions successives (dans l'appréhension de ce phéno-
» mène). »

Le principe du commerce universel ou de l'action

réci-proque de toutes les substances qui existent en même temps, se démontre et s'explique d'une manière analogue. La nécessité de ce principe tient uniquement à ce que la simultanéité ne saurait être conçue qu'à l'aide du concept de la réciprocité d'action. Deux choses sont dites exister simultanément, quand elles existent dans le même temps. Mais nous ne percevons pas le temps, nous ne pouvons donc percevoir le rapport de plusieurs choses à un même temps. Comment donc, se demande Kant, pouvons-nous savoir que plusieurs choses existent simultanément? C'est, répond-il, par la facilité que nous avons de parcourir indifféremment la série de ces choses, soit dans un sens, soit dans un autre, en passant de *a* en *e* par *b*, *c*, *d*, ou réciproquement de *e* en *a* par *d*, *c*, *b*, comme je puis, par exemple, commencer ma perception par la lune et ensuite par la terre, ou réciproquement par la terre et ensuite par la lune. Si l'ordre de ces phénomènes était successif, commençant par *a* et finissant par *e*, il serait impossible que l'appréhension dans la perception commençât par *e* et se continuât en *a*, puisque, au moment où nous devrions saisir le fait *a*, ce fait aurait cessé d'exister: afin donc que l'appréhension puisse s'exécuter indifféremment en tout sens, il faut que les phénomènes qui en sont l'objet soient simultanés. Mais dire qu'une

série de phénomènes peut être parcourue en deux sens opposés, c'est dire que deux termes voisins quelconques de cette série peuvent déterminer réciproquement la place l'un de l'autre dans la série des représentations sous lesquelles notre imagination les embrasse. Or, qu'est-ce qui peut faire que deux représentations déterminent ainsi réciproquement la place l'une de l'autre, dans l'ordre successif créé par l'imagination? Ce ne peut être qu'un rapport de causalité réciproque entre ces deux phénomènes; car c'est toujours la cause d'une chose, dit Kant, qui assigne à cette chose sa place dans le temps. Plusieurs phénomènes ne peuvent donc être conçus par nous, comme existant simultanément, qu'à la condition que nous nous les représentions comme causes l'un de l'autre, en d'autres termes, comme liés par un commerce d'action et de réaction réciproque. Des phénomènes isolés et non liés entre eux pourraient bien être conçus successivement, tantôt dans un ordre, tantôt dans un autre; mais nous ne saurions dire si cet ordre de nos pensées a un fondement dans l'objet, en d'autres termes, si les choses auxquelles ces pensées s'appliquent se succèdent ou si elles existent simultanément. Ainsi se démontre le principe que Kant énonce en ces termes : « Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues



en même temps dans l'espace, sont dans une action réciproque universelle ¹. »

¹ Citons encore la démonstration du principe de substance. Kant énonce ce principe en ces termes : « Sous la vicissitude du phénomène persiste la substance (*beharrt die Substanz*), et sa quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature. » Voici la preuve qu'il en donne : « Tous les phénomènes sont dans le temps, et c'est en lui seulement, comme dans un *substratum* (ou dans la forme constante de l'intuition intérieure), qu'on peut se représenter la simultanéité aussi bien que la succession. Le temps donc où tout changement de phénomène doit être conçu, demeure et ne change pas ; la succession ou la simultanéité n'y peuvent être représentées que comme des déterminations de ce temps immuable. Or, le temps ne peut être perçu en lui-même. C'est donc dans les objets de la perception, c'est-à-dire dans les phénomènes, qu'il faut chercher le substratum qui représente le temps en général et où peut être perçue dans l'appréhension, au moyen des rapports qui l'unissent au phénomène, toute succession ou toute simultanéité. Mais le substratum de tout ce qui est réel, c'est-à-dire, de tout ce qui appartient à l'existence des choses, est la substance, dont tout ce qui appartient à l'existence ne peut être conçu que comme détermination. Par conséquent, ce quelque chose de permanent, sans lequel les rapports des phénomènes ne pourraient être déterminés, est la substance du phénomène, c'est-à-dire, ce qu'il y a de réel en lui et ce qui demeure toujours le même, comme substratum de tout changement. Et comme cette substance ne saurait changer dans son existence, sa quantité dans la nature ne peut ni augmenter ni diminuer. »

Il n'y a donc aucun rapport de temps sans le permanent. Or, le temps ne pouvant être perçu en lui-même, ce permanent dans les phénomènes est donc le substratum de toute détermination de temps. Toute existence, tout changement dans le temps ne peut être considéré que comme un mode de ce permanent qui demeure et

III. *Conséquences sceptiques qui résultent de la théorie exposée dans les deux sections précédentes.*

— Où nous conduit, en définitive, cette laborieuse justification des plus fondamentales notions de notre entendement, et de la nécessité des principes qui nous obligent à rapporter à ces notions tous les objets de nos pensées? Prouve-t-elle la valeur réelle de ces notions? Y fait-on dériver ces principes de quelque principe plus élevé, offrant une certitude plus irréfragable ou plus immédiate? Y met-on en évidence, enfin, l'harmonie des lois de notre constitution intellectuelle avec l'éternelle vérité des choses? Nullement; on ne l'essaie pas même. On cherche à montrer seulement que, sans les notions dont il s'agit, certaines opérations desquelles dépend la connaissance comme simple fait en nous, ne sauraient s'accomplir. On nous apprend, non que tout fait se lie réellement par une relation nécessaire à une cause, à une substance, etc.; mais que, sans le concept de cette relation, il serait impossible de rapporter aucun phénomène au temps, par suite

continue de subsister. Le permanent est donc, dans tous les phénomènes, l'objet même, c'est-à-dire, la substance (*die Substanz* [*phænomenon*]); et tout ce qui change ou peut changer n'appartient qu'à la manière dont cette substance existe, et par conséquent à ses déterminations. — Roz. 766, 158. Born 151. Tiss. I, 441, 208.

au sens intime, dont le temps est la forme, à la synthèse de l'imagination, qui ne peut s'opérer, comme nous l'avons vu, que suivant la loi du temps ; enfin, à l'unité de la conscience du moi, qui dépend absolument de cette synthèse, ainsi qu'à l'unité de l'objet, qui se confond avec l'unité de la conscience¹.

Remarquons bien cependant que Kant n'entend pas seulement démontrer, par cette subtile théorie, la nécessité des principes qui sont la base et la condition de toute pensée humaine ; il prétend expliquer cette nécessité, et en donner la seule explication, la seule raison possible, la véritable et unique cause. Il le répète constamment : Les concepts intellectuels n'ont pas d'autre usage que de servir de règle à la synthèse d'où dépend, suivant lui, toute connaissance, et les lois de l'entendement n'expriment rien autre chose que les conditions de cette synthèse.

De là résultent deux graves conséquences. La pre-

¹ Du reste, « quant à donner une raison plus profonde de cette propriété qu'a notre entendement, de n'arriver à l'unité de l'aperception *à priori* qu'au moyen des catégories, et tout juste de cette espèce et de ce nombre de catégories, c'est, ajoute Kant, ce qui est tout aussi impossible que d'expliquer pourquoi nos jugements ont précisément telles fonctions et non pas d'autres, ou pourquoi le temps et l'espace sont les seules formes de toute intuition possible pour nous. »—Roz. 742. Born 99. Tiss. I, 412.

mière est que les lois et les concepts nécessaires qui constituent l'entendement, ne sauraient avoir aucune valeur hors du domaine de l'expérience sensible ; par suite, que tout se réduit pour nous à ce seul domaine, toute connaissance à celle que nous pouvons acquérir par le moyen des sens, toute existence à celle des choses que nos sens peuvent atteindre ; la seconde, que, même dans ces limites, ces concepts et ces lois n'ont qu'une valeur subjective, et finalement que l'expérience sensible elle-même est sans objet, ou, ce qui revient au même, les objets qui lui sont propres existent seulement dans notre esprit et se réduisent à de pures représentations.

Remarquons bien, en effet, d'abord que la synthèse dont les concepts intellectuels purs sont les conditions nécessaires et dont les principes de l'entendement expriment les lois, n'a et ne peut avoir d'autre but que de constituer l'expérience, que de réunir pour en former la connaissance des objets sensibles, les représentations données par les sens externes. Comment dès-lors la nécessité de ces concepts et de ces principes pourrait-elle ne pas être toute relative à ces seuls objets, à cette unique sorte de connaissance, à ces seules représentations ? Comment l'autorité de lois fondées uniquement sur la nature particulière des

opérations et des facultés qui concourent à constituer l'expérience, pourrait-elle s'étendre au-delà des objets de l'expérience? Ou pour revenir au langage de Kant, comment des concepts dont la nécessité dérive uniquement de l'impossibilité où nous sommes de connaître aucun objet donné en intuition autrement qu'avec leur aide, pourraient-ils avoir la moindre valeur, et les principes qui en règlent l'application la moindre autorité, hors de la sphère de l'intuition? Nous disons donc très-bien, par exemple, en nous tenant dans les limites de cette sphère et en exprimant les conditions de la connaissance sensible, que tous les phénomènes qui se succèdent dans le temps sont nécessairement liés entre eux par le rapport de la cause à l'effet. Il n'en serait plus ainsi si nous nous permettions d'affirmer, d'une manière générale, que tout ce qui est dépend d'une cause, ou, comme disait Leibnitz, d'une raison d'être; si, partant de ce principe général, nous en concluons l'existence d'une cause absolue de tous les phénomènes de l'univers; si surtout, à l'exemple de plusieurs grands métaphysiciens, nous cherchions à déduire de la nature de cette cause souveraine la raison suprême de ses déterminations ou même de son existence. Élevé à cette hauteur par une abstraction téméraire qui ne saurait l'y porter sans le séparer

de l'unique fondement de toute vérité, le rapport de cause n'a plus aucune valeur, aucune autorité, et les conclusions que nous en tirons sont tout à fait illégitimes. Il en est des autres notions et des autres principes de l'entendement, comme de l'idée de cause et du principe de causalité. Aucun de ces principes ne saurait jamais nous autoriser à étendre nos affirmations au-delà des purs phénomènes, et s'il nous était jamais permis d'admettre un objet qui dépassât ces bornes, il ne pourrait tomber sous les notions de l'entendement. Si nous pouvions supposer un objet insaisissable aux sens et à l'imagination, tel, par exemple, que la métaphysique spiritualiste conçoit l'âme et Dieu, nous n'aurions aucun droit de lui appliquer les dénominations de substance ou de mode, d'être même ou de réalité, pas plus que celles de cause ou d'effet, de nécessité ou de contingence, etc., puisque ces mots n'expriment autre chose que les conditions subjectives des notions formées par les sens et l'imagination. Il y a plus : ainsi transportés hors du domaine de l'expérience sensible, réelle ou possible, les concepts intellectuels purs sont entièrement vains et inintelligibles, tout à fait impropres à représenter aucun objet. Pures formes de la synthèse opérée par l'imagination, ils ne sont quelque chose, comme tous les concepts, que dans leur rapport à cette

faculté et aux représentations qu'elle a pour fonction propre de coordonner et d'unir. Ils ne sont, ils ne signifient rien que dans leur rapport à leurs *schema*, le concept de cause dans son rapport à la succession, la substance dans son rapport à la permanence, la réciprocité dans son rapport à la simultanéité. De leur côté, ces *schema* et tous les rapports des choses dans le temps et le temps lui-même, n'étant autre chose que la loi sous laquelle l'imagination doit parcourir et coordonner les sensations qui représentent les objets externes, les concepts qui en dépendent s'évanouiront nécessairement comme les *schema* et le temps s'évanouiront eux-mêmes dès qu'on essaiera de les séparer de ces objets; la cause dès qu'on essaiera de la concevoir autrement que comme un fait physique précédant un autre fait physique; la substance autrement que comme la permanence de l'objet donné en intuition, ou représentation sensible. Et, du reste, comment de purs concepts pourraient-ils être quelque chose; comment, pris en eux-mêmes et séparés de la représentation sensible, pourraient-ils avoir un objet, s'il est vrai qu'un objet ne soit autre chose qu'une synthèse de représentations sensibles réunies sous un concept?

Les choses étant ainsi, si nous considérons, d'un

autre côté, que les concepts dont on borne ainsi l'usage et la portée sont la condition de toute connaissance, de toute pensée, qu'ils constituent la notion même d'*objet* en général, et qu'enfin parmi ces concepts se trouvent les notions même d'être, de réalité, d'existence, aussi bien que celles de cause et de substance, il faudra bien admettre que tout se réduit, pour nous, aux seuls objets accessibles aux sens et à l'imagination, que hors du cercle de ces objets il ne peut y avoir aucun être, aucune chose réelle, existante, aucun objet, en un mot, rien ou du moins rien que nous puissions connaître.

Telle est bien, en effet, la pensée intime et constante de l'auteur de la *Critique*. C'est celle qu'il exprime dès les premières lignes de l'esthétique transcendente, lorsque après avoir défini l'intuition : « Le mode de « connaissance qui se rapporte immédiatement aux objets, » il ajoute aussitôt que la sensibilité peut seule nous fournir des intuitions. C'est celle par laquelle il débute aussi dans la logique transcendente, lorsqu'il affirme « que l'intuition et les concepts sont les éléments de toute connaissance, » que « sans la sensibilité aucun objet ne nous serait donné, » que « la connaissance résulte toujours de l'union de l'intelligence et de la sensibilité. » On trouve cette pensée partout dans la

Critique, aussi bien à la base qu'au terme de ses déductions ; de telle sorte qu'il est difficile de décider si elle est le principe ou le but du système, et que le mieux est peut-être d'admettre qu'elle est l'un et l'autre, que le système est destiné tout à la fois à la développer et à la justifier ¹. Mais là ne s'arrêtent pas, dirons-nous, les conclusions de cet étrange système. Dans ces bornes mêmes de l'expérience sensible, quelle pourra être en effet la vraie valeur des concepts intellectuels purs et la vraie signification de la nécessité des lois de l'entendement ? Naturellement, la même que celle des notions d'espace et de temps auxquelles ces concepts sont subordonnés. Le temps et l'espace n'étant que de pures formes de notre sensibilité, étant par conséquent tout à fait étrangers à la nature des choses extérieures, il en sera de même forcément de ces concepts de cause, d'unité, de substance, d'être, qui ne conviennent aux choses qu'en tant qu'elles

¹ Ici ce n'est pas à tel ou tel passage, c'est à la *Critique de la raison pure* tout entière qu'il faudrait renvoyer. Signalons cependant quelques-uns des passages où cette pensée fondamentale de l'auteur est le plus clairement exprimée. Les plus saillants, outre les premières pages de l'esthétique transcendente et de la logique transcendente, sont le chap. III du 2^e livre intitulé : *Du schématisme des concepts intellectuels purs*, les § XXII et XXIII de l'édition traduite par Born, etc., etc.

sont rapportées au temps et à l'espace. De même donc que nulle chose ne saurait être conçue comme appartenant à l'espace ou comme appartenant au temps, indépendamment de tout rapport à notre sensibilité, ainsi il n'y aura rien, même dans le monde sensible, qui puisse être dit cause ou effet, substance ou mode, unité ou pluralité, être même ou existant, si nous faisons abstraction de la synthèse à laquelle ces concepts de cause, d'effet, de substance, d'être, etc., nous servent à soumettre nos sensations. Dans la sphère même de la connaissance dont ils sont les conditions, dans leur application aux objets de l'expérience, ces concepts n'exprimeront rien qui soit dans les choses considérées indépendamment de leur rapport à nous, rien même qui ne soit en nous, ce qu'exprime le mot *subjectif* que Kant emploie pour les qualifier de préférence au mot relatif. Kant parle bien parfois de leur valeur *objective*, mais c'est dans un sens qui n'implique aucun rapport à une chose véritablement extérieure; il entend désigner par là uniquement la propriété inhérente aux catégories de former, par leur application aux données de l'expérience, ce fait intellectuel, qui dans son langage prend particulièrement le nom de connaissance d'un *objet*. Cette propriété qui n'ôte rien, comme on le voit, à leur ca-

ractère subjectif ou relatif, est la seule chose qui distingue la valeur de ces concepts dans les limites de l'expérience, de leur valeur hors de ces limites. Hors des limites de l'expérience, ils ne signifient absolument rien, ils ne peuvent servir à former aucune connaissance; mais dans ces limites ils ne répondent à rien de semblable à ce que nous appelons communément objet ou chose connue. Les lois en vertu desquelles notre esprit les applique, n'expriment en rien les lois des choses hors de nous; elles résultent uniquement de la constitution propre, de la nature de notre entendement et de la subordination de cette faculté aux formes de la sensibilité; elles n'expriment que les conditions toutes contingentes en elles-mêmes, quoique nécessaires pour nous, sous lesquelles nous devons ramener à la synthèse empirique et par suite à la conscience de nous-mêmes, les représentations données sous ces formes. Toutes reposent particulièrement sur la loi du temps, sur l'impossibilité où nous sommes de concevoir aucun objet sans le rapporter au temps: supprimer cette loi ou les en séparer, c'est les détruire; séparer le principe de causalité de la loi de succession, substituer à l'énoncé critique qui a été donné de ce principe quelque autre énoncé moins concret et plus général, tel que ceux-ci: « Toute

chose fortuite a la cause de son existence hors de soi,»
« toute existence contingente repose sur une existence nécessaire, » ce serait lui ôter toute son autorité, puisque cette autorité n'a d'autre source que l'impossibilité où nous sommes de concevoir un phénomène autrement que comme succédant à un autre phénomène par lequel est déterminée sa place dans le temps ; ce serait même rendre le concept de cause entièrement vain, à tel point qu'à peine pourrions-nous attacher un sens à ce mot. Il en serait de même du concept de substance et de la loi de substance, si nous faisons abstraction de la permanence ; des concepts de réalité, d'existence, de réciprocité, etc., si nous faisons abstraction de tel ou tel autre mode du temps ; de sorte que le temps n'étant rien qu'en nous et par l'action qu'exerce l'imagination pour opérer la synthèse des sensations qui nous viennent du dehors, nulle chose ne saurait être dite cause, substance, effet ou mode, réelle, existante, etc., que par rapport à nous, à notre imagination et à nos sensations.

S'il en est ainsi, ce n'est pas seulement le monde supérieur de la spéculation métaphysique et des *idées* pures, c'est le monde visible lui-même ; ce sont les objets mêmes de l'expérience sensible qui s'évanouissent à nos regards et se réduisent à une vaine fantasmagorie

notre imagination. Comment en effet les choses visibles pourraient-elles, plus qu'aucune autre chose, subsister en soi indépendamment de nous, ne pouvant être en soi ni substances, ni modes, ni cause, ni effet même des êtres? Comment pourraient-elles exister indépendamment de nos pensées, l'existence elle-même n'étant qu'un rapport à nos pensées? Comment pourraient-elles être indépendamment de nous, comme objet, si ce mot objet n'exprime qu'un rapport à nous? Elles ne sont donc rien, du moins pour tout ce que nous pouvons en connaître, que par rapport à nous, ou plutôt elles ne sont rien qu'en nous, elles ne sont que de pures modifications de notre esprit.

Kant a-t-il poussé jusqu'à ces dernières extrémités les conséquences de sa doctrine? Il semble difficile d'en douter, lorsqu'on le voit affirmer, comme il le fait à plusieurs reprises, que « nous n'avons jamais affaire » qu'à nos représentations, » que toutes les choses que nous pouvons connaître ou concevoir, et les phénomènes par lesquels elles se manifestent, ne sont pas autre chose ¹; que « la nature n'est en soi qu'un en- » semble de phénomènes, par conséquent pas une » chose en soi, mais simplement une multitude de

¹ Roz. 162, 145. Tiss. I. 215, 151.

» représentations en nous » (...*dass diese Natur-an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern blos eine Menge von Vorstellungen des Gemüthes sey...*)¹ ; déclarer tantôt, que l'objet n'est rien pour nous que l'inconnu absolument ; tantôt, qu'il n'est rien qu'un ensemble de représentations réunies sous un concept ; que l'unité objective n'est rien autre chose que l'unité de la conscience ; le rapport d'une représentation à un objet , rien autre chose que son accord avec les lois de l'unité² ; l'unité de la nature, rien autre chose que l'unité du sujet pensant sous l'action duquel les diverses représentations offertes à nos sens se coordonnent et se réunissent en un seul tout³.

Voilà pour l'entendement, ses lois, ses concepts et les connaissances que nous lui devons. Passons maintenant à la raison, à ses principes et à ses idées.

¹ Roz. 104. Tiss. I, 137.

² Roz. 736. Born 94. Tiss. II, 404.

³ Du reste, ce point importe peu pour le moment. Ce que nous nous proposons surtout dans cette analyse, c'est de bien connaître les causes et les principes du scepticisme ou du nihilisme de Kant. C'est surtout quand nous aurons à apprécier ces principes que nous devons nous attacher à en mesurer exactement les conséquences et à mettre ces conséquences hors de doute. (Voy. ci-dessous, 2^e Partie, chap. 1.)

CHAPITRE III.

CRITIQUE DE L'USAGE PUR DE LA RAISON OU DES TENTATIVES DE L'ESPRIT HUMAIN POUR ÉLEVER SA CONNAISSANCE AU-DESSUS DES SENS, ET DES RÉSULTATS DE CES TENTATIVES.

I. *De la raison et des idées transcendentes en général.* — Au-dessus de l'entendement s'élève la raison, qui le domine à peu près comme il domine lui-même la sensibilité. La raison, dans le langage de Kant, est la faculté par laquelle l'esprit tend à l'absolu, ou autrement cette partie de l'intelligence humaine en qui résident les principes vraiment dignes de ce nom, les principes premiers et suprêmes, ces notions absolues que Platon nomme par excellence *idées*. Le rôle de cette faculté est de couronner l'œuvre des deux autres, de porter la connaissance à son dernier terme, de l'élever de l'unité relative à l'unité absolue, en ramenant à une synthèse suprême, universelle, les diverses notions que forme l'activité synthétique de l'entendement avec les éléments qui sont offerts par la sensibilité.

L'acte propre de la raison est le raisonnement. Le

raisonnement est toujours, en effet, un mouvement de l'esprit vers l'absolu et l'unité, et il tend essentiellement à y ramener tous nos jugements, puisqu'en les déduisant de principes de plus en plus élevés il n'a évidemment d'autre but que de les rattacher immédiatement au principe suprême sur lequel ils reposent tous, et qui, de son côté, ne repose que sur lui-même. Le raisonnement remplit donc les fonctions de la raison; il est pour cette faculté ce qu'est le jugement pour l'entendement, il est la raison même en action.

La raison tend à son but dans le raisonnement sous des conditions analogues à celles que nous avons vues présider aux fonctions de l'entendement sous la direction de certaines *idées* ou notions absolues qui lui sont essentielles, qui en sont la loi ou la forme, comme les catégories sont la forme de l'entendement, et qui se retrouvent sous les diverses divisions du raisonnement, comme les concepts constitutifs de l'entendement sous celles du jugement. Or, il y a trois principales sortes de raisonnements correspondant aux trois catégories de la relation (substance, causalité, réciprocité d'action), à savoir : le syllogisme catégorique, le syllogisme hypothétique ou conditionnel, le syllogisme disjonctif¹. De là, trois *idées* essentielles marquant le but

¹ Le raisonnement catégorique est celui qui se compose de pro-

de chacun de ces raisonnements et servant à la raison à opérer la synthèse des jugements auxquels il correspond, comme les catégories servent à opérer celle des représentations sensibles ¹.

Kant trouve que ces *idées*, ces notions absolues, impliquées dans les diverses divisions du raisonnement sont, pour le raisonnement catégorique, l'idée d'un sujet absolu, c'est-à-dire d'un sujet qui, recevant des attributs, n'est pas lui-même à son tour attribut d'un sujet supérieur; pour le syllogisme hypothétique, l'idée d'une supposition ne dépendant d'aucune supposition préalable, par exemple, le premier terme

positions catégoriques; c'est le syllogisme simple ou syllogisme proprement dit, avec tout ce qui s'y ramène, comme enthymème, sorite, etc. Le syllogisme conditionnel ou hypothétique est celui dans lequel, après avoir affirmé le rapport de dépendance entre deux propositions A (antécédent) et C (conséquent), on conclut de l'affirmation de A celle de C. Le syllogisme disjonctif est le raisonnement par élimination, dans lequel, après avoir posé diverses alternatives possibles, on découvre la vérité de l'une de ces alternatives par la fausseté des autres: lors, par exemple, qu'après avoir remarqué que telle quantité est égale à telle autre, ou plus grande ou plus petite, prouvant ensuite qu'elle ne saurait être ni plus petite ni plus grande, on conclut qu'elle est égale. (Voyez tous les traités de logique.)

¹ Si nous comprenons bien la pensée de l'auteur, il nous semble qu'on pourrait dire que le raisonnement est le *schema* de l'idée *transcendentale*, comme la synthèse empirique opérée par la faculté de juger est le *schema* des catégories.

d'une série de causes enchainées l'une à l'autre, l'idée de la cause absolue; enfin, pour le syllogisme disjonctif, où l'on part du concept de l'ensemble des attributs possibles d'un sujet, l'absolu de la totalité, en d'autres termes, l'idée d'un tout absolu ou qui n'est pas la partie d'un tout plus vaste, idée qui se confond avec celle de l'infini ou être des êtres ¹.

Ces *idées* essentielles et nécessaires à la raison et qui la constituent, sont ce que Kant nomme *idées* transcendentales et aussi concepts rationnels purs.

On doit prévoir aisément, d'après ce qui précède, le jugement qu'il en portera. Dire que les concepts rationnels purs n'ont aucune valeur, pas même la valeur toute relative ou subjective des catégories, c'est ne faire que répéter une des conclusions que nous venons de tirer de l'analyse *critique* de l'entendement. Il est clair, d'après cette analyse, que les concepts rationnels purs ne peuvent servir à former aucune notion d'objet, même en prenant le mot objet dans le sens particulier dans lequel Kant admet des objets, et que nulle idée ne saurait représenter rien qu'on puisse dire réel ou seulement possible, n'accordât-on même aux concepts exprimés par ces mots *réel* et *possible* qu'une valeur subjective.

¹ Roz. 260, 322. Born, 249. Tiss. II, 31, 115, 8. Voy. ci-dessous même chapitre, § 2.

La seule définition de l'*idée* suffirait pour motiver ce jugement. « J'entends par idée, dit Kant, un concept nécessaire de la raison, auquel ne peut correspondre aucun objet donné par les sens ¹. » Par le seul fait de cette définition, l'*idée* en général répugne absolument aux lois et aux conditions de la connaissance. Nous l'avons vu, en effet : un concept séparé de toute intuition sensible est absolument vide et vain, et ce que nous appelons *objet* n'est même pas autre chose que l'intuition sensible elle-même, ramenée à l'unité, à l'aide d'un concept. On ne doit donc pas s'étonner de voir Kant conclure immédiatement de sa définition de l'*idée*, qu'une idée a bien peu de valeur comme expression de la réalité, et que c'est à bon droit que, pour exprimer qu'un concept ne saurait être réalisé et qu'il ne désigne qu'un *maximum* impossible à atteindre, on dit que ce concept « n'est qu'une *idée* ² » (*er ist nur eine Idee*).

¹ Roz. 263. Born. 252 Tiss. II, 35.

² « On peut dire que l'objet d'une idée purement transcendente est quelque chose dont on n'a nul concept, quoique la raison produise nécessairement ces idées suivant les lois originaires. C'est qu'en effet l'entendement ne saurait nous donner aucun concept d'un objet qui doit être adéquat à la prétention de la raison, c'est-à-dire de concept qui puisse être montré et rendu sensible dans une expérience possible. On s'exprimerait cependant mieux, et l'on serait moins exposé à être mal compris, en disant que nous ne

Si maintenant nous considérons en particulier les *idées* transcendentes ou concepts rationnels purs, nous trouverons dans la nature propre de ces *idées* des motifs non moins décisifs de les condamner. Les *idées* transcendentes ne sont autre chose que les catégories élevées à l'absolu. Cela seul suffit pour en démontrer rigoureusement l'impossibilité. Si on suppose la catégorie appliquée au phénomène, renfermée dans son *schema*, comme on doit le faire pour qu'elle ait un sens, il implique contradiction qu'elle soit élevée à l'absolu. Ainsi, par exemple, l'idée pure dans la série des causes serait la cause indépendante, la cause qui ne serait pas l'effet d'une autre cause. Or, la cause n'est qu'un phénomène précédant un autre phénomène et en déterminant la place dans le temps. Les lois de l'entendement ne nous permettant jamais de concevoir un phénomène que comme effet d'une cause, comme précédé d'un autre phénomène et déterminé par lui,

pouvons avoir aucune connaissance d'un objet qui corresponde à une idée, quoique nous en puissions avoir un concept problématique. » — Roz. 272. Tiss. II, 46. Born 260.

« Il n'y a pas, à proprement parler, pour ces idées transcendentes, de déduction objective possible proprement dite, comme celle que nous avons pu donner pour les catégories. C'est qu'en effet, précisément parce qu'elles ne sont que des *idées*, elles n'ont point de rapport à quelque objet qui puisse être donné comme y correspondant. » — Roz. 269, Born 258. Tiss. II, 44.

comment pourrait-il y avoir un phénomène cause et non effet, un phénomène non précédé, non déterminé par un autre phénomène, ainsi que devrait l'être, d'après ces définitions, la cause absolue? En général, l'absolu, dans quelque ordre qu'on le considère, répugne entièrement à la nature du phénomène. Dans chacune des séries où le place nécessairement notre entendement, le phénomène doit toujours être rapporté à un terme supérieur (cause déterminant sa place dans le temps, substance lui servant de théâtre, ensemble plus vaste de forces coexistantes déterminant sa place dans l'espace); il ne peut donc jamais être le terme premier ou absolu de la série. La catégorie ne saurait donc, tant qu'elle est impliquée dans le phénomène sensible, atteindre l'absolu.

D'un autre côté, veut-on, pour élever la catégorie à cette hauteur, l'affranchir de tout rapport aux choses des sens et de l'imagination, on la réduit à un concept vide, sans valeur, sans signification aucune, à une forme sans matière. N'exprimant qu'un mode d'union des éléments de la représentation sensible, une loi de leur synthèse, comment pourrait-elle avoir un sens hors de cette synthèse, hors de la sphère des choses sensibles? Il faut donc que l'esprit humain, qui ne peut s'exercer qu'à l'aide des catégories, se résigne à se

renfermer dans cette sphère. La nature de ses facultés l'y condamne absolument. C'est en vain qu'il espérerait pouvoir, par un effort d'abstraction impossible, parvenir à s'élever plus haut; aussi vainement que la colombe espérerait accroître la rapidité de son vol en s'affranchissant de la résistance de l'air. Si l'intuition sensible arrête notre esprit dans son essor, elle le soutient aussi et lui sert d'appui, comme l'air à la colombe : que cet appui vienne à lui manquer, il tombe dans le vide et le néant; il n'y a plus véritablement en lui de pensée digne de ce nom; toute vérité, toute idée saine lui échappent, non-seulement la vérité objective, mais la vérité même subjective, l'accord de la pensée avec ses propres lois. Tel est l'inévitable sort réservé à l'intelligence humaine, lorsque, croyant pouvoir rompre les liens qui enchainent ses concepts, par un rapport nécessaire, aux objets des sens, elle essaie de s'élever, sur les ailes des *idées* pures, dans la région supérieure des essences invisibles et de l'absolu en qui elles résident.

Les *idées* provenant des catégories ne sont pourtant pas une fiction arbitraire; elles dérivent de la nature de notre raison; bien plus, elles sont d'un usage utile, nécessaire même. Mais cet usage, selon Kant, n'est pas d'étendre la sphère de notre connaissance, il est

seulement de diriger l'esprit dans ses recherches expérimentales, et de lui offrir une règle pour en coordonner les éléments. L'idée est, par exemple, comme ces *maxima* sur la conception desquels les géomètres sont parfois obligés de s'appuyer, tout en sachant bien qu'ils ne sauraient être réalisés, ou comme ces *foci imaginarii*, dont on se sert pour définir la direction de certaines lignes, quoiqu'on sache bien que ces lignes n'y aboutissent pas. Kant la compare aussi à ces types idéaux absolus, que les physiciens eux-mêmes sont obligés d'admettre hypothétiquement, tels que l'eau pure, l'air pur, le genre suprême, modèle primitif de tous les genres inférieurs et de toutes les espèces, et encore à cette notion d'une loi suprême et unique par laquelle ces savants se laissent diriger à leur insu, lorsqu'ils s'efforcent de ramener à des lois de plus en plus élevées, les lois découvertes par l'étude comparée des phénomènes. Nous croyons qu'on entrerait encore dans sa pensée, si on les comparait à cet idéal de beauté et de perfection que cherchent vainement à atteindre les artistes et les poètes, mais auquel doivent toujours se rapporter les efforts de leur imagination.

Telle est la vraie portée et la seule valeur des idées pures. On ne saurait, sans tomber dans une erreur profonde, leur en attribuer une autre. Ce serait se

tromper gravement que de penser, par exemple, pouvoir en faire une application analogue à celle qui peut être faite des catégories, et de leur prêter un objet, même dans le sens dans lequel la philosophie critique admet des objets. Que serait-ce d'un objet dans la signification commune de ce mot?

C'est pourtant ce que fait la métaphysique, et elle fait plus encore. Après avoir donné aux idées, des objets réels, indépendants de nous et de nos pensées, elle applique à ces objets ces mêmes catégories, qui nous servent à concevoir les choses sensibles et n'ont un sens que dans leur application à ces choses; elle en fait des êtres, des substances ayant quantité, qualité, individualité, pluralité, unité, existence actuelle ou possible, nécessaire ou contingente, telles, par exemple, que l'âme et Dieu. La métaphysique ne saurait donc être qu'un tissu d'illusions et de sophismes à l'appui. Qu'on examine avec quelque attention les résultats auxquels ont abouti jusqu'ici les spéculations de cette prétendue science, et l'on verra aisément qu'en effet elle n'est pas autre chose, et que les faits confirment pleinement à son sujet les vues de la théorie.

La métaphysique comprend trois parties, correspondant tout à la fois aux trois principaux concepts rationnels purs et aux diverses divisions du raison-

nement dont ces concepts sont les formes ; à savoir : la psychologie rationnelle, au syllogisme catégorique et à la notion de substance absolue ; la cosmologie, au syllogisme hypothétique et à l'idée de cause ou condition première ; la théologie, au syllogisme disjonctif et à l'idée de totalité absolue. Parcourons-les successivement dans cet ordre.

II. *Psychologie rationnelle*.—L'âme est substance, et par conséquent permanente ; l'âme est simple, et par suite incorruptible, et enfin, distincte du corps, l'âme est identique. Tels sont, suivant Kant, en y ajoutant une quatrième proposition dont nous parlerons tout à l'heure, les principaux dogmes dans lesquels peuvent se résumer les prétentions de cette partie de la métaphysique qu'il nomme psychologie rationnelle. Ce sont, comme on le voit, les maximes fondamentales de la psychologie spiritualiste.

A ses yeux, toutes ces propositions sont vraies en un sens, dans un sens tout logique et tout subjectif ; mais elles sont fausses dans le sens qui leur est donné communément ; et la psychologie rationnelle n'est qu'un paralogisme perpétuel, tout fondé sur la confusion de ces deux points de vue ¹.

¹ Voy. *Dialectique transcendente*, livr. II, chap. 1^{er}.

Premièrement, l'âme est substance (*Susbtanz*), dit la métaphysique spiritualiste, car elle est le sujet absolu (*absolute Subject*) de la pensée, sans être d'ailleurs le prédicat d'aucune autre chose.

Rien de plus juste à certains égards, remarque Kant. Le concept et même l'idée de la substance s'appliquent parfaitement à l'âme ou au moi, en ce sens que toutes les pensées se rattachent au moi comme à un sujet dont elles sont les déterminations (*dem Gedanken nur als Bestimmungen inhæriren*), sans que lui-même puisse être employé comme détermination d'aucune autre chose (*kann nicht als die Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden*)¹. Mais il faut bien distinguer entre le concept logique de la substance, et la notion réelle de la substance ou l'objet substantiel. Le concept logique et abstrait de la substance est simplement celui d'une chose pouvant jouer dans nos pensées le rôle d'un sujet, jamais le rôle d'un attribut². La notion de la substance réelle est celle de l'objet permanent de l'intuition. Si le concept logique et abstrait de la substance peut s'appliquer à l'âme, il n'en est pas ainsi de cette dernière notion. Elle ne saurait s'appliquer à l'âme; car l'âme

¹ Roz. 281, 318. Tiss. II, 57 et 108.

² Roz. 319. Tiss. II, 109.

n'est pas un objet donné en intuition. Il est clair d'abord que le moi ne peut être donné en intuition, puisqu'il n'est pas étendu; mais, de plus, il répugne à la définition qui a été donnée du moi et au rôle qu'il joue dans la connaissance et dans la pensée, qu'il puisse être l'objet d'aucune connaissance, d'aucune pensée. Qu'est-ce en effet que le moi? C'est le *substratum* nécessaire du *je pense*; c'est la pensée elle-même, considérée dans l'unité qui la constitue essentiellement; c'est le véhicule nécessaire des catégories et ce qui les fait être. Connaître un objet, penser, n'est autre chose que ramener la représentation sensible au moi par le moyen des catégories. Nous ne pouvons donc connaître un objet, nous ne pouvons penser et appliquer les catégories qu'à l'aide du moi et de la représentation *moi*. De là résulte, aux yeux de Kant, que le moi ne peut pas être un objet de connaissance ou de pensée. Comment, en effet, demande-t-il, connaître comme objet ce par quoi je connais tout objet¹? La représentation du *moi* étant

¹ *Man kann daher von dem denkenden Ich (Seele)..... sagen dass es nicht sowohl sich selbst durch die Kategorien, sondern die Kategorien, und durch sie alle Gegenstände, in der absoluten Einheit der Apperception, mithin durch sich selbst erkennt. Nun ist zwar sehr einleuchtend, dass ich dasjenige wass ich voraussetzen muss um überhaupt ein Object zu erkennen, nicht selbst als Object erkennen*

la condition de toute connaissance, comment connaître le moi sans recourir à cette représentation, sans partir de la notion même de la chose que je voudrais connaître, sans tourner dans un cercle perpétuel ¹? Il est vrai que j'ai conscience de moi, mais ce n'est pas à dire pour cela que je me perçoive et que je me connaisse comme objet. Par la conscience, j'ai seulement le concept de mon *moi-même* dans son rapport à la pensée et à la synthèse empirique dont il est la condition. « La conscience en soi est moins une représentation propre à discerner un objet particulier qu'une forme de la représentation en général, en tant que la représentation doit être appelée connaissance ². »

koenne, und dass das bestimmende Selbst (das Denken), von dem bestimmenden Selbst (dem denkenden Subject) wie Erkenntniss vom Gegenstande unterschieden sey. — Roz. 319: Tiss. II, 110.

¹ « Par ce moi, c'est-à-dire par la chose qui pense, rien n'est donc représenté (*vorgestellt*), si ce n'est un sujet transcendantal de la pensée (*transcendentales Subject der Gedanken*), lequel n'est connu que par les pensées (*die Gedanken*) qui en sont les prédicats (*Predicate*), qu'il nous est impossible de nous représenter isolément, et à l'égard duquel encore nous tournons dans un cercle vicieux (*in einem beständigen Cirkel herumdrehen*), puisque déjà nous sommes obligés, pour en juger quelque chose, de nous servir de sa représentation (*indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen*). . . . » — Roz. 279. Tiss. II, 54.

² *Dass das Bewusstseyn an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist die ein besonderes Object unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so ferne sie Erkenntniss genannt werden soll.* — Roz. 279. Tiss. II, 54.

Le moi n'est donc pas un objet dans le vrai sens du mot, il n'est rien que comme sujet; il ne saurait donc être substance que comme sujet, sujet déterminant (*bestimmend*), dit Kant, et non déterminable (*bestimmbar*).

Ne connaissant pas le moi comme objet, je ne puis appliquer au moi comme objet le concept de la substance, et s'il m'est permis de conserver ce concept, c'est à la condition de reconnaître qu'il n'indique qu'une substance en idée et non une réalité substantielle (*..... dass er also nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne*). Aucun des caractères qui résultent du caractère substantiel de l'objet, ne saurait donc en être affirmé. Tel est celui de la permanence : on chercherait vainement à le déduire du concept logique d'une chose qui, recevant des attributs, n'est pas elle-même attribut. Nous ne saurions d'ailleurs établir la permanence de l'âme par une observation certaine; « car, si le moi se trouve au » fond de toute pensée, il ne se joint pas, à la représentation exprimée par ce mot, la moindre intuition » (*mindeste Anschauung*) propre à la distinguer de » tout autre objet percevable. On peut donc bien re- » marquer que cette représentation revient constam- » ment dans toute pensée, mais non pas que ce soit

» une intuition fixe et constante , servant de théâtre
» à la vicissitude de nos pensées variables ¹. »

Des considérations analogues démontrent le vice du paralogisme relatif à la simplicité. La psychologie spiritualiste soutient la simplicité de l'âme sur ce fondement que , si l'âme était composée , la pensée serait répartie entre ses diverses parties (comme serait , par exemple, le mouvement entre les différentes molécules du corps), ce qui reviendrait à dire que les diverses représentations qui la composent appartiendraient à différents êtres; supposition manifestement fausse, puisque des représentations appartenant à différents êtres ne sauraient constituer une pensée unique. Encore ici, suivant Kant, on confond deux choses très-distinctes , le sujet moi donné par la conscience , et la nature intime de l'être ou de la substance dont cette forme de pensée que nous appelons moi, est la manifestation subjective. Le moi, considéré comme sujet, est incontestablement simple; la simplicité du moi est aussi nécessairement impliquée dans le *je pense*, que le rapport à l'existence exprimé par le *cogito, ergo sum* ² de Descartes. Mais c'est là une

¹ Roz. 382. Tiss. II, 58.

² Roz. 285, 318. Tiss. II, 63, 108.

simplicité toute logique, toute relative, qui n'exclut nullement la pluralité de la substance en soi, et qui, toute collective elle-même, pourrait tout aussi bien se rapporter à une collection de substances, concourant à une même action, qu'à une substance unique ¹. Pour avoir le droit d'affirmer que le sujet de la pensée est simple comme objet, il faudrait que nous pussions le percevoir par la conscience comme substance et comme objet, et c'est ce qui n'a pas lieu ². Tout cela revient à dire en deux mots que l'âme n'est pas une substance simple, un être simple, parce qu'elle n'est pas une substance, parce qu'elle n'est pas un être.

¹ ...Denn die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorstellungen bestehet, ist collectiv und kann sich, den blossen Begriffen nach, eben sowohl auf die collective Einheit der daran mitwirkenden Substanzen beziehen (wie die Bewegung eines Koerpers die zusammengesetzte Bewegung aller Theile desselben ist), als auf die absolute Einheit des Subjects. Roz. 284. Tiss. 11, 61.

² «Le seul concept de pensée implique que le moi de l'aperception, dans toute pensée, est quelque chose de singulier (*singular*) qui ne peut se résoudre en une multitude; il désigne, par conséquent, un sujet logiquement simple. La proposition: je pense, est donc une proposition analytique; mais cela ne signifie pas que le moi pensant soit une substance simple. Le concept de substance se rapporte toujours à des intuitions qui, en moi, ne peuvent être que sensibles (*die bei mir nicht anders als sinnlich seyn können*), et qui, par conséquent, sont tout à fait hors du champ de l'entendement et de la pensée auquel se rapporte pourtant la proposition: le moi de la pensée est simple.» — Roz. 788. Born 267. Tiss. II, 559.

Avec la simplicité de l'âme disparaissent les attributs d'incorruptibilité et d'immatérialité, auxquels la simplicité sert de fondement.

Au sujet de ce dernier, Kant ajoute une réflexion digne de remarque, à laquelle le conduisaient tout naturellement les principes de son système, mais qui rappelle aussi les principes d'une doctrine bien souvent défigurée par ce système, la doctrine de Leibnitz¹. La simplicité de l'âme, du sujet pensant, fût-elle admise, on n'aurait, suivant lui, aucun droit d'en conclure, comme le fait la psychologie spiritualiste, que la matière étant étendue et par suite nécessaire-

« Quand j'appelle simple une chose qui m'est donnée dans un phénomène, j'entends par là que l'intuition de cette chose est bien une partie du phénomène, mais qu'elle ne peut être elle-même divisée, etc. Mais, lorsque quelque chose n'est reconnu comme simple que dans le concept que j'en ai et non dans le phénomène, alors je n'ai réellement par là aucune connaissance de l'objet, mais seulement du concept que je me fais en général de quelque chose qui ne comporte aucune intuition propre. Je me borne à dire que je conçois quelque chose comme tout à fait simple, parce que je ne puis réellement rien dire de plus, sinon que c'est quelque chose. »
— Roz. 318. Tiss. II, 108.

¹ La doctrine de Leibnitz ne favorise nullement le matérialisme; elle en est tout l'opposé, puisque, bien loin de matérialiser l'esprit, elle a pour caractère propre, si je puis m'exprimer ainsi, de spiritualiser la matière. Mais, par cela même, elle s'accorde avec le matérialisme à nier la distinction des deux substances. (Voy. ci-dessous, 2^e partie.)

ment composée de parties, l'âme est d'une autre nature que la matière. En effet, ce que nous nommons matière, c'est-à-dire l'objet des sens, n'est en soi ni étendu, ni composé de parties, pas plus qu'impénétrable, figuré, etc., car nous savons que ces divers attributs sont tout relatifs à notre manière de sentir ¹.

La troisième maxime de la psychologie spiritualiste, l'identité personnelle, ne résiste pas mieux que les deux premières à un examen sérieux. Elle est aussi toute fondée sur une équivoque.

Le temps n'étant que la forme sous laquelle chacun de nous se perçoit lui-même dans l'activité qu'il déploie, pour ramener à l'unité de conscience ses représentations, il faut avouer que si, comme on ne peut en douter, le moi est, d'un autre côté, unique et le même dans ses diverses représentations, il doit être aussi unique et le même dans toutes les parties du temps auquel s'étend sa propre pensée; or, c'est là précisément ce qu'on nomme l'identité personnelle. L'identité n'est autre chose que l'unité se maintenant dans la pluralité des instants de la durée et malgré cette pluralité. Le moi étant un pour lui-

¹ Roz. 288. Tiss. II, 66.

même et le temps n'étant que la forme sous laquelle il se perçoit, nier qu'il dût être identique pour lui-même et par rapport à son propre temps, ce serait, ou nier son unité, ou soutenir cette pensée contradictoire qu'un temps peut être tout entier dans un moi unique, sans que ce moi soit unique pour tout ce temps. Mais l'identité qui se démontre ainsi, cette identité de soi-même, dont le sujet peut avoir conscience dans toutes ses représentations, n'est pas l'unité réelle et objective des métaphysiciens; elle est toute subjective, toute relative au sujet qui se perçoit lui-même, elle n'a rien de commun avec celle qu'il pourrait offrir comme objet d'intuition pour un autre sujet. Si, au lieu de considérer le moi par rapport à son propre temps, on le comparait au temps de cet autre sujet, rien n'autorise à supposer qu'il dût aussi lui paraître identique, c'est-à-dire, produire sur lui l'effet d'un phénomène constant¹. Quant à la question de savoir si le moi est ou non identique absolument, ce qui voudrait dire persistant dans un temps absolu, on ne peut même se la poser; elle n'a aucun sens, puisqu'il n'y a pas de temps absolu.

Quatrièmement, enfin, Kant met au rang des dog-

¹ Roz. 291, 789. Born 268. Tiss. II, 70, 560.

mes communs de la psychologie spiritualiste, l'opinion cartésienne qui tient la certitude de l'existence des objets sensibles pour inférieure et subordonnée à celle du sujet pensant ¹. Ici se présente une distinction, à laquelle on doit s'attendre d'après tout ce qui précède. Si l'on entend par objet une chose en soi, conçue comme on conçoit ordinairement la matière et les choses corporelles, le doute sur l'existence des objets extérieurs sera très-fondé et tout à fait invincible : s'agit-il de l'objet, dans le sens de la *Critique*, c'est-à-dire du phénomène dans l'espace, ramené aux concepts purs de l'entendement, non-seulement Kant admettra la certitude de tels objets comme aussi bien fondée que celle du sujet pensant ², mais on conçoit

¹ Cette quatrième proposition complète l'analogie systématique qu'il cherche à établir entre la division de ces dogmes et les quatre titres des catégories, relation, quantité, qualité, modalité. Eu égard à la relation, l'âme est substance; eu égard à la quantité, elle est simple; sous le rapport de la qualité, elle est identique; enfin, considère-t-on la modalité, le métaphysicien qui la confond avec l'abstraction moi donnée par la conscience, trouvera que la certitude de son existence est la première des certitudes.

² « Toute perception extérieure prouve donc immédiatement quelque chose de réel dans l'espace, ou plutôt elle est le réel même, et en ce sens le réalisme empirique est hors de doute, c'est-à-dire, que quelque chose de réel dans l'espace correspond à nos intuitions. Sans doute l'espace même, avec tous ses phénomènes comme représentations, n'existe qu'en moi; mais, dans cet

très-bien qu'il ait pu quelque part, au sujet de l'idéalisme de Berkeley, en faire dépendre cette dernière. En effet, le moi n'étant connu, n'existant même que par le rapport qui l'unit à la pensée, et la pensée n'étant pas possible originairement sans une intuition correspondante, sans le phénomène extérieur, il est clair que le moi suppose le phénomène extérieur, l'intuition sensible, et l'espace, forme de cette intuition. Ainsi donc la certitude de l'existence de l'âme est la première des certitudes, en ce sens que toute connaissance, par conséquent toute certitude suppose celle du moi impliqué dans toute pensée, et que toute perception n'est qu'une détermination de l'aperception¹; mais il

espace pourtant, le réel ou la matière de tous les objets de l'intuition extérieure m'est donné véritablement et indépendamment de toute fiction. Il est impossible d'ailleurs que quelque chose d'*extérieur à nous* (dans le sens transcendantal) soit donné *dans cet espace*, puisqu'il est lui-même en dehors de notre sensibilité. L'idéaliste le plus rigoureux ne peut donc exiger que l'on prouve que l'objet extérieur (dans le strict sens du mot) correspond à notre perception; car, quand bien même il y aurait un tel objet, il ne pourrait être représenté et perçu comme extérieur à nous, puisque cela suppose l'espace, et que la réalité dans l'espace, qui n'est qu'une simple représentation, n'est autre chose que la perception même. Le réel des phénomènes extérieurs n'est donc véritablement que dans la perception, et il ne peut être d'aucune autre manière. » — Roz. 300. Tiss. II, 83.

¹*Dass die Wahrnehmung eigentlich nur die Bestimmung der Apperception ist.* — Roz. 235. Tiss. II, 75.

faut ajouter que cette certitude n'est pas celle d'un être réel : c'est celle d'une abstraction vide en elle-même et qui n'a quelque valeur, quelque sens, qu'au sein du concret dans lequel elle se produit originai-
rement, à savoir, dans la synthèse des représentations sensibles qui doivent toutes être rapportées au moi.

III. *Cosmologie et Antinomies.* — La cosmologie est la recherche de l'absolu dans les diverses séries dont les termes sont enchaînés par un rapport analogue à celui qui unit l'antécédent et le conséquent de la proposition hypothétique ou conditionnelle, à savoir, dans la série formée par le rapport de cause ; dans la série successive, que nous avons vue dépendre étroitement du rapport de cause ; dans la série des composés finis, dont chacun est déterminé à son tour par un composé plus vaste ; enfin, dans la série de ces mêmes composés, considérés comme dépendant chacun des parties de plus en plus petites qui les constituent, etc.

La cosmologie nous offre un spectacle remarquable, singulièrement propre à justifier les conclusions de la *Critique* sur le caractère des idées mises en jeu par cette partie de la métaphysique. Si on prend ces idées comme représentations de réalités objectives, on voit naître inévitablement une suite de questions, chacune sus-

ceptible de deux solutions contradictoires, et pourtant démontrées, de part et d'autre, avec une égale rigueur.

Premièrement. Se demande-t-on, comme on ne peut s'en empêcher dans les préjugés communs, si la suite des phénomènes qui constituent l'univers est infinie ou finie en durée et en étendue, on sera forcé de répondre qu'elle est finie, si l'on considère, d'une part, « que » l'infinité d'une série consiste précisément en ce qu'elle » ne peut être accomplie par une synthèse successive ; » de l'autre, qu'une telle synthèse pourrait seule nous permettre de nous représenter et surtout de mesurer une grandeur qui ne nous est point donnée dans des limites déterminées ¹. On trouvera, au contraire, que la totalité absolue des phénomènes est infinie, si l'on fait réflexion qu'un monde fini serait entouré d'un espace vide, et par conséquent en rapport avec un espace vide, c'est-à-dire, en rapport avec le néant (*ein Verhältniss zu keinem Gegenstande*), et qu'un tel rapport ne peut se comprendre, n'est rien

¹ Kant donne sur ces mots, dans une note, l'explication que voici : « Nous pouvons percevoir un *quantum* indéterminé comme un tout, s'il est renfermé dans des bornes, sans qu'il soit nécessaire d'en construire la totalité en la mesurant, c'est-à-dire en construisant la synthèse successive de ses parties : car les bornes déterminent déjà la totalité, puisqu'elles font disparaître toute quantité ultérieure. » Roz., 354. Born, 29. Tiss. II, 134.

(*dein ergleichen Verhaeltniss..... ist Nichts*), et, pour ce qui est d'un temps vide, qu'aucune des parties d'un tel temps ne renferme en soi, « plutôt qu'une » autre, une raison distinctive de l'existence. »

Deuxièmement. Les substances composées, le sont-elles de parties simples? Il paraîtra difficile d'en douter, si l'on considère qu'on ne peut le nier sans supposer que, supprimer mentalement toute aggrégation, c'est tout supprimer, c'est-à-dire, puisque le fait de l'aggrégation n'est qu'une pure relation, sans admettre qu'il n'y a dans les choses rien qui puisse subsister indépendamment d'une pure relation, ce qui reviendrait à dire, contrairement à la supposition, qu'il n'y a pas de substance ¹. Mais, d'un autre côté, comment concevoir un être simple dans l'espace, lorsque tout réel qui occupe un espace comprend, par cela même, une diversité dont les éléments sont en dehors les uns des autres, ce qui est le caractère essentiel de la composition?

Troisièmement. Existe-t-il une cause libre du monde sensible, ou la causalité des lois de la nature est-elle la seule d'où dérivent tous les phénomènes de l'uni-

¹ C'est ainsi du moins que nous croyons pouvoir résumer le raisonnement que le traducteur latin rend en ces termes.

vers ? Il semble difficile de ne pas admettre la première hypothèse, lorsque l'on considère que s'il n'y avait de causalité que celle des lois physiques, tout ce qui arrive, supposant un fait antérieur auquel il succède, celui-ci en supposant un autre et ainsi de suite à l'infini, la série des causes ne serait jamais complète, la totalité des conditions du fait jamais donnée, et que pourtant c'est une loi rigoureuse de la nature et de la raison que rien ne puisse arriver sans une cause suffisamment déterminée *à priori* (*ohne hinreichend à priori bestim-mende Ursache*). Mais, d'un autre côté, admettre une cause libre, spontanée, c'est supposer un commencement absolu de la série des phénomènes et de la série des causes. Or, l'idée d'un commencement absolu répugne entièrement à la loi de causalité, qui exige que tout phénomène soit déterminé par un phénomène antérieur.

Quatrièmement. Y a-t-il ou non, soit dans le monde, soit hors du monde, un être nécessaire ? L'affirmation d'un être nécessaire est la conséquence du principe qui nous oblige à remonter, de toute existence subordonnée et dépendante, à un être absolu, c'est-à-dire, indépendant de toute condition. Mais, d'un autre côté, comment concevoir un tel être ? Sera-t-il dans le monde ou hors du monde ? Il ne peut être dans le monde,

car tout ce qui fait partie du monde est soumis à la loi de causalité, par conséquent contingent. Supposons-nous une cause nécessaire hors du monde, cette cause devant commencer à agir, sa causalité aurait lieu dans le temps et par conséquent ferait partie du monde, ce qui contredit la supposition¹. Ces quatre oppositions constituent ce que Kant nomme les antinomies de la raison pure.

Ces antinomies sont insolubles et les difficultés qui leur donnent naissance sont insurmontables, tant qu'on se tient aux principes vulgaires du dogmatisme; elles disparaissent d'elles-mêmes devant les principes de la *Critique*. On y suppose la réalité objective du temps et de l'espace; on y suppose que les lois de notre entendement, notamment la loi de causalité, sont autre chose que des règles subjectives de notre imagination, qu'elles expriment les rapports des choses en elles-mêmes. Que ces suppositions ou seulement l'une d'elles soient écartées, on verra s'évanouir ces contradictions avec l'objet même auquel elles se rapportent. Qu'on admette, par exemple, la définition *critique* de l'espace et du temps, on trouvera que

¹ Voy. les sect. V, VI et VII du chap. II, liv. 2, de la *Dialectique transcendente*.

l'espace et le temps ne sont ni finis ni infinis, mais seulement indéfinis; en ce sens qu'à quelque distance que nous en ayons reculé les limites, nous pouvons les reculer encore; nous le devons même, si, obéissant aux lois de l'idéal, qui est en nous comme une partie essentielle de notre constitution intellectuelle, nous refusons de nous arrêter, avant d'avoir élevé notre pensée jusqu'à la condition souveraine et dernière du phénomène qui nous est donné : la substance étendue ne sera ni divisible à l'infini, ni composée de parties simples; il sera vrai seulement de dire que, quel que loin qu'ait été poussée la division, elle peut être poussée plus loin encore; pareillement, en ce qui concerne la série des causes, ainsi que celle des moments successifs de la durée, que nous savons en dépendre entièrement, nous ne devons supposer l'absolu réalisé, ni dans une totalité infinie, ni dans un premier commencement; il faudra dire seulement qu'à quelque hauteur que nous puissions nous élever dans la recherche des causes, les lois de notre entendement nous obligent à supposer un terme supérieur. Du reste, ce terme supérieur et toute la série, tous les phénomènes et leurs divers modes d'enchaînement n'étant rien que de pures modifications de notre sensibilité ou un pur jeu de notre imagination,

toute recherche à leur égard ne peut porter raisonnablement que sur les lois de notre sensibilité et de notre imagination. Se demander ce que tout cela est en soi et hors de nous, c'est se poser une question qui n'a aucun sens, et qu'on ne peut chercher à résoudre sans venir heurter contre l'impossible et l'absurde et finir par ne plus s'entendre avec soi-même ¹.

De ces contradictions résulte donc une nouvelle preuve du dogme fondamental de la philosophie critique, à savoir, l'idéalité transcendente des phénomènes (*Idealität der Erscheinungen*). On peut réduire cette preuve au dilemme suivant : « Si le monde est » un tout existant en soi, il est fini ou indéfini ; or, » l'un et l'autre cas ont été démontrés faux ; il est donc » faux que le monde soit un tout existant en soi. » Les phénomènes en général ne sont donc rien en » dehors de nos représentations ; c'est en cela que » consiste ce que nous appelons leur idéalité trans- » cendante ¹. »

III. *Théologie*. — La théologie roule tout entière sur l'idée de l'infini.

L'hypothèse qui lui est propre, est d'attribuer à cette

¹ Roz. 898. Born 354. Tiss. II, 204.

¹ Roz. 399. Born 355. Tiss. 206.

idée une réalité objective ; en d'autres termes, de supposer qu'il existe effectivement un être infini ou souverainement parfait.

D'où viennent et cette hypothèse et l'idée à laquelle elle se rapporte ? Nous l'avons déjà dit : elles ont leur origine dans ce procédé de la raison qu'on nomme syllogisme disjonctif. Le syllogisme disjonctif est, comme on sait, cette manière de raisonner dans laquelle, après avoir placé un sujet entre diverses alternatives, on établit par une sorte d'élimination la vérité de l'une de ces alternatives en démontrant la fausseté de toutes les autres ; lorsqu'on dit, par exemple : telle quantité est égale à telle autre, ou plus petite ou plus grande ; or, elle ne peut être ni plus petite ni plus grande, donc elle est égale ; le monde est l'effet d'une cause intelligente, ou d'une cause aveugle, ou il existe par lui-même ; or, le monde ne peut pas exister par lui-même ; il ne peut être l'effet d'une cause aveugle, donc, etc. Kant définit de la manière suivante ce mode de raisonnement : prenant dans leur ensemble les alternatives énoncées dans la majeure, faisant de cet ensemble un seul tout, comme une sorte de sphère qui les enveloppe toutes, il se représente le syllogisme disjonctif comme une opération dont le propre serait de nous faire connaître un sujet en déterminant les limites de la place qu'il occupe dans une

sphère plus vaste au sein de laquelle on le saurait contenu ; idée assez juste en elle-même et qui rappelle la comparaison que fait Bacon , de l'induction à une chasse. Le syllogisme disjonctif et l'induction qui n'en est peut-être qu'une application , semblent en effet pouvoir être assez bien figurés par l'exemple d'un homme cherchant successivement dans les diverses parties d'un espace déterminé un objet qu'il sait être contenu dans cet espace , tel qu'un chasseur qui battrait l'une après l'autre les différentes parties d'une plaine pour y découvrir le sanglier ou le cerf , qu'il se serait d'abord assuré ne pouvoir manquer de s'y trouver. D'après cela , ramener un fait par une suite de syllogismes à des principes de plus en plus élevés jusqu'à l'absolu , c'est le ramener à un tout de plus en plus vaste jusqu'au tout absolu , jusqu'au tout au-delà duquel on ne peut rien concevoir , jusqu'à l'absolu de la totalité ou de la grandeur. Or , qu'est-ce que l'absolu de la grandeur ? La réponse à cette question dépend de l'idée qu'on se forme de la grandeur. L'idée de la grandeur a son origine dans l'idée de l'étendue ; elle n'exprime primitivement que le plus ou le moins d'étendue. Si nous en resserrons l'extension dans ces limites , l'absolu de la grandeur ne sera que l'absolu de l'étendue , ou l'immensité. Mais nous pouvons l'en affranchir

par l'abstraction et la porter à un tel point de simplicité et de généralité qu'elle n'exprime plus, comme auraient dit les Cartésiens, que le plus ou le moins d'être des choses. Dans ce cas, l'absolue grandeur sera, s'il est permis d'employer ce langage, l'absolu de la quantité d'être, l'être possédant dans une entière plénitude tout ce qui fait qu'un être *est* plus ou moins, l'être des êtres, ou, suivant une expression des scholastiques reproduite par Kant, l'*ens realissimum*; en un mot, l'infini.

Telle est, suivant Kant, l'origine de la notion et de l'affirmation de l'infini. Elles proviennent de la double tendance qui porte l'esprit humain, d'une part, à continuer la série des syllogismes disjonctifs, en d'autres termes, le mouvement d'ascension du plus petit au plus grand qui le contient, jusqu'à l'absolu; de l'autre, à simplifier par l'abstraction le rapport du contenant au contenu, de telle sorte que ce rapport n'implique aucune notion d'étendue.

Cette origine est vicieuse. Elle l'est doublement, et par la valeur que, dans ces manières de raisonner, on attribue au principe sur lequel on se fonde, et par l'extension exagérée qu'on donne à ce principe. Le principe qui nous fait rapporter toute chose finie à un tout plus vaste, n'a quelque valeur que comme expression

des lois sous lesquelles notre imagination doit concevoir les phénomènes dans l'espace. De là résulte premièrement, que l'espace étant purement subjectif, se réduisant à une pure forme de notre sensibilité, la nécessité de ce principe est toute subjective; secondement, que si l'on fait abstraction de l'espace et du rapport des choses à l'espace, cette nécessité subjective disparaît elle-même et le principe n'a plus absolument aucune valeur, aucun sens. Or, que fait la raison lorsque, s'élevant de proche en proche à l'aide de ce rapport jusqu'à l'absolu, elle s'arroge le droit d'affirmer l'existence objective d'un objet en qui se réalise, non-seulement le *maximum* de la grandeur en étendue, mais l'infinité absolue de l'être? Elle suppose, d'une part, que ce rapport concerne les choses en elles-mêmes, et non pas seulement les pures représentations sur lesquelles s'exerce notre pensée; de l'autre, que ce rapport peut être abstrait de l'étendue; en d'autres termes, elle attribue à un principe de l'entendement une valeur objective qu'il ne saurait avoir sous aucun rapport, en même temps qu'elle l'affranchit des conditions sans lesquelles il ne saurait avoir aucune valeur même subjective et relative, sans lesquelles il n'a véritablement aucun sens. Le raisonnement que nous suggère cette faculté est donc doublement sophistique,

et les conclusions en sont doublement illégitimes.

Quelque séduisante que puisse être l'apparence de ce sophisme naturel, de tout temps, remarque Kant, de bons esprits en ont senti plus ou moins confusément le vice : de là leurs efforts pour établir sur des preuves plus solides l'existence du souverain être. Ces preuves peuvent être ramenées à trois principales : 1^o l'argument ontologique ou *à priori*, dans lequel la raison, s'affranchissant entièrement de toute alliance avec l'expérience, essaie d'établir l'existence de l'infini par sa seule définition. C'est celui dans lequel Descartes soutient, après d'autres grands métaphysiciens, qu'il est mathématiquement évident que l'être souverainement parfait existe, ou que l'existence lui convient, puisque la non-existence serait une imperfection ; 2^o l'argument cosmologique qui, au lieu de conclure, comme le précédent, de l'infinité à la nécessité de l'existence, conclut, au contraire, de la nécessité du premier être à son infinie perfection ; 3^o l'argument des causes finales ou argument physico-théologique.

Au premier de ces arguments, Kant oppose un dilemme, qui, au fond, ne diffère en rien de celui que Gassendi avait déjà opposé à Descartes¹ : Ou vousis

¹ *Objections contre les méditations.*

supposez que le sujet de vos raisonnements, l'infini, existe, ou vous ne le supposez pas. Dans le premier cas, l'argument est un cercle vicieux. Dans le second cas, toutes les propositions qu'on en affirme étant, remarque Gassendi, purement conditionnelles, on ne peut conclure l'existence que par une vaine tautologie se réduisant à dire que si l'infini existe, il existe; il est impossible, dit Kant, de déduire l'existence de l'infini, car on ne peut tirer de l'idée d'un sujet que ce que contient cette idée; en d'autres termes, la proposition à démontrer est une proposition synthétique qu'il est impossible de justifier par l'analyse, comme prétend le faire l'argument.

Au sujet des deux autres preuves, tout l'artifice de la polémique de Kant consiste à les ramener à la première, c'est-à-dire, à la moins sûre, à la plus décriée, à la moins généralement goûtée des trois.

Dans la preuve cosmologique, après avoir établi, en s'appuyant sur le simple fait de l'existence en général, l'existence d'un être nécessaire, on cherche à établir l'infinité de cet être nécessaire, sur ce fondement qu'il n'y a qu'un être infini qui puisse exister par lui-même, ou, en d'autres termes, « que le concept » de l'être parfait est le seul par lequel un être né-

» cessaire puisse être pensé ¹. » Il est clair, dit Kant, qu'en raisonnant ainsi, on suppose « que le concept » d'un être de la plus parfaite réalité satisfait pleinement au concept de la nécessité absolue dans l'existence, c'est-à-dire, que l'on peut conclure de ce » concept à cette nécessité; proposition qu'affirmait » l'argument ontologique. » « On admet donc ce dernier argument dans l'argument cosmologique; on » le lui donne pour fondement, et c'est justement ce » qu'on avait voulu éviter ². »

Les mêmes objections s'appliquent à l'argument physico-théologique. Au premier abord, on croirait que cet argument va trouver grâce auprès du sévère critique. Kant déclare qu'il mérite d'être toujours rappelé avec respect : C'est, ajoute-t-il, le plus clair et le mieux approprié à l'esprit de la plupart des hommes, le plus conforme, à tous égards, à notre nature intellectuelle et morale. Prétendre en détruire l'autorité, ce serait non-seulement vouloir nous ôter une consolation précieuse, mais tenter l'impossible; et c'est bien vainement, suivant lui, que les arguties d'une spéculation subtile s'efforceraient de prévaloir contre, et de détruire l'irrésistible impression que produit sur

¹ Roz. 472. Born 420. Tiss. II, 305.

² *Ibid.* Voy. toute la sect. V. ch. III.

nos esprits le saisissant spectacle des merveilles que la nature étale à nos regards.

Malgré ce bel hommage rendu à la plus simple, la plus populaire, et peut-être non la moins sûre des démonstrations de l'existence d'un être suprême, Kant trouve que cette démonstration est loin de satisfaire aux conditions rigoureuses « d'une certitude apodictique et d'un assentiment qui n'aurait besoin d'aucune faveur ni d'aucun secours étranger. » D'abord, il y aurait beaucoup à dire sur le procédé de raisonnement qu'elle implique, sur la manière dont on y induit de la ressemblance des œuvres de la nature aux œuvres de l'art humain, la ressemblance des causes. Il est douteux qu'une telle induction pût résister à une critique un peu sévère. Mais enfin, admettons-la, où nous conduira-t-elle? De la grandeur de l'univers visible, des innombrables rapports de convenance et d'harmonie qui en unissent toutes les parties, de toutes les beautés qu'il offre à notre admiration, nous pouvons bien conclure l'existence d'un être *très*-puissant, *très*-bon, *très*-sage, ayant pu seul lui imprimer ces caractères; mais nous n'aurons nullement le droit d'en inférer, comme il le faudrait pour satisfaire aux conditions du problème, celle d'un être *créateur*, *tout*-puissant, *tout* sage, *tout* bon, en un mot, *abso-*

lument parfait, tel qu'on se représente Dieu. A quel moyen a-t-on recours pour combler l'intervalle immense qui sépare ces deux notions, et étendre de l'une à l'autre les conclusions de l'argument qui nous occupe? Précisément à ces mêmes considérations abstraites qui constituent la preuve ontologique et la preuve cosmologique. « Après en être venu à admirer » la grandeur de la sagesse, de la puissance, etc., de » l'auteur du monde, ne pouvant aller plus loin, on » abandonne tout à coup cet argument qui se fondait » sur des preuves empiriques, et l'on passe à la con- » tingence du monde, conclue, dès le début, de l'ordre » et de la finalité qui s'y trouvent. De cette contingence » on s'élève maintenant, au moyen de concepts pure- » ment transcendants, jusqu'à l'existence d'un être » absolument nécessaire, et du concept de l'absolue » nécessité de la cause première on s'élève à un concept » de cet être qui est complètement déterminé ou déter- » minant, c'est-à-dire au concept d'une réalité qui em- » brasse tout. La preuve physico-théologique se trouve » donc avortée au milieu de son entreprise : dans son » embarras, elle saute tout à coup à la preuve cos- » mologique ; et, comme celle-ci n'est que la preuve » ontologique déguisée, la première n'atteint réelle- » ment son but qu'au moyen de la raison pure, quoi-

» qu'elle ait commencé par repousser toute parenté
» avec elle, et qu'elle ait voulu tout fonder sur des
» preuves tirées de l'expérience ¹. »

Que faut-il conclure de tout cela ? Que l'argument des causes finales n'a aucune valeur ? Nullement. Kant reconnaît, au contraire, qu'au point de vue subjectif, c'est-à-dire, eu égard aux lois de notre constitution intellectuelle et morale, il en a une très-grande. Parfaitement suffisante pour assurer notre tranquillité, la foi qui en résulte a d'ailleurs, d'un autre côté, une haute utilité pratique, notamment dans l'étude de la nature qu'elle vivifie puissamment en donnant un but à nos recherches et en nous offrant un moyen d'en coordonner les résultats. Mais ce n'est pas à dire pour cela qu'elle ait un objet réel hors de nous, qu'une sagesse souveraine soit effectivement le principe des rapports de convenance et d'harmonie qui frappent nos regards. L'idée de cette sagesse suprême doit être admise dans la science, sans aucun doute ; mais il faut qu'elle le soit seulement au titre qu'elle mérite, simplement comme vérité subjective, comme pur idéal, comme guide, ou comme règle de l'expérience et non comme un dogme ; de telle sorte que, lors-

¹ Roz. 289. Born 436. Tiss. II, 328.

qu'elle nous sert à expliquer un fait, « il nous soit » fort indifférent qu'on dise : Dieu l'a voulu ainsi dans sa sagesse ; ou : la nature l'a ainsi ordonné (*Gott hat es weislich so gewollt, oder, die Natur hat es also weislich geordnet*¹). Non-seulement l'analyse critique qui a été faite des lois et des concepts de l'entendement nous défend de réaliser hors de nous cet idéal suprême ; mais , comme nous venons de le voir, les raisonnements qui pourraient nous y autoriser sont loin d'offrir, même au point de vue des notions vulgaires, une rigueur suffisante².

C'est ainsi que Kant croit justifier par les faits les conclusions théoriques de son système : ce qui résulte à ses yeux de l'exposition que nous venons d'analyser, ce n'est pas seulement la condamnation des métaphysiciens, c'est celle des spéculations métaphysiques en elles-mêmes ; ce sont les facultés mêmes qui donnent naissance à ces téméraires spéculations et les idées sur lesquelles elles se fondent, qui sont convaincues de vanité et d'impuissance par le néant des résultats auxquels ont abouti tant de beaux efforts consumés inutilement pour les élever au rang de science. Les

¹ Roz. 540. Born 482. Tiss. II, 399.

² Roz. 538. Born 481. Tiss. II, 396.

métaphysiciens sont au fond assez excusables d'avoir cédé à des causes d'illusion presque inévitables, résultant presque nécessairement de la nature de notre constitution intellectuelle ; mais plus ils ont déployé de bonne volonté et de génie , plus on doit penser que l'objet de leurs tentatives est impossible en soi et que la nature des choses s'oppose absolument à ce que nous puissions jamais l'atteindre.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE.

Voici donc, en définitive, le résultat auquel nous conduit cette analyse. Au souffle destructeur de la désolante critique qui en est l'objet , nous avons vu disparaître successivement les objets essentiels de toute pensée humaine, les plus humbles aussi bien que les plus élevés, l'objet des sens, l'objet de la conscience, l'objet propre de la raison pure, la matière, l'âme et Dieu. Et comment cela ? Avant tout, ainsi que nous l'avions annoncé, par l'effet d'un système psychologique préconçu, par l'effet des idées particulières de l'auteur sur la nature, les éléments constitutifs, l'origine et la formation de la connaissance.

L'objet des sens est immédiatement anéanti, dans ce

système, par le seul fait de l'origine sensible attribuée à la notion de l'étendue; l'âme, le sujet pensant, par l'effet des hypothèses qui font du sens intime une sorte de sensibilité, de l'aperception une simple dépendance des opérations intellectuelles auxquelles l'activité intellectuelle soumet les représentations de la sensibilité, et de la notion du moi un simple élément de la notion sensible; l'être souverain, par l'effet des définitions qui nous ôtent le droit d'élever à la hauteur d'un tel être les notions de cause, de substance, d'être, etc., sous lesquelles nous devrions le concevoir; l'âme et Dieu, par l'effet des hypothèses qui concourent à réduire toute connaissance au seul domaine des choses sensibles ou données en intuition. Enfin, la matière, l'âme et Dieu, le monde des sens et le monde au-dessus des sens s'évanouissent du même coup, par l'effet d'une analyse qui, en réduisant les principes les plus fondamentaux de nos jugements et les notions les plus élémentaires de notre esprit, les notions d'être, de substance, de cause, etc., à de simples rapports des phénomènes donnés par la sensibilité, ne saurait permettre de leur attribuer une valeur objective supérieure à celle de ces phénomènes. En un mot, tout croule dans le monde fantastique créé par cet étrange système, parce que, d'une part,

tout repose sur les notions d'espace et de temps, et que, d'un autre côté, ces notions ont pour unique fondement et pour unique origine, de pures affections de la sensibilité, absolument impropres par leur nature à représenter rien autre chose qu'elles-mêmes, à soutenir aucune notion dépassant en rien les limites du relatif ou plutôt du subjectif. Telle est, si nous ne nous trompons, la cause première des paradoxales négations qui constituent le scepticisme de la *Critique*. Si ce n'est pas là l'unique source des arguments opposés par l'auteur aux notions du sens commun, c'est de là, du moins, que tout provient originairement, c'est de là que partent tous les coups sérieux; tout le reste est secondaire ou en dépend. Là même où Kant semble se rapprocher le plus de la commune manière de raisonner des sceptiques, dans sa discussion des résultats de l'investigation métaphysique, le système joue encore le rôle le plus important, le plus décisif. Outre qu'il y est souvent pris pour point de départ et pour mesure du vrai et du faux, il en est toujours l'âme et le but; il en fait toute la gravité, il lui imprime le caractère d'exagération qui la distingue; il peut seul en motiver les dernières conclusions. C'est uniquement parce que les incertitudes de sa métaphysique, ses contradictions,

l'inconsistance de ses raisonnements, confirment ce système, en justifiant par l'expérience les jugements qu'il nous fait porter à *priori*, c'est parce qu'elles nous le font envisager comme la seule issue possible à des difficultés que nous ne saurions, sans lui, ni surmonter ni résoudre, que le fait de ces incertitudes et de ces contradictions acquiert dans la critique de Kant une si haute importance ; c'est par là que , au lieu de nous exciter à redoubler d'efforts pour y remédier et préparer à la science un meilleur avenir, il devient un prétexte pour condamner toutes nos espérances et tous les labeurs que peut inspirer le besoin de vérité que la nature a mis en nous.

DEUXIÈME PARTIE

DISCUSSION

CHAPITRE PREMIER.

RÉDUCTION A L'ABSURDE OU DERNIÈRES CONSÉQUENCES DES PRINCIPES DU SYSTÈME.

Nous venons de le reconnaître : toutes ces négations, tous ces doutes élevés par l'auteur de la *Critique* sur les plus simples et les plus fondamentales vérités du bon sens, tous ces tristes et inimaginables paradoxes auxquels on a la douleur de voir aboutir les efforts d'un grand et honnête esprit, se fondent presque uniquement sur un système. Ajoutons qu'ils sont la conséquence nécessaire des principes de ce système,

qu'ils en sont déduits avec une rigueur admirable. Ce sont donc avant tout ces principes que nous devons chercher à apprécier; et le moyen naturel qui s'offre à nous pour arriver à ce but, c'est de les vérifier par l'expérience. Tel sera, en effet, le principal objet de cette seconde partie de notre travail.

Les regards fixés sur les faits, nous chercherons si les hypothèses qui viennent de nous occuper en sont l'expression bien fidèle; si la connaissance est toujours, si elle peut jamais être ce tissu que l'on conçoit si ingénieusement formé par l'entendement, avec la représentation sensible pour matière, les concepts pour règle et l'imagination pour instrument, la conscience pour but et le temps pour loi, nous pourrions dire encore cette sorte de pyramide à laquelle on donne pour base la notion de l'étendue, et pour sommet se perdant dans le nuage des idées de la raison pure, l'unité du moi. Les affections de la sensibilité sont-elles bien la matière première de toute connaissance? Le temps et l'espace sont-ils des représentations de la sensibilité? Y a-t-il, peut-il y avoir aucune représentation appartenant en propre à la sensibilité? L'origine que l'on attribue aux concepts de cause, de substance, d'unité, d'être, etc., est-elle bien la véritable? Ces concepts n'ont-ils effectivement d'autre objet que de

jouer dans la synthèse empirique le rôle par lequel on les définit? La conscience du moi occupe-t-elle vraiment, parmi les faits de la vie intellectuelle, le rang qu'on lui assigne? Est-elle vraiment bien subordonnée à tout, comme on le suppose, ou ne serait-elle pas plutôt la base et l'origine de tout, et ne serait-ce pas pour avoir méconnu le solide et inébranlable fondement qu'elle offre aux importantes notions dont on scrute la valeur, qu'on aurait vu les objets de ces notions s'abîmer dans le vide? Telles sont quelques-unes des questions sur lesquelles nous aurons à interroger ce sentiment de nous-mêmes, qui est, pour les vérités du monde intellectuel et moral, ce qu'est pour les vérités du monde physique le témoignage des yeux et des mains.

Toutefois, avant de soumettre le système de la *Critique* à cette épreuve capitale, nous croyons utile de nous attacher encore un instant à en bien mesurer les conséquences.

Quelles sont donc exactement ces conséquences? Quel est le résultat précis de la critique à laquelle nous venons de voir soumettre successivement toutes les parties de la connaissance humaine? Est-ce, non de la détruire absolument avec tous ses objets, mais seulement de l'amoindrir et de la renfermer dans des limites

plus étroites qu'on ne le fait communément? On l'a cru : on a pensé qu'il s'agissait pour Kant uniquement de marquer les limites imposées par la nature à la connaissance humaine, et non de la réduire à néant; qu'il se proposait de la restreindre aux seuls rapports des choses, lui refusant seulement le pouvoir d'atteindre jusqu'à leur nature intime, impossible à connaître à l'aide de ces rapports et de supprimer par suite, non la science humaine en général, mais seulement la métaphysique, science de l'essence des choses, et les objets de cette science.

Si telle était l'unique conséquence des principes de la *Critique de la raison pure*, nous n'aurions pas pris la plume pour combattre ces principes, car c'est là, à peu de chose près, notre propre sentiment et ce qui nous semble le véritable milieu à prendre entre les exagérations de certain dogmatisme et celles du scepticisme. Nous admettons volontiers que l'essence absolue des choses nous échappe; nous accordons qu'inaccessibles en eux-mêmes, les objets de notre intelligence ne se manifestent guère à nous que par leurs rapports, et qu'il est très-difficile de se former, à l'aide de ces rapports, une idée exacte et précise des termes qui les soutiennent. Nous reconnaissons que les substances ne sont en général pour nous qu'à titre

de causes, et que les causes, depuis l'humble force qui fait végéter le brin d'herbe ou tourbillonner la poussière à la surface du sol, jusqu'à celle qui préside à l'harmonie des mondes, ne se révèlent guère que par leurs effets. Nous n'éprouverions même aucune répugnance à admettre que le dernier anneau de la chaîne de ces effets ne saurait être qu'une simple modification de notre âme, et qu'ainsi, finalement, toutes choses ne nous sont connues que par leur rapport à nous et aux faits que la conscience découvre à chacun de nous dans son être propre.

Mais il y a ici d'importantes distinctions à faire : ce mot rapport est bien général, et il y a des rapports de bien des genres. Il y a des rapports plus instructifs, il en est d'autres qui le sont moins ; il y a, par suite, connaissance relative et connaissance relative : autre est la connaissance relative que j'acquiers d'un cachet par son empreinte sur la cire, d'un auteur par ses œuvres, autre est celle que j'ai des vertus intimes de l'opium ou de celles du quinquina par leurs effets sur le corps humain ; autre chose est la connaissance que j'ai de Henri IV par les historiens du règne de ce prince, autre est celle qui consisterait à savoir seulement qu'il fut l'aïeul de Louis XIV ; autre chose est la connaissance que j'ai de la quantité $= x$ d'une

équation algébrique, avant la solution du problème exprimé par cette équation, autre est celle que j'en aurai après la découverte de cette solution, quoique avant la solution, la quantité désignée par x soit parfaitement déterminée par ses relations aux quantités données, et que, d'un autre côté, cette solution ne soit encore elle-même le plus souvent ou toujours qu'une notion de rapport. Il faut donc distinguer entre relatif et relatif; mais il faut surtout distinguer entre relatif et subjectif, c'est-à-dire entre une connaissance bornée qui représente uniquement le rapport d'une cause insaisissable en soi, à son effet immédiatement perçu, et une idée qui ne représente rien, dont l'objet n'existe qu'autant qu'il est conçu, ce qui est le propre des objets que nous nommons chimériques. On voit d'après cela, combien ce serait peu de dire d'une doctrine, qu'elle réduit tout au relatif, ou même à de pures relations à nous, si l'on n'avait soin en même temps de définir la nature de ces relations, et de déclarer, tout au moins, s'il s'agit ou non de cette sorte de relation à laquelle on ne peut restreindre la connaissance sans lui ôter tout objet, sans la réduire au pur subjectif.

Ajoutons enfin, au risque de fatiguer la patience du lecteur, qu'il y a souvent lieu de distinguer entre les intentions primitives qui ont présidé à la naissance

d'un système, et les conséquences auxquelles aboutit fatalement, dans la suite de ses développements, la pensée de l'auteur, et encore parfois, parmi ces conséquences, entre celles qu'on avoue et celles qu'on repousse ou qu'on néglige de tirer.

Ces distinctions établies, nous reconnaitrons sans peine que les premières intentions de Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, ont pu être simplement de limiter la connaissance humaine et nullement de la détruire; qu'il a pu vouloir seulement en réduire l'objet au seul rapport des choses à nous, et non lui ôter tout objet; en un mot, tout ramener au relatif et nullement au subjectif. Il compare quelque part la réforme qu'il voudrait introduire dans la métaphysique, à celle que Copernic avait opérée dans les sciences astronomiques, « en cherchant, non dans les corps » célestes, mais dans le spectateur, l'explication des » mouvements observés⁴. » Nous croyons que cette comparaison exprime assez bien ses premiers desseins, et que, dans le principe, il ne voulait, pas plus que le célèbre astronome, supprimer l'objet des apparences sensibles, mais seulement, comme lui, attribuer au sujet, dans la détermination de cette apparence, une

⁴ Roz. 673. Born 27. Tiss. I, 337.

part plus grande qu'on ne le fait communément. C'eût été là tout réduire, en effet, non au subjectif, mais au relatif, non aux seuls faits de notre esprit, mais au seul rapport des choses à ces faits. Mais voici ce qui arrive : d'abord, cette connaissance, dans les bornes de laquelle il renferme de prime-abord l'esprit humain, est tellement insignifiante et bornée, tellement indéterminée, qu'elle est presque comme si elle n'était pas. En second lieu, l'objet même de cette connaissance, déjà si restreinte et si pauvre, ne saurait tenir devant les principes de la *Critique*, qui, poussés jusqu'au bout, finiraient par nous forcer à nier la connaissance et la pensée, même comme simples faits en nous. En d'autres termes, pour en revenir à la comparaison du trop ingénieux novateur, il a beau vouloir seulement rectifier l'idée qu'on se forme communément des causes auxquelles est due l'apparence produite sur l'œil du spectateur et du rôle des deux termes qui concourent à déterminer cette apparence, l'inexorable logique le contraint bientôt de nier les termes eux-mêmes, le sujet percevant et l'objet perçu, le spectateur et l'astre, le sujet sentant et l'objet senti, et ne permet d'admettre qu'à la faveur d'une flagrante inconséquence, l'apparence elle-même, la sensation, le fait subjectif, poussant ainsi, par une invincible pente, du relatif au subjectif, du subjectif au néant universel.

Ainsi, par exemple, pour ce qui concerne la substance étendue, combien la notion sous laquelle nous la représentons tous naturellement, n'est-elle pas amoindrie, toute relative qu'elle puisse être, par le seul fait de l'origine sensible attribuée à l'idée de l'espace? N'y voir, comme l'exige l'hypothèse de cette origine, qu'une cause indéterminée de sensation, définissable seulement par son effet, et dont nous ne saurions même dire qu'elle est ici ou là, qu'elle est hors de nous, ce n'est pas seulement nous refuser le pouvoir d'en pénétrer l'essence et nous borner au relatif, c'est restreindre démesurément le relatif lui-même, c'est nier le plus grand nombre et les plus importants des rapports sous lesquels nous concevons les êtres du dehors comme unis à nous ou entre eux, c'est supprimer tous les rapports, tous les attributs qui impliquent l'étendue ou l'espace, distance, figure, situation, grandeur, proportion, mouvement, action et réaction réciproque. Ce n'est donc pas seulement condamner les prétentions de la métaphysique, science des essences, c'est détruire les sciences les plus éloignées de ces prétentions, par exemple, la géométrie et la physique, qui n'ont pas d'autre objet que les rapports dont nous parlons; ou plutôt, c'est rendre toutes les sciences impossibles, même celles qui ont pour objet les êtres

moraux que nous ne saurions isoler du théâtre de leur existence physique ; c'est renier le sens commun lui-même ; ce serait, si de telles hypothèses pouvaient jamais être prises entièrement au sérieux , rendre la vie elle-même impossible , en réduisant à néant , avec l'espace qui les contient , tous les objets de notre activité , de nos besoins , de nos affections , de nos intérêts et de nos devoirs.

Mais ce n'est pas tout : quelque bornée que puisse être la notion du monde extérieur ainsi réduite , le système ne nous permet pas de nous y tenir. Dans ce système , nous l'avons vu , il n'y a absolument pas d'objet sensible , parce que l'objet sensible devrait être tout relatif à la notion que nous nous en formons , et un objet relatif à son idée est un objet chimérique ; il n'y a absolument , il ne peut y avoir aucun objet , aucun être , aucune substance , aucune cause hors de nous , parce que les notions de substance , d'être , de cause , d'existence , sont purement subjectives , et parce qu'enfin , pût-il y avoir quelque être hors de nous , nous n'aurions , le principe de causalité étant réduit aux termes où il l'a été , aucun moyen de nous assurer de son existence ¹. Ainsi , il n'y a rien hors de nous ; le

¹ La conscience n'atteint pas l'objet senti , elle se borne au seul phénomène interne qui nous le révèle , à la seule sensation. Pour

monde sensible n'est pas seulement peu connu de nous ou tout relatif à nous, mais il n'existe pas du tout comme objet, il n'est qu'une pure création de notre esprit; telle est, qu'on le veuille ou non, qu'on l'avoue ou non, la conséquence qui résulte du système de la *Critique*. Mais, de plus, nous l'avons vu, Kant avoue cette conséquence, et cela très-expressément, très-clairement, et il la soutient de propos délibéré ¹.

Mais, va-t-on nous objecter, si la pensée de Kant est bien celle que nous lui attribuons, comment se fait-il qu'on le voie réfuter l'idéalisme et démontrer l'existence de la matière? La réponse est facile. On trouve dans la *Critique* deux démonstrations de l'existence de la matière : la première se réduit à dire « que le sujet pensant ne saurait hésiter à ad-

aller du phénomène interne à sa cause externe, il faut un principe, qui ne peut être que le principe de causalité. Dans sa réfutation de l'idéalisme, Kant semble nier cette proposition, mais il ne la nie qu'en apparence ; au fond il l'affirme, là même, très-expressément : lorsqu'il admet une connaissance, ou même une conscience immédiate des objets extérieurs, c'est qu'il entend par objet la représentation sensible elle-même. Mais s'agit-il, sous le nom d'objets, « de choses en soi, hors de nous, qui produiraient cette représentation, » il abonde dans le sens de l'argument idéaliste des Cartésiens, et déclare « ne pas voir comment il serait possible de reconnaître l'existence de ces choses autrement qu'en concluant de l'effet à la cause. » — Rôz. 208. Tiss. II, 80.

¹ Voy. ci-dessus, 1^{re} partie, ch. II, sect. 3.

» mettre l'existence de la matière et à la tenir pour
 » aussi manifeste que l'existence de lui-même comme
 » être pensant, car, puisqu'il a conscience de ses re-
 » présentations, elles existent donc aussi bien que lui
 » qui en a conscience. » Peut-on exprimer plus claire-
 ment que, par ces mots matière et objet, on n'entend
 pas désigner autre chose que certaines représentations
 de l'esprit¹ ? Dans son autre démonstration, Kant

¹ Cette première démonstration, bien loin d'infirmar notre in-
 terprétation de Kant, suffirait seule pour la justifier, et mettre
 hors de doute l'intention de son auteur, de réduire tout l'être des
 objets extérieurs à de pures représentations en nous. Après avoir
 distingué deux sortes d'idéalismes, auxquels répondent deux sortes
 de réalismes opposés, à savoir : l'idéalisme qu'il nomme trans-
 cendental, qui consiste à faire de l'espace une pure forme de la
 sensibilité, et l'idéalisme empirique ou idéalisme vulgaire, qui,
 commençant par concevoir l'espace comme une chose hors de nous,
 finit par nier l'existence de cette chose, il ajoute : « Nous nous
 » sommes déjà déclaré, dès le principe, pour cet idéalisme transcen-
 » dental. Avec notre doctrine [à ce sujet], on ne saurait hésiter
 » à admettre l'existence de la matière, et à la tenir pour aussi ma-
 » nifeste que l'existence de moi-même comme être pensant. Puis-
 » qu'en effet j'ai conscience de mes représentations, elles existent
 » donc aussi bien que moi qui en ai conscience. Or, *les objets* (les
 » corps) *sont de purs phénomènes, par conséquent de pures représen-*
 » *tations*, qui seules leur donnent une réalité et sans lesquelles ils
 » ne sont rien...

» L'idéaliste transcendantal est donc un réaliste empirique, et
 » reconnaît à la matière, comme phénomène, une réalité qu'il
 » n'est nullement nécessaire de prouver, mais qui est immédiate-
 » ment perçue. Le réalisme transcendantal tombe nécessairement

s'efforce d'établir que l'étendue est la plus fondamentale de nos représentations, et que le sens intime

» dans l'embarras, et se voit forcé de céder à l'idéalisme empirique, parce qu'il regarde les objets des sens extérieurs comme quelque chose de distinct des sens eux-mêmes, et de purs phénomènes comme des êtres subsistant hors de nous. Mais, dans notre système, ces choses extérieures, la matière dans toutes ses formes et dans tous ses changements, ne sont que de purs phénomènes, c'est-à-dire, de pures représentations en nous (*d. i. Vorstellungen in uns*) de la réalité, desquelles nous avons immédiatement conscience. »

Que peut-on désirer de plus clair? Plus bas, toujours à l'occasion de la démonstration de la réalité des objets extérieurs, nous trouvons ces mots : « Toute perception extérieure prouve donc immédiatement quelque chose de réel dans l'espace ou plutôt elle est le réel elle-même. » S'il y en avait de semblables (des objets hors de nous, dans le sens strict du mot), « ils ne pourraient être représentés ni perçus hors de nous, parce que cela supposerait l'espace. Le réel des phénomènes extérieurs existe donc seulement dans la perception, et ne peut exister d'aucune autre manière. » (*Roz.* 297. *Tiss.* II, 78.) — Tout cela dit à propos de la démonstration de l'existence des objets! Ces paroles montrent-elles assez clairement combien l'auteur est loin d'accorder en fait ce qu'il semble accorder en parole, et que, lorsqu'il parle d'objets extérieurs, il ne fait vraiment qu'imiter la manière de parler des savants aux théories desquels il compare ailleurs son système, et user de ces mots *objets extérieurs*, comme les astronomes se servent des mots *lever* et *coucher* du soleil.

L'autre démonstration est ainsi conçue : « J'ai conscience de mon existence comme déterminée dans le temps; toute détermination de temps présuppose quelque chose de permanent dans la perception. Mais ce permanent ne peut être quelque chose

élevé au-dessus d'elle par l'idéalisme la suppose nécessairement. Que résulte-t-il de là contre les vraies

» en moi, puisque mon existence ne peut être déterminée dans
 » le temps que par le permanent. La perception de ce permanent n'est donc possible que par le moyen d'une chose hors
 » de moi, et non par la simple représentation d'une chose hors
 » de moi. La détermination de mon existence dans le temps
 » n'est donc possible que par l'existence des choses réelles que
 » je perçois hors de moi. » — Roz. 773. Born 182. Tiss. I, 447.
 Quelle est cette *chose* hors de moi, ainsi opposée à la simple
 « représentation d'une chose hors de moi ? » Faut-il voir dans cette
 dernière démonstration une contradiction formelle avec ce qui précède ? Faut-il supposer que Kant abandonne ici tous ses principes, comme on l'accuse de l'avoir fait souvent dans sa deuxième édition, à laquelle appartient exclusivement le passage que nous venons de citer ? Nullement : le mot de l'énigme est dans la distinction faite ailleurs (précisément à la suite de la première des deux démonstrations que nous venons de donner, R. 298. T. II, 80) de la double signification de ces mots *chose hors de nous*, désignant dans le langage de Kant, tantôt une chose qui existe en soi, ainsi qu'on l'entend vulgairement, tantôt simplement le phénomène extérieur, le phénomène représenté dans l'espace, qu'il faut distinguer à la fois de ce qui est représenté seulement dans le temps (R. 298. T. X, 280) et du simple jeu de l'imagination qui ne contient rien de réel, aucune sensation, rien qui soit donné (reçu passivement par le sujet). Si l'on n'admettait pas cette explication, il faudrait supposer que Kant est allé ici jusqu'à renier sa théorie des formes de la sensibilité, puisque dans cette théorie, le temps n'étant qu'en nous, il est impossible d'admettre une chose permanente hors de nous. Cette supposition est d'autant plus inadmissible, que Kant, au moment de donner sa preuve, rappelle les principes de cette théorie et déclare que « l'idéalisme dogmatique est invitable, si l'on considère l'espace comme propriété des choses

prétentions de l'idéalisme, après la définition qui a été donnée de l'espace et de l'étendue ? En quoi cette démonstration empêche-t-elle qu'on donne droit à ces prétentions, dans ce qu'elles ont de plus choquant et de plus contraire au sens commun ?

Si la connaissance sensible est elle-même sans valeur, sans objet, dans un système qui semble conçu dans le dessein exprès d'y tout ramener, que sera-ce des notions que nous croyons avoir de l'âme et de Dieu ? Elles succombent évidemment aux mêmes coups et en outre à d'autres plus irrésistibles encore, s'il est possible. Non-seulement elles n'ont aucune valeur objective, mais elles sont impossibles ; elles n'existent qu'à l'état de tendance ; elles tentent d'être, si j'ose ainsi dire, plutôt qu'elles ne sont effectivement : dans l'une, dans la notion de Dieu, l'esprit s'efforce vainement d'atteindre un idéal qui ne saurait être réalisé même dans la pensée ; dans l'autre, dans la notion du moi, il s'efforce aussi vainement d'élever au rang d'être et de substance indépendante une vaine abstraction, et de constituer hors de la synthèse sensible, ce qui n'est qu'une pure forme de cette syn-

» en elles-mêmes..... ; que le fondement de cet idéalisme a été
» renversé dans l'esthétique transcendente. »

thèse. Dans l'une et l'autre, on essaie de connaître à l'aide des concepts seuls, affranchis de toute intuition, de toute représentation sensible; et les concepts, Kant le répète constamment, sont entièrement vains, ne sont rien sans intuition; la connaissance n'est rien, par sa définition même, qu'un composé dont la représentation sensible est la matière essentielle. Non-seulement donc ces notions n'ont pas d'objet dans le sens propre et vulgaire du mot, mais, de plus, elles ne sauraient avoir un objet même dans le sens relatif dans lequel la *Critique* admet des objets, puisqu'un objet n'est, dans ce sens, qu'un ensemble de représentations sensibles réunies sous certains concepts. Ainsi donc, pas plus et bien moins que la matière, l'âme et Dieu ne sauraient être affirmés comme objets indépendants de notre pensée.

La matière, l'âme et Dieu disparus, que nous reste-t-il? Que peut-il nous rester? La chose en soi, cet absolu mystérieux, indéterminé, cet *ignotum* = *x*, si souvent opposé par Kant au relatif, et qu'il semblerait parfois vouloir lui donner pour fondement, comme paraît l'indiquer le mot phénomène qui, signifiant manifestation, impliquerait assez naturellement une chose manifestée? Mais sur quel principe justifier l'affirmation de cette chose? Comment la concevoir?

Sous quelle notion plus élémentaire, plus fondamentale que celles dont le système démontre la subjectivité, et assez solide pour survivre à leur ruine ?

Nous voilà donc réduits au seul phénomène. Mais ce phénomène, qu'est-il lui-même ? Que peut-il être ? Où peut-il être ? Par sa définition même, il devrait être un rapport. Où sont les termes de ce rapport ? Un rapport de la chose extérieure au sujet suppose et la chose et le sujet : le système nous refuse l'un et l'autre. Laissons cette définition ; considérons le phénomène en lui-même simplement comme un fait, la sensation, l'idée sensible. Comment concevoir ce fait, sous quel symbole nous le représenter, par quel terme l'exprimer, les notions mêmes d'être, de réalité, d'existence ayant été reléguées au rang de ces notions sans valeur que nous appliquons aux choses, uniquement sous l'empire d'une nécessité toute subjective ? Encore une fois, qu'est-ce donc que le phénomène ? Inintelligible néant suspendu entre deux néants, rapport sans terme, sensation sans sujet sentant ni objet senti, fait sans réalité, mode sans substance, effet sans cause, ou plutôt ni effet, ni cause, ni mode, ni substance, ni intérieur, ni extérieur, ni être, ni néant, rien qu'on puisse exprimer, rien qu'on puisse penser ; comment l'admettre, comment l'affirmer, comment le poser ou

le juger de quelque façon que ce puisse être ? Ainsi, qu'on y consente ou non, tout absolument, jusqu'aux faits immédiats de nos propres pensées, jusqu'à nos propres représentations, jusqu'au fait sur lequel on édifie tout le système, et auquel on voudrait tout réduire, tout devient objet de doute ou de négation.

Volontaires ou non, ces conséquences dépassent le pyrrhonisme le plus outré¹ ; disons-le, quelque répugnance que nous éprouvions à faire un tel rapprochement : pour leur trouver un terme de comparaison, c'est jusqu'aux sophistes combattus par Socrate et dont les Pyrrhoniens eux-mêmes repoussaient le négativisme exagéré, que nous devons remonter.

Loin de nous, assurément, la pensée de méconnaître la distance qui sépare d'un Gorgias ou d'un Protagoras, le sage que tant de traits d'honorable ressemblance ont fait justement comparer à leur immortel adversaire. Mais, enfin, il ne s'agit pas ici de l'homme, mais de sa doctrine, et non de cette partie de sa doctrine

¹ Cela ne doit pas surprendre : le pyrrhonisme, se fondant surtout sur un sentiment exagéré du défaut d'évidence de la vérité et de notre impuissance à la trouver, doit naturellement céder en présence des faits où cette évidence est le plus difficile à nier. Mais quel terme assigner d'avance aux conséquences absurdes qui pourront résulter d'un faux principe ?

qu'on a justement qualifiée de sublime inconséquence¹ et qui, en effet, exprime bien plus les nobles sentiments

¹ Si toutefois il y a vraiment inconséquence, ce dont nous nous permettrons de douter jusqu'à plus ample examen. Nous doutons que Kant ait entendu attribuer à la pensée humaine, dans sa *Critique de la raison pratique*, la valeur objective qu'il lui refuse dans la *Critique de la raison pure*. La vérité admise dans la *Critique de la raison pratique* pourrait bien être, elle aussi, une vérité toute subjective; relative, non pas comme la vérité spéculative au principe de nos sensations, mais aux lois de notre constitution morale: la loi à laquelle on y soumet la volonté pourrait bien n'être pas autre chose au fond qu'un mouvement du cœur, une pure affection de la sensibilité, déguisée ici sous l'appareil de ces formules scholastiques auxquelles ces affections répugnent à l'ordinaire si vivement; et l'autorité absolue accordée à cette loi, pas autre chose que la prédominance irrésistible qu'exercent toujours certains sentiments sur une âme telle que Kant. Mais laissons ce point: admettons chez l'auteur de la *raison pratique*, la sublime inconséquence dont parle en si beaux termes M. Cousin. Il ne faudrait pas s'étonner outre mesure d'une telle inconséquence! Les exemples d'une foi vive et ardente sur les choses où la conscience et le cœur sont intéressés, se maintenant dans un esprit élevé, à côté du scepticisme spéculatif le plus outré, sont loin d'être chose rare dans l'histoire de la pensée humaine. Je dis plus: les sentiments sur lesquels se fonde cette sorte de foi, bien loin d'exclure le scepticisme, en sont souvent la première cause. Pour ne rien dire de Pascal, afin de ne pas soulever ici une controverse intempestive, qu'on songe à l'alliance si fréquente du mysticisme avec le scepticisme, et aux attaques pyrrhoniennes si souvent dirigées contre la raison par certains défenseurs de l'orthodoxie religieuse. Comme ces derniers, comme les mystiques, Kant a aussi dans sa doctrine critique un intérêt autre que l'intérêt immédiat de la vérité, «elle est, suivant lui, le seul moyen de

de sa belle âme, que les idées de son esprit ; il s'agit de la *Critique de la raison pure*, du système qu'elle contient, et des conséquences auxquelles devait aboutir ce système, quelles que pussent être d'ailleurs les intentions de l'auteur. Ce sont uniquement ces conséquences

» couper les racines mêmes du matérialisme, du fatalisme, de
 » l'athéisme, de la superstition, dont le danger s'étend à tous, et
 » enfin celles de l'idéalisme et du scepticisme (scepticisme vulgaire
 » ou pyrrhonisme), qui pénètrent plus difficilement dans le public,
 » mais sont peut-être plus dangereux pour les écoles.» (*Dialectique transcendente*, liv. 1, c. III, sect. 7.) L'idée de Dieu, même la plus pure et la plus élevée, admise comme idée d'un être réel, lui semble offrir des dangers : celui, par exemple, de détourner la science du véritable objet de ses recherches, de favoriser la paresse d'esprit (*Ibid.*), et de pervertir la raison en la portant à se reposer sur des explications hypothétiques des fins de la nature, au lieu de chercher à déterminer ces fins par l'observation et la comparaison des faits (*Ibid.*). Pénétré du sentiment de ces dangers offerts par les doctrines métaphysiques les plus opposées, Kant ne pourrait-il pas avoir cherché à les prévenir, en s'efforçant de ruiner les principes de toute métaphysique, et par suite, bon gré mal gré, la raison tout entière qui n'est rien sans ces principes ? N'aurait-il pas pu avoir la pensée de faire, dans l'intérêt de ses convictions pratiques, ce que les mystiques et les théologiens dont nous parlions ont fait pour les objets de leur culte, ce qu'on accuse Pascal d'avoir fait pour la foi de ses pères ? N'aurait-il pu, comme eux, méconnaître les dangers d'une manière de combattre qui, portant ses attaques sur les fondements généraux de toute affirmation, ne peut renverser l'idée que l'on redoute qu'en entraînant dans sa ruine l'idée rivale qu'on voudrait mettre à l'abri de ses atteintes ?

que nous comparons au nihilisme des sophistes, dont sut si bien triompher le spirituel bon sens du maître de Platon. Sans doute, elles s'en distinguent, comme les pensées malheureuses d'un esprit sérieux fourvoyé ne peuvent ne pas se distinguer des subtiles arguties de charlatans sans foi, exploitant au profit de leur ambition ou de leur vanité, des difficultés qu'ils s'inquiètent peu d'approfondir. Ainsi Kant ne soutiendra pas comme Protagoras, que tout est également vrai et faux ; vrai pour celui qui l'affirme, faux pour celui qui le nie ; avec Gorgias, que rien n'existe et qu'alors même que quelque chose existerait, nous ne saurions le connaître ; il admettra entre l'erreur et la vérité, entre l'être et le néant, une distinction fondée sur les lois constantes et universelles de la pensée humaine ; il cherchera dans la nature de cette même pensée une définition nouvelle de la vérité et de la connaissance.

Malgré tout cela, l'analogie que nous signalons n'en subsiste pas moins. Nos représentations ont beau être soumises à des lois nécessaires et invariables, ces lois n'ayant aucun rapport à la vraie nature des choses, étant toutes subjectives, la vérité qui en résultera sera aussi toute subjective, toute relative, toute fondée en nous. Or, c'est là le principal fond de la pensée qu'exprimait Protagoras, lorsqu'il soutenait que l'homme

est la mesure de toutes choses : et c'est bien cette proposition que l'on cherche à démontrer, quand on réduit, d'une part, le temps et l'espace à de pures formes de la sensibilité, et, de l'autre, toutes les notions fondamentales de l'entendement à de pures relations à ces formes. Et, pour les deux propositions de Gorgias, n'abonde-t-on pas dans le sens de la première, lorsqu'on fait de la qualité même d'être, une pure relation à notre sensibilité et aux conditions subjectives de notre appréhension? Ne doit-on pas y aboutir forcément, par cela seul qu'on réduit tout au relatif, évidemment impossible sans l'absolu? Pour la seconde, n'est-elle pas tout le but du système?

De telles conséquences paraîtront sans doute à bien des esprits suffire pour faire juger de la doctrine qui les contient, d'autant plus qu'en détruisant les conditions de toute affirmation, de toute réalité, cette doctrine détruit par cela même ses propres bases et jusqu'à l'objet du débat qu'elle soulève. Nous ne demandons pas qu'on aille jusque-là, nous accordons qu'une telle manière de juger pourrait paraître à bon droit quelque peu illogique, dans un débat aussi fondamental que celui qui nous occupe. Aussi bien, serait-on peut-être en droit de nous objecter d'un autre côté, que le dernier terme des efforts de la raison pourrait bien être de con-

traindre cette faculté à reconnaître le néant de ses propres principes et à s'évanouir dans la contradiction de ses pensées. Chacun avouera qu'une doctrine qui nie toute vérité, ne saurait être la vérité ; mais on pourrait craindre que les raisonnements et les faits sur lesquels se fonde cette doctrine ne dussent avoir précisément pour effet, en opposant évidence à évidence, de nous mettre dans l'impossibilité d'ajouter foi à aucune évidence, de croire à aucune vérité. Ainsi, quelque opposées que puissent être à la nature et au bon sens ces désolantes pensées, nous ne demandons pas qu'on les repousse sans examen : nous voudrions seulement qu'on ne s'y abandonnât pas sans motif suffisant. Voyons donc si les faits nous contraignent à les accepter.

Mise en leur présence, soumise à cette épreuve décisive de tous les systèmes, la doctrine exposée dans la *Critique de la raison pure* offrira sans doute, aux yeux de tout esprit impartial, une part de vérité large et souvent précieuse par sa nouveauté et sa profondeur. Mais j'ose dire que si on l'apprécie avec la rigueur qu'exige l'importance souveraine des questions qui y sont agitées et l'extrême gravité des conséquences auxquelles elle aboutit, on trouvera qu'elle est erronée et en désaccord avec la conscience dans toutes ses

parties essentielles , et qu'il n'est presque pas un seul des faits auxquels elle touche , qu'elle ne défigure ou ne dénature plus ou moins gravement. C'est ce que nous allons chercher à montrer, en examinant successivement les notions qu'on s'y forme : 1^o de la nature de la connaissance en général et des lois de sa formation ; 2^o de la connaissance sensible , et particulièrement de la notion de l'étendue et de son origine ; 3^o de la connaissance du sujet pensant et des idées qui en dépendent ; 4^o des faits de la raison pure , faculté de l'absolu et du nécessaire.

CHAPITRE II.

FAUSSES IDÉES DE KANT SUR LA CONNAISSANCE EN GÉNÉRAL.

I. *Faux rapport entre la connaissance et la sensation.* — Si nous en croyons Kant, toute connaissance vraiment digne de ce nom se réduirait à la synthèse des représentations de la sensibilité ramenées à l'unité par l'entendement , à l'aide des notions *à priori* d'être, de réalité, de substance, de cause, etc.

A part l'injustifiable prétention qu'elle implique de

tout réduire à la seule connaissance sensible, cette définition présente plusieurs erreurs capitales auxquelles se lient étroitement les plus graves conséquences du système.

La première est celle qu'exprime cette seule alliance de mots, *représentations de la sensibilité*. Il n'y a pas de représentations de la sensibilité. Nulle représentation, nulle idée ne saurait appartenir en propre au principe par lequel nous sentons. L'affection sensible n'est jamais l'idée, alors même qu'elle lui donne naissance et se rapporte au même objet; et le rapport qui l'unit à l'objet senti se distingue toujours profondément du rapport de la connaissance à l'objet connu. En nous exprimant ainsi, nous n'entendons pas soulever une question de nomenclature ou de classification. Peu importe en soi, pour la question qui nous occupe, qu'on donne aux mots sensibilité, sensation, sentiment, telle signification ou telle autre; qu'on en borne l'extension aux seuls faits qui, tels que le plaisir et la douleur, sont universellement attribués au principe par lequel nous sentons, ou qu'on l'étende de telle sorte qu'une partie ou même la totalité des modes de l'intelligence soit rapportée à ce même principe et rangée dans la même classe que les affections sensibles proprement dites. L'essentiel est qu'on n'aille pas, à la

faveur d'une dénomination commune, confondre des faits de nature différente, en méconnaître les caractères opposés et attribuer à l'un ce qui ne convient qu'à l'autre. Or, c'est là, ce nous semble, la faute que n'a pas su éviter Kant, et dans laquelle sont tombés en général les sceptiques qui ont cherché, dans les principes du sensualisme, un point d'appui pour leurs attaques contre la connaissance humaine.

Nous l'avons déjà reconnu¹ : telle est la nature du rapport qui unit les affections propres de la sensibilité, à ce qu'on nomme plus ou moins exactement leurs objets, qu'on peut dire, avec vérité, qu'elles constituent ces objets et les font être, que ces objets ne peuvent être définis que par elles, comme la puissance par l'acte. De là vient que ces affections peuvent varier et varient en effet fréquemment en présence des mêmes choses, que les goûts changent avec les climats, avec l'âge, avec les habitudes, avec les tempéraments, avec la santé.

Tout autres sont les caractères de la notion et des actes de l'esprit qui en dépendent. D'abord, elle est, ainsi que ces actes, invariable et uniforme. Les jugements mêmes que nous portons sur les choses sensibles

¹ Voy. ci-dessus 1^{re} partie, ch. I.

ne font pas exception à cette règle. S'ils varient avec les impressions que font sur nous ces choses, c'est que leur objet varie aussi; c'est qu'ils n'ont plus le même objet : les jugements que porte un malade sur la saveur d'un mets, n'ont pas le même objet que ceux qu'il portait avant sa maladie : il s'agissait hier du rapport d'une chose aux sensations d'un homme bien portant, il s'agit aujourd'hui du rapport de cette même chose aux sensations d'un homme malade, rapport qui a pu parfaitement changer avec l'un des termes, l'autre terme ne subissant aucune altération. Or, il est tout simple que, pensant à des objets différents, j'aie dans mon esprit des idées différentes. Mais, tant que je pense au même objet, peu importe d'ailleurs qu'il soit accidentel, fugitif et relatif comme le phénomène sensible, ou nécessaire et éternel, si l'idée que je me forme est réellement bien l'idée de cet objet, si je le connais véritablement, je le conçois toujours de la même manière et je sais très-bien que partout et toujours, toute intelligence qui le connaîtra devra le concevoir comme moi.

Ce caractère des faits de l'intelligence tient à un autre plus intime et plus essentiel, par où ces faits se distinguent plus profondément des affections de la sensibilité, à savoir le rapport qui les unit à l'objet connu,

rapport qui est tout l'opposé de celui qui unit ces affections à l'objet senti.

L'idée est toujours déterminée par la nature et par les caractères de l'objet ; elle le suit, elle le représente, non comme on dit par un abus de langage, que le signe représente la chose signifiée ; l'effet, la cause, etc. ; mais plutôt à la manière dont la copie représente le modèle ; l'image réfléchie par le miroir, les objets qui s'y reflètent ; ou l'œuvre d'art, la pensée de l'artiste : elle s'y conforme entièrement, ou elle n'est pas l'idée de cet objet. De là, dans les jugements de la raison, la vérité qu'ils expriment étant une et immuable, ces caractères d'universalité, de constance et d'uniformité dont nous parlons ; de là, les merveilleux effets de cette lumière de l'évidence, qui, comme le dit l'éloquent Fénelon, unit par des liens si puissants, malgré la diversité de leurs mœurs, de leurs goûts, de leurs préjugés, de leurs habitudes, les hommes des contrées les plus diverses et les plus éloignées, en les enchaînant tous aux vérités connues, comme à un commun centre immobile.

Si l'idée est relative à l'objet, si elle doit le suivre, être définie par lui, il est clair que l'objet ne peut être relatif à l'idée, la suivre, être défini par elle. Nous ne pouvons définir une idée, nous ne pouvons la distinguer

d'une autre idée, qu'en disant quel est l'objet qu'elle représente, la chose que nous concevons quand elle occupe notre pensée. Cela étant, comment imaginer qu'elle puisse servir à définir cette chose, comme il le faudrait pour que cette chose lui fût relative? Quel cercle plus manifestement vicieux? Si l'on nous demande quelle idée nous avons de telle chose; par exemple: quelle est notre idée de l'étendue, notre idée de l'âme, répondrons-nous en disant que nous comprenons sous ces mots une propriété, inhérente aux choses, de faire naître en nous l'idée de l'étendue, l'idée de l'âme? Une idée peut être chimérique, elle peut être fausse; je pourrai dire alors qu'elle n'a pas d'objet réel ou qu'elle représente inexactement l'objet auquel je la rapporte; jamais, en aucun cas, je ne pourrai dire qu'elle le constitue, que l'objet est une pure relation à l'idée, qu'il est la puissance dont elle est l'acte, qu'il doit être défini par elle comme les qualités sensibles du corps sont définies par les sensations qui nous les révèlent.

D'ailleurs, dans quel cas un objet doit-il être considéré comme relatif à un fait de notre âme? Lorsque ce fait est un effet dont l'objet est la cause, la donnée d'où nous concluons cet objet à l'aide de l'idée générale et indéterminée de cause, comme nous concluons de

la sensation de chaleur que nous éprouvons auprès du feu, de l'impression agréable d'une rose sur notre odorat, l'existence de ce que nous nommons la chaleur du feu et l'odeur de la rose. Cela seul suffirait pour démontrer que l'objet ne peut pas être relatif à l'idée sous laquelle nous le concevons : car l'acte de l'esprit qui conclut ne saurait se confondre avec le fait qui sert de base à la conclusion. Ne faudrait-il pas, en effet, pour cela, que cet acte fût avant lui-même, qu'il fût avant d'être ? Un grand nombre de nos idées ne sont que des idées de rapport, il n'en est peut-être pas une seule qui n'implique quelque relation : qu'on cherche parmi les innombrables relations que nos idées peuvent embrasser, et qu'on nous dise s'il en est une seule qui ait pour terme l'acte même par lequel nous la concevons, qui se définisse par cet acte, comme les qualités sensibles des corps, par la sensation. Ces qualités mêmes, quoiqu'elles ne soient que des rapports à nous, ne sont pas des rapports au jugement que nous en portons ; elles sont des rapports aux impressions agréables ou douloureuses qui nous les révèlent : quant au jugement, il les suppose, il les constate, il ne les constitue pas¹.

¹ Assurément il y a dans les choses que nous connaissons une propriété toute relative à notre esprit, à savoir la propriété qu'elles

Maintenant, que se propose-t-on, lorsqu'on rapporte une notion de l'esprit à la sensibilité, soit qu'on

ont d'être connues. Cette vérité est incontestable, aussi incontestable qu'insignifiante. Que prouve-t-elle? En conclure, comme on l'a fait assez souvent, par exemple, dans l'école d'Aristote, que les choses connues n'ont d'existence actuelle que par la connaissance dont elles sont l'objet, et que, par suite, la pensée est la seule véritable réalité, c'est jouer sur les mots. Autant vaudrait dire que, l'amabilité d'une personne n'étant qu'une virtualité qui devient acte seulement par l'amour qu'on lui porte, cette personne, ou tout au moins les qualités qui la rendent digne d'amour, n'ont de réalité que par cet amour. Encore une fois nous le reconnaissons : la propriété d'être connu ou conçu n'est en elle-même qu'une pure relation à l'être qui connaît, comme l'amabilité une relation à un amour actuel ou possible. Mais la question n'est pas là : elle est de savoir si les objets de nos pensées peuvent subsister indépendamment de cette relation, comme les qualités de la personne digne d'être aimée ne subsisteraient pas moins alors même qu'elles ne recevraient pas l'hommage qui leur est dû, comme le calorique, les particules odoriférantes, les ondes sonores, et tous les agents physiques analogues, subsistent en eux-mêmes, indépendamment de leur effet sur nos sens. Or, bien loin que cette relation puisse être tout, y tout réduire, c'est la rendre impossible ; c'est rendre impossible la connaissance elle-même aussi bien que l'objet connu : Une pensée sans objet, ou sans autre objet qu'elle-même, comme la *νόησις νοήσεως νόησις* d'Aristote, est une chose contradictoire. C'est avec raison que les philosophes d'Alexandrie refusèrent de donner le premier rang dans l'existence absolue à cette vaine abstraction, et lui préférèrent le *τὸ ὄν, τὸ ἀγαθόν* de Platon. Ce n'était pas là donner la priorité à la puissance sur l'acte, c'était simplement nier, et avec raison, suivant nous, que tout acte et tout être puissent se réduire à la seule pensée.

en fasse une sensation particulière ou une forme commune à toutes nos sensations ? Entend-on lui conserver le caractère objectif essentiel à toute notion, et tous les caractères qui en résultent, ainsi qu'à l'objet connu son caractère d'indépendance absolu, à l'égard de la connaissance ? peu importe alors l'hypothèse, peu importe ce mot sensation, qu'on se plaît à tort ou à raison d'appliquer ainsi ; ce n'est plus qu'un mot dont on ne peut rien conclure. Nie-t-on ces caractères, entend-on assimiler le rapport de l'objet connu à la connaissance, au rapport qu'ont avec nos sensations les qualités des corps que nous nommons chaleur, froid, odeur, saveur, etc. ; et c'est ce que fait le nihilisme sensualiste, et c'est ce que fait Kant, et c'est par là qu'il justifie ses dernières conclusions sur l'espace et le temps ? Alors, nous devons le reconnaître, il en est de tous les objets de notre entendement ; il en est du vrai et du faux, de l'être et du néant, du juste et de l'injuste, comme du doux et de l'amer, du chaud et du froid, qui ne sont tels que pour celui qui les trouve tels ; alors il n'y a plus d'objet, puisqu'un objet qui n'existe que relativement à l'acte de l'esprit qui le conçoit, est précisément ce que nous appelons un objet imaginaire. Mais alors aussi il n'y a plus d'idée ; il n'y a plus rien ni en nous ni hors de nous, si l'hy-

pothèse s'étend à toutes nos idées : le nihilisme est rigoureusement démontré, mais il l'est par un principe non-seulement contraire aux faits, mais absurde, contradictoire, inintelligible, par un non sens, le non sens d'une idée représentant un rapport à elle-même, définie par elle-même, le non sens d'un objet déterminé, spécifié par ce qui ne peut être spécifié et déterminé que par lui, le non sens d'un acte de l'esprit se servant à lui-même d'intermédiaire pour atteindre son propre objet, et prenant pour base de ses conclusions le fait même de tirer ou d'avoir tiré cette conclusion.

On aboutit inévitablement à ce non sens, lorsque, rapportant, d'une part, l'idée à la sensibilité, on suppose, de l'autre, que l'affection sensible est toujours, comme dans les cas que nous avons pris pour exemples, le moyen terme qui sert à connaître et à définir l'objet senti. Il faut donc choisir entre ces deux alternatives : ou nier que l'idée puisse jamais se confondre avec la sensation, ou admettre une sorte de sensations toutes différentes de celles auxquelles tout le monde s'accorde à appliquer ce nom : tandis que celles-ci, purement affectives, n'auront rien de commun avec la faculté de connaître en général, que d'en être l'objet, comme tous les autres faits que nous trouvons en nous, et avec la

perception extérieure en particulier , que de servir de base à la raison pour conclure l'objet perçu ; celles-là, pures connaissances, pures perceptions, n'auront rien de commun avec nos affections , que d'être , comme elles, passives et provoquées par la présence des objets sensibles : telle serait, par exemple, si on lui donnait le nom de sensation , la perception extérieure immédiate, admise par Thomas Reid et ses plus fidèles disciples.

Pour nous , nous choisirions le premier de ces deux partis. Nous pensons, et il ressortira, nous l'espérons, des analyses qui doivent faire l'objet du chapitre suivant, nous pensons tout à la fois que l'objet sensible est tout relatif à la sensation , et que la sensation, ou plus généralement la première impression reçue de l'objet par l'intermédiaire de nos organes, n'est jamais la connaissance de cet objet. Mais, quoi qu'il en soit à cet égard , ce qui nous paraît hors de doute , c'est qu'il faut choisir, c'est que de deux choses l'une : ou la sensation est elle-même la connaissance de la chose sentie , et alors, saisissant cette chose sans intermédiaire , elle la connaît telle qu'elle est en elle-même , indépendamment de tout rapport à nous ; ou la sensation n'est jamais qu'un moyen terme à l'aide duquel nous concluons l'existence de cette chose , et alors la connaissance se distinguant parfaitement de la sensa-

tion, l'objet peut parfaitement être relatif à la sensation sans l'être pour cela à l'idée elle-même, sans être subjectif ou purement imaginaire. Ni dans l'un ni dans l'autre cas, les monstrueux paradoxes du scepticisme sensualiste ne sont justifiés ; ils ne peuvent l'être que par la monstrueuse alliance de ces deux hypothèses contradictoires.

II. *Fausse idée du jugement et des lois de la formation de la connaissance.* — Voici encore un autre point où Kant nous paraît s'être laissé très-malheureusement égarer par les préjugés qu'il trouvait répandus partout autour de lui. Nous voulons parler de ses concessions à l'hypothèse, si longtemps admise dans toutes les écoles, dans laquelle, supposant isolé dès l'origine ce que la nature ne nous permet que difficilement de séparer ultérieurement dans nos analyses, on se représente la pure idée, s'introduisant ou se produisant d'abord seule dans l'esprit, sans l'affirmation, sans le jugement, sans aucune pensée d'existence réelle ; et tous nos jugements formés par l'analyse et la comparaison des idées.

Cette hypothèse suffirait presque à elle seule pour rendre invincibles tous les doutes du pyrrhonisme. Une idée précédant tout jugement est une idée dont nous n'avons jamais perçu l'objet, car la perception

enveloppe toujours le jugement et nous donne à la fois l'idée de la chose perçue et la certitude de l'existence de cette chose. Or, sur quel fondement affirmer l'existence d'une chose que nous ne percevons pas, la réalité objective d'une notion dont nous ne percevons pas l'objet? Disons-nous que l'idée doit avoir une cause et reproduire la ressemblance de cette cause, comme l'empreinte reçue par la cire reproduit celle du cachet, comme l'image réfléchie par le miroir reproduit les traits du visage? Il serait vraiment triste que de pareils raisonnements fussent notre seul refuge contre des doutes d'une telle gravité. Les sceptiques de tous les temps l'ont objecté avec fondement : comment s'assurer de la ressemblance, comment s'assurer même de l'existence du modèle¹ ; nous pourrions aussi ajouter, comment s'assurer de l'existence de la copie elle-même, de l'existence de l'idée²?

¹ Je ne puis raisonnablement, je ne puis de bonne foi et sans mentir en quelque sorte à moi-même, élever le même doute sur les objets que je perçois : ce serait dire que je ne perçois pas ce que je perçois, que je ne sais pas ce que je sais. La perception porte en elle-même la certitude de l'existence de l'objet perçu : et c'est en cela qu'elle diffère essentiellement de la pure conception.

² Quand nous affirmons l'existence d'une idée dans notre esprit, est-ce encore en appliquant l'idée du fait affirmé, c'est-à-dire ici l'idée de l'idée? Si l'on répond non, on admet donc quelque exception à la théorie; elle n'embrasse pas tous nos jugements. Dans le

Mais soyons moins rigoureux : accordons l'idée. Quel parti pourrons-nous en tirer? Je puis, en réfléchissant sur une pure idée, en l'analysant, comme on fait en géométrie celles du cercle et du triangle, découvrir les conséquences qu'elle renferme, et, par suite, les propriétés qu'aurait nécessairement, par sa définition même, dans le cas où il viendrait à exister, l'objet qu'elle représente; mais, pour les propriétés contingentes, qui ne résultent pas de cette définition, et pour l'existence elle-même, qui n'y est jamais comprise, à moins qu'il ne s'agisse de l'être souverain; en un mot, pour toutes les vérités de fait, les corps et leurs propriétés, l'âme, ses modifications et ses attributs, je ne saurais évidemment les découvrir par cette voie.

La synthèse sera ici aussi impuissante que l'analyse. La nécessité que prétend démontrer Kant d'ajouter à toutes nos autres représentations les concepts *à priori* d'être, de substance, de mode, de cause, d'effet, d'unité, etc., pourrait peut-être bien nous apprendre que, si les choses existent, l'une est mode, l'autre

cas contraire, la question de la ressemblance et de l'existence du modèle subsiste toujours; et de plus il faudra pour connaître cette seconde idée, une nouvelle idée, puis une autre encore pour constater celle-ci, et toujours ainsi à l'infini, sans que nous puissions jamais parvenir à donner à notre jugement une première assiette.

substance, celle-ci cause, celle-là effet; elle nous ferait connaître certaines conditions de la possibilité des choses, mais jamais ce qui est véritablement. Réduire tout jugement, comme le fait Kant, à n'exprimer que la liaison nécessaire de nos représentations au moyen de ces concepts, c'est méconnaître entièrement la question; c'est supprimer toute différence, même subjective, entre le domaine de la réalité et celui de l'imagination, puisqu'on avoue que la nécessité de cette liaison s'applique absolument à toutes nos représentations, aussi bien à celles dont chacun reconnaît le caractère chimérique, qu'à celles que nous regardons comme l'expression fidèle de la réalité.

Heureusement, l'hypothèse qui crée la difficulté est entièrement fausse : elle l'est d'abord par cela seul qu'elle la crée et qu'elle rendrait impossible toute connaissance de la réalité, toute connaissance de faits. Il est certain que nous pouvons avoir cette connaissance, puisque nous connaissons notre propre existence, nos propres pensées, nos propres doutes. Comment pouvons-nous connaître ainsi ce qui est en nous? Nous n'avons pour cela qu'un moyen, c'est de constater le fait par l'observation; en d'autres termes, de le percevoir ou par la conscience ou par les sens. Nous pouvons bien appliquer à un objet, telles ou telles idées

abstraites, conçues d'abord par notre esprit indépendamment de cette application ; par exemple, à un corps les idées de couleur, de forme, de dureté, de mollesse ; à notre âme les idées de joie, de tristesse, de volonté, de pensée ; mais alors, si, comme dans ces exemples, ces qualités, ces manières d'être sont contingentes, de deux choses l'une : ou je perçois le fait, — je perçois qu'il y a là un corps dur ou mou, blanc ou noir, etc., que mon âme éprouve actuellement telle émotion, conçoit telle résolution, se livre à telle opération mentale ; — ou je ne le perçois pas. Si je ne le perçois pas, mon affirmation ne peut se justifier ; elle est sans valeur. Si je le perçois, il y a un jugement antérieur à l'application de l'idée, à savoir, la perception elle-même ; car percevoir, c'est-à-dire, voir, toucher, avoir conscience, c'est juger, c'est affirmer, c'est acquérir la certitude que l'objet est tel qu'on le perçoit, tel qu'on le voit ou qu'on le touche. Que dirons-nous maintenant de la perception ? Sera-t-elle aussi le résultat de l'application d'une autre idée ? Il faudrait alors une nouvelle perception pour motiver cette application, et toujours ainsi, sans fin. Si l'on veut s'arrêter et donner à la pensée un point de départ fixe, il faut supposer un premier acte de l'esprit saisissant la réalité elle-même sans l'intermédiaire de l'idée, un

premier jugement, une première connaissance se produisant sans aucune autre condition que l'aptitude naturelle de notre intelligence et la présence de l'objet connu. C'est bien, en effet, ce que nous sentons se passer en nous. Percevoir, disons-nous, voir, toucher, entendre, avoir conscience, c'est juger, acquérir la certitude de l'existence de l'objet perçu. Or, je sens fort bien que cette certitude se produit en moi avec la représentation elle-même, sans aucun intervalle de temps, sans l'intermédiaire de la moindre opération de l'esprit servant à passer de l'une à l'autre; je sens que l'idée naît de la perception, bien loin de lui servir de fondement; que c'est par la conscience de ma volonté, de mes souffrances, de mes joies, que j'ai acquis les idées de volonté, de joie, de douleur; par la vue de certains objets blancs, par le toucher de corps durs, que j'ai acquis les idées de blancheur et de dureté, etc.

Reconnaissons-le donc, si nous ne voulons pas nous mettre en opposition avec les faits les plus manifestes, aussi bien qu'avec les plus simples lois du bon sens. L'esprit humain ne débute pas par la pure idée, par la pure appréhension, mais par le jugement et par l'affirmation, par la plus importante des affirmations, celle sans laquelle toutes les autres, fussent-elles possibles, seraient sans valeur et sans objet; celle qui,

seule, pareille au Verbe éternel, peuple pour nous les déserts du vide et fait que les objets existent pour nous, comme la parole souveraine les fait être en eux-mêmes. L'esprit humain ne naît pas à la vie seulement pour recevoir, sans savoir de quelle source ni comment, de pures images, à l'aide desquelles il s'efforcerait vainement de connaître les objets représentés par ces images; il n'est ni une table rase destinée à recevoir des empreintes par lesquelles nous aurions à juger des choses, dont il faudrait supposer, avec plus ou moins de fondement, que ces empreintes reproduisent les traits et les contours; ni une table gravée d'avance, une fois pour toutes, par la main du Créateur, ou une force créatrice tirant elle-même de son propre fonds des images dont nous n'aurions vu nulle part le modèle: c'est un œil s'ouvrant sur les choses elles-mêmes, c'est une intelligence qui saisit directement la réalité en elle-même, et qui ne peut même se former des représentations sans objet, que parce qu'elle les tire de celles qu'elle s'est formées sur le modèle des objets offerts d'abord à ses regards.

Dès l'origine, penser, pour lui c'est connaître, et connaître c'est savoir, juger, croire, affirmer que les objets qu'il conçoit sont tels qu'il se les représente. Voilà, sans doute, pourquoi dans toutes les

langues, les termes qui expriment l'existence entrent comme élément nécessaire dans l'expression de toute pensée, de tout jugement; pourquoi nous ne pouvons exprimer un attribut, le rapporter à un sujet, quelque chimérique qu'il puisse être, autrement qu'en disant que ce sujet *est* cet attribut; par conséquent, en attribuant à ce sujet une existence hypothétique ou virtuelle.

Voici peut-être ce qui a fait illusion à Kant et à tous ceux qui ont pu méconnaître, ainsi que lui, une vérité aussi palpable. Quand nous percevons par la conscience ou par les sens, si l'objet perçu offre à notre observation quelque qualité ou manière d'être, répondant à une idée générale déjà formée par notre esprit à l'occasion d'autres objets semblables, nous ne pouvons nous empêcher de nous rappeler cette notion et de l'appliquer à ce nouvel objet. En voyant pour la première fois de la neige, il est presque impossible de ne pas nous rappeler l'idée abstraite de la blancheur précédemment tirée par nous de tels et tels autres objets blancs; en voyant un arbre, de ne pas penser à l'espèce et au genre auquel cet arbre appartient, de ne pas nous rappeler les idées générales d'arbre, de végétal, etc.

Ces rapprochements sont aussi utiles qu'inévitables.

C'est par là que nous classons les objets de nos connaissances, que nous les coordonnons, que nous les ramenons à l'unité. Kant a très-bien compris ce fait; son erreur est d'y avoir tout réduit. Bien loin que l'opération qui le préoccupe exclusivement soit toute la connaissance, elle suppose la connaissance constituée tout entière; car nous ne pouvons appliquer avec vérité un concept à un objet, qu'autant que nous avons constaté par l'expérience, dans cet objet, tout ce qui est compris dans la compréhension du concept.

Une autre erreur générale du système, également très-grave dans ses conséquences, c'est d'avoir supposé la connaissance formée originairement par un acte de synthèse, c'est-à-dire par un mouvement de la pluralité à l'unité, et par suite subordonné, en même temps que l'unité à la pluralité, la substance au phénomène, l'absolu interne à la relation externe, la conscience à la notion sensible. La pluralité impliquant l'unité, le phénomène la substance, le relatif l'absolu, la perception externe la conscience, cette fausse subordination suffirait seule pour tout réduire à l'impossible et pour expliquer la peine qu'on éprouve, dans ce système, à entendre, non-seulement l'unité, la substance, l'absolu soit interne soit externe, objets propres de ses attaques, mais encore la diversité

phénoménale elle-même, finalement réduite par lui, ici, à un rapport sans termes, à une représentation-sensation sans objet senti ou représenté et sans sujet sentant, à un phénomène sans base ; là, à un composé, à un *continuum* sans éléments distincts et sans lien entre ses parties¹.

C'est avec aussi peu de fondement qu'on imagine de faire dépendre toute connaissance de concepts généraux donnés *à priori*. Cette hypothèse suffirait encore à elle seule pour rendre impossible toute connaissance, aussi bien générale qu'individuelle. Mais laissons pour le moment ces deux points, que nous aurons plus tard l'occasion d'éclaircir mieux que nous ne pourrions le faire ici. Il est temps de passer à des considérations moins générales, et de comparer le système aux diverses parties de la connaissance. Commençons par la connaissance sensible, celle avec laquelle ses prétentions devraient le mieux s'accorder, puisqu'il a pour but d'y tout réduire.

¹ Voy. 2^e antinomie.

CHAPITRE III.

DE LA CONNAISSANCE SENSIBLE ,

Où l'on essaie de réfuter la théorie de l'esthétique transcendente sur la notion de l'étendue, en montrant la véritable origine de cette notion.

Comment s'opère la perception extérieure? Est-elle toute fondée sur la sensibilité? Atteint-elle l'objet directement, ou bien par l'intermédiaire d'un fait interne plus immédiatement connu, et, dans ce cas, quel est ce fait? Est-ce la sensation ou quelque autre mode de notre existence interne? De la solution donnée à ces questions, dépendra le jugement que l'on portera sur la portée et la valeur objective des notions dérivant de cette source, et particulièrement de la notion de l'étendue.

Si l'on fait tout reposer sur la seule sensibilité, la notion commune de la matière ou des corps est entièrement condamnée, l'étendue tout à fait réduite à néant; il n'y a plus d'objet extérieur, dans le sens

propre de ce mot, plus d'extériorité véritable. D'abord, nous savons ce qui arrive dès que l'on confond absolument la notion avec la sensation elle-même. Supposons qu'on n'aille pas jusque-là ; supposons qu'au lieu de réduire absolument la connaissance sensible à de pures affections de la sensibilité, on veuille qu'elle soit toujours, comme elle l'est, en effet, dans certains cas, une conclusion tirée de la conscience de ces affections à leur cause extérieure. Du seul fait de la présence en nous de telles affections, quelle autre conclusion tirer que celle d'une cause tout à fait inconnue, soit en elle-même, soit dans ses rapports aux autres choses, et tellement indéterminée, que rien n'empêche de la confondre, comme le faisait Malebranche, avec la volonté même du Créateur, ou, comme Leibnitz, avec les lois constantes de notre constitution, décrétées, une fois pour toutes, par la sagesse éternelle? Il y a loin, certes, de cette idée abstraite si vague et si vide, à l'idée que le sens commun se forme de l'univers matériel, qui est pour nous tous un système d'êtres nous entourant, nous touchant, nous impressionnant de mille manières par leur présence, subissant notre action comme nous la leur, et liés d'ailleurs entre eux par ces mille rapports de position, de distance, d'action et de réaction, sur

lesquels roulent la physique et les mathématiques. De là, chez les philosophes qui ont cherché dans la seule sensation l'origine de la connaissance sensible, l'impossibilité de justifier cette idée et d'élever l'existence des corps à la hauteur d'un dogme philosophique; de là, dans l'histoire de la philosophie moderne, l'idéalisme, et tous ces doutes qui choquent à bon droit le bon sens du chef de la philosophie écossaise, mais que ce philosophe n'évite lui-même que par une sorte de *deus ex machina*, en rompant tout lien entre la perception extérieure et le fait qui lui donne naissance, et en faisant de la foi à l'existence des objets le résultat d'une loi de notre constitution, tout à fait arbitraire, et dont on ne saurait trouver la raison ailleurs que dans la volonté toute-puissante du Créateur. Admet-on, au contraire, une perception directe, une sorte d'intuition, ou, comme n'a pas craint de le dire un auteur récent, une conscience immédiate de la substance étendue; dans ce cas, non-seulement la réalité de l'étendue est maintenue, mais on la considère comme absolue et l'on attribue à l'esprit la faculté de percevoir les choses en elles-mêmes, et non pas seulement le phénomène; on se place à l'extrême opposé du scepticisme. Seulement il est à craindre qu'on ne le serve, d'un autre côté, sans le vouloir, en créant

au dogmatisme des difficultés insurmontables, et en provoquant et justifiant, comme il arrive toujours, par l'effet des erreurs qui exagèrent la vérité, l'exagération qui la nie.

La vérité n'est, en effet, suivant nous, ni dans l'une ni dans l'autre de ces opinions extrêmes : la notion humaine de l'étendue n'est ni relative à la pure sensibilité, ni absolue : elle a son origine dans un mode de notre être, analogue à la sensation par certains côtés ; par exemple, par la manière dont nous le subissons et par son rapport à nos organes ; ressemblant même par sa constante inhérence au sujet et par son étroite liaison avec toutes les idées sensibles, à ce que l'auteur de la *Critique* nomme une *forme* de la sensibilité. Mais ce mode n'est ni une sensation, ni une affection quelconque de la sensibilité ; ou, pour ne pas disputer sur les mots, si on veut l'appeler sensation, il faut au moins reconnaître que c'est une sensation différant essentiellement des autres faits communément compris sous cette dénomination, et pouvant nous donner, des objets extérieurs, une connaissance tout autre que celle dont nous avons signalé le caractère vague, indéterminé et exclusivement relatif à nous.

Essayons de bien comprendre ce mode.

La connaissance de l'étendue ne s'introduit pas

isolément dans notre esprit. L'étendue s'offre à nous, dans le principe, comme un attribut de la matière : et loin qu'elle constitue à elle seule la matière, comme le voulait le Cartésianisme, elle n'en est pas même l'attribut le plus fondamental. Le fonds de l'idée de la matière, si j'ose m'exprimer ainsi, est l'idée d'une force de résistance, à nous, d'abord, et à la pression que nous exerçons sur elle, par l'intermédiaire de nos organes tactiles; puis à toute force semblable à la nôtre, et capable d'exercer une pression analogue à celle que nous pourrions exercer nous-mêmes. L'étendue n'est qu'un caractère de cette force, l'espèce d'expansion ou de diffusion, manifestée par l'ordre et la multiplicité des points auxquels aboutit son action ou dans un même instant. L'origine de la notion de l'étendue ne saurait donc être différente de celle de cette force, qui constitue la matière; or, celle-ci se révèle à nous, comme toute force, par son effet, lequel ne peut être, comme il n'est en réalité, ainsi qu'il est aisé de le vérifier, qu'un acte de résistance à nous, à la force active que nous déployons par nos organes. La force extérieure est conçue tout à la fois par relation et analogie avec cette force interne qui vient se heurter contre elle : par relation, comme condition de la résistance éprouvée; par analogie, puisque l'action et la

réaction de l'une étant exactement semblables à l'action et à la réaction de l'autre , il est tout naturel que nous jugions du principe de celle-ci par celle-là. Il doit nécessairement en être de tous les modes de cette force et particulièrement de l'étendue, comme de cette force elle-même. A l'étendue, comme à chacun des autres modes de la force externe, devra donc répondre quelque mode de notre activité motrice, servant de fondement à la notion que nous nous en formons. Mais quel est ce mode ; quel peut-il être dans une substance spirituelle et inétendue ? Voilà la difficulté qui arrête et qui fait que beaucoup de bons esprits, résistant à l'évidence des faits, refusent de voir, non-seulement dans la notion de l'étendue, mais dans celle même de la solidité, une conclusion de l'effet à la cause, et veulent, avec la philosophie écossaise, que la perception extérieure soit un fait absolument primitif et inexplicable, sans aucun rapport aux lois générales et nécessaires de notre raison. Il me semble pourtant qu'avec un peu d'attention aux faits, cette difficulté est facile à lever. Il est vrai que la force interne, — le principe qui déploie son énergie dans l'effort musculaire, — n'est pas étendue. Mais ce n'est pas à dire pour cela que ce principe ne puisse offrir rien d'analogue à l'étendue. Simple et immatérielle dans

le principe intime de son énergie, la force motrice dont nous disposons, est loin d'offrir, dans le déploiement de cette énergie, le même caractère de simplicité et d'unité. Elle ne se déploie pas suivant une ligne mathématique rigoureuse, aboutissant à un point mathématique absolu. Loin de là, elle rayonne en tous sens; elle se développe, en quelque sorte, sphériquement, autour du centre immobile de son énergie substantielle, s'appliquant simultanément à plusieurs points, à tout un ensemble de points contigus, à une surface, et non à l'abstraction mathématique du point¹. Soit donné le sentiment d'une telle force, arrêtée, comprimée par la force extérieure qui l'entoure, est-il possible de n'en pas conclure l'existence de cette dernière, de ne pas conclure, de la résistance que nous

¹ Il n'est pas besoin de dire que nous n'entendons nullement déterminer ici la nature de cette force. Est-elle inhérente à la nature de l'âme, avec la simplicité de laquelle elle devrait alors se concilier, comme la multiplicité des phénomènes de la vie intellectuelle et morale se concilie avec l'unité et l'identité personnelles, ou dépend-elle de l'union arbitraire de l'âme avec le corps? Le corps en est-il la condition ou seulement la limite? Nous laissons ces questions et toutes les questions du même genre, comme étrangères à notre but, persuadé d'ailleurs que l'étude des facultés de l'entendement a bien assez des difficultés qui lui sont propres, sans y ajouter celles de la métaphysique, dont elle ne dépend nullement et qui, au contraire, en dépend étroitement.

éprouvons, l'existence d'un obstacle qui nous résiste, et de concevoir cet obstacle autrement que comme une force opposée, analogue à la force contre laquelle elle réagit, s'exerçant et réagissant, elle aussi, non sur un point mathématique, mais simultanément sur tous les points de la surface à laquelle se termine la force interne? N'est-ce pas là l'idée que nous nous formons naturellement de la matière, et nous représentons-nous sous cette idée rien autre chose qu'une force ou un ensemble de forces pouvant produire, dans son rapport à notre activité motrice ou à toute autre activité analogue, le phénomène de résistance multiple et simultanée que nous venons de décrire?

Combien la notion d'extériorité donnée par la conscience de ce phénomène, ne l'emporte-t-elle pas sur celle que pourrait nous donner la pure sensation? D'abord, de la pure sensation, il est impossible de tirer aucune autre conclusion que celle d'une cause absolument indéterminée et inconnue, soit en elle-même, soit dans son rapport à l'universalité des choses. Si nous ne savions d'ailleurs qu'il y a des objets hors de nous, rien n'empêcherait de confondre cette cause avec la cause même de notre existence, et de considérer le fait comme une conséquence nécessaire des lois de notre constitution, comme un effet du développement

spontané des puissances innées de notre être; car on ne voit pas pourquoi il ne pourrait pas résulter, de ces lois et de la nature de ces facultés, que nous dussions éprouver dans tel moment donné, sans aucune provocation extérieure, telle affection déterminée. Jamais donc nous ne pourrions tirer de la sensation, la notion d'êtres finis, limités par nous comme nous par eux, subissant notre action comme nous la leur, tels que le sens commun conçoit ce que nous nommons corps ou matière. Or, c'est précisément cette notion que nous donne immédiatement le phénomène de la réaction des forces *moi* et *non moi*.

En second lieu, la relation de l'objet senti à la sensation, est, par sa définition même, bornée aux seuls êtres doués d'une sensibilité analogue à la nôtre. Il n'en est pas ainsi de la relation qui unit l'objet résistant à la force motrice dont nous trouvons le modèle en nous; elle est beaucoup moins exclusivement relative à nous, beaucoup plus éloignée de la subjectivité: quoique donnée primitivement à l'occasion d'un mode de notre être, l'idée qui la représente peut naturellement s'étendre beaucoup plus loin, aussi loin que l'idée générale de force. Une telle relation pourra donc servir à unir non-seulement à nous, mais entre elles, toutes les choses conçues sous cette notion générale

de force. Eu égard à cette relation qui constitue la propriété par laquelle elles se manifestent au sens du tact, ces choses pourront se déterminer et se mesurer réciproquement ; de là, dans ces choses non-seulement hors de nous, mais aussi indépendamment de nous, d'innombrables rapports de contiguité, de grandeur, et par suite, de distance, de position relative ; d'où la possibilité des mille relations d'action et de réaction dont ces rapports géométriques sont la condition ; de là aussi la figure, déterminée par le mode de limitation de la diffusion des forces. Que faut-il de plus pour constituer dans sa plénitude la notion commune de l'extériorité, et pour assurer aux sciences physiques et mathématiques et à la philosophie naturelle, une base réelle ? N'est-ce pas là tout cet ensemble et tout cet ordre des co-existants dont parle Leibnitz sans préjudice de la quantité extensive que Clarke accusait ce philosophe de méconnaître ? Qu'est-ce donc qui pourrait nous empêcher de conclure que le fondement de la notion de l'étendue doit être cherché, comme, du reste, celui de toutes nos idées premières, dans la conscience de notre être propre ; sinon, d'oser aller jusqu'à dire, au sujet des forces dont nous portons le type en nous, comparées à l'étendue finie, ce que Malebranche et Fénelon disaient de l'essence divine

comparée à l'étendue illimitée, qu'elles en contiennent tout le réel, tout le positif; qu'elles sont l'absolu dont l'étendue est le phénomène?

Il est vrai qu'au-dessus de la notion d'étendue limitée, contingente, multiple, qui évidemment est la seule que puisse nous donner immédiatement le fait que nous invoquons, s'élève dans notre esprit la notion de l'espace immense, éternel, nécessaire, unique. La différence est grande, nous l'avouons, entre ces deux notions; toutefois nous ne pensons pas qu'il y ait entre les deux un abîme aussi infranchissable qu'on pourrait être, au premier abord, porté à le supposer. Qu'est-ce, en effet, que l'espace? Qu'est-ce, en général, que l'infini dans chacun des genres où nous le considérons, dans l'être et dans chacun des attributs essentiels et primitifs de l'être: étendue, puissance, durée, intelligence, bonté? C'est ce genre même, c'est l'être même et chacun des attributs qui le constituent, considéré en soi et dans son essence universelle, pris absolument et abstraction faite de tout ce qui n'est pas lui, et, par conséquent, indépendamment des divers objets auxquels il s'applique et qui le réalisent imparfaitement; c'est l'essence, ou, comme s'exprime Leibnitz, l'absolu de l'être, de l'étendue, de la durée, de la puissance, du bien, etc., ou, plus simplement, l'être, l'étendue, la

durée, etc. C'est l'objet de l'idée pure de l'être, et de chacune des qualités primordiales de l'être, l'objet de l'idée, dans le sens platonicien du mot. Que peut-il y avoir, en effet, de meilleur que le bien même ou ce qui réaliserait toute notre idée du bien, de plus étendu que ce qui serait l'étendue même et réaliserait toute notre idée de l'étendue, et de plus durable que la durée elle-même? Chaque idée, chaque essence prise en soi, représente évidemment toute la sphère du possible dans un genre déterminé; or, pour s'assurer que cette sphère est infinie, que la possibilité de l'étendue, de l'être, de la durée, de la puissance est inépuisable en soi; pour trouver l'infini dans chaque notion idéale, et, si j'ose ainsi dire, dans chaque ordre de quantité, ne suffit-il pas de considérer, comme le remarque Leibnitz, que toutes les parties étant parfaitement semblables, et chacune liée par un même rapport à celles auxquelles elle s'ajoute, la même raison subsiste toujours d'en ajouter une nouvelle¹? Cela étant, il nous semble qu'il ne faut rien de plus, pour concevoir chaque infini, que

¹ « Prenons une ligne droite et prolongeons-la, en sorte qu'elle soit double de la première. Or, il est clair que la seconde, étant parfaitement semblable à la première, peut être doublée de même pour avoir la troisième, qui est encore semblable aux précédentes; et la même raison ayant toujours lieu, il n'est jamais possible qu'on soit arrêté: ainsi, la ligne peut être prolongée à l'infini,

de concevoir le fini auquel il correspond¹. Il y est, en effet, nécessairement contenu, comme l'abstrait est toujours contenu dans le concret, le général dans l'individuel; car, comment concevoir un objet particulier sans avoir l'idée des attributs qu'il réalise, une chose étendue, une chose bonne, sans concevoir (je ne dis pas, comme Platon, sans avoir préalablement conçu) l'étendue, le bien? L'idée de l'infini serait donc nécessairement donnée à notre esprit du même coup que celle du fini, et nécessairement impliquée dans celle-ci; il resterait seulement à l'en dégager en écartant de l'idée individuelle ou particulière, par l'abstraction, tout ce qui n'est pas la pure essence de chaque attribut, tout ce qui se mêle à l'idée de cette pure essence, pour former tel ou tel objet plus complexe et plus déterminé. L'abstraction n'aurait pas ici pour unique effet d'amoindrir la notion en la simpli-

de sorte que la considération de l'infini vient de celle de la similitude ou de la même raison, et son origine est la même avec celle des vérités universelles et nécessaires.» Leibnitz; *Nouveaux essais*, l. II, chap. XVII.

¹ « J'accorde que nous avons l'idée d'un infini en perfection, car, pour cela, on n'a besoin que de concevoir l'absolu, mettant les limitations à part. Et nous avons la perception de cet absolu, parce que nous y participons, en tant que nous avons quelque participation de la perfection.» Leibnitz; *Examen des principes du Père Malebranche*.

fiant; elle l'amplifierait, au contraire, à l'infini, car elle aurait pour résultat d'écarter, entre autres choses, la limite qui est une négation; elle produirait donc un effet contraire à la négation; elle ajouterait tout ce que celle-ci retranche, tout ce qui dépasse la limite de l'objet particulier; elle ajouterait non-seulement à l'extension, mais encore à la compréhension de l'idée; puisque l'objet particulier, toujours imparfait et limité, ne représente pas plus toute la compréhension de l'idée, toute la plénitude de l'être ou de tel attribut de l'être, qu'il n'en contient toute l'extension. L'abstraction ainsi appliquée ne nous donnerait pas seulement l'indéfini: il faudrait, pour cela, qu'elle ne fit que reculer la limite; et elle la supprime. Elle ne donnerait pas seulement une multitude innombrable; car la notion d'une multitude innombrable n'est nullement adéquate à l'idée pure, à la notion de l'essence, de l'être ou d'un attribut de l'être pris en soi.

Tel est donc, en résumé, le milieu que nous croirions devoir être pris, au sujet de la notion de l'étendue et de l'espace, entre les exagérations du nihilisme sensualiste qui voudrait réduire l'objet de cette notion à une pure relation aux affections de la sensibilité, et celles du dogmatisme qui en fait un attribut absolu des choses, saisi par une sorte de perception ou de con-

science immédiate de l'objet externe. Ce serait de donner pour fondement à cette notion, au lieu d'une pure sensation ou d'une forme de la sensibilité, la résistance opposée simultanément, sur plusieurs points de sa direction, à la force d'impulsion multiple et diffuse qu'il nous est donné de faire rayonner tout autour du centre de notre activité motrice, et le rapport nécessaire de cette résistance à un objet résistant.

C'est parce qu'on substitue à ce rapport fécond, conçu par la raison à l'occasion de notre propre activité, le rapport stérile et indéterminé de la sensation à l'objet senti; c'est parce qu'on place dans les pures affections de la sensibilité tout le fondement de la perception extérieure, qu'on se trouve conduit à amoindrir la notion de la matière, au point de rendre impossibles toutes les sciences auxquelles cette notion sert de fondement. C'est parce qu'on va jusqu'à confondre absolument cette notion avec la sensation, qu'on en réduit entièrement l'objet à néant. C'est ainsi que le scepticisme ou le nihilisme s'enfonce de plus en plus dans ses abîmes, à mesure qu'il s'éloigne plus des faits et de la vérité.

L'hypothèse du dogmatisme absolu est plus conforme au sens commun, mais elle ne heurte pas moins les faits, et elle crée des difficultés insurmontables. Si

la notion de l'étendue était immédiate et absolue, tout ce qu'elle comprend : figure, grandeur, distance, etc., et, par conséquent, la ligne, le point, la limite, devraient aussi être absolus. Or, que l'on essaie de concevoir une limite absolue, des lignes absolues, des points absolus, au sein d'un continu divisible à l'infini, tel que l'espace ; que l'on essaie de résoudre les objections de Sextus Empiricus contre tous ces objets de la géométrie, autrement qu'en les supposant relatifs ; que l'on essaie aussi, autrement que dans cette même hypothèse, de se rendre compte des principes du calcul infinitésimal, autrement qu'en considérant l'infinie petitesse comme purement relative à nos sens.

Voici ce qui peut tromper à ce sujet : les impressions qui nous révèlent l'étendue ne sont pas affectives comme les autres impressions de nos sens, et comme elles n'ont d'intérêt pour nous que parce qu'elles nous servent à percevoir les objets, nous avons rarement l'occasion de les distinguer de la perception. D'ailleurs, elles ne sont pas absolument sans analogie avec les représentations de l'esprit ; comme celles-ci, elles dépendent étroitement de l'objet ; elles en reproduisent en quelque sorte les traits ; elles offrent une sorte d'expansion ou de diffusion correspondant point pour point à celle de l'étendue extérieure ; de

sorte qu'on s'explique, à la rigueur, que quelques philosophes aient été portés à les considérer comme une forme même de l'objet, s'en détachant pour pénétrer, par le canal des sens, jusqu'au siège du principe intelligent, et y devenir l'idée elle-même.

Ces faits peuvent aider à expliquer les préjugés du dogmatisme absolu, mais ils ne les justifient pas. Ces grossières analogies des impressions du tact et de la vue avec nos idées, ne font pas qu'elles soient ces idées elles-mêmes, et que, pour se modeler sur la forme superficielle des objets extérieurs, elles doivent être confondues avec l'acte par lequel l'esprit conçoit et pose, comme subsistant réellement hors de nous, la substance et la force qui se manifestent sous cette forme. D'ailleurs, quoique ces impressions dépendent moins de nous et de notre constitution propre que les affections sensibles proprement dites, elles en dépendent cependant dans une certaine mesure ; elles servent aussi, comme nous venons de le voir, à définir l'objet, au contraire de l'idée, qui doit toujours le suivre et s'y conformer ; et, quoique nous les voyions moins sujettes à varier que ces affections, elles sont pourtant variables par leur nature, comme tout ce qui est relatif. Chacun comprend aisément, en effet, et c'est là une conséquence nécessaire de la nature de l'étendue,

qu'avec une autre organisation , nous devrions percevoir les objets sous des apparences toutes différentes de celles qu'ils nous offrent, et que , si notre tact était plus délié , les organes par lesquels il s'exerce , plus mobiles ou plus divisés , il devrait nous arriver à leur sujet — comme il arrive, quand nous voyons par l'intermédiaire du microscope , — de percevoir sensiblement étendu ce qui nous paraît le dernier terme de la petitesse , formé de lignes brisées ce qui nous paraît courbe , plein d'aspérités et d'inégalités ce qui nous paraît uni , etc.

CHAPITRE IV.

DE LA CONNAISSANCE SPIRITUELLE OU DE LA CONSCIENCE.

(Sens intime, aperception transcendente et synthèse transcendente de Kant.)

—
Passons maintenant, du fait dans lequel Kant place le fondement de toute la connaissance humaine à celui où il aurait dû, suivant nous, le placer ; nous voulons parler de la conscience.

La conscience est le sentiment immédiat, l'immédiate perception ou aperception de notre être et de ses modes. Je dis de notre être et de ses modes, car la conscience atteint les deux également et du même coup. Nous n'allons ni du mode à la substance, en concluant de l'un à l'autre à l'aide du rapport nécessaire qui les unit, ni de la substance ou du moi au mode ; nous les percevons simultanément, avec leur rapport, par un acte de l'esprit, indivisible comme ils le sont eux-mêmes. Pour que nous dussions aller du mode au moi, il faudrait que le mode pût nous être donné seul, séparé

du moi. Or, cela est impossible, car le mode n'est que le moi sous tel état déterminé : ma pensée, c'est moi pensant ; ma volonté, moi voulant ; ma sensation, moi sentant. Séparés du sujet, ces faits sont des abstractions inintelligibles, impossibles, comme la figure sans l'étendue, ou une des trois dimensions de l'étendue sans les deux autres. En les percevant, c'est vraiment, je le sens fort bien, moi-même que je perçois. Si nous n'avions ce sentiment, comment nous reconnaitrions-nous cause de certains actes ? Comment avoir conscience du déploiement de la force sans avoir conscience de la force ? Comment savoir que j'accomplis librement un acte, si je n'avais conscience de moi le produisant ? Comment distinguer, par la différence de leur rapport au moi, les modes actifs et les modes passifs de notre être, si nous n'avions conscience de ce rapport ?

D'ailleurs, si la conscience n'atteignait pas l'âme, si elle ne nous donnait pas la substance en même temps que le mode, le sujet invariable des faits de la vie intellectuelle et morale en même temps que les faits, ni la raison, ni aucune autre faculté ne saurait suppléer à son insuffisance. A l'aide des principes de la raison, des principes de causalité et de substance, qu'il faudrait dans ce cas supposer innés, nous pourrions

peut-être savoir que les sentiments, les pensées, les volontés, les efforts perçus par la conscience, se rapportent à un être, à une substance ou à une cause; mais non que cet être est nous, que cette cause est nous, que cet effort est produit par nous; nous aurions la substance universelle de Spinoza, mais non la substance individuelle.

Nous n'allons pas plus de la conscience du moi aux modes; ou, comme l'ont supposé de profonds mais trop systématiques penseurs, de la conscience de l'énergie active et incessante du moi, à celle des modes passifs et adventices qui provoquent l'exercice de cette énergie, que des modes à la substance. Les modes passifs de notre être se révèlent à nous absolument de la même manière que les modes actifs, et les uns et les autres nous sont donnés avec le sujet qui n'est qu'avec eux et en eux, comme ils ne sont qu'en lui. Je sais que j'aime, que je souffre, que je crois ou que je doute, absolument comme je sais que je veux et que j'existe. Je perçois en moi le désir d'arriver à la vérité qui m'est inconnue, ou l'irrésistible conviction que produit l'évidence, comme je perçois les efforts par lesquels je cherche à la découvrir, ou l'existence de mon être manifesté par ces efforts; et il m'est impossible de saisir la moindre différence entre la manière dont

je saisis ces derniers faits et celle dont je saisis les premiers.

Le véritable objet de la conscience, c'est donc le moi avec tous ses modes et le rapport nécessaire qui les rend inséparables du moi, rapport donné ici avec ses deux termes, et non, comme dans la perception sensible, conçu *à priori*, à l'occasion de l'un des deux; c'est, pour chaque acte d'aperception, le tout indissoluble, moi pensant, moi sentant, moi voulant, et non l'abstraction insaisissable et impossible à laquelle se réduirait l'une quelconque des deux parties de ce tout, séparée de l'autre.

On ne peut pas accuser Kant d'avoir méconnu la réalité ou l'importance de la conscience; nous avons vu, au contraire, et c'est là une des meilleures parties de sa doctrine, qu'il en faisait une condition essentielle de toute connaissance. Mais ici encore, que d'erreurs et d'erreurs subversives se mêlent à la vérité, l'altèrent et la défigurent!

D'abord, pourquoi réduire l'objet de la conscience, l'âme ou le moi au seul *substratum* du *je pense*, même quand on ne prendrait pas ce mot penser dans le sens étroit qui lui est donné dans la critique, et qu'on l'étendrait à tous les faits de la vie intellectuelle? Ces faits ne sont pas tout en nous; et notre être n'est pas

tout dans ces faits. Il est tout aussi bien et se manifeste tout aussi évidemment, ce nous semble, sous mille autres modes, dans la douleur, dans la joie, dans l'amour, dans la haine, dans l'effort volontaire par lequel le définit Maine de Biran ; dans le doute, d'où Descartes fait jaillir la certitude de son existence ; dans ces sentiments de l'honnête et du juste, qui arracheront ailleurs le noble cœur de Kant à ces doutes enfantés ici par les préjugés et les sophismes de son esprit. Qu'on ne nous objecte pas que ces faits n'appartiennent au moi que parce qu'il les soumet à l'activité de son esprit, parce qu'il y applique son attention pour les coordonner ou pour les connaître. Nous sentons très-bien qu'il n'en est pas ainsi : je sens très-bien que si ma douleur est en moi, c'est parce que je l'éprouve réellement, parce que c'est réellement moi qui souffre en elle, et non pas seulement parce que je la connais ou que j'y pense ; aussi bien que l'effort de ma volonté m'appartient, parce que c'est moi qui le produis. Si Kant eût bien vu cette vérité, s'il eût embrassé dans toute la plénitude des modes qui en constituent la vie, l'être connu par la conscience, il est permis de penser qu'il n'eût pas songé à lui refuser les titres de cause, de substance et même d'être, pour le réduire, sous le nom de véhicule des catégories, à je ne sais quelle

forme vide et inerte , à je ne sais quelle unité abstraite et nominale de la pensée.

Deux facultés concourent, d'après le système, à nous faire connaître notre être propre ; d'une part, l'aperception transcendente, conscience nécessaire et *à priori* du moi ; de l'autre, le sens intime, conscience empirique du moi dans ses divers états ; celle-ci nous apprenant du moi seulement qu'il existe , celle-là nous le faisant connaître uniquement comme phénomène, tel qu'il apparaît et non tel qu'il est.

A l'énoncé de ces propositions, une première réflexion se présente à l'esprit : l'aperception nous donne uniquement le moi en soi dans l'unité de la substance ; le sens intime est, nous l'avons vu, la conscience relative du principe spontané de la pensée se manifestant à lui-même par le contre-coup de son action sur la sensibilité du sujet, se mirant, si j'ose ainsi dire, dans l'espèce de sensation interne à laquelle il donne naissance. Il ne peut donc nous donner que l'activité intellectuelle du moi et la sensation interne qui la manifeste. Mais alors, comment donc connaissons-nous que tout ce qui en nous n'est, ni cette activité, ni cette sensation, ni le moi en soi, à savoir, nos plaisirs, nos douleurs, nos résolutions, nos jugements, nos idées, nos doutes, la représentation sensible elle-même ?

Osera-t-on se mettre en opposition avec l'évidence, au point de soutenir que nous ne connaissons ces faits que par la conscience de l'activité qui s'exerce à leur occasion, par la conscience de l'acte d'attention dont ils sont l'objet, ou plutôt, car il y a ici cet intermédiaire de plus, par la conscience de la sensation interne que produirait cet acte? Comment percevrions-nous cette sensation, ou bien l'acte lui-même? Ne faudrait-il pas, pour cela, dans l'hypothèse, une nouvelle sensation résultant d'un nouveau déploiement d'activité, une autre encore pour percevoir celle-ci, et toujours ainsi à l'infini? C'est en vain, en effet, que, pour tout réduire au relatif, on voudrait se soustraire à la nécessité d'admettre une perception immédiate, et tout assimiler à la perception sensible, qui est, en effet, toujours médiate, indirecte et relative : la perception médiate suppose la perception immédiate, comme le relatif suppose l'absolu, comme tout rapport suppose des termes, comme tout syllogisme suppose une idée moyenne, et le premier syllogisme une vérité connue sans l'aide d'aucune idée moyenne. Remarquons enfin que la sensibilité intime, d'où l'on fait naître la conscience empirique du moi, n'est autre chose que l'imagination. Or, assurément, l'imagination n'est pas la conscience ; l'acte de notre esprit, par lequel nous

nous représentons les objets réels ou possibles hors de nous, n'est pas le sentiment des faits que nous percevons réellement en nous¹.

Mais, pour la conscience même du moi, l'aperception transcendente et le sens intime de Kant sont loin de la représenter exactement. D'abord, pourquoi deux facultés pour un objet unique, pour deux aspects abstraits d'un seul et unique objet ? Quels sont ces deux *moi* que l'on essaie de distinguer ? Nous l'avons dit : le moi et ses divers états, l'âme et ses modes, forment un tout indissoluble ; les deux parties de ce tout nous sont données l'une en même temps que

¹ Kant l'aurait-il admis implicitement, et plutôt sous-entendue qu'omise la conscience des modes du moi ? S'il en était ainsi, il n'eût pas posé en principe, comme il le fait dès ses premières lignes, que toute perception s'opère par la sensation : il eût fait de la sensation, non la matière, mais le premier objet de la connaissance ; il n'eût pas réduit à de pures représentations sans objet les notions de réalité, d'existence et de durée, si évidemment comprises dans la conscience des moindres faits que nous trouvons en nous ; il n'en eût pas fait des formes *à priori*, soit de l'entendement, soit de la sensibilité ; il n'eût pas fait de la synthèse opérée avec leur aide, la condition préalable de toute connaissance. La conscience immédiate des modes de notre être répugne à tout son système ; il faut donc admettre de deux choses l'une : ou qu'il a complètement oublié cette partie capitale de la connaissance, ou qu'il s'en est formé des idées très-peu exactes et très-peu nettes, assez peu exactes peut-être pour la confondre, en effet, avec son prétendu sens intime, avec l'imagination.

l'autre, l'une comme l'autre, l'une avec l'autre, et, pour ainsi dire, l'une dans l'autre; et l'on voudrait séparer la conscience du moi identique et un, non-seulement de celle des modes, dont on ne s'inquiète pas, mais de la conscience du rapport du moi aux modes !

L'abus d'analyse commis ici par Kant est loin d'être sans conséquence dans sa doctrine; il aurait pu suffire seul pour le conduire aux paradoxales assertions que nous venons d'énoncer, savoir : « que nous ne connaissons rien de notre être, sinon qu'il existe; que nous le connaissons, non tel qu'il est, mais tel qu'il apparaît. » En effet, le moi n'existant, et par conséquent ne pouvant être perçu que dans le développement des puissances qui le constituent, il est clair qu'une faculté destinée, comme l'aperception transcendente, à saisir le moi hors de ces développements, ne pourrait avoir pour objet qu'une abstraction vide et vaine, sinon une chose impossible; et il ne l'est pas moins d'un autre côté, qu'une faculté qui aurait pour objet unique les développements de la vie du moi, ou, pour rester dans les limites du système, les effets de son activité sur le sens interne, et non le sujet même de cette activité, ne pourrait nous donner de ce sujet tout au plus qu'une notion relative à ces effets.

Mais ces conséquences du principe posé ne sont pas moins ouvertement démenties par les faits que le principe lui-même. Il n'est pas exact de dire que nous ne connaissons le moi par la conscience que comme un pur phénomène, tel seulement qu'il apparaît, sans pouvoir rien dire le concernant en lui-même, sinon qu'il existe : un objet connu comme phénomène, et dont nous ne pouvons rien dire, à le considérer en lui-même, sinon qu'il existe, est celui que nous ne percevons pas directement lui-même, mais qui nous est donné par son rapport nécessaire et indéterminé, soit comme cause, soit comme substance, à un fait plus immédiatement connu. Tels sont les objets sensibles : il n'y a pas seulement lieu de douter si ces objets sont en eux-mêmes et indépendamment de tout rapport à nos impressions, tels qu'ils nous apparaissent, tels qu'ils s'offrent à nos sens ; il est certain qu'ils ne le sont pas, puisqu'ils ne sont, par leur définition même, que des rapports à ces impressions. Il est certain que la perception extérieure n'atteint pas les choses en elles-mêmes ; il n'est pas seulement douteux qu'elle puisse les atteindre. Tout autre est la conscience, et tout autre le caractère des faits que cette faculté nous révèle. Ces faits ne sont pas conclus ; ils sont la base de toutes les conclusions par lesquelles nous atteignons les autres

faits. Il faut, venons-nous de dire, qu'il y ait quelque perception immédiate, sans quoi toute perception, toute connaissance, serait impossible comme tout rapport sans les termes qu'il unit. Or, où sera cette perception immédiate, si elle n'est pas dans la conscience? La conscience n'est-elle pas impliquée en tout, n'est-elle pas dans notre intelligence la condition de tout, sinon, comme nous le croyons, le principe de tout?

Si la conscience est immédiate, les notions qu'elle nous donne sont absolues. Il ne peut pas plus être question, par exemple, d'une notion relative de nos volontés, de nos plaisirs, de nos douleurs, de nos jugements, que d'une notion absolue des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs. Si la conscience est immédiate, si tous les objets qu'elle embrasse sont absolus, indépendants de toutes les facultés à l'aide desquelles nous les percevons, la conscience donnant le moi, le moi nous est connu, non comme un phénomène, non tel qu'il paraît, mais tel qu'il est en lui-même. Le moi ne serait pour lui-même qu'un pur phénomène; nous le connaîtrions tel seulement qu'il apparaît et non tel qu'il est, si l'idée que nous en avons était, ainsi que l'ont supposé certains philosophes, une conclusion du mode à la substance, ou bien, comme celle des qualités sensibles des corps,

une conclusion de l'effet à la cause, ainsi qu'il arriverait si, comme l'imagine Kant dans sa théorie du temps, nous ne le percevions que par l'intermédiaire des affections qu'il produirait sur son sens interne. Mais, nous l'avons vu, le moi est perçu immédiatement par la conscience, comme les modes eux-mêmes. Il est vrai que nous ne le percevons jamais séparé de ses modes; mais il ne nous est pas donné par ses modes, il faut seulement dire, ce qui est tout différent, qu'il ne nous est donné qu'avec eux.

Le moi étant perçu directement et en lui-même, de là résulte d'abord que les attributs sous lesquels il se présente à nous, ne peuvent jamais être considérés comme exclusivement relatifs à la manière dont nous le percevons, qu'ils lui appartiennent réellement, et non pas seulement en tant que nous le percevons, et eu égard aux apparences sous lesquelles il s'offre à nos regards. Il en résulte, en second lieu, que nous pouvons connaître en lui des attributs absolus ne se réduisant pas à de purs rapports à un terme extérieur, tels, par exemple, que la simplicité et aussi l'identité, qui est un rapport du moi à lui-même. Enfin, ces attributs, même relatifs, pourront être d'une tout autre nature et tout autrement déterminés que ceux sous lesquels nous concevons les choses perçues indirectement, comme les

choses sensibles : telle est, par exemple, la puissance d'effort, dont nous pourrions ainsi connaître le caractère libre et spontané. Sans doute, cette puissance ne peut, comme toute puissance, se manifester que dans ses actes. Mais ce sont deux choses bien différentes, de ne pouvoir connaître une cause que dans ses effets, ou de ne pouvoir la connaître que par ses effets. Dans ce dernier cas, ne la percevant pas elle-même, nous n'en avons qu'une connaissance très-indéterminée, nous ne connaissons vraiment que l'effet ; dans l'autre cas, percevant la cause, nous la connaissons aussi bien que l'effet, nous pouvons connaître les caractères qui la concernent en elle-même ; et c'est ainsi, en effet, que nous connaissons le caractère libre et spontané de l'énergie que nous déployons dans les actes de notre volonté.

Une autre idée très-malheureuse de Kant est celle des conditions auxquelles il soumet la conscience du moi, en faisant dépendre cette faculté de la synthèse à laquelle l'entendement doit soumettre les représentations de la sensibilité, et, par suite, de ces représentations elles-mêmes et des concepts intellectuels purs à l'aide desquels nous les coordonnons.

Bien loin que la conscience puisse dépendre en rien des notions dues à nos sens, elle leur sert au contraire

de base, puisque ces notions ne représentent, comme nous l'avons vu, que des objets conçus par notre raison comme conditions externes de certaines modifications de nos âmes. Bien loin que la conscience du moi puisse dépendre des catégories; si l'on admet la définition que nous avons donnée de la conscience, il faut avouer que les catégories ont en elle leur origine et qu'elles ne sont que la conscience du moi généralisée et étendue à l'infini, par le concours de l'abstraction et de la raison.

Arrêtons-nous un peu à examiner, car c'est là la clef de voûte du système, cette synthèse, sans laquelle, nous dit-on, les représentations ne sauraient être ramenées à la conscience du moi.

Comment faut-il la concevoir? La représentation sensible dont elle doit coordonner les éléments la précède-t-elle; ou faut-il admettre que ces éléments naissent comme elle successivement, et qu'elle les ajoute à mesure qu'ils se produisent ou qu'elle les produit? Nous croyons que cette dernière manière de concevoir l'hypothèse est celle de Kant. Il affirme, en effet, à plusieurs reprises, que notre « appréhension » de la diversité du phénomène est toujours successive, » que la diversité renfermée dans toute intuition ne » saurait être représentée comme telle, qu'autant que

» l'esprit divise le temps en une série d'impressions » successives ; » et que l'impression comprise dans un instant n'est jamais autre chose qu'unité absolue. D'ailleurs, nous le voyons constamment faire dépendre la notion de l'espace de celle du temps. Mais, du reste, peu nous importe, les deux hypothèses ne sont pas plus faciles à soutenir l'une que l'autre.

Il est impossible que la représentation sensible précède la conscience du moi. En général, rien dans la connaissance ne saurait précéder le sentiment de l'existence personnelle. Je suppose que de sourdes sensations, de sourdes réactions provoquées par ces sensations, se produisent en nous avant ce sentiment ; ces impressions, ces réactions n'auront rien de commun avec ce que nous nommons connaissance, représentation, idée ; elles seront tout à fait étrangères à l'intelligence. En effet, les phénomènes de sensibilité, aussi bien que les opérations de l'activité, ne peuvent appartenir à cette faculté qu'en devenant son objet, c'est-à-dire par la conscience que nous en avons. Or, nous l'avons dit, la sensation c'est le moi sentant ; l'action, le moi agissant : percevoir la sensation ou l'action, ou tout autre fait en nous, c'est percevoir le moi lui-même. Alors même que nos sensations, au lieu d'être le premier objet de la notion sensible, ser-

viraient par leur réunion à la constituer, nous ne pourrions les réunir, les coordonner et d'abord les parcourir, comme dit Kant, sans les saisir préalablement par la conscience comme faits en nous, sans saisir en même temps le moi lui-même, puisqu'une représentation, une conception n'est que le moi concevant. Le moi serait donc encore ici à la base et non pas seulement au terme de la synthèse, et cela, non pas seulement dans l'acte d'attention ou de réflexion servant à opérer cette synthèse, mais dans l'objet même de cet acte.

Mais, enfin, supposons cette représentation sensible, ainsi donnée indépendamment de la conscience du moi, et aussi indépendamment des concepts; supposons-la donnée d'un côté et les concepts de l'autre, quoiqu'il soit bien étrange d'entendre parler de représentations quelconques séparées de toute notion de réalité, d'existence, etc., sans compter une notion de l'étendue séparée de toute notion de temps, et par conséquent de simultanéité¹. Comment lui appliquer ces concepts? Remarquons bien qu'elle ne les contient pas, et qu'on ne peut, par conséquent, pas

¹ N'oublions pas que, dans ce système, le temps lui-même se produit comme la synthèse intellectuelle elle-même, et par l'action de la même cause qui donne naissance à celle-ci.

les en déduire; remarquons bien aussi qu'on ne peut en justifier l'application par l'expérience; car, dans l'un de ces cas, le jugement serait analytique; dans l'autre cas, il serait à *posteriori*; or, il est à la fois, ce sont-là les termes mêmes du problème posé par la *Critique*, synthétique et à *priori*. Dans ce cas, le concept ne peut être véritablement uni à la représentation du phénomène, comme le conçoit très-bien Kant, qu'autant qu'il sert de règle pour la former; comme, par exemple, le concept du rapport de cause sert, suivant lui, de règle pour former la représentation de l'ordre de succession, le concept de réaction, celui de la simultanéité. Mais ce n'est pas ce qui arrive dans l'hypothèse que nous examinons, puisque, en imaginant la représentation du phénomène formée avant la synthèse, on la suppose, par cela même, formée indépendamment de l'application des concepts, et aussi, puisque le temps est un produit de la synthèse, indépendamment du temps, qui seul, on le sait, nécessite cette application. Si donc, la représentation est supposée constituée avant la synthèse intellectuelle, cette synthèse est impossible, et, par suite aussi, l'unité de la conscience et le rapport des représentations à cette unité, s'il est vrai que ce rapport ne puisse s'opérer que par la synthèse intellectuelle; et tout se réduit,

comme dans le système de Hume, aux seules impressions des sens.

Admet-on la seconde alternative? Suppose-t-on, comme l'impliquent les paroles que nous venons de citer, la représentation sensible formée successivement au fur et à mesure que la synthèse en ajoute les éléments? Toutes ces difficultés disparaissent : la représentation sensible n'étant pas antérieure à la synthèse, ne l'est pas non plus au moi; elle n'est pas non plus antérieure, au moins chronologiquement, aux concepts intellectuels purs; et comme elle se produit d'après la règle offerte par les concepts, son accord avec les concepts s'explique aisément. Mais, alors, la représentation produite par la spontanéité du sujet, ne peut pas être dite donnée : tout au moins l'ordre de ses parties, cet ordre qui, suivant Kant, constitue l'étendue, n'est pas donné; il n'appartient pas au sens extérieur, il perd tout caractère d'objectivité; mais alors disparaît toute différence entre l'imagination et la perception extérieure, si cette différence se réduit, comme le veut Kant, à celle qui distingue les représentations données ou reçues passivement, de celles que nous produisons spontanément; car l'activité du sujet les produit toutes comme l'araignée la toile; alors le non moi, que dis-je? la notion même du non moi,

la notion de l'étendue nous échappe et devient impossible. En effet, l'étendue impliquant nécessairement la coexistence et la pluralité des parties dans lesquelles elle doit toujours pouvoir être divisée, comment concevoir la notion qui la représente formée successivement, sans aucune représentation simultanée de ces parties ; comment l'addition successive opérée par l'imagination pourrait-elle avoir quelque autre effet que de l'amplifier ? Comment former une étendue réelle avec des zéros d'étendue ? Ainsi, tout à l'heure, partant de la représentation sensible donnée indépendamment du moi, nous ne pouvions la rattacher au moi ; voilà que maintenant, partant du moi, nous voyons s'évanouir cette représentation elle-même. Tout à l'heure nous étions réduits, avec Hume, aux seules impressions passives des sens ; nous voici maintenant au contraire emprisonnés, avec Fichte, dans la conscience de la pure activité du moi indivisible, condamnés à ne pouvoir jamais faire un pas au-delà. Du reste, cette seconde hypothèse est aussi contraire aux faits que la première : il n'est nullement vrai que les éléments divers de la représentation empirique ne puissent nous être donnés que successivement et que, comme le dit Kant, « toute impression comprise dans » un instant ne soit jamais autre chose qu'unité ab-

» solue. » Il me semble, en effet, que je puis fort bien percevoir, avec une parfaite simultanéité, dans une surface solide, tous les points solides sur lesquels j'applique, dans un même instant, les différentes parties de ma main, ou embrasser d'un seul coup d'œil toutes les parties d'un objet visible, tel, par exemple, qu'une rose.

Du reste, de quelque manière qu'on l'entende, l'esprit ne procède pas originairement par synthèse, en allant des parties au tout, de la pluralité à l'unité du tout, nommée par Kant unité synthétique. Rien ne précède dans l'ordre de nos idées l'unité concrète et substantielle du moi perçu par la conscience, tout à la fois comme sujet unique des divers modes de la vie intellectuelle et morale, et, si l'on nous permet d'emprunter ce terme à Leibnitz, comme centre métaphysique de la force qui, dans l'effort volontaire, rayonne à travers nos organes. C'est par le développement de cette force centrale, c'est par les divisions de plus en plus marquées, de plus en plus multipliées, qui s'établissent en elle, par suite de ses relations avec les objets des sens, que se forme la notion de la pluralité sensible, la notion de l'étendue ou du phénomène. Nous ne pouvons, nous dit-on, concevoir une ligne sans la tirer, un cercle sans le décrire. Le fait est

inexact : Kant prend ici pour une loi essentielle de l'esprit humain, un procédé des géomètres, excellent et très-ingénieux, mais qui n'est nullement nécessaire et nullement primitif. Le fait fût-il vrai, la conséquence qu'on en tire ne serait nullement justifiée ; ce mouvement de notre imagination, par lequel nous décrivons une ligne droite ou courbée, est un acte d'analyse aussi bien que de synthèse : synthèse, par l'addition que nous faisons d'un nouvel élément de la courbe aux éléments déjà réunis ; mais analyse, eu égard au continu dans lequel notre imagination le décrit, et d'où nous avons dû tirer l'élément générateur, le point ; nous oserions dire aussi, eu égard à ce *substratum* dans le sein duquel nous est donné d'abord ce continu, à la force dont l'expansion est le premier fondement de la notion d'étendue.

La conscience de cette force une et multiple étant le premier fondement de toute connaissance, il résulte que ceux qui la négligent, ou qui la mutilent, ou qui ne la mettent pas à sa place, détruisent l'édifice par sa base. Les deux notions essentielles qu'elle contient : unité et pluralité, activité et passivité, moi et non moi, énergie intime et phénomène sensible, ne pouvant dériver l'une de l'autre, de là vient que chacune des deux, prise exclusivement, conduit à l'un des abîmes

entre lesquels nous avons vu chanceler la pensée de Kant; comme d'un autre côté ces deux notions sont inséparables, de là vient qu'un esprit rigoureux qui ne s'appuie pas dès le début sur l'une et l'autre, finit par tout détruire et par ne pouvoir admettre ni unité, ni pluralité¹, ni esprit, ni matière, ni mode, ni sub-

¹ Du reste, nous ne trouvons dans Kant aucun argument plus propre à nous persuader de la vérité de ses théories à ce sujet, que l'exposition même qu'il en donne. Il est clair que si on lui accorde que l'unité de la conscience dépend de la synthèse opérée par l'entendement, il faudra bien faire de cette synthèse la condition de toute connaissance; comme aussi, si l'on admet la nécessité de la synthèse comme un fait, en accordant en même temps que ce fait ne peut s'expliquer que par l'impossibilité d'arriver à l'unité de conscience, sans son intermédiaire, il faudra bien admettre cette dernière impossibilité. Mais le difficile est de démontrer l'un des deux points indépendamment de l'autre. Les meilleurs arguments de Kant, pour prouver directement que l'unité de conscience dépend de la synthèse des phénomènes, supposent le phénomène donné d'abord sans l'unité de conscience; par exemple, quand il allègue que la conscience empirique des représentations est en soi diverse et sans rapport à l'identité du sujet, ou bien que l'unité analytique ne peut se produire qu'après l'unité synthétique, en ce sens que pour concevoir le même moi identique commun à diverses représentations, il faut d'abord l'avoir perçu comme partie d'un tout, d'un fait concret dans lequel il nous ait été donné avec cette représentation. Nous accordons, et c'est même à nos yeux une vérité identique, que des représentations s'offrant d'abord isolément, indépendamment du sujet, ne peuvent donner aucun rapport au sujet; mais nous contestons précisément que l'esprit puisse débiter ainsi par de pures représentations sensibles, isolées de toute conscience du sujet. Nous avouons aussi sans

stance, ni activité, ni passivité, et par tout réduire à néant.

Est-ce à dire pour cela qu'il faille regarder comme entièrement chimérique et sans valeur toute cette fine et ingénieuse description qu'on nous donne du rôle de la synthèse, dans la formation de la connaissance humaine? Nous n'allons pas jusque-là : nous reconnaissons que sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, l'erreur de Kant n'est qu'une vérité exagérée, mal appliquée. Son tort est, ce nous semble, ici, comme dans toute sa théorie du jugement, d'avoir étendu aux actes primitifs de l'esprit, ce qui n'est vrai que de ses développements ultérieurs. Nous reconnaissons que la synthèse est, ainsi que l'analyse, un procédé essentiel de toute intelligence un peu avancée, et qu'à un certain point du développement intellectuel, elle est pour quelque chose dans la formation de toutes nos idées composées. Seulement nous croyons devoir ajouter qu'elle ne saurait être regardée, pas plus du reste que l'analyse, comme le premier acte de l'esprit ;

difficulté, que l'unité abstraite de la conscience doit être précédée de l'unité concrète offerte par le tout que forme le sujet avec ses modifications ; seulement nous ajoutons que ce tout n'est pas formé par la synthèse des purs phénomènes, et même que la notion du phénomène ne vient qu'après ce tout et n'en est qu'une abstraction.

que ce premier acte doit être nécessairement, et qu'il est, en effet, la perception immédiate et instantanée d'un tout avec son unité et ses parties; que si l'analyse suppose un tout à décomposer, la synthèse suppose des éléments à réunir, lesquels, ne pouvant être absolument simples, forment chacun un tout et sont d'ailleurs le plus souvent le résultat de la décomposition préalable d'un tout plus vaste. Il est possible, nous ne le nions pas, que l'idée d'un arbre, par exemple, se forme par l'addition du tronc, des branches, des racines, et la branche elle-même par celle des feuilles, des fleurs et des rameaux; il est possible même que les habitudes d'esprit du savant le portent invinciblement à composer toutes ces parties avec leurs fibres, et ces fibres elles-mêmes avec des parties plus élémentaires. Nous disons seulement d'abord que, tout au moins, l'idée de la fibre ou de la cellule élémentaire est donnée indépendamment de toute synthèse, quoiqu'elle ne soit assurément pas exempte de toute composition; puis, qu'il est fort douteux qu'il en soit ici de l'enfant, dont les yeux s'ouvrent pour la première fois à la lumière, comme du savant dont nous parlons.

CHAPITRE V.

SUITE DU PRÉCÉDENT.

DE LA CONSCIENCE CONSIDÉRÉE COMME SOURCE
DES IDÉES UNIVERSELLES.

I. *Des idées comprises par Kant sous les noms de catégories et de concepts intellectuels purs.* —

C'est une grande question parmi les métaphysiciens qui refusent de rapporter toutes nos idées aux sens, de savoir d'où viennent ces notions universelles de substance, de cause, d'être, qui semblent répugner plus particulièrement à une origine sensible. Dérivent-elles, comme le pense Leibnitz, de la conscience du sujet dont elles exprimeraient les attributs essentiels, permanents? Ou sont-elles un produit de la raison qui, les portant en elle-même comme son propre fonds, les mettrait au jour indépendamment de toute perception de leur objet, par la nécessité de leur rapporter les phénomènes dont elles expriment les con-

ditions ? Pour nous, nous n'hésiterions pas à prendre le premier de ces deux partis. Le moi, en effet, étant un être, étant un, étant une substance, une cause, étant identique et permanent, son existence s'écoulant dans le temps, pour acquérir les idées d'être, d'unité, de substance, de cause, de durée, qu'avons-nous besoin de plus que de percevoir notre être immédiatement ?

Telle n'est pas, comme nous venons de constater que nous le percevons en effet, la manière de penser de Kant¹. Pour lui, ces notions sont au contraire *à priori*. A part les idées étroites qu'il se forme de l'aperception du moi, à part toutes les exigences et tous les entraînements de son système, deux influences opposées semblent avoir concouru ici à déterminer ses sentiments et, suivant nous, à le jeter hors des voies de la vérité; à savoir, d'une part, celle du sensualisme, dont on connaît assez les prétentions; de l'autre, celle de l'idéalisme fondant tout sur les notions nécessaires et universelles. Kant n'admet évidemment aucune de ces deux doctrines : il comprend, au contraire, et montre très-bien le vice de l'une et de l'autre. Mais qu'arrive-t-il ? Qu'au lieu de se placer entre les deux, sur le ferme terrain de la philosophie de Leibnitz, sur le

¹ Voy. ch. précédent.

terrain de la conscience, dont elles méconnaissent également le rôle important, il essaie de les concilier et de les compléter l'une par l'autre, en les adoptant simultanément dans leurs prétentions les plus opposées à cette philosophie; affirmant avec l'une qu'il n'y a de connaissance possible que celle des objets qui affectent notre sensibilité, accordant à l'autre que des concepts universels *à priori* sont la condition nécessaire de toute connaissance, et réduisant tout finalement à la synthèse des sensations opérée à l'aide des concepts. De là vient qu'on le voit se raidir avec une obstination si singulière contre l'évidence des faits qui semblent frapper le plus vivement ses regards; de là, ses efforts inouïs pour réduire à rien ce fait de l'aperception du moi, dont il sent pourtant si bien l'importance, et que son esprit, naturellement pénétrant et profond, lui fait retrouver, comme malgré lui, au bout de toutes ses recherches.

Les prétentions de l'idéalisme et celles du sensualisme ont, les unes et les autres, dans les faits leur prétexte et leur raison d'être; mais rien ne saurait les justifier. Pourquoi veut-on qu'il y ait des concepts *à priori*? Pour deux raisons: premièrement, parce qu'il y a des vérités *à priori* et qu'on se figure que des vérités *à priori* supposent des concepts *à priori*;

deuxièmement, parce qu'on part de ce principe que la connaissance, même expérimentale, ne peut se former qu'à l'aide de concepts généraux, ce qui implique, en effet, comme l'a surabondamment démontré Kant, la nécessité de concepts antérieurs à l'expérience.

Ce n'est pas nous qui contesterons aux doctrines idéalistes, et cela, au moment où nous invoquons le nom de Leibnitz, la réalité et l'importance de ces principes nécessaires, éternels et universels, dont on ne saurait trop louer les défenseurs de ces doctrines d'avoir su maintenir les droits; nous reconnaitrons aussi sans hésiter, que ces principes ne sauraient en aucune manière dériver de l'expérience, soit interne, soit externe. Mais il faut distinguer entre ces principes et les conceptions qu'ils impliquent; entre le principe : tout ce qui arrive est produit par une cause, et la simple notion de cause; entre le principe de substance, et le concept de substance; entre le rapport nécessaire et universel de la partie au tout, et les simples notions de tout et de partie. Kant a raison de soutenir qu'il y a en nous des principes *à priori*, des jugements *à priori*; son tort est de conclure de là qu'il doit y avoir des représentations (soit concepts, soit intuitions, peu importe) *à priori*. La connaissance d'une vérité nécessaire est toujours *à priori*,

en ce sens qu'elle doit offrir une certitude indépendante de tous les faits particuliers qui pourraient la vérifier, mais elle peut parfaitement, malgré cela, reposer sur des idées acquises *à posteriori*. L'origine expérimentale d'une idée ne saurait, en effet, nous empêcher de reconnaître que cette idée contient telle autre idée. Or, voir qu'une idée en contient une autre; par exemple, que le sujet d'une proposition en implique l'attribut, c'est connaître *à priori*, et connaître ce qui doit être nécessairement, partout, et à jamais. Je ne vois donc pas ce qui pourrait nous empêcher de connaître des vérités nécessaires et éternelles, à l'aide d'idées purement empiriques : que j'aie acquis ma première idée du triangle, en voyant quelque triangle particulier, ou en construisant cette figure d'après les définitions des géomètres, qu'est-ce que cela pourra changer aux propriétés nécessaires de cette figure, ou à la certitude des démonstrations qui établissent ces propriétés ? La question des vérités nécessaires et universelles, *à priori*, n'est donc nullement engagée dans celle des concepts *à priori*¹.

Non-seulement nous n'avons nulle intention de contester à la philosophie idéaliste l'autorité et le carac-

¹ Voy. chap. suivant, sect. II.

tère supérieur des vérités nécessaires et universelles; mais même, comme on l'a vu, nous ne repoussons pas, d'une manière absolue, les prétentions de cette philosophie au sujet des idées générales. Nous croyons seulement, qu'ici encore, il faut distinguer entre la connaissance primitive et la connaissance perfectionnée, élevée à l'état de science par la réflexion. Comme le conçoit Platon, l'universel, l'essence pure, l'idéal, est l'objet propre de la science, le véritable intelligible. Nous ne comprenons les objets individuels, nous ne les connaissons scientifiquement, que lorsque nous les avons ramenés au type idéal, à l'idée générale, dont chacun d'eux n'est qu'une expression relative et bornée. Il est même vrai de dire que, pour les objets sensibles, la pensée de ce type nous sert, comme le remarque Kant, à coordonner les phénomènes sous lesquels nous nous les représentons, et par suite à en concevoir l'unité, et que nous ne comprenons véritablement ces objets, qu'en les décrivant d'après la règle fournie par le concept ou l'idée. Cela étant, comme les concepts universels d'être, d'unité, de substance, de cause, etc., sont le fondement de tous les autres, comme c'est par ces concepts supérieurs que tout se classe et se définit; de là vient la nécessité de leur rapporter toutes nos représentations, et l'impossi-

bilité de bien comprendre un objet proposé à notre pensée, sans reconnaître d'abord s'il est mode ou substance, un ou plusieurs, cause ou effet, etc., en un mot, sans l'idée préalable d'objet, constituée par ces concepts. Ainsi se produit, par l'action de l'entendement, source des notions générales, et par l'application de ces notions aux objets des sens, comme le veut Kant, tout à la fois la véritable intelligence de ces objets, l'unité *synthétique* ou de compréhension qui réunit les éléments compris en chacun d'eux, l'unité *analytique* ou d'extension qui en embrasse la multitude et fait de l'ensemble de nos connaissances un seul tout. Mais, ce qui échappe à la pénétration de ce profond observateur, c'est que c'est là une œuvre de perfectionnement ultérieur, non la formation première de la connaissance. Cette œuvre suppose la notion individuelle constituée; elle n'y introduit aucun élément nouveau, elle ne fait que constater, mettre au jour ceux qui déjà y étaient renfermés, les rendre plus distincts et en même temps les élever de l'individuel à l'universel, à l'idée pure. Nous ne pouvons affirmer d'un objet, que ce que nous y trouvons. Toute application des concepts de l'entendement aux choses connues par l'expérience, repose donc sur la perception de ces choses et n'en est que le développe-

ment, bien loin qu'elle soit nécessaire pour la constituer.

Restent les préjugés de la tradition sensualiste et toutes ces assertions que Kant, cédant à l'influence de cette tradition, pose comme autant d'axiomes : « Il n'y a de connaissance véritable que celle des objets donnés en intuition, » c'est-à-dire dans son langage, tombant sous les sens; « il n'y a d'objets réels que les objets donnés en intuition; nous ne pouvons concevoir la substance, que comme la permanence de l'objet donné en intuition, comme la permanence du phénomène. » Or, l'âme n'est pas donnée en intuition, l'âme n'est pas un phénomène sensible : donc l'âme n'est pas un objet; donc l'aperception de l'âme ne mérite pas le nom de connaissance; donc l'âme n'est pas une substance. A ces beaux arguments si souvent opposés au spiritualisme, nous répondrons tout simplement, au risque de nous faire accuser d'opposer préjugé à préjugé, mais avec la confiance que cette accusation ne sortira jamais de la bouche de quiconque connaîtra la vraie méthode philosophique et saura l'appliquer : La preuve que toutes ces définitions et de la connaissance, et de l'objet, et de l'idée, ne sont pas véritables, c'est que nous connaissons l'âme, qu'elle est par conséquent un objet, si nous enten-

dons par objet toute chose connue; c'est qu'elle est une substance, et que pourtant l'âme n'est pas donnée en intuition, ne tombe pas sous les sens. Non-seulement l'âme nous est connue, mais elle est le premier objet de notre connaissance, et le mieux connu, le seul immédiatement connu, celui par lequel nous connaissons tous les autres. Non-seulement l'âme est une substance, un être, mais c'est par elle que nous connaissons tous les autres êtres : par son identité leur permanence, par son unité leur unité, et aussi par son activité leur force; car toute idée de cause ou de force n'est que celle de notre propre force, plus ou moins modifiée par quelque abstraction ou addition; la notion de la matière, l'idée de cette force, moins l'intelligence qui la guide et la sensibilité qui la meut; l'idée de la cause suprême, cette même idée élevée à l'infini, etc.

L'âme n'est donc pas seulement le véhicule, comme sujet connaissant des notions de substance et de cause; elle en est le type comme objet connu¹. Il n'y a donc

¹ Autant nous croyons devoir attacher d'importance aux grandes erreurs qui semblent résulter presque inévitablement de la nature de notre esprit borné, et du défaut d'aptitude de nos facultés à saisir à la fois tous les aspects de la vérité, autant nous en attachons peu aux vaines arguties par lesquelles on cherche à justifier après coup les conséquences de ces erreurs. Tel nous paraît être

aucune raison, dès qu'on accorde à la conscience le pouvoir de s'étendre jusqu'à l'être, jusqu'au moi, pour refuser de lui attribuer ces notions. Osons dire plus : nous ne voyons pas quelle idée première on pourrait

le caractère de l'assertion émise par Kant (voy. ci-dess. 1^{re} Partie, chap.V), que nous ne saurions connaître le moi, comme objet, sans faire un cercle vicieux. Ce n'est là, ce nous semble, qu'un pur sophisme indigne d'un tel esprit. Il y a cercle vicieux, lorsque l'on essaie de tirer une notion en totalité ou en partie d'elle-même. Cela étant, nous admettons que si l'idée du moi entrait comme élément dans toute connaissance, nous ne pourrions connaître notre propre moi sans faire un cercle vicieux, mais cela n'est pas. Encore ici on joue sur une équivoque. Ce n'est pas comme objet, mais seulement comme sujet, que le moi individuel est la condition de toute connaissance : la représentation ou notion du moi individuel ne fait pas partie de la connaissance de la chose saisie par notre esprit ; elle fait partie seulement de la connaissance de cette connaissance qui, étant un mode, une manière d'être du moi, ne peut être perçue, ainsi que tous les autres modes, que comme inhérente à l'être où nous la percevons. Ceci est vrai de la connaissance du moi par lui-même, aussi bien que de toute autre connaissance. Elle suppose le moi qui doit l'effectuer, dont elle est l'acte ou la manière d'être, mais non la représentation préalable du moi ; elle suppose le moi comme sujet, mais non comme objet préalablement connu. Pourquoi le moi comme sujet, ne pourrait-il pas avoir pour objet lui-même ? Le nier sans raison, c'est décider d'avance sans raison cela même qui est en question. Le nier sur ce fondement que le moi ne se distingue pas de la représentation du moi, ce serait alléguer un non sens ; car, dès qu'il y a représentation, il y a toujours une chose représentée réelle ou possible, sur laquelle doit se régler la représentation, bien loin de pouvoir lui servir de règle ou la constituer.

affirmer ne pas provenir de cette source, et quel autre soin la conscience pourrait laisser aux facultés d'un autre ordre, à celle, par exemple, qu'on nomme raison dans le sens métaphysique du mot, que d'élever ces idées à l'absolu, à l'infini, par la négation de toute limite, et, par là, nous mettre à même, comme nous essaierons bientôt de le comprendre, de connaître les vérités nécessaires et universelles.

II. *Du temps.* — Il n'en est pas de la notion du temps ou de la durée, dont il plaît à Kant de faire une forme du sens intime, autrement que des idées qu'il comprend sous le nom de catégories. Il ne faut pas chercher l'origine de cette notion ailleurs que dans la conscience de notre être, puisque nous nous sentons durer en même temps qu'exister et penser. Nous avons donc le droit, d'après ce qui précède, de dire qu'elle est absolue et à plus forte raison objective; que la durée n'appartient pas seulement au moi en tant qu'il se connaît, mais en tant qu'il est; et que, si l'on peut dire qu'elle est une forme de la conscience, c'est seulement en ce sens qu'elle est une forme de l'objet de cette faculté, le mode constant sous lequel nous percevons tous les faits qu'elle embrasse et l'être unique et invariable auquel nous rapportons ces faits.

La conscience seule des modes de notre âme suffirait , indépendamment de la conscience de l'âme elle-même , pour nous autoriser à tirer cette conclusion , puisque la notion du temps s'applique aussi aux modes , pour en déterminer l'ordre et en mesurer la série. Toutefois , les étranges hypothèses émises par Kant sur ce point , ont une telle importance , elles jouent dans l'ensemble de son système un rôle si considérable , qu'il faut qu'on nous permette d'y arrêter encore un instant notre attention.

Ici , comme au sujet de l'étendue et de l'espace , il y a deux choses à considérer : la valeur subjective à laquelle on réduit la notion et l'origine sensible qu'on lui attribue. Ici , comme pour l'espace , la subjectivité est démontrée par l'origine sensible de l'idée ; mais il importe d'abord de remarquer qu'elle n'en dérive pas aussi facilement , en ce sens que , pour ruiner l'idée du temps , il ne suffit pas d'alléguer vaguement que cette idée a son origine dans la sensation : il faut , en outre , entendre cette origine d'une certaine manière , et de la manière , suivant nous , la plus opposée au sens commun et aux faits.

La durée ne pût-elle jamais être perçue immédiatement , que dans une série de sensations soit internes soit externes , peu importe ; il n'en résulte-

rait pas qu'elle dût être exclusivement relative à cette série ou constituée par elle. La série des impressions qui marquent la suite des positions successives du soleil au-dessus de l'horizon, ou celle des positions successives de l'aiguille sur le cadran, ne fait point cette suite, ni la durée du mouvement; elle nous sert seulement à les connaître. Il en serait de même si, à la place de la conscience immédiate de ces impressions venues du dehors; on mettait celle de je ne sais quelle sensation intime produite par le sujet sur lui-même à leur occasion: il y aurait un intermédiaire de plus pour arriver à la connaissance de l'ordre extérieur; mais rien ne serait changé à la nature de cet ordre. En général, l'origine d'une idée, si l'on entend par là le fait concret dans lequel cette idée nous est primitivement donnée, les combinaisons dont elle fait accidentellement partie dès son apparition, ne saurait rien changer ni à sa nature, ni à la nature de la chose qu'elle représente. S'il arrive parfois qu'on dénature une idée en lui attribuant une fausse origine, c'est que le fait dont on prétend la dériver ne la contenant pas, on ne peut l'en dériver qu'en la supposant autre qu'elle n'est. C'est ainsi qu'on dénature nécessairement et qu'on détruit la notion de l'étendue en lui donnant pour fondement la sensation, parce que la sensation

n'a rien d'analogue à l'étendue, parce que l'étendue suppose un *substratum* que la sensibilité ne saurait fournir; en même temps que l'étendue ne présente, d'un autre côté, aucun des traits particuliers aux affections sensibles proprement dites. Il n'en est pas ainsi de la notion du temps. La notion du temps ayant beaucoup plus d'extension que celle de l'espace; le genre d'ordre et de mesure qu'elle représente s'appliquant à tout, aussi bien à nos sensations et à notre être sentant, en tant que sentant, qu'à tout autre mode, on pourrait la supposer donnée primitivement dans une série de sensations, sans laisser de la maintenir dans toute son intégrité.

Que faudrait-il donc pour justifier au sujet de la durée, par le seul fait de son origine sensible, les conclusions du scepticisme ou du nihilisme? On justifierait ces conclusions, on anéantirait complètement la valeur objective de la notion du temps, si, par exemple, on niait le caractère d'universalité qui la distingue, en supposant la durée tellement liée, tellement relative à la sensibilité, qu'on ne pût l'en séparer sans la détruire, pas plus qu'on ne peut en séparer, soit le plaisir ou la douleur, soit les qualités des corps que ces affections servent à définir; ou bien, — comme il arrive à ceux qui confondent les actes de l'esprit avec

les affections sensibles, l'idée avec la sensation, — si on la supposait relative à l'idée même qui la représente et à la perception dont elle est l'objet.

Mais ces hypothèses sont impossibles. La durée n'est ni une sensation, ni une relation, quelle qu'on puisse l'imaginer, à nos sensations ou à nos idées, à l'être sentant ou pensant; il est même fort douteux qu'elle ait, en aucune manière, son origine dans la sensation. Conçu en lui-même, le temps est pour nous un attribut universel que nous savons pouvoir très-bien s'appliquer aux choses, indépendamment de tout rapport à nous. Le temps est un ordre et une sorte de dimension, un ordre des faits embrassant tous les faits, par cela seul qu'ils sont des faits; une dimension de l'être s'appliquant à tous les êtres, par cela seul qu'ils sont des êtres; ordre et dimension auxquels toute idée de sensation ou de relation à une sensation et à un être sentant, nous semble absolument étrangère. Si la notion qui le représente a son origine dans une affection de la sensibilité, il est certain du moins qu'en elle-même elle ne conserve aucune trace d'une telle origine. Le temps peut être conçu en nous ou dans les choses du dehors. En nous, nous le percevons comme tout ce dont nous avons conscience, comme les faits dont il contient l'ordre et la mesure, comme notre être même,

auquel s'applique aussi cette mesure. Le même acte de ma conscience qui me révèle mes pensées, mes sentiments, mes volontés, me fait connaître immédiatement l'ordre dans lequel ces pensées se succèdent, le plus ou moins de durée de chacune d'elles ; par suite, la durée de mon être, et indirectement la durée des choses qui, au dehors, correspondent aux impressions que je reçois, et l'ordre des manifestations de ces choses. Que j'entende frapper une horloge, résonner à mon oreille la suite des notes d'une mélodie, ou que j'émette moi-même des sons destinés à exprimer ma pensée, la suite des sons reçus passivement dans un cas, la suite des actes de ma volonté qui les produit dans l'autre, présentent à ma conscience des rapports d'ordre, et en même temps des rapports de grandeur, d'où dépendent souvent les caractères les plus importants de ces faits et qui n'ont pourtant d'autre fondement que la durée ; par exemple, pour le son, la mesure et le rythme ; pour la volonté, la constance ou l'instabilité. D'où me vient cette étonnante faculté de concentrer ainsi dans un seul instant une série indéfinie d'instant, de percevoir ce qui n'est plus ? Je l'ignore, et je ne le saurais pas mieux quand on m'aurait appris qu'il faut, pour avoir cette perception du passé, ajouter les uns aux autres les événements

qui la remplissent; car il resterait toujours à comprendre comment je puis conserver le souvenir des actes successifs de cette addition. La difficulté ne serait donc que reculée. Mais, qu'on l'explique ou non, le fait est incontestable. Il ne l'est pas moins que cet ordre et cette espèce de dimension, que je comprends sous le nom de temps, appartiennent aux faits dans lesquels ma conscience les découvre, absolument, indépendamment de ma perception; en un mot, véritablement, aussi bien que tout autre attribut; aussi bien, par exemple, que l'acuité, la gravité, la douceur ou la rudesse au son, l'énergie ou la mollesse à la volonté; que si cet ordre et cette dimension sont dans notre être, ce n'est pas seulement comme sujet connaissant, mais avant tout et essentiellement comme objet connu, et que si le temps qui les contient est une forme de la conscience, c'est uniquement parce qu'il est une forme de l'objet de la conscience.

Pour ce qui est des choses du dehors, il est bien vrai que nous ne pouvons en percevoir, ni même en concevoir la durée et la succession, qu'à l'aide d'un certain retour sur nous-mêmes, qu'à l'aide de la conscience; mais c'est pour une cause toute différente de celle qui fait que nous ne pouvons nous représenter les qualités des choses relatives à nos sensations, sans

penser à la sensation, qui est l'acte dont les propriétés de ces choses sont la puissance. C'est tout simplement parce que la première origine de la notion de la durée est dans la conscience de notre propre durée, parce que nous ne connaissons la durée dans les choses autres que nous, que par analogie avec la nôtre, et que nous ne pouvons la mesurer que par celle-ci et par son accord avec elle. Mais, tout en nous fondant sur cette analogie et sur cet accord, nous concevons que les choses durent, de leur côté, indépendamment de nous, comme nous durons nous-mêmes indépendamment des choses. Ni ce rapport d'analogie, ni ce rapport de la chose mesurée à la mesure, ne peuvent être assimilés au rapport du virtuel à l'actuel, qu'ont avec nos sensations les qualités sensibles des corps. Si les choses durent comme nous et nous comme elles, ni notre durée n'est constituée par la leur, ni la leur par la nôtre.

CHAPITRE VI.

DE LA RAISON ET DES PRINCIPES DES VÉRITÉS
NÉCESSAIRES.

I. *Critique des idées de Kant sur ce sujet. Fausseté de la solution donnée au problème de l'origine et de la valeur des jugements synthétiques à priori.*

— Nous voici maintenant arrivé à l'objet capital du système, à la question de l'origine et de la valeur des principes de notre entendement, sous l'autorité desquels nous étendons si fort au-delà du fait où elles prennent naissance, jusqu'à l'infini, jusqu'à l'absolu, ces notions de cause, de substance, d'être, etc., que nous venons de voir émaner de la conscience de notre être.

Fixons notre attention, comme nous l'avons fait dans notre analyse, sur le plus important de ces principes, celui que Leibnitz regardait, non peut-être sans fondement, comme constituant à lui seul la raison humaine tout entière, le principe de causalité ou de la raison suffisante. Trois choses sont à considérer dans les idées que s'en forme Kant : la définition qu'il en

donne et par laquelle il le réduit à n'exprimer qu'une simple relation de phénomène à phénomène, l'origine qu'il lui attribue, et enfin le jugement qu'il en porte, par suite de cette origine.

Voyons d'abord la définition. Cette définition n'est pas propre à Kant : elle est celle de tout le sensualisme. C'est par là que cette doctrine combat avec le plus de force les notions supérieures sur lesquelles s'appuie la métaphysique et particulièrement l'idée de la cause souveraine. C'est par là aussi qu'elle ruine entièrement l'édifice de la connaissance humaine et qu'elle aboutit fatalement à tout nier ; c'est par là, enfin, qu'elle est en opposition ouverte avec les faits les plus impossibles à contester.

D'abord, ces notions métaphysiques sont elles-mêmes des faits. Quelque jugement qu'il faille porter sur leur valeur objective, il est clair que, si, comme faits, elles occupent une place dans l'esprit humain, elles doivent aussi en occuper une dans tout système qui a la prétention de représenter l'esprit humain. C'est un fait, par exemple, que nulle cause relative et dépendante, telle que serait nécessairement toute cause, s'il fallait adopter la définition qui nous occupe, ne saurait satisfaire aux exigences de notre esprit, ni remplir l'idée que nous nous formons tous naturelle-

ment des conditions nécessaires de l'existence; et que nous nous sentons invinciblement portés à donner pour fondement à ce qui est, une cause absolue ne dépendant que de soi. C'est un fait aussi, que nous ne pouvons nous empêcher de nous représenter en elle-même cette cause des causes, que sous les caractères les plus opposés au phénomène et à toute série, à tout ensemble de phénomènes, cette série pût-elle être illimitée. C'est un fait que nous ne pouvons nous empêcher de concevoir au-delà de toute pluralité, soit finie, soit infinie ou indéfinie, l'unité substantielle qui en est la base; au-delà de tout contingent le nécessaire, de toute manifestation la chose manifestée; au-delà du temps et de l'espace, et de tout ce qui les remplit, l'être supérieur qui les fait être l'un et l'autre, et en qui ils subsistent bien plus qu'il ne subsiste en eux. C'est encore un fait que, pour peu que nous réfléchissions sur la nature de cet être, nous sommes invinciblement portés à le concevoir, non-seulement comme subsistant en soi et par soi, mais encore comme possédant la plénitude de l'être, comme infini. Mais enfin, quand nous nous en tiendrions à la seule notion de l'être par soi, cause absolue, indépendante, sans décider si cette cause indépendante peut se réduire ou non à la totalité, soit finie, soit infinie, des phénomènes qui constituent l'uni-

vers, la présence de cette idée dans notre esprit serait encore une difficulté assez embarrassante pour quiconque prétend réduire la loi de causalité aux termes auxquels le système de la *Critique* exige qu'elle soit réduite.

Kant essaie de résoudre cette difficulté. Il fait plus, il va au-devant de celles qu'on pourrait tirer, contre lui, des notions d'infini et de substance absolue : bien supérieur, en effet, encore sur ce point aux autres philosophes de l'école de la sensation, il a le bon esprit de ne nier aucun des grands faits que nous venons de rappeler. Non-seulement il ne les nie pas, mais il les analyse avec une rare profondeur ; il les décrit avec ampleur, et, sentant bien l'impossibilité de les dériver de la loi de causalité, réduite aux termes où il la réduit, il crée, pour en rendre compte par d'autres principes, tout un système, le plus ingénieux, le plus savamment compliqué qu'on puisse imaginer. Malheureusement, il manque à ce système une chose essentielle que le génie ne saurait communiquer à ce qui ne l'a pas naturellement : la vérité et aussi, par suite, la clarté. Comment comprendre, par exemple, ou comment admettre le prétendu rapport, que dans ce système on cherche à établir entre les diverses notions dans lesquelles on morcelle la notion

de l'absolu ; à savoir, la substance absolue, la cause absolue, la grandeur absolue et les trois formes essentielles du raisonnement catégorique, hypothétique, disjonctif? Je vois bien que dans tout raisonnement l'esprit tend à une sorte d'absolu ; mais cette sorte d'absolu, tout logique, tout subjectif, me semble n'avoir rien de commun avec les trois notions métaphysiques auxquelles on l'assimile. Il me semble que l'absolu auquel tend le raisonnement catégorique est tout simplement une proposition catégorique d'une certitude et d'une évidence absolue, telle que $A = A$; ce qui est, est ; *je pense, donc je suis*, et nullement la substance absolue ; que l'absolu dont la notion est impliquée dans le syllogisme conditionnel, est simplement une relation conditionnelle, une loi d'une certitude absolue et nullement la notion de cause absolue ; que l'absolu du syllogisme disjonctif est une proposition disjonctive évidente par elle-même, telle que serait, par exemple, l'alternative entre le oui et le non, et nullement l'infini. En un mot, il me semble qu'il n'y a aucune proportion entre l'absolu logique auquel le raisonnement tend à ramener tous nos jugements, et l'absolu réel, l'absolu de l'être, l'absolu auquel nous rapportons toutes les existences et que notre raison nous oblige à leur donner pour fonde-

ment. Sans doute, l'idée de l'absolu, j'entends de l'absolu de l'être, ne cesse de dominer notre esprit lorsque nous raisonnons ; on peut dire qu'elle est au fond de tout raisonnement ; mais c'est uniquement parce qu'elle est au fond de tout jugement, au fond de toute pensée humaine. La notion de substance absolue est au fond du raisonnement catégorique, tout simplement parce que le raisonnement catégorique se compose de propositions impliquant toutes la notion de substance, et que la notion de substance ne peut manquer de réveiller dans notre esprit la notion de substance absolue ; de même, la notion de cause absolue dans le syllogisme conditionnel, parce que le syllogisme conditionnel contient, par sa définition même, l'idée de cause ; de même, enfin, la notion de l'infini dans le syllogisme disjonctif, parce que le syllogisme disjonctif repose sur l'idée de totalité, et que l'idée de totalité réveille inévitablement l'idée de l'être qui embrasse et enveloppe tout, en même temps qu'il domine tout, l'idée de l'infini.

Que penser aussi de la prétention impliquée dans toute cette théorie des *idées*, de réduire l'absolu à un pur idéal, à un simple moyen de comprendre les objets ou d'en opérer la plus haute synthèse, et de satisfaire ainsi à ce qu'on nomme le besoin *esthétique* et

économique d'unité? Émettre une telle prétention, c'est méconnaître entièrement la question. Quand je recours à l'idéal pour comprendre le réel ou en coordonner les éléments; quand je recours à l'idée du cercle pour définir l'objet sensible qui en représente plus ou moins grossièrement le type, à l'idée pure de l'honnête pour distinguer l'homme de bien de celui qui ne l'est pas, ou à l'idée « de l'eau pure, de l'air » pur, de la terre pure, pour faire, comme s'exprime » Kant, la part de chacune de ces causes physiques » dans le phénomène auquel elles concourent, » je n'affirme pas pour cela l'existence d'un être parfaitement conforme à ces idées, l'existence du sage parfait, du cercle parfait, de l'eau parfaitement pure, etc., etc. Il n'en est pas ainsi lorsque je recours à l'idée d'une existence absolue pour expliquer les existences contingentes; la vérité est, au contraire, que ma raison me contraint de poser cette existence souveraine comme condition de l'existence des choses, et qu'elle m'y contraint par l'autorité des principes les plus évidents, en me montrant clairement que si tout ce qui est, est par quelque chose, il faut bien qu'il y ait un être par soi, sans quoi il y aurait quelque chose hors de tout.

Pour ce qui est de l'unité, l'esprit y tend, en tendant à l'absolu, mais d'une manière accidentelle. Il

rencontre l'unité dans l'absolu, puisque l'absolu est un et principe unique des choses ; mais il cherche autre chose que l'unité : ce qu'il cherche , c'est la dernière raison, le dernier fondement de l'existence des choses.

C'est surtout l'infini que Kant réduit à un pur idéal. L'affirmation de l'infini n'a pourtant pas une autre origine que celle de la cause ou raison d'être absolue, de l'être par soi. L'esprit humain n'affirme l'infini que parce qu'il affirme l'absolu, parce qu'il reconnaît que l'absolu est infini, par cela même qu'il est absolu ; parce qu'il sent que rien de fini ne saurait se suffire à lui-même, être par soi. Le principe de causalité n'est peut-être autre chose au fond que l'expression de ce sentiment uni au principe plus général de la raison suffisante. Si, en effet, tout doit avoir une raison d'être, exister par quelque chose, il est clair que si, d'un autre côté, le fini n'existe pas par lui-même, tout ce qui est fini doit avoir sa raison d'être hors de soi, dépendre d'une cause. Il est vrai que l'infini sert à concevoir le fini, comme l'idéal sert en général à concevoir le réel. L'infini est l'idéal suprême de l'être et de tout ce qui contient ou constitue l'être ; il est l'essence pure, ce que chose est en elle-même, l'infinité de l'être est l'être, l'infinité du bien le bien, l'infinité de la puissance la puissance, la force ou l'activité

même, l'infinité de la durée et de l'étendue, ou, comme s'exprime Leibnitz, l'absolu de la durée et de l'étendue, et il est bien vrai que nous ne pouvons concevoir parfaitement aucune chose particulière sans remonter à l'essence dont elle est l'expression plus ou moins imparfaite. Mais ce n'est pas à dire pour cela que la notion de l'infini n'ait pas d'autre rôle dans notre esprit que de nous servir à concevoir le fini. L'infini est aussi le principe, la dernière raison du fini, puisqu'il peut seul exister par lui-même.

Mais laissons ce point pour le moment ¹: laissons la métaphysique, laissons ce terrain qu'on nous conteste; suivons le sensualisme sur le sien propre, sur le terrain des idées sensibles. Il est aisé de montrer que, là même, ses prétentions ne sauraient tenir devant les faits bien compris, et qu'il ne peut renverser la métaphysique, en réduisant le principe de causalité à un rapport de phénomène à phénomène, sans renverser du même coup toute la connaissance sensible, aussi bien celle des objets perçus immédiatement par nos sens, que celle des faits que nous induisons de la présence de ces objets, sans rendre l'expérience elle-même impossible.

¹ Voy. ci-dessous, chap. VII, sect. II.

Les objets de nos sens, on le sait, sont des causes se manifestant à nous uniquement par leurs effets; à savoir, nos sensations ou la résistance opposée à notre activité, et connues, par conséquent, à l'aide du principe *à priori* de causalité. Or, assurément, ces objets ne sont pas de purs phénomènes, ils ne sont pas du moins, car c'est là ce que Kant entend par phénomènes, de pures sensations de notre âme; mais notre raison les conçoit comme la cause objective, extérieure, des faits intérieurs qui nous en révèlent la présence. Kant a beau vouloir les réduire à une synthèse de sensations, il revient malgré lui aux idées communes, lorsqu'il oppose au phénomène cette mystérieuse chose en soi, qu'il défie l'intelligence humaine de pouvoir jamais atteindre. Qu'est-ce, en effet, que cette chose en soi, sinon la matière conçue non-seulement comme distincte des apparences sous lesquelles elle s'offre à nos regards, mais comme pouvant être déterminée en soi indépendamment de ces apparences?

Les inductions que nous inférons tous, naturellement, de la comparaison des objets de nos sens, supposent, aussi bien que la perception, une notion de cause supérieure au phénomène. Quoiqu'on lui donne souvent le nom de cause physique, le phénomène qui précède constamment un autre phénomène et sert à le prévoir,

n'est pas littéralement la vraie cause, il en est seulement le symbole, et comme le signe de présence. Ce ne sont pas les apparences sensibles du quinquina, sa couleur, son poids, sa friabilité, son odeur, qui guérissent la fièvre, ni les qualités visibles et tangibles de l'opium qui produisent le sommeil; mais bien les vertus secrètes que la raison, s'appuyant sur l'expérience, nous fait supposer liées à ces apparences et à ces qualités. Ce n'est pas le mouvement de la bille que nous disons en pousser une autre, ou son contact avec elle, qui produit le mouvement de celle-ci; mais la force vive, invisible, manifestée par le mouvement visible, et que nous exprimons par le mot impulsion.

Pour réduire le rapport de cause à un rapport de phénomène à phénomène, il faut le réduire à un simple rapport de succession constante, à la loi, et c'est ce que fait Kant, lorsqu'il soutient que la cause n'est que le phénomène auquel un autre phénomène succède suivant une règle. Mais c'est là détruire toute loi, toute règle, tout ordre, toute constance dans la nature, et rendre toute prévision impossible. Où peuvent, en effet, résider l'ordre et la constance, en dehors des faits qui n'existent plus et de ceux qui n'existent pas encore, sinon dans les causes, qui l'ont déjà réalisé et doivent le réaliser de nouveau; et comment se repré-

senter la loi qui unit deux phénomènes, de telle sorte que nous puissions prévoir l'un à l'aide de l'autre, autrement que comme une disposition intime de leur commune cause à agir, dans telles circonstances données, comme elle a déjà agi dans des circonstances analogues? Dans une mélodie, chaque son a sa place déterminée, et, suivant une loi rigoureuse, succède à tel autre sur l'instrument musical. Mais, que deviendrait cette loi, si l'on supprimait la volonté du musicien d'exécuter la mélodie? Si l'on supprime la rame ou la force du courant qui entraîne un bateau, que deviendra la loi qui veut que telle position de ce bateau sur le lit du fleuve succède à telle autre? Les lois qui président aux mouvements des astres et au retour périodique des saisons, ne seraient pas plus faciles à concevoir sans les forces d'attraction et de répulsion dont elles expriment le mode de développement; ni les lois qui règlent les rapports réciproques des différents parties des êtres organisés, par exemple, de la forme des dents et de la longueur des intestins dans certaines classes d'animaux, sans l'idée du dessein qui a présidé à leur formation; ni celles d'où dépendent les phénomènes de l'électricité et du calorique, si l'on supprimait les agents que les physiciens désignent par ces mots. Sans doute, nous ne connaissons

pas ces agents , nous ne connaissons pas les causes des phénomènes naturels , comme nous pouvons connaître le dessein conçu par un artiste d'exécuter tel air ; mais la connaissance relative que nous pouvons inférer de leurs effets connus, suffit pour nous conduire à l'idée de l'ordre et des rapports constants auxquels elles servent de fondement , et, par suite, pour rendre possibles et pour justifier nos jugements sur l'avenir. J'ignore sans doute ce qu'est en elle-même la cause qui produit la sensation de chaleur ; mais, remarquant que cette sensation se produit en moi à l'occasion des mêmes objets d'où naît la force d'expansion de la vapeur, je conclus de là, tout naturellement, qu'il est dans la nature de cette cause de produire à la fois l'un et l'autre de ces deux phénomènes ; et cela me suffit pour que j'aie le droit de m'attendre à les voir liés dans l'avenir comme ils l'ont été dans le passé.

C'est, en général, par des raisonnements de cette sorte, que nous nous sentons autorisés à étendre à *priori*, comme c'est le propre de l'induction, les résultats de nos observations infiniment au-delà des sujets observés. Deux faits s'étant montrés souvent associés, nous concluons de là, avec plus ou moins de vraisemblance, suivant le nombre plus ou moins grand de nos expériences, qu'il est dans la nature des causes

de les maintenir unis, et, par suite, qu'ils doivent l'être à l'avenir comme ils l'ont été dans le passé. Un fait s'étant produit au milieu de certaines circonstances, nous supposons que les mêmes circonstances se reproduisant, le même fait devra se reproduire, parce que des circonstances semblables annoncent une cause semblable, et que, réciproquement, de causes semblables doivent naître des effets semblables. Nous ne concluons pas directement d'un fait à un autre fait; mais du fait connu, perçu, nous concluons la cause, et de la cause, nous concluons ensuite le fait inconnu. C'est ainsi que l'idée métaphysique de cause forme le lien des phénomènes, et qu'elle est le moyen terme essentiel de tous nos raisonnements inductifs, comme elle est, d'un autre côté, le fondement nécessaire des jugements que nous portons sur la présence des corps qui affectent nos sens. On ne peut donc supprimer cette idée et détruire tout lien entre les phénomènes, sans anéantir à la fois et ces raisonnements et ces jugements, sans rendre impossible toute connaissance de la nature extérieure.

Et c'est, en effet, ce que nous montre l'histoire du sensualisme. Il semble, au premier abord, que la conséquence naturelle d'une doctrine qui en psychologie réduit tout aux sens, doive être en métaphysique de tout réduire aux objets des sens, à la matière et à ses

lois. C'est, en effet, là que le sensualisme conduit les esprits vulgaires ou superficiels. Mais chez tous ceux qui raisonnent avec quelque suite, chez tous les esprits vraiment philosophiques, elle aboutit à un résultat tout autre : elle les pousse invinciblement à nier la matière elle-même et à tout réduire à la succession de nos propres sensations. Ce ne sont pas seulement les Hume et les Kant que nous voyons tomber dans cet inévitable excès, l'un en définissant l'objet une pure synthèse de sensations ; l'autre en réduisant tout aux seules impressions des sens et aux idées, qui n'en sont, suivant lui, qu'un écho affaibli ; c'est encore Condillac lui-même qu'il faut voir oser écrire que les objets de nos sens ne sont que nos propres sensations transportées hors de nous¹. Voilà pour la perception des objets présents. Quant à l'induction, on sait que Hume ne craint pas d'en chercher l'explication dans les lois les plus aveugles de l'habitude, et d'en faire une pure association mécanique

¹ Cette proposition peut être admise comme expression hyperbolique de cette vérité, que les qualités sensibles des corps sont toutes relatives à nos sensations, et que nous ne pouvons par conséquent y penser sans penser à nos sensations ; mais ce n'est pas ainsi que peut l'entendre Condillac ; ce n'est pas ainsi que pourra l'entendre quiconque niera toute idée métaphysique de cause et réduira toutes nos pensées à la seule sensation.

d'images, provoquée par l'action réitérée des mêmes objets sur nos facultés sensitives. Kant ne daigne pas même en faire mention dans sa théorie du jugement; il en parle parfois en passant, et dans quels termes! Tantôt il veut qu'elle ne soit qu'un simple résumé de l'expérience, c'est-à-dire tout l'opposé de ce qu'elle est en effet, une anticipation de l'avenir et de l'inconnu, l'extension *à priori* des résultats de nos observations à des sujets non observés; tantôt il la définit une extension arbitraire de nos jugements, comme s'il pouvait y avoir rien d'arbitraire dans l'esprit humain; comme si la physique, l'histoire naturelle, l'astronomie, n'étaient qu'un tissu de propositions arbitraires; parfois il en réduit les conclusions à un simple peut-être, confondant ainsi, par la plus impardonnable des inadvertances, le possible avec le probable.

La seule faute commise par Kant sur les principes des vérités nécessaires, n'est pas d'avoir suivi les errements du sensualisme; les idées particulières qu'il se forme de ces principes ne sont pas moins fausses que celles qui lui sont communes avec tous les philosophes de cette école. C'est chez lui, il faut le reconnaître, une heureuse inspiration d'avoir cherché dans l'analyse des conditions de l'expérience, la justification du principe de causalité, et reconnu que ce principe

est la condition nécessaire de toute connaissance des objets sensibles. Mais combien cette idée devient fausse dans l'application qu'il en fait ! Qui pourrait, en effet, souffrir d'entendre dire que l'ordre de succession des phénomènes ne peut être conçu par nous qu'à l'aide du rapport de cause ? Chacun ne sait-il pas au contraire que c'est par la manière dont les phénomènes se succèdent, que nous sommes portés à les unir par ce rapport ? C'est sur l'abus de ce fait que se fonde toute la théorie de Hume. Comment Kant a-t-il pu le perdre de vue ? Comment a-t-il pu aussi ne pas remarquer que, pour que l'idée de succession dépendit de l'idée de cause, il faudrait que chaque fait eût également pour cause tous ceux qui l'ont précédé ; ou, s'il l'a vu, ne pas reculer devant la conséquence ? Même en réduisant la cause au phénomène qu'un autre phénomène devrait toujours suivre d'après une règle, on ne pourrait donner au rapport de cause à effet autant d'extension qu'au rapport de succession ; car ce n'est pas toujours par l'effet d'une règle qu'un fait succède à un autre fait ; c'est aussi très-souvent par l'effet de ce qu'on nomme hasard ou accident, qui est tout l'opposé de la règle : l'objet propre de la méthode inductive est précisément de démêler, parmi les circonstances au sein desquelles se produit un fait, celles qui l'entourent ainsi, fortui-

tement, de celles auxquelles il est lié par une règle ou loi. Que devient cette méthode, quel peut en être l'usage, si la règle nous est donnée *à priori*? Tout à l'heure nous avons vu Kant la détruire, la rendre impossible, en réduisant la cause au phénomène; ici, il la rend inutile et sans objet.

Au fond des erreurs d'un esprit sérieux se cache, en général, quelque vérité mal interprétée, qui en fait la force et explique l'illusion qu'elles produisent. C'est ce qui arrive toujours pour celles de Kant. Il y a cela de vrai sous le paradoxe que nous combattons, que l'ordre de succession des phénomènes se fonde, comme tout ce qui est en eux, sur les causes qui leur donnent naissance, et dérive des lois qui règlent l'action de ces causes. Mais est-ce donc une raison pour conclure que nous connaissons cet ordre par ces lois ou par ces causes, lorsque la moindre réflexion sur nos propres pensées suffit pour nous faire reconnaître que c'est par la connaissance de l'ordre que nous arrivons à celle des causes et des lois? Il faut sans doute encore accorder à Kant, contre l'empirisme vulgaire et contre Hume, que, pour savoir qu'un fait a une cause, nous n'avons nul besoin de l'avoir observé succédant à un autre fait. Mais autre chose est le rapport d'un fait à une cause en général, autre chose est son rapport à

telle cause. Le premier est nécessaire, universel et connu immédiatement *à priori* par la raison ; le second est contingent, et nous ne pouvons parvenir à le déterminer que par une suite d'opérations très-complicées, dont l'expérience est la base. Kant et Hume me paraissent avoir l'un et l'autre tout à fait négligé cette distinction si simple. De là résulte que, d'un côté, le philosophe anglais, exclusivement préoccupé du premier de ces deux faits, dérive de la succession contingente de nos pensées, même le principe nécessaire et universel de cause ; tandis qu'au contraire Kant, se plaçant à un point de vue opposé, a pu s'égarer jusqu'à chercher dans la nature primordiale de l'entendement, l'origine des jugements que nous portons sur les causes particulières, ainsi que sur les lois qui règlent l'ordre de succession des phénomènes, et par là rayer d'un trait de plume toute la méthode des sciences expérimentales.

C'est pourtant uniquement sur ce prétendu rapport de dépendance de la notion de succession au concept de cause, et en général des catégories aux notions qui ont pour objet le temps, que se fonde l'explication qu'on nous présente de la nécessité de ces concepts, et, par suite, la démonstration du caractère subjectif attribué à ces notions ; en un mot, la solution donnée

au grand problème dont on fait dépendre tout le sort des sciences humaines. C'est sur ce beau fondement qu'on s'arroge le droit de s'inscrire en faux contre le sens commun, et de condamner les plus chères et les plus légitimes aspirations de notre nature, en déniaut à la raison humaine tout pouvoir de connaître le vrai.

Cette solution est d'ailleurs ouvertement démentie par les faits. Non, il n'est pas vrai que les plus fondamentales et plus importantes notions de notre esprit ne soient pour nous qu'un moyen de soumettre à tel ou tel ordre voulu par la nature particulière de notre imagination, les phénomènes offerts à nos sens, à peu près comme des numéros d'ordre serviraient à ranger les soldats d'une armée, ou comme les lois arbitraires de la rime pourraient être pour un mauvais poète un moyen de coordonner ses idées. Toute autre, et d'une tout autre valeur, est l'origine de l'autorité avec laquelle ces notions s'imposent à notre esprit et de la foi accordée par la raison universelle du genre humain aux principes qui la constituent. Essayons de démontrer ou au moins de faire entrevoir cette véritable origine.

II. *Aperçu sur la question soulevée. De la véritable origine des jugemens synthétiques à priori. Valeur de ces jugemens.*

La question est celle-ci : Pourquoi nous sentons-nous invinciblement entraînés à unir toujours les catégories aux phénomènes, à rapporter tout ce qui arrive à une cause, tout mode à une substance, etc.?

Voici d'abord une première réponse qui s'offre naturellement à tous les esprits. Si je rapporte tout fait à une cause, tout mode à une substance, se dira naturellement tout homme éclairé par les lumières du sens commun, la raison en est bien simple : c'est que je reconnais clairement que le fait n'eût pu se produire si une cause ne lui avait donné naissance, n'eût pu arriver si rien n'avait fait qu'il dût arriver plutôt que ne pas arriver ; c'est que le mode, c'est-à-dire ce qui n'est pas substance, ce qui ne subsiste pas en soi, doit, pour pouvoir être, subsister ailleurs qu'en soi ; tout ce qui ne s'appartient pas à soi-même doit appartenir à un autre que soi, toute manière d'être appartenir à un être. L'évidence, voilà donc la véritable origine de l'irrésistible ascendant exercé sur notre esprit par les principes qui nous occupent, et

voilà aussi ce qui en fait la valeur et en légitime l'autorité. Et qui pourrait contester cette évidence? Y a-t-il au monde une vérité plus manifeste que celle de l'existence du sol que nous foulons aux pieds, du soleil qui nous éclaire, et de tous les objets qui constituent le monde au sein duquel nous vivons, que celle qui nous fait conclure de la résistance à l'obstacle, de la brûlure à la chaleur du feu, de l'ébranlement qu'éprouve l'ouïe à la proximité d'un corps sonore, et en général des impressions que nous subissons aux agents extérieurs qui nous les font subir? Or, cette évidence est l'évidence du rapport nécessaire du fait à sa cause, à sa raison d'être. Il en est de même, nous le savons, de celle qui sert de base à toutes nos inductions, à tous nos jugements sur l'avenir, de celle qui nous fait conclure du retour des mêmes circonstances le retour des mêmes faits, augurer de l'union constante de deux faits dans l'avenir leur union dans l'avenir; pareillement aussi, de celle qui nous fait rapporter tout mouvement à un mobile, juger par la direction et la vitesse du mouvement, de l'intensité et de la direction des forces qui ont dû lui donner naissance, remonter de l'ordre à l'ordonnateur ou à quelque principe qu'on suppose équivalent, soit la multitude infinie des atomes imaginés par Épicure, soit tout autre, etc.

Mais, nous dit-on, d'où vient cette évidence ? Comment même est-elle possible, les deux termes de la proposition rationnelle n'étant nullement contenus l'un dans l'autre, l'idée d'une chose qui arrive n'impliquant en rien l'idée du rapport à une chose ?

La question est grave et digne des esprits qui l'ont conçue. Avant d'en chercher la solution, faisons une remarque qu'il importe d'avoir bien présente à l'esprit dans tout ce que nous allons dire ; c'est qu'alors même que nous ne trouverions pas cette solution, on ne pourrait rien conclure de notre impuissance ni même de celle de tous les philosophes réunis, en faveur de la thèse du scepticisme et contre l'évidence et l'autorité des principes constitutifs de la raison humaine. L'argument *ad ignorantiam*, si cher aux sceptiques, n'a pas plus de valeur ici que partout ailleurs. Si Descartes a pu dire avec vérité qu'autre chose est croire, autre chose savoir que l'on croit, à plus forte raison devons-nous admettre que ce sont deux choses distinctes de croire ou de savoir, et de savoir comment et d'après quels principes on sait ou on croit. L'un de ces faits peut très-bien subsister sans l'autre : l'évidence naturelle peut parfaitement subsister indépendamment de l'évidence réfléchie, à laquelle aspire la philosophie ; et, pour être confuse, elle n'en frappe

pas moins l'esprit, tout comme la lumière du soleil agit aussi vivement sur les yeux du plus ignorant des hommes que sur ceux du physicien qui sait en décomposer le plus savamment les rayons, et l'éclaire tout aussi bien que ce dernier. Nous trouvons dans ce que nous venons de dire sur l'origine de la certitude de l'existence du corps, un exemple frappant de cette vérité. Alors même que nous ignorerions complètement cette origine, l'existence du monde extérieur ne laisserait pas d'être aussi indubitable qu'elle puisse l'être et qu'elle l'est, en effet, pour tous les hommes, aussi bien pour ceux qui sont les plus étrangers aux spéculations philosophiques, qui ignorent le plus profondément la source des jugements qu'ils en portent, que pour ceux qui connaissent le mieux cette origine. Pourquoi n'en serait-il pas de même du rapport de tout fait à une cause, à une substance, etc.? Pourquoi ne pourrais-je pas avoir la certitude de la vérité de ce rapport, sans savoir d'où me vient cette certitude; tout comme j'ai pu savoir très-certainement qu'il y a des corps, avant de savoir comment j'avais appris cette vérité et à l'aide de quelles opérations de mon esprit? C'est donc mal connaître l'esprit humain et raisonner d'une manière fort peu philosophique, que d'aller, comme le font trop sou-

vent les sceptiques, nous mettre au défi d'assigner aux principes des vérités nécessaires une origine vraiment rationnelle, pour conclure en suite de notre impuissance à répondre à ce défi, que ces principes n'ont aucune valeur.

Ces réserves faites afin de ne pas subordonner à des opinions particulières, l'autorité des principes de la raison universelle, voici les réflexions que nous nous permettrions de hasarder sur l'objet du périlleux débat soulevé par l'auteur de la *Critique*. Recueillons d'abord la part de vérité que nous semblent offrir les observations émises par ce pénétrant esprit, et qui lui est, en partie, commune avec Hume. Descartes et les philosophes de son siècle avaient assigné à l'évidence et à la certitude des vérités de raison la condition que voici : Pour qu'une proposition puisse être admise *à priori* comme évidente, il faut, suivant l'avis unanime de ces philosophes, voir clairement que le sujet de cette proposition en contient l'attribut, ce qui peut arriver de deux manières : d'une part, lorsque nous voyons directement et immédiatement l'un des deux termes dans l'autre ; de l'autre, lorsque nous percevons le terme attributif dans un troisième terme que nous savons déjà d'ailleurs être contenu dans le sujet. Dans le premier cas, la

proposition est un axiome ; dans le second , elle est démontrée syllogistiquement ¹. Kant remarque avec raison, après Hume, que cette règle, très-sûre d'ailleurs, est loin de répondre à tous les cas, et que les plus importants principes de l'entendement humain ne sauraient y rentrer. Il est très-vrai, en effet, comme il le fait observer, qu'il n'y a dans l'idée d'une chose qui arrive rien qui implique le rapport à une

¹ « La certitude et l'évidence de la connaissance humaine » dans les choses naturelles dépendent de ce principe : tout ce qui » est contenu dans l'idée claire et distincte d'une chose, se peut affir- » mer avec vérité de cette chose. Ainsi, parce qu'être animal est » enfermé dans l'idée de l'homme, je puis affirmer de l'homme » qu'il est animal ; parce qu'avoir tous ses diamètres égaux, est » enfermé dans l'idée d'un cercle, je puis affirmer de tout cercle » que tous ses diamètres sont égaux ; parce qu'avoir tous ses an- » gles égaux à deux droits, est enfermé dans l'idée d'un triangle, » je le puis affirmer de tout triangle. Et on ne peut contester ce » principe sans détruire toute l'évidence de la connaissance hu- » maine, et établir un pyrrhonisme ridicule.....

» Lorsque, pour voir clairement qu'un attribut convient à un » sujet, comme pour voir qu'il convient au tout d'être plus grand » que sa partie, on n'a besoin que de considérer les deux idées » du sujet et de l'attribut, avec une médiocre attention, en sorte » qu'on ne le puisse faire sans s'apercevoir que l'idée de l'attribut » est véritablement enfermée dans l'idée du sujet ; on a droit alors » de prendre cette proposition pour un axiome qui n'a pas besoin » d'être démontré, parce qu'il a de lui-même toute l'évidence que » pourrait lui donner la démonstration..... »

(*Logique de Port-Royal*, liv. IV, ch. VI.)

cause. Nous trouvons très-fondée aussi la conclusion qu'il tire de là, à savoir, qu'il faut chercher l'origine de la liaison des deux termes dont le principe de causalité énonce l'indissoluble association, dans un moyen terme qui, au lieu d'être comme le moyen terme syllogistique contenu dans l'un des deux, les embrasserait et les dominerait l'un et l'autre. Nous croyons seulement que ce moyen terme n'est nullement celui qu'il imagine, et que c'a été chez lui une inspiration fort malheureuse de le chercher dans les prétendues conditions subjectives que son système impose à la pensée humaine.

Il nous semble, en effet, qu'un moyen terme propre à satisfaire aux conditions que nous venons d'indiquer, peut fort bien se trouver dans les idées elles-mêmes et dans la nature des choses que nos idées représentent. Concevons un tout, tel, par exemple, que l'étendue avec ses trois dimensions, uni de telle sorte à ses parties que celles-ci ne puissent pas plus être sans lui, qu'il ne peut être sans elles : n'est-il pas clair que ces parties ne pourront non plus exister l'une sans l'autre, et que nous ne pourrons acquérir l'idée du tout sans acquérir du même coup la connaissance du rapport mutuel des parties et la certitude de leur union indissoluble ? N'est-ce pas ainsi que nous con-

naissions effectivement le rapport nécessaire qui unit entre elles les trois dimensions de l'étendue, et que nous savons qu'il ne saurait y avoir de largeur sans longueur et profondeur, de surface sans objet solide? Pourquoi toutes les vérités de raison n'auraient-elles pas une origine analogue? Pourquoi ne trouverions-nous pas dans l'idée de la substance modifiée, dont la conscience de notre être nous offre le type, le rapport nécessaire du mode à la substance; dans la conscience généralisée de notre activité personnelle unie à nos propres actes, le rapport nécessaire de la cause à l'effet, l'impossibilité d'affranchir de ce rapport rien de ce qui est analogue à ces actes, par le côté qui fait qu'ils ne peuvent subsister seuls, que ce soit, comme on le veut, la circonstance d'avoir commencé d'être ou toute autre? Le mode, séparé de la substance; le fait, séparé de la cause; ce qui arrive, séparé de ce qui le fait arriver; le mouvement, séparé du moteur; l'ordre même et le dessein, séparés de l'intelligence; ce qui est et aurait pu ne pas être, séparé de ce qui le fait être, ne sont-ce pas là de pures abstractions, aussi bien que la longueur séparée de la largeur ou de la profondeur, ou bien la forme séparée de l'étendue? Ne sommes-nous pas

* Voy. ci-dessous, chap. II, sect. II.

d'ailleurs tous irrésistiblement portés à concevoir sur le modèle de notre être propre toutes les causes et tous les êtres que nous concevons hors de nous, jusque-là, qu'à l'origine du développement de notre intelligence, nous prêtons à tous une pensée, une volonté analogue à la nôtre, nous personnifions toutes les forces de la nature, nous donnons une âme à tout ce qui se meut, à tout ce qui manifeste à nos yeux la moindre puissance, presque à tout ce qui existe? Pourquoi cela, sinon parce que les idées que nous nous formons de ces causes et de ces êtres ne sont que l'idée de notre être propre transportée hors de nous; et les principes qui nous les font supposer, rien autre chose que la conscience du moi généralisée par le concours de l'abstraction et de la raison; l'abstraction réduisant l'idée du moi à l'idée générale de cause agissante ou de substance modifiée, et la raison nous montrant dans cette idée la nécessité du rapport qui en unit les deux termes, mode et substance, action et cause?

Représentons-nous ce qui se passe dans les raisonnements auxquels notre esprit se livre sur les phénomènes sensibles, à l'aide des idées que nous nous formons des causes qui leur donnent naissance et en déterminent les rapports; lorsque nous concluons de la présence d'un fait à celle d'un autre fait, à l'aide de l'idée

que nous nous formons de leur cause commune, révélée par le premier; de l'association constante de deux faits dans le passé, la cause qui les unit, et de cette cause leur union future; de la présence des mêmes circonstances révélant la même cause, la présence des mêmes faits; lorsque nous recourons à l'idée de la sagesse divine, pour nous rendre compte de certaines lois de l'organisation des êtres vivants, telles que le rapport de la forme des organes de la mastication chez les animaux, à ceux de la digestion ou de la préhension, ou celui de la constitution de l'œil aux propriétés de la lumière, de la constitution de l'oreille aux propriétés de l'air, etc. La cause sert bien ici d'idée moyenne, mais elle n'est assurément pas contenue dans l'un ou l'autre des termes qu'elle unit; pas plus que le soleil n'est contenu dans l'un de ses rayons, quoique du rayon qui m'éclaire je puisse conclure, par l'intermédiaire de l'idée de cet astre, la présence du rayon qui éclaire un lieu voisin de celui que j'occupe; pas plus que le corps d'une statue antique ou d'un animal antédiluvien n'est contenu dans un de ses fragments, quoique ce fragment puisse servir à l'antiquaire ou au naturaliste, grâce à l'idée qu'il se formera de l'ensemble, à reconstituer telle ou telle autre des parties; elle les unit, au contraire, en les embrassant l'un et l'autre.

Quelque chose de semblable à ces sortes de raisonnements ne se passerait-il pas en nous, dans l'intuition des premiers principes des vérités nécessaires, de celles notamment qui expriment l'union indissoluble du phénomène aux catégories, substance, cause, être, etc.; avec cette seule différence qu'ici le moyen terme synthétique aurait, avec les termes plus simples qu'il unirait en les embrassant, un rapport plus immédiat et plus étroit, ces derniers ne pouvant même être conçus sans lui ni lui sans eux; d'où viendrait que ces principes seraient des principes, des axiomes, évidents par leur énoncé même? Il est clair, en effet, que si une chose ne peut être conçue qu'en rapport avec une autre qui comporte nécessairement son union avec une troisième, nous devons, au même moment où nous la concevons, concevoir aussi cette union.

Si telle était véritablement l'origine des jugements synthétiques *à priori*, que de difficultés seraient levées, que de faits conciliés! Il faudrait sans doute abandonner aux attaques trop bien fondées de Hume et de Kant, la maxime cartésienne qui rend ces jugements impossibles ou en méconnaît le caractère essentiel; mais on pourrait maintenir, sans aucun préjudice pour ce caractère, le grand principe de la méthode platonicienne, dont cette maxime nous semble

une expression incomplète et rétrécie, et admettre avec l'immortel auteur de cette méthode, que toute vérité (j'entends toute vérité rationnelle) doit être cherchée dans les idées, dans la définition de chaque chose, en considérant, suivant son expression, dans chacun des objets vraiment distincts de notre pensée, à l'aide de l'idée qui représente cet objet, ce qu'il est en lui-même. Les droits de l'analyse seraient maintenus; l'analyse serait toujours le principe de tous les progrès de l'esprit humain, mais il faudrait se faire de ce procédé et de ses applications une idée suffisamment large, plus large que celle qu'en avaient les philosophes de l'école de Descartes; il ne faudrait pas l'astreindre à tirer directement de chaque objet la lumière qui doit l'éclairer; il faudrait ne pas oublier que cette lumière peut souvent venir d'une source supérieure, et ne pas détourner nos regards des deux foyers, étroitement unis entre eux, d'où naît toute celle qui éclaire notre esprit, à savoir, l'Être et notre âme qui en est l'imparfaite image, dans laquelle seule l'Être se montre à nous, et que nous ne comprenons que par sa participation à l'Être. En même temps que l'origine analytique de tous nos jugements pourrait être maintenue sans préjudice du caractère synthétique des plus importants d'entre eux, l'origine expérimentale des

idées universelles de cause, de substance, d'être, etc., pourrait l'être aussi, sans préjudice des caractères par lesquels les vérités nécessaires universelles, certaines *à priori*, qui expriment l'union nécessaire de ces idées au phénomène, contrastent avec les vérités contingentes et bornées que nous devons à l'expérience. Ces vérités pourraient parfaitement être certaines *à priori*, tout en reposant sur des idées données *à posteriori*, les résultats de l'analyse d'une idée ne dépendant en rien de l'origine attribuée à cette idée.

Ainsi se trouveraient conciliées, comme elles se conciliaient, je crois, dans l'esprit de Leibnitz, les prétentions du spiritualisme, de ce que nous pourrions appeler l'empirisme spiritualiste, à faire de la conscience de notre être et de ses attributs, la source de toutes nos idées, avec les justes protestations de l'idéalisme ou rationalisme en faveur de cet ordre supérieur de vérités nécessaires, éternelles et universelles, que Leibnitz accusait Locke d'avoir méconnues. Les exagérations seules seraient écartées, à savoir, d'une part, l'hypothèse des idées innées, préformées, données indépendamment de toute perception de leur objet, et devant sourdre, à l'occasion d'autres objets, du sein des profondeurs mystérieuses de notre intelligence; de

l'autre, la prétention de réduire tous nos jugements à ceux qui ont pour unique objet les faits et les rapports contingents qui unissent les faits.

Mais c'est déjà trop insister sur ces faibles aperçus. Quoique nos conclusions, si elles étaient fondées, dussent en recevoir une nouvelle force, ces conclusions n'en dépendent pas : encore une fois, notre impuissance à résoudre un problème ne saurait nous obliger à admettre pour vrai une solution que tout dément ; ni notre ignorance de la vraie source de la lumière qui éclaire notre esprit sur telles ou telles vérités, nous obliger à nier ou à révoquer en doute l'existence de cette lumière, lorsque nos yeux en perçoivent l'éclat.

Un mot maintenant sur la question de l'autorité et de la valeur des principes auxquels se rapporte ce débat. Elle dépend entièrement de celle de l'origine de ces principes. Si la nécessité où nous sommes de les subir tient uniquement à tels et tels besoins particuliers de notre esprit, tout à fait étrangers à la nature des choses, il est clair qu'ils n'ont qu'une valeur subjective et que nous n'avons aucun droit de les considérer comme représentant ce qui est en soi, indépendamment de nos pensées ; mais si cette nécessité résulte, comme nous l'avons dit, de l'évidence du rapport des termes dont ils expriment l'indissoluble association,

ils ont la valeur et l'autorité de tous les jugements fondés sur l'évidence. Qu'est-ce que l'évidence ? Nous ne chercherons pas plus à la définir que ne le fit Descartes au moment où il l'érigéait en loi souveraine des esprits, opposant avec une égale raison cette grande loi à la folie de ceux qui veulent douter de tout, et aux témérités dangereuses de ceux qui ne savent douter de rien. L'évidence est ce que tout le monde sait, le caractère de la proposition : « Je pense, donc je suis, » et aussi de la proposition « je pense, » des propositions « je veux, je désire, je crois, je me souviens, » pour celui qui a conscience de sa volonté, de son désir, de son souvenir, de sa foi ; c'est aussi, pour celui qui sent la terre résister sous ses pas, ou qui perçoit la lumière du soleil, le caractère des propositions qui affirment l'existence de la terre et du soleil ; c'est, en un mot, le caractère de toute vérité connue. L'évidence est le signe de la vérité, le fondement de la certitude. Pourquoi ? Uniquement parce qu'elle est l'évidence, parce qu'elle est le signe de la vérité, parce qu'elle est la vérité connue, parce qu'avoir l'évidence c'est connaître, et qu'avoir la certitude c'est aussi connaître, savoir qu'une chose est ; et qu'ainsi, douter, en présence de l'évidence reconnue pour telle, ce serait nier notre connaissance au moment même où nous la constate-

rions. On a cherché quelquefois à confirmer l'autorité de l'évidence, en alléguant l'impossibilité où nous sommes de ne pas en subir l'empire. C'est là une pensée très-malheureuse, aussi malheureuse que pourrait l'être la pensée de justifier le droit par la force, alors qu'il y aurait lieu de justifier la force par le droit, celle d'appuyer la vérité sur l'erreur, ou bien de vouloir employer la violence là où il y a persuasion et où la persuasion suffit. Entre la nécessité, la simple impossibilité de ne pas croire, et l'évidence, il y a, en effet, toute la distance qui sépare la force du droit, le simple fait du principe, la violence de la persuasion, l'erreur ou au moins le préjugé arbitraire de la vérité. La simple impossibilité de ne pas séparer deux idées peut être un pur effet de l'imagination, de l'habitude, des bornes de notre esprit, de mille causes subjectives, c'est-à-dire, sans rapport à la nature des choses représentées par nos idées. En lui cédant, l'esprit subit une véritable violence dont il s'affranchira d'autant plus qu'il s'appartiendra plus ou qu'il rentrera plus en lui-même, comme la volonté s'affranchit d'autant plus du joug des passions, qu'elle est plus recueillie en soi et se rend mieux compte d'elle-même et de son propre but. L'évidence est toujours le résultat d'un acte de l'entendement percevant clairement que deux objets de

nos idées ne peuvent être séparés et que l'un implique l'autre. L'évidence est la marque de la vérité. En cédant à l'évidence, l'esprit, bien loin de subir une violence, obéit à sa propre nature, à ses propres lois; il cède, comme la volonté, en cédant au devoir; il s'y arrête, il s'y repose, comme la volonté, dans le bien, d'autant plus qu'il est plus libre, qu'il s'appartient plus, qu'il réfléchit plus, qu'il se rend mieux compte de ses pensées et du terme auquel il aspire.

Et c'est ainsi qu'il faut, en effet, toujours lui céder. Il faut croire à l'évidence, non-seulement parce que nous ne pouvons pas faire autrement; mais parce que nous le devons, parce que cela est raisonnable et que le contraire ne l'est pas, parce qu'en un mot l'évidence est la vérité reconnue pour telle.

Kant ne nie pas cette autorité de l'évidence: c'est le fait même de l'évidence qu'il conteste, ainsi que Hume, ainsi que tous les sceptiques; c'est elle que détruit et que nie implicitement son système, en expliquant par d'autres causes l'empire exercé sur notre esprit par les principes dont il cherche à démontrer le caractère subjectif. Cette explication ruinée, il n'y a donc plus rien, dans la partie systématique de l'argumentation de notre sceptique, qui puisse nous faire hésiter à accorder aux principes du sens commun la

foi que tout nous porte à leur accorder, et à les prendre pour règle de nos jugements. Voyons maintenant les sujets de doute qu'on essaie de tirer des résultats de l'application de ces principes.

CHAPITRE VII.

DE LA MÉTAPHYSIQUE. EXAMEN DE LA CRITIQUE DONT
LES RÉSULTATS DES TRAVAUX DE CETTE SCIENCE
SONT L'OBJET DE LA PART DE KANT, ET DES CONSÉ-
QUENCES TIRÉES DE CETTE CRITIQUE.

1. *Psychologie : De l'âme.* — Autre est la question de l'autorité ou de la véracité de la raison humaine ; autre est celle de l'étendue du pouvoir de cette faculté. Je suppose qu'encore aujourd'hui, après les longs efforts de tant d'excellents génies, nous n'eussions absolument aucune connaissance ni de la cause de toutes les existences, ni de la nature de notre être, et que la métaphysique qui aspire à nous donner cette connaissance ne fût, comme le veut Kant, qu'un tissu d'illusions, de sophismes ou d'hypothèses arbitraires ; il pourrait naître de là une idée fort triste de la faiblesse des facultés de notre esprit, et de la condition à laquelle nous réduit cette faiblesse ; mais je ne vois pas qu'on pût y trouver le moindre sujet de révoquer en doute

le témoignage de ces facultés sur les objets qui leur sont accessibles, et d'accepter les conclusions du scepticisme contre la vérité objective de la connaissance humaine en général. Mais nous croyons pouvoir soutenir qu'il n'en est même pas ainsi, et que, malgré tout ce qu'ils peuvent laisser en nous d'impatiente curiosité non satisfaite, les enseignements de la philosophie première, au moins en ce qui concerne l'âme et Dieu, ces deux pôles de tout savoir humain, ne sont pas aussi vains que les critiques de notre sceptique tendraient à nous le persuader. Ces critiques nous paraissent, en effet, aussi exagérées dans leurs résultats que mal fondées en principe.

Dans cette science de l'âme, à laquelle Kant donne le nom de psychologie rationnelle, il y a deux sortes de maximes très-distinctes : les unes auxquelles ce nom convient fort peu, la conscience suffisant pour nous les donner, et la raison ni le raisonnement n'y ayant guère aucune part ; les autres dépendant plus de ces dernières facultés. Les premières sont celles qui ont pour objet l'unité, la simplicité, l'identité du moi et le caractère immédiat de la certitude de notre existence ; les dernières, la spiritualité du sujet pensant et les conséquences qui en résultent. Kant, nous l'avons vu, admet que l'unité, la simplicité et l'iden-

tité sont, en effet, impliquées nécessairement dans la notion du moi ; seulement le moi, suivant lui, n'ayant rien de réel, le moi n'étant ni une substance ni un être, puisqu'il ne saurait être donné en intuition, et que les concepts de substance, d'être et même d'existence n'expriment que certains modes de la synthèse des phénomènes donnés en intuition ; le moi n'étant que l'unité de la synthèse opérée à l'aide des formes de l'entendement, pure forme lui aussi ; n'ayant de réalité que par son application à la matière fournie par le phénomène sensible ; le moi n'ayant, en un mot, qu'une existence subjective, il doit nécessairement en être de même de ces attributs. Évidemment, s'il faut porter du système sur lequel se fondent ces derniers paradoxes, le jugement que nous en avons porté, une telle argumentation, bien loin d'infirmen en rien les maximes de la psychologie spiritualiste, en est, au contraire, la sanction manifeste ¹.

¹ Kant confirme, tout en la combattant en apparence, sous le nom de quatrième paralogisme de la psychologie rationnelle, jusqu'à l'opinion cartésienne, qui subordonne la certitude de l'existence des objets extérieurs à celle du sujet pensant. La seule chose qu'il oppose à cette opinion, c'est que rien ne saurait précéder en nous la représentation de l'étendue. Or, cette représentation n'est qu'un fait en nous, et les Cartésiens entendent, comme tout le monde, par ce mot objet, autre chose que de pures représentations ; et ils comprennent d'ailleurs toutes nos représentations,

Pour ce qui est de la spiritualité de l'âme, deux choses la combattent dans l'esprit de Kant : un argument et un préjugé. L'argument est fondé sur cette considération, que la matière pourrait bien n'être pas, comme on le suppose communément, divisible à l'infini, et toujours nécessairement composée. Accordons le principe et la conséquence qui en résulte immédiatement, que la nature de l'âme pourrait bien ne pas différer essentiellement de celle des éléments premiers de la matière. Que conclure de cette proposition, admise par Leibnitz, le plus spiritualiste des philosophes, contre la thèse du spiritualisme ? De quoi s'agit-il dans cette thèse ? Il s'agit de l'âme et non de la matière ; il s'agit d'exclure de l'idée de l'âme certains attributs sous lesquels on conçoit en général la matière, notamment l'étendue et la divisibilité. Vient-on à dépouiller de ces attributs la matière elle-même ou les éléments premiers de la matière, et à accorder à ces éléments les attributs que le spiritualisme soutient être ceux de l'âme, on ne crée aucune difficulté à cette doctrine ; on abonde, au contraire, dans son

quelles qu'elles soient, au nombre de ce qu'ils appellent pensée et dont ils soutiennent la certitude immédiate et supérieure. On leur accorde donc tout, bien loin de rien alléguer contre leur sentiment, lorsqu'on raisonne comme le fait ici Kant.

sens, dans la plus large mesure ; on en pousse les principes jusqu'aux dernières limites , puisque , bien loin de matérialiser l'esprit, on spiritualise la matière elle-même.

Le préjugé dont nous parlons est celui qui pose immédiatement en principe la thèse la plus opposée au spiritualisme ; celui que Hobbes opposait à Descartes ¹ ; celui dont Kant subit l'influence lorsqu'il soutient qu'il n'y a de réel que ce qui peut être donné en intuition. Il faut peut-être faire une concession aux défenseurs de ce préjugé ; il faut peut-être leur accorder que l'âme ne saurait être entièrement séparée de tout rapport à l'étendue : telle était , en effet, la pensée de Leibnitz. Mais là n'est pas la question ; elle est de savoir si l'âme est elle-même étendue, ce qui en détruirait la simplicité, et surtout si les autres attributs de notre être sont sous la dépendance de l'étendue et de ce qui tient à l'étendue, ou si même ils n'en seraient qu'une

¹ « Certes , ce n'est point d'autre chose que de ce que nous ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet, comme la pensée sans une chose qui pense , la science sans une chose qui sache , et la promenade sans une chose qui se promène ; et de là il semble suivre qu'une chose qui pense est quelque chose de corporel ; car les sujets de tous les actes semblent être seulement entendus sous une raison corporelle ou sous une raison de matière. » (*Objections contre les méditations* ; Obj. 2^e.)

modification, comme le supposent ceux qui réduisent la pensée à de purs mouvements mécaniques? Or, bien loin qu'il en soit ainsi, tout porte à croire que l'étendue n'est qu'un phénomène résultant du rapport naturel de forces simples et inétendues dans leur nature intime, et que si la substance, dont nous trouvons le modèle en nous, se lie nécessairement à l'étendue, c'est moins comme le mode à la substance, ou l'effet à la cause, que comme la substance au mode et la force à sa manifestation relative; de telle sorte que l'univers devrait être conçu beaucoup moins comme un système de phénomènes dont l'étendue serait la base et l'être spirituel un des accidents, que comme un système de forces analogues aux esprits, dont l'étendue serait, avec tout ce qui en dépend, la manifestation relative. C'est ainsi que Leibnitz concevait ses monades, qu'il avait peut-être le tort, non pas de présenter comme simples en elles-mêmes, mais peut-être d'envisager trop exclusivement par le seul côté de leur simplicité.

II. *Théologie : Existence de Dieu.*—La polémique de Kant contre cette partie capitale de la métaphysique a pour principal objet, avons-nous vu, de démontrer, d'une part, que toutes les preuves de l'existence d'un Être suprême se ramènent à l'argument ontologique; de l'autre,

que cet argument est un pur sophisme. Nous ne prendrons pas la défense de ce dernier argument. Ce n'est pas qu'il nous paraisse tout à fait dépourvu de valeur et que nous soyons fort touché des objections que lui opposent Kant et Gassendi¹; mais nous convenons qu'il est peu clair, défectueux au moins quant à la forme, peu propre à porter la conviction et la lumière dans un esprit qui ne les aurait pas reçues d'ailleurs; et, à tout prendre, nous n'aimerions pas qu'on en fit

¹ Il y a un milieu, croyons-nous, entre les deux alternatives du dilemme de Kant, aussi bien qu'entre celles que pose l'adversaire de Descartes. Entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques, tels que nous les avons vu définir par la *Critique*, il pourrait y avoir, ce me semble, une sorte de jugements intermédiaires, ceux où le sujet contiendrait l'attribut, virtuellement, confusément, plus ou moins à l'insu de celui qui conçoit ce sujet. Il y a un milieu aussi entre les deux parties du dilemme de Gassendi : poser l'existence de l'infini, actuellement, sciemment, et refuser absolument de la poser; à savoir, la poser implicitement et insciemment, par cela seul qu'on en pose la possibilité, sauf à remarquer ensuite qu'on a fait implicitement cette supposition. Or, c'est précisément dans cette remarque que consiste la preuve ontologique, qui est beaucoup moins une déduction proprement dite qu'un acte de réflexion immédiate, ayant pour résultat de nous faire remarquer dans notre idée un des éléments qu'elle renferme par sa nature; je veux dire l'affirmation même de l'infini, inévitablement enveloppée dans l'acte par lequel nous le concevons, le sentiment de l'incompatibilité de cette idée avec l'idée de la pure possibilité sous laquelle nous concevons en général les objets purement idéaux de nos pensées.

le type des raisonnements de la métaphysique, et qu'on jugeât par lui de la valeur des spéculations de cette noble et difficile étude.

Mais ce qui nous paraît souverainement faux et uniquement fondé sur de purs sophismes, c'est la prétention de réduire à ce seul argument, si décrié et si peu populaire, tous les motifs qui peuvent porter l'homme consultant froidement sa raison, à croire à l'existence d'un Être suprême. « Il est clair, nous dit » Kant, que conclure, comme on le fait dans la preuve » cosmologique, que l'être infini existe, de cela seul » qu'il n'y a qu'un être infini qui puisse exister par » lui-même, c'est supposer que le concept d'un être » absolument parfait satisfait pleinement au concept » de la nécessité dans l'existence, c'est-à-dire, que l'on » peut conclure de ce concept à cette nécessité, proposition, qu'affirmait l'argument ontologique. »

Ceci nous semble un vrai sophisme. La preuve cosmologique est celle dans laquelle, après avoir posé en principe qu'il existe un être par soi, on cherche ensuite à montrer qu'un être infiniment parfait peut seul offrir les conditions de l'existence absolue, c'est-à-dire, que l'être absolu est infiniment parfait, par cela même qu'il est absolu, et par suite que l'être parfait, ou Dieu, existe. On voit que si l'argument cosmolo-

gique a cela de commun avec l'argument ontologique, qu'il repose, comme lui, sur la comparaison des idées d'infini et d'absolu, il en diffère en ce que, au lieu de conclure de l'infinité à l'existence absolue, on y conclut, au contraire, de l'existence absolue posée en principe, à l'infinité, à la souveraine perfection.

Kant oublie cette différence, qui est pourtant capitale; car il en résulte que l'objection que l'on fait contre la preuve ontologique, en essayant de montrer l'impossibilité de conclure l'existence comme un attribut, ne touche en rien la preuve cosmologique, où l'existence absolue est prise comme sujet et non comme attribut, comme base et non comme but du raisonnement.

L'argument cosmologique n'a peut-être pas été porté encore à un tel degré de perfection, qu'on ne puisse y trouver aucune obscurité; mais la marche en est, ce me semble, parfaitement naturelle et régulière. On y affirme deux choses : la première, qu'il y a un être absolu ou par soi; la seconde, que l'infini peut seul offrir les conditions de l'existence absolue. La première de ces affirmations est incontestable et au fond incontestée, admise implicitement par tous les systèmes. On peut se former telle ou telle notion de l'absolu, l'unir au monde ou l'en séparer, le conce-

voir comme esprit ou comme matière, comme fini ou infini, un ou multiple, substance ou cause ; mais, sous une forme ou sous une autre, on l'admet toujours : même dans le système épicurien des atomes, il y a un absolu ; à savoir , les atomes avec leur mouvement et l'espace dans lequel ils se meuvent. C'est qu'en effet, nous l'avons déjà dit, dès qu'on admet, comme il est impossible de l'éviter, que tout ce qui est a une raison d'être, est par quelque chose, on ne peut sans contradiction se refuser à admettre l'existence d'un être par soi, ayant sa raison d'être en lui-même. Car, tout ne peut pas être par autre que soi, puisqu'alors il y aurait quelque chose hors de tout ; à savoir, ce par quoi tout serait ; ce Tout ne serait donc pas le véritable Tout.

La seconde partie de l'argument, le rapport de l'absolu à l'infini, semble offrir une évidence moins rigoureuse ; mais il est digne de remarque qu'on se sent d'autant moins porté à douter de la réalité de ce rapport, et que cette évidence croit d'autant plus qu'on approfondit plus et que l'on compare plus attentivement les termes. Plus on y réfléchit, plus on trouve impossible qu'un Être limité offre les conditions de l'existence absolue ; que ce qui n'est pas l'Être et qui, par suite, ne peut être conçu que par sa participation à

l'Être, puisse être tenu pour pleinement indépendant; que ce qui ne remplit pas la mesure du possible puisse être pris pour l'être nécessaire. Le sentiment de cette impossibilité semblerait même être un fait primitif de notre raison, et servir à constituer un de ses principes fondamentaux, le principe de causalité. Ne sont-ce pas, en effet, toutes les choses finies que, sous l'empire de ce principe, nous nous sentons forcés de rapporter à une cause, c'est-à-dire, à une raison d'être extérieure à elles-mêmes? Ne sont-ce pas précisément leurs imperfections et leurs limites qui nous y contraignent? Les circonstances qui nous rappellent, par exemple, notre faiblesse, notre impuissance ou notre caducité, ne sont-elles pas les mêmes qui réveillent avec le plus d'énergie le sentiment de notre dépendance, et nous portent le plus irrésistiblement à élever notre pensée vers Celui qui, nous ayant dispensé la vie, la tient incessamment sous sa puissance?

Passons aux enseignements que la théologie naturelle essaie de tirer des faits. Il est difficile de savoir bien au juste quel est, après toutes les critiques et tous les éloges que Kant fait de cet ordre de considérations, le jugement définitif qu'il en porte. Quoi qu'il en soit, nous lui accordons, ce qu'il paraît surtout vouloir établir, que la connaissance de l'Être souverain donnée par

les faits est toute relative à ces faits ; que, pour pénétrer plus avant, pour s'élever plus haut, pour connaître, par exemple, l'infinité absolue de cet être, ou même seulement l'infinité de ses attributs relatifs, il faudrait le concours de considérations d'un autre ordre. Mais nous ajoutons : premièrement, que cette connaissance, toute bornée qu'elle soit, dépasse encore infiniment le cercle étroit dans lequel le système de la *Critique* tendrait à enfermer la pensée humaine ; deuxièmement, que c'est amoindrir contre toute vérité cette connaissance relative, que de la restreindre, comme le fait Kant, à la seule conclusion de ce qu'il nomme la preuve *physico-théologique*, c'est-à-dire aux inductions tirées des phénomènes du monde visible.

On nous accorde que la multitude infinie des rapports d'ordre et d'harmonie que le monde visible offre à nos regards, démontre l'existence d'un être très-sage, très-bon, en même temps que très-puissant, quoique nous ne puissions pas nous assurer que les attributs d'un tel être remplissent absolument les idées d'infinité, de perfection, de toute-puissance, sous lesquelles les hommes conçoivent généralement l'Être suprême. Même réduite à ces termes, la connaissance de Dieu aurait bien, ce nous semble, une certaine valeur, quelque éloignée qu'elle fût d'ailleurs de sa-

tisfaire aux aspirations de notre esprit; et il nous semble aussi qu'elle dépasserait fort les bornes auxquelles nous réduit le système, par ses définitions de toutes nos idées fondamentales, et particulièrement de l'idée de cause. Mais il est vrai de dire qu'on ne nous l'accorde qu'à regret et comme par grâce. Elle repose sur une analogie sur laquelle on ne veut pas, dit-on, « chicaner la raison naturelle, » mais qui ne supporterait peut-être pas la sévérité de » la *Critique transcendente*. » Eh bien ! renonçons à cette analogie et à la conclusion qui en résulte. Faisons comme les physiciens : écartons aussi sévèrement que le font ces savants, toute notion métaphysique de cause déterminée autrement que par son rapport aux phénomènes qui nous obligent à la supposer; bornons-nous à la simple induction résultant rigoureusement de la seule comparaison des faits. Si nous considérons les merveilleux rapports de convenance et d'harmonie que nous offrent les choses visibles, notamment dans l'organisation des êtres vivants, l'infinie multitude de ces rapports jointe à leur extrême diversité, et surtout leur universalité, leur constance, la manière dont ils se perpétuent à travers les mille changements qui renouvellent incessamment la face des choses, puis aussi le caractère bienfaisant des lois générales de la

nature, ne serons-nous pas forcés de conclure qu'un principe d'ordre et de bien, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature intime, préside aux destinées du monde? Cette conclusion n'est-elle pas aussi nécessaire que celle par laquelle nous inférons de tous les mouvements des planètes et de leurs satellites comparés à la chute des corps vers la surface de la terre, le principe qui précipite toutes les parties de la matière les unes vers les autres? C'est bien peu, sans doute, pour remplir les vœux du cœur et de la conscience; ce serait déjà assez, ce me semble, pour encourager et justifier nos efforts, soutenir nos espérances, régler notre activité, donner à la vie un sens, une valeur morale et universelle, une destinée à l'humanité, une base et un but à nos devoirs. C'est assez, encore, pour condamner le système; car il nous paraît aussi difficile de concilier ces faits avec les définitions dont nous venons de parler, que de leur opposer autre chose que ces définitions.

Mais est-il bien vrai que nous en soyons réduits là? Je suppose que nous ne puissions connaître le souverain Être que par ses œuvres: se réduisent-elles, ces œuvres, aux seuls faits du monde physique? N'y aurait-il rien, dans les faits que nous portons en nous, qui pût fortifier et étendre les conclusions tirées de cette

dernière source ? N'y aurait-il rien , dans les faits de l'intelligence et du cœur , dans l'harmonie , le caractère et le but de nos penchants , dans les sentiments naturels de l'honnête et du juste et dans les idées qui leur servent de fondement , qui fût propre à nous faire soupçonner que l'intelligence , la vérité et le bien sont , aussi bien que l'être , à l'origine des choses et dans leur principe éternel ? N'y aurait-il rien , dans ces idées de l'infini , de l'absolu , de l'éternel , qui préoccupaient si vivement les Descartes , les Fénelon , les Malebranche , qui pût nous faire entrevoir la grandeur de ce principe ? D'où vient qu'on néglige toutes ces merveilles du monde intellectuel et moral , aussi admirables et aussi significatives , ce me semble , que celles du monde physique ? D'où vient qu'au lieu de tirer de ces sentiments de la conscience , qui font la gloire de notre nature et proclament si haut celle de son auteur , l'induction qui en résulte si évidemment sur les attributs de la Bonté souveraine dont ils émanent , on les réserve pour la *Critique de la raison pratique* , où , au lieu de servir à éclairer l'esprit , ils serviront à lui faire une violence aussi déraisonnable qu'inutile ; où , au lieu de conclure simplement , sensément , de leur existence à celle du principe d'ordre , de justice et de bien dont ils sont la plus admirable

expression, on tirera sophistiquement, suivant la méthode qui substitue le cœur à la raison, de la force et de la vivacité du besoin de croire auquel ils donnent naissance, la foi à l'existence de ce principe ? D'où vient, enfin, qu'ayant à mesurer la vraisemblance de l'affirmation d'une cause intelligente, résultant des faits d'ordre par lesquels cette cause se manifeste, on néglige de porter ses regards sur le seul être où paraisse d'une manière marquée le but final de cet ordre, le seul où la bonté intrinsèque de la fin s'unisse à l'harmonie et à la multiplicité des moyens, pour mettre au-dessus de tout doute l'intention et le discernement de la cause de cette harmonie ? D'où vient, en un mot, que, dans l'appréciation de la connaissance d'une cause résultant des effets de cette cause, on néglige celui de ces effets qui seul contient une expression manifeste des attributs de la cause et la marque évidente de ses desseins ? Assurément, même en tenant compte de tous les faits trop négligés, cette connaissance sera encore bien bornée, bien inférieure à nos désirs. Mais là n'est pas la question ; elle est de savoir si cette connaissance est vaine, si la lumière qui jaillit de ces faits est illusoire, s'ils ne doivent produire sur nos esprits aucune impression légitime, si leur accord n'ajoute rien à la vraisemblance résultant de chacun d'eux ; en

un mot, si tout se passe comme l'exigeraient les principes du système¹ ?

¹ On nous fait ici une grave objection: « La preuve expérimentale, nous dit-on, n'a de valeur qu'à une condition; à savoir, que le monde est donné comme un effet supposant une cause. Alors évidemment, de l'ordre on peut conclure à l'ordonnateur; mais cette preuve ne vaut rien contre Spinoza et le Panthéisme, qui ne distingue Dieu du monde que comme la substance du mode. Personne n'a jamais contesté au monde son beau titre de *Cosmos*. Mais s'il est lui-même, au moins dans sa substance, l'être absolu, il n'y a rien à induire de ses caractères. La preuve téléologique en suppose donc une autre. Nous aurons beau énumérer les merveilles du monde moral après celles du monde physique, le Panthéisme nous arrêtera d'un seul mot: l'être n'est pas seulement nature, il est aussi esprit. Il est au moins douteux que le principe de causalité puisse dépasser la sphère bornée de l'expérience et s'appliquer aux grandes questions de la métaphysique. Mais, quand il le pourrait, quand nous pourrions conclure de l'univers à une cause absolue, nous n'aurions pas le droit d'affirmer pour cela la séparation de l'effet et de la cause. Or, là est la question; elle est si Dieu est distinct et séparé du monde, ou s'il lui est uni comme la substance au mode. »

Je dis premièrement que là n'est pas la question. Là est bien la question qui a fait le plus de bruit dans ces derniers temps, mais nullement celle qui intéresse le plus l'humanité. Dépendons-nous, le monde dont nous faisons partie dépend-il d'une cause agissant sans but et sans dessein, ou d'un principe d'ordre et d'harmonie? Sont-ce les lois de la pensée et du bien, ou celles de l'aveugle matière, qui président aux destinées de notre être et des êtres qui nous entourent? Si l'on admet que ce sont les lois de la pensée, faut-il croire que cette pensée, plus précisément la pensée, est éternellement en acte dans le principe éternel des choses, ou n'y serait-elle que comme une pure virtualité, et faudrait-il la concevoir, avec Hegel, seulement comme le terme final auquel devait

Disons-le donc, la psychologie et la théologie, bien loin de contenir la justification du système, nous of-

aboutir, à un moment donné de son développement, la substance dont le monde serait la vie, ou plutôt la puissance indéterminée, indéfinie, dont il serait l'acte ? Voilà les questions, surtout la première, qui nous intéressent par-dessus tout, et auprès desquelles nous paraît bien peu urgente, quelque attrait qu'elle puisse offrir d'ailleurs à notre curiosité, celle de savoir si l'Être absolu est ou non co-substantiel aux êtres qui tiennent de lui leur existence. Il nous paraît évident, d'abord, que les lois de l'ordre et du bien, qui sont les mêmes que celles de la pensée, président à l'évolution des choses ; que l'intelligence n'est pas dans les choses, ainsi que le voulait Épicure, comme un pur accident, comme un effet du hasard, mais comme leur principe constitutif essentiel. Pour ce qui est du rapport d'antériorité entre le virtuel et l'actuel, à part que la pure virtualité nous paraît, comme à Aristote, répugner tout à fait à l'absolu, il nous semble que la constitution des choses qui s'offrent partout à nos regards, démontre un principe éternellement en acte, et qu'une pensée en puissance est aussi peu propre à rendre compte de l'organisation harmonique des êtres, qu'une intelligence qui ne s'exerce pas et ne s'est jamais exercée, de la suite des paroles qui composent un beau discours. Le monde aussi est comme une suite de paroles pleines de sens et profondément combinées. Cette parole nous paraît sans doute souvent interrompue, souvent entrecoupée de sons inintelligibles ou discordants. Elle semble se faire jour péniblement, comme empêchée par je ne sais quelle nécessité dont les philosophes ont souvent cherché la cause, la plaçant tantôt dans la rébellion de la matière, tantôt dans l'irréductible néant de toutes les choses créées, tantôt ailleurs ; mais, enfin, tout imparfaite qu'elle soit, elle n'en subsiste pas moins et n'en suppose pas moins une pensée qui s'exprime en elle. Peu importe d'ailleurs que cette pensée soit, comme la nôtre, indissolublement et nécessairement unie à son expression, ou qu'elle

frent, au contraire, un nouveau sujet de le condamner, puisque, toutes faibles qu'elles sont, les trop rares lueurs que nous leur devons sur les deux plus grands objets qui puissent être offerts à nos méditations, ne peuvent s'accorder avec ses hypothèses.

puisse lui préexister et planer au-dessus. Nous ne nions pas que les êtres organisés ne puissent être souvent considérés avec raison comme une puissance dont la pensée est l'acte, et que, par exemple, le développement de la pensée de l'homme ne soit l'acte et le but auquel tend son organisation, et même, si l'on veut, toute la partie de la création qui nous est connue; il nous paraît seulement qu'avant cette puissance et l'acte qui en est le but, il doit y avoir une pensée actuelle, éternelle, servant de fondement à l'une et à l'autre.

Je dis, en second lieu, sans vouloir admettre les doutes émis sur le principe de causalité, mais pour ne pas soulever un débat inopportun; je dis que pour s'élever à l'idée d'une intelligence invisible, servant de fondement à l'ordre visible des choses, il n'est pas nécessaire de recourir au principe de causalité: il suffit du principe de la raison suffisante, principe plus abstrait, plus indéterminé, plus simple, et, sinon plus certain, au moins offrant un caractère d'universalité plus difficile à contester. En affirmant, d'après ce principe, que le monde ne peut s'expliquer que par l'action d'une cause agissant avec dessein, je ne suppose ni la cause, ni l'intelligence de la cause, j'en prouve l'existence. Pareillement, lorsque les faits du monde moral m'obligent à admettre un principe dont le développement a pour dernier terme le bien, si je conçois ce principe comme une cause active bienfaisante, je ne suppose pas cette activité, pas plus que je n'en suppose le caractère bienfaisant ou l'intelligence, en vertu d'une loi générale de ma raison, qui m'obligerait à rapporter tout fait à une cause active; je l'induis plus ou moins légitimement de la nature particulière des faits offerts à mon observation.

III. *Cosmologie : Antinomies.*— De toutes les parties de la métaphysique, la cosmologie est assurément la plus défectueuse et la moins digne du nom de science. Peut-être faudrait-il ajouter, et la plus inaccessible à l'esprit humain ; le but de son ambition, qui est de déterminer les rapports du fini à l'infini, paraissant exiger une connaissance des deux termes de ce rapport plus profonde et plus intime qu'il ne nous est permis d'y prétendre. Aussi n'entendons-nous pas en prendre la défense, ni surtout en résoudre les contradictions. Ce qui doit nous occuper, ce sont uniquement les conséquences qu'on prétend tirer de ces contradictions. Pour quel motif les fait-on ressortir avec tant de soin ? Si c'était seulement pour éveiller en nous le sentiment de notre faiblesse et de la nécessité de nous montrer réservés dans nos affirmations, nous n'aurions rien à objecter. Bien loin de redouter ce sentiment, nous croyons, au contraire, qu'il peut seul prévenir les excès du nihilisme et du scepticisme, effet trop ordinaire de la précipitation et de la présomption dogmatique. Mais on veut autre chose : les détracteurs de la raison humaine se proposent un autre but, lorsqu'ils s'attachent avec tant de persévérance à mettre la raison en opposition avec elle-même : ils veulent infr-

mer l'autorité de cette faculté , faire mettre en doute la valeur des idées et des principes qui la constituent. Ce que veut Kant en particulier, c'est confirmer par la vérification de ces conséquences, son hypothèse de la subjectivité des notions de temps et d'espace. L'argument serait invincible en effet , si les contradictions signalées résultaient nécessairement de l'usage rigoureux de ces notions , si elles résidaient dans les actes propres de la raison, dans des jugements que nous ne pourrions nous abstenir de porter, sans renier le témoignage de cette faculté, sans renoncer à son *criterium* et à ses principes. Est-ce bien là ce qu'on trouve dans les antinomies ? La plus légère attention suffira pour nous convaincre du contraire.

Dans la première antinomie, on s'efforce de démontrer successivement l'impossibilité de concevoir, sous l'idée d'un nombre fini et sous celle d'un nombre infini, la multitude des phénomènes qui remplissent le temps et l'espace. Je suppose cette double démonstration parfaitement rigoureuse ; resterait à prouver qu'il n'y a pas de milieu possible entre les deux hypothèses. Leibnitz admettait ce milieu en distinguant entre le nombre et la multitude ou la quantité, et en faisant de la série des phénomènes une multitude sans nombre. Nous ne disons pas que cette idée ne pré-

sente aucune obscurité ; mais là n'est pas la question : elle n'est pas de savoir si nous pouvons avoir en tout des idées parfaitement claires, mais si nos idées claires peuvent nous tromper, et si les conséquences que nous en tirons rigoureusement peuvent se contredire. Elle n'est pas de savoir si nous pouvons tout connaître, mais si ce que nous connaissons est, ou non, la vérité. Pour ce qui est de l'argument par lequel on repousse implicitement l'hypothèse de Leibnitz, en alléguant que « nous ne pouvons concevoir la grandeur d'une quantité qui n'est pas donnée en intuition, autrement que » par la synthèse des parties, ni la totalité d'un tel » *quantum* que par la synthèse complète ou par l'addition répétée de l'unité à elle-même, » il n'est pas besoin de montrer qu'il repose entièrement sur le système et ne saurait par conséquent lui servir d'appui.

Au sujet de la deuxième antinomie, la question est encore de savoir s'il n'y aurait pas un milieu entre les deux hypothèses dont on cherche à démontrer l'impossibilité. Nous n'avons certes pas la prétention de déterminer avec précision ce milieu. Toutefois, nous ne pouvons nous empêcher de remarquer qu'en montrant l'impossibilité d'un être simple placé dans l'espace, on n'allègue rien contre l'idée d'une force, d'un système de forces qui, loin d'être placées dans l'espace, le

comprendraient logiquement et lui serviraient de fondement. Il est bien vrai, d'une part, que l'étendue ne saurait se suffire à elle-même, que la chose étendue ne saurait être composée que d'éléments simples; et, de l'autre, que le simple, en tant que simple, ajouté à lui-même, ne saurait donner l'étendue ni être dans l'étendue; mais tout cela ne prouve, ni que le simple ne puisse être uni à l'étendue par une autre sorte de relation que celle dont on montre l'impossibilité, ni que le principe substantiel de l'étendue ne puisse être simple en lui-même.

Dans la troisième antinomie, la thèse et l'antithèse ne nous semblent nullement opposées. Certainement, entre les deux propositions : « Il y a ou il n'y a pas une » cause absolue spontanée », il faut choisir. Il n'en est pas de même de ces deux-ci : « Il y a une cause spontanée ; » « tout phénomène dépend d'un phénomène » qui précède. » Ces deux dernières propositions n'ont rien d'inconciliable. Le phénomène qui précède n'est jamais que la condition ou la raison déterminante de celui qui suit; il ne dispense pas de recourir à une cause supérieure. Les positions successives d'un corps en mouvement ne sont pas causes les unes des autres; il est vrai seulement que celle qui suit suppose celle qui précède. Chacune des phases de la vie d'une plante

dépend de celles qui l'ont précédée, le fruit ne pouvant naître avant la fleur, ni la fleur avant la tige ; dans l'histoire géologique du globe terrestre, chaque âge ne peut venir qu'après celui qui a préparé le théâtre nécessaire au développement de ses espèces ; on ne peut pas dire pour cela qu'une des phases de la vie de la plante soit produite par l'autre, les espèces d'un âge par celles d'un autre âge : les faits de chacune de ces séries sont autant de manifestations successives d'une force interne, permanente, invisible en elle-même, qui les domine et les unit tous, comme en nous le moi permanent et identique domine et unit la série successive des actes de volonté et de pensée dont il est le principe substantiel. Le mot de Leibnitz : « Le présent est gros de l'avenir, » n'est vrai que comme expression de la loi du développement de ce principe, et autant que ce principe est compris dans la notion du présent aussi bien que dans celle de l'avenir, et sert à lier l'un à l'autre.

Si la série des phénomènes contingents, alors même qu'on la supposerait infinie, ne dispense pas de recourir à une cause spontanée, elle ne contredit pas non plus la notion de cette cause. La détermination, Leibnitz l'a démontré, n'a rien d'opposé à la liberté. Quand on n'admettrait pas sur ce point le sentiment de ce grand esprit ; quand on attribuerait à la divinité

la liberté d'indifférence que lui attribuait Descartes, tout en la refusant à l'homme, la loi de la causalité physique pourrait fort bien encore être conçue, ainsi que la concevait Malebranche, dans son système des causes occasionnelles, comme une loi d'ordre que le Créateur se serait librement imposée à lui-même. Encore une fois, nous ne disons pas tout ceci avec la prétention de dogmatiser sur les plus hautes et les plus difficiles questions que puisse se proposer l'esprit humain, mais seulement pour montrer combien sont peu fondées, peu rigoureusement justifiées, les conclusions que le scepticisme entend tirer des prétendues contradictions de la raison humaine.

Dans la quatrième antinomie, nous trouvons le même abus de l'analyse, la même tendance à isoler et à opposer ce qui doit être uni, que dans la troisième, le même abus de l'argument *ad ignorantiam* que dans les deux autres. On y combat (dans l'antithèse) l'idée d'un être nécessaire, en cherchant à montrer qu'un tel être ne saurait être conçu ni dans le monde ni hors du monde; et il est visible que par : être dans le monde, on entend : y être tout entier et ne contenir rien de plus que les phénomènes qui le constituent, et par : être hors du monde, n'être uni au monde en aucune façon, pas même par une action exercée sur

lui. C'est là ce que j'appelle abuser de l'analyse et opposer ce que rien n'autorise à opposer ni même à séparer. Qu'est-ce qui prouve, en effet, l'impossibilité d'un être à la fois uni au monde et infiniment supérieur au monde, se manifestant en lui, mais préexistant et survivant à chacune de ses manifestations, ne s'épuisant en aucune d'elles, ni même dans leur totalité? Mais, nous dira-t-on, comment concevoir cette union? Je l'ignore. Mais qu'importe pour la question qui nous occupe? On a eu successivement recours, pour comprendre cette union, à diverses comparaisons : on l'a assimilée tour à tour au rapport de la substance au mode, au rapport de la force à ses manifestations successives, au rapport de l'universel à l'individuel, de l'espace aux figures géométriques qu'il contient, de l'*intégrale* à la *différentielle*, de l'intelligence à ses actes, etc. Je suppose que tous ces rapprochements soient absolument faux, toutes ces analogies entièrement impuissantes à résoudre la difficulté; je suppose que le rapport de l'être souverain à tout ce qui en dépend, nous échappe entièrement et soit au-dessus de toute comparaison, inexprimable dans aucune langue humaine, impossible à renfermer dans aucune des catégories empruntées à la conscience de notre être borné : je ne vois pas ce qu'on pourrait

conclure de là, sinon cette vérité que personne assurément ne songe à nier, qu'il ne nous est pas donné de tout connaître, et que les limites infranchissables de nos connaissances sont souvent bien plus étroites que celles de nos désirs.

Voici donc, en résumé, à quoi se réduit cet effrayant fantôme des antinomies. Il se trouve que sur les questions les plus abstruses, les plus obscures que puisse se proposer l'esprit humain, et les plus propres en même temps à intéresser sa curiosité, des hypothèses contradictoires se produisent, chacune appuyée sur des raisonnements assez plausibles au premier abord, mais au fond pour la plupart assez vides. Que conclure de là? De ce que les objets de nos idées offrent des obscurités, des énigmes, faudra-t-il conclure que ces objets ne sont pas, que nos idées ne représentent rien, que nous ne pouvons rien connaître par leur intermédiaire? De ce que nous ne pouvons pénétrer à fond la nature de l'espace et du temps, ou celle de l'infini et du fini qui s'y rattachent, faudra-t-il conclure que l'espace dans le sein duquel nous nous sentons vivre, dans le sein duquel se meuvent avec nous tous les objets auxquels nous attachent nos affections, nos devoirs ou nos besoins; que le temps, qui embrasse leur existence et la nôtre, aussi bien que celle des mondes qui

roulent au-dessus de nos têtes, ne sont que des modes de notre propre sensibilité ?

Il y a , dit quelque part Kant , des questions qu'il faut absolument pouvoir résoudre. Ce langage n'est pas nouveau ; c'est celui de tous les sceptiques. « Tout ou rien ! » est leur devise assez commune, et, comme il est clair que nous n'avons pas tout, il leur est aisé de conclure que nous n'avons rien. Cette devise ne convient pas à l'être que nous sommes. Elle est tout l'opposé de notre condition. Elle ne peut être celle d'un être qui, comme le dit si bien Pascal, qu'on eût désiré ne voir jamais oublier cette grande vérité, » placé entre le néant et l'infini, à égale distance de l'un et de l'autre, est un néant par rapport à l'infini, un infini par rapport au néant. » Le sentiment de cette condition de notre nature est le plus nécessaire et le plus sûr préservatif contre le scepticisme. C'est par là, c'est en apprenant à marquer les limites précises du savoir et de l'ignorance, que Socrate sut triompher à la fois de la sophistique et du dogmatisme intempérant qui lui avait donné naissance. Mais ce sentiment répugne à beaucoup d'esprits, aux esprits impatientes, aux esprits violents et emportés, aux esprits tout d'une pièce, à tous les esprits immodérés, sans compter la foule des légers et des présomptueux. De là vient qu'on les voit

si souvent osciller de l'excès du dogmatisme à l'excès du doute, et se rejeter dans celui-ci, faute de pouvoir trouver dans le premier la pleine et entière satisfaction que ne comportent pas les bornes de notre intelligence. N'est-ce pas ce qui est arrivé à Kant dans les *antinomies*, aussi bien qu'à l'auteur des *Pensées*, dans ces étranges raisonnements où, pour nous montrer que nous ne pouvons rien savoir, il allègue que, toutes choses étant liées, nous ne pouvons en connaître aucune sans connaître toutes les autres; comme s'il ne pouvait pas y avoir du plus et du moins dans la connaissance, et qu'elle ne pût être, sans être infinie?

RÉSUMÉ ET CONCLUSION.

Voici, en résumé, le résultat auquel nous désirerions voir aboutir tout ce travail. Nous avons voulu prouver deux choses : la première, que les paradoxales conclusions de la *Critique de la raison pure*, sur l'aptitude des facultés de l'esprit humain à connaître la vérité, la réalité des choses, sont le résultat d'un système, c'est-à-dire, des préjugés et des hypothèses de l'auteur sur la nature de ces facultés, la nature, l'origine et le mode de formation de nos idées, les sources de nos jugements et de l'autorité des principes qui les

imposent à notre esprit ; la deuxième , que ce système , quoique digne à beaucoup d'égards de son immense célébrité et du grand nom de l'auteur , est , si on le prend à la rigueur , aussi insoutenable dans ses hypothèses fondamentales , qu'extravagant dans les conséquences auxquelles il aboutit , et qu'il ne saurait résister , ni à l'épreuve de la logique , qui le réduit à se détruire lui-même dans ses propres bases , en détruisant les conditions de toute réalité et de toute pensée , ni surtout à l'épreuve des faits.

Assurément , une part de vérité précieuse et singulièrement instructive par la nouveauté et la profondeur des aperçus , se cache souvent sous les erreurs de cette étonnante conception. Mais si l'on nomme erreur , comme on doit le faire , quand il s'agit de principes dont on veut poursuivre les conséquences avec la rigueur que nous avons vu Kant apporter dans ses déductions , tout ce qui n'est pas l'exacte vérité , tout ce qui ne fait qu'en approcher plus ou moins , tout ce qui l'exagère , qui la défigure ou qui la mutile , ou qui en offre une fausse application ; nous ne craignons pas de dire que ce système est un tissu d'erreurs , qu'il est faux à peu près sur tous les points importants auxquels il touche , et particulièrement sur ceux d'où dépendent le plus étroitement les tristes conclusions auxquelles il sert de fondement.

Il l'est d'abord dans les idées qu'on s'y forme de la faculté de connaître en général : il la dénature entièrement par la manière dont il l'associe avec la sensibilité, lorsqu'il fait des prétendues représentations ou conceptions de cette faculté, qui ne saurait pas plus concevoir que la vue entendre, ou l'ouïe percevoir les couleurs, la matière essentielle de toute connaissance ; lorsqu'il réduit nos plus fondamentales idées à de pures affections sensibles ; lorsqu'il confond, comme il le fait constamment, le rapport de la sensation à l'objet senti, avec le rapport absolument opposé de la connaissance à l'objet connu. Il en méconnaît les lois les plus fondamentales, lorsqu'il suppose toute connaissance, tout jugement, formés par le rapprochement de simples représentations ou pures appréhensions ; tandis qu'en fait, toutes nos pures appréhensions vraiment premières tirent leur origine de la perception des objets réels, et ne sont à la rigueur qu'un souvenir des faits connus par la conscience ou par les sens ; puis aussi, lorsqu'il fait dépendre toute connaissance d'un acte de synthèse inintelligible, impossible avant toute connaissance.

Descendons-nous de ces généralités aux théories particulières du système, nous le trouvons faux, même à l'égard de la connaissance des corps, à laquelle il

réduit tout : d'abord , dans l'idée qu'on se forme du phénomène qui sert de base à cette connaissance , lorsqu'au lieu d'y voir ce qu'il est avant tout , une modification de la force active déployée par le sujet , on le réduit à une pure affection de la sensibilité ; en second lieu , dans le rôle attribué à ce phénomène , dont on fait un des éléments de la notion , sa matière essentielle , tandis qu'il est seulement le fait immédiatement connu à l'aide duquel nous connaissons indirectement les objets du dehors ; dans la définition de l'espace résultant de cette fausse notion du phénomène ; enfin , dans le rôle attribué aux concepts et aux lois de l'entendement , qui ne servent pas seulement , comme on le prétend , à coordonner les impressions produites sur nous par les objets extérieurs , mais à concevoir ces objets et à en connaître l'existence. Il n'est pas plus heureux dans tout ce qui touche à la conscience , qu'on y mutile et qu'on y dénature de mille manières , qu'on fait dépendre de mille conditions imaginaires , impossibles , qu'on place au faite de l'édifice de la connaissance , dont en réalité elle occupe la base , et que ne sauraient représenter , soit séparés , soit réunis , ni ce prétendu sens intime auquel on donne pour forme le temps , ni cette aperception transcendente dont on fait une simple dépen-

dance de la synthèse des phénomènes sensibles. Nous en dirons autant de ces notions universelles de durée, de cause, de substance et d'être, qu'on y définit si inexactement et dont on fait si mal à propos des *formes à priori*, soit de l'entendement, soit de la sensibilité, au lieu d'y voir ce qu'elles sont réellement, une émanation de la conscience de notre être. Outre cette fausse origine et ces étroites définitions, dont quelques-unes, notamment celle de l'idée de cause, suffiraient à elles seules pour rendre impossibles, non-seulement les spéculations supérieures de la métaphysique, mais encore les plus humbles et plus élémentaires opérations de l'esprit humain; nous trouvons dans la dissolvante analyse à laquelle on soumet les notions dont nous parlons, une explication de la nécessité avec laquelle elles s'imposent à notre esprit, aussi hypothétique et impossible dans ses bases, où se retrouvent toutes les erreurs du système, que contraire au témoignage immédiat de la conscience; puis, pour couronner l'œuvre, une suite d'hypothèses non moins inadmissibles sur les idées absolues résultant de leur développement, et enfin, à l'appui de ces hypothèses, à l'appui de tout le système, une exposition fort inexacte, suivie de la critique la plus exagérée, des résultats des recherches tentées par l'esprit humain, à la lueur ou à l'occasion de ces idées.

Toutes ces erreurs ont le rapport le plus étroit avec les dernières conclusions de la doctrine. La plupart suffiraient presque, prises chacune séparément, pour rendre ces conclusions inévitables. Le seul fait d'assimiler l'objet connu à l'objet senti, suffirait pour détruire toute vérité en réduisant tout au seul relatif, caractère essentiel de tout objet sensible. Par cela seul qu'on réduit la connaissance à une réunion de pures appréhensions, par cela seul même qu'on la fait dépendre d'une synthèse impossible à l'origine, on détruit nécessairement toute connaissance. L'idée fausse qu'on se fait du phénomène sensible suffit pour anéantir immédiatement le monde extérieur; celle qu'on se forme de l'aperception détruit la notion de l'âme et renverse toute connaissance dans sa base. La définition du principe de causalité rend impossible l'idée d'une cause première, détruit la réalité objective de l'idée de la matière, et suffirait seule pour tout réduire au subjectif, etc.

Disons-le donc, ce n'est pas pour avoir trop bien connu la raison de l'homme, que l'auteur de la *Critique* a porté sur cette faculté un arrêt si décourageant et si triste, et l'a regardée comme absolument impuissante à satisfaire au vif besoin de certitude et de vérité qui est en nous. C'est pour l'avoir mal

connue , pour s'être formé les idées les plus fausses de la nature des éléments qui servent à la constituer, des lois et des principes qui président à sa formation et à son développement ; c'est surtout pour avoir commis à son sujet deux fautes capitales ; à savoir : d'une part , pour n'avoir pas suffisamment séparé les faits de la connaissance de ceux de la sensibilité ; de l'autre , pour n'avoir pas assez arrêté ses regards sur le foyer vivant d'où rayonne primitivement toute la lumière qui éclaire notre intelligence ; pour avoir amoindri à l'excès et réduit presque à rien le fait capital de l'aperception immédiate de l'âme ; pour en avoir méconnu le rôle et le vrai rang , en la plaçant seulement au sommet de la pyramide , dont elle est en réalité le fondement. La première de ces erreurs , déjà souvent jugée par la logique et par l'histoire , détruit toutes les conditions de la connaissance , et justifie à son sujet toutes les prétentions du scepticisme , en substituant à la connaissance réelle un fait tout différent , qui offre des caractères tout opposés , précisément ceux qu'invoque et cherche à démontrer le scepticisme , et en renversant complètement le rapport qui l'unit aux objets et en constitue la vérité. La deuxième la détruit , parce qu'elle en tarit la source , parce qu'elle en ruine les bases , anéantissant d'abord

et immédiatement la notion de l'âme ; puis, par cela même, celle du monde sensible, qui se réduit à une conclusion tirée par la raison des modifications de l'âme perçues par la conscience, et enfin celle du monde idéal, toute fondée aussi sur la notion de l'âme, et qui semble n'être que cette dernière, élevée à la hauteur de l'absolu, ramenée à l'idée pure, à l'idée de l'infini ou de l'Être, par l'évanouissement des limites qui l'en séparent¹.

¹ « La vérité est que nous voyons tout en nous et dans nos âmes, et que la connaissance que nous avons de l'âme est très-véritable et juste, pourvu que nous y prenions garde; que c'est par la connaissance que nous avons de l'âme, que nous connaissons l'être, la substance, Dieu même.... » (Leibnitz; *Remarque sur le sentiment du Père Malebranche, qui porte que nous voyons tout en Dieu.*)

Vu et lu, à Paris, en Sorbonne,
le 25 Novembre 1855,
par le Doyen de la Faculté des Lettres de Paris,
J.-VICT. LE CLERC.

Permis d'imprimer.

Le Vice-Recteur,
CAYX.

TABLE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION.....	Pag.	I
-------------------	------	---

PREMIÈRE PARTIE.

ANALYSE.

Caractère et objet de la doctrine de Kant sur la connaissance humaine.....		1
--	--	---

CHAPITRE I.

ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTE OU THÉORIE DE L'ESPACE ET DU TEMPS.

I. De l'espace.....	12
II. Du temps et du sens intime.....	39

CHAPITRE II.

ANALYSE TRANSCENDÉNTALE OU THÉORIE DES CONCEPTS A PRIORI ET DES LOIS DE L'ENTENDEMENT. (*Concepts de cause, de substance, d'unité, d'être, etc.; lois de causalité, loi de substance, etc.*)

I. Des concepts à <i>priori</i> , en général.....	57
II. Démonstration des divers principes de l'entendement; schema transcendantal, etc.....	82

CHAPITRE III.

CRITIQUE DE L'USAGE PUR DE LA RAISON, OU DES TENTATIVES
DE L'ESPRIT HUMAIN POUR ÉLEVER SA CONNAISSANCE AU-
DESSUS DES SENS, ET DES RÉSULTATS DE CES TENTATIVES.

I. De la raison et des idées transcendentes en général.....	115
II. Psychologie rationnelle.....	125
III. Cosmologie et Antinomies.....	137
Résumé et conclusion de la première partie.....	155

DEUXIÈME PARTIE.

DISCUSSION.

CHAPITRE I.

RÉDUCTION A L'ABSURDE OU DERNIÈRES CONSÉQUENCES DES
PRINCIPES DU SYSTÈME..... 159

CHAPITRE II.

FAUSSES IDÉES DE KANT SUR LA CONNAISSANCE EN GÉNÉRAL.

I. Faux rapport entre la connaissance et la sensation.....	182
II. Fausse idée du jugement et des lois de la formation de la connaissance.....	195

CHAPITRE III.

DE LA CONNAISSANCE SENSIBLE

<i>Où l'on essaie de réfuter la théorie de l'esthétique trans- cendante sur la notion de l'étendue, en montrant la véritable origine de cette notion.....</i>	205
---	-----

CHAPITRE IV.

DE LA CONNAISSANCE SPIRITUELLE, OU DE LA CONSCIENCE.

(Sens intime, aperception transcendente et synthèse transcendente de Kant.) 221

CHAPITRE V.

SUITE DU PRÉCÉDENT.

DE LA CONSCIENCE CONSIDÉRÉE COMME SOURCE DES IDÉES
UNIVERSELLES.

I. Des idées comprises par Kant sous les
noms de catégories et de concepts intel-
lectuels purs..... 245

II. Du temps..... 255

CHAPITRE VI.

DE LA RAISON ET DES PRINCIPES DES VÉRITÉS NÉCESSAIRES.

I. Critique des idées de Kant sur ce sujet.
Fausseté de la solution donnée au pro-
blème de l'origine et de la valeur des
jugements synthétiques à *priori*..... 265

II. Aperçu sur la question soulevée. De la vé-
ritable origine des jugements synthé-
tiques à *priori*. Valeur de ces jugements. 285

CHAPITRE VII.

DE LA MÉTAPHYSIQUE. EXAMEN DE LA CRITIQUE DONT LES
RÉSULTATS DES TRAVAUX DE CETTE SCIENCE SONT L'OBJET
DE LA PART DE KANT, ET DES CONSÉQUENCES TIRÉES DE
CETTE CRITIQUE.

I. Psychologie : De l'âme..... 301

II. Théologie : Existence de Dieu..... 306

III. Cosmologie : Antinomies... 320

Résumé et Conclusion..... 329

THE
LIBRARY
OF THE
MUSEUM
OF
COMPARATIVE
ZOOLOGY
AT
HARVARD
UNIVERSITY
CAMBRIDGE
MASSACHUSETTS
U.S.A.