

IMMANUEL KANT

Critique du Jugement

*traduction
par
Jacques Auxenfans*

SOMMAIRE

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION [167]

INTRODUCTION

- I De la division de la philosophie [171]
- II Du domaine de la philosophie en général [174]
- III De la critique de la faculté de juger comme moyen d'unir en un tout les deux parties de la philosophie [176]
- IV De la faculté de juger comme faculté légiférant a priori [179]
- V Le principe de la finalité formelle de la nature est un principe transcendantal de la faculté de juger [181]
- VI De la liaison du sentiment de plaisir avec le concept de la finalité de la nature [186]
- VII De la représentation esthétique de la finalité de la nature [188]
- VIII De la représentation logique de la finalité de la nature [192]
- IX De la liaison des législations de l'entendement et de la raison par la faculté de juger [195]

PREMIÈRE PARTIE : CRITIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER ESTHÉTIQUE

PREMIÈRE SECTION : ANALYTIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER ESTHÉTIQUE

LIVRE I : ANALYTIQUE DU BEAU

Premier moment : du jugement de goût considéré selon la qualité

- § 1 Le jugement de goût est esthétique [203]
- § 2 La satisfaction qui détermine le jugement de goût est totalement désintéressée [204]
- § 3 La satisfaction prise à l'agréable est associée à un intérêt [205]
- § 4 La satisfaction relative *au bien* est liée à un intérêt [207]
- § 5 Comparaison des trois sortes de satisfaction, qui sont spécifiquement différentes [209]

Deuxième moment : du jugement de goût considéré selon la quantité

- § 6 Le beau est ce qui est représenté, *sans concept*, comme objet d'une satisfaction universelle [211]
- § 7 Comparaison, grâce à la caractéristique précédente, du beau avec l'agréable et le bien [212]
- § 8 Dans un jugement de goût, l'universalité du plaisir n'est représentée que subjectivement [213]
- § 9 Examen de la question de savoir si, dans le jugement de goût, le sentiment de plaisir précède la considération de l'objet ou si c'est l'inverse [216]

Troisième moment : des jugements de goût envisagés d'après la *relation* des fins qui y sont considérées

- § 10 De la finalité en général [219]
- § 11 Le jugement de goût n'a rien d'autre à son fondement que la *forme de la finalité* d'un objet (ou du mode de représentation de cet objet) [221]
- § 12 Le jugement de goût repose sur des principes a priori [221]
- § 13 Le pur jugement de goût est indépendant de l'attrait et de l'émotion [223]
- § 14 Clarification par des exemples [223]
- § 15 Le jugement de goût est entièrement indépendant du concept de perfection [226]
- § 16 Le jugement de goût par lequel un objet est déclaré beau sous la condition d'un concept déterminé n'est point pur [229]
- § 17 De l'idéal de beauté [231]

Quatrième moment : des jugements de goût considérés d'après la modalité de la satisfaction résultant de l'objet

- § 18 Ce qu'est la modalité d'un jugement de goût [236]
- § 19 La nécessité subjective que nous conférons au jugement de goût est conditionnée [237]
- § 20 La condition de la nécessité à laquelle prétend un jugement de goût est l'Idée d'un sens commun [237]
- § 21 Peut-on, avec quelque fondement, présupposer un sens commun ? [238]
- § 22 La nécessité de l'adhésion universelle qui est pensée dans un jugement de goût est une nécessité subjective qui, sous la supposition d'un sens commun, est représentée comme objective [239]

Remarque générale sur la première section de l'analytique [240]

LIVRE II : ANALYTIQUE DU SUBLIME

- § 23 Passage de la faculté de juger du beau à celle de juger du sublime [244]
- § 24 De la division d'un examen du sentiment du sublime [247]

A : Du sublime mathématique

- § 25 Définition nominale du sublime [248]
- § 26 De l'évaluation de la grandeur des choses de la nature qui est requise pour l'Idée du sublime [251]
- § 27 De la qualité de la satisfaction dans le jugement portant sur le sublime [257]

B : Du sublime dynamique

- § 28 De la nature comme force [260]
- § 29 De la modalité du jugement sur le sublime de la nature [264]

Remarque générale sur l'exposition des jugements esthétiques réfléchissants [266]

- § 30 La déduction des jugements esthétiques portant sur les objets de la nature ne doit pas porter sur ce que nous nommons le sublime dans la nature, mais uniquement sur le beau [279]
- § 31 De la méthode de la déduction des jugements de goût [280]
- § 32 Première caractéristique du jugement de goût [281]
- § 33 Seconde caractéristique du jugement de goût [284]
- § 34 Il n'y a pas de principe objectif du goût qui soit possible [285]
- § 35 Le principe du goût est le principe subjectif de la faculté de juger en général [285]
- § 36 Du problème d'une déduction des jugements de goût [287]
- § 37 Qu'affirme-t-on exactement a priori d'un objet dans un jugement de goût ? [289]
- § 38 Déduction des jugements de goût [289]
- § 39 De la communicabilité d'une sensation [291]
- § 40 Du goût comme une sorte de *sensus communis* [293]
- § 41 De l'intérêt empirique concernant le beau [296]
- § 42 De l'intérêt intellectuel concernant le beau [298]
- § 43 De l'art en général [303]
- § 44 Des beaux-arts [304]
- § 45 Les beaux-arts ne sont de l'art que dans la mesure où ils ont en même temps l'apparence de la nature [306]
- § 46 Les beaux-arts sont les arts du génie [307]
- § 47 Explication et confirmation de la précédente définition du génie [308]
- § 48 Du rapport du génie au goût [311]
- § 49 Des facultés de l'esprit qui constituent le génie [313]
- § 50 De la liaison du goût avec le génie dans les productions des beaux-arts [319]
- § 51 De la division des beaux-arts [320]
- § 52 De la liaison des beaux-arts en un seul et même produit [325]
- § 53 Comparaison de la valeur esthétique respective des beaux-arts [326]
- § 54 Remarque [330]

DEUXIÈME SECTION : DIALECTIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER ESTHÉTIQUE

- § 55 [337]
- § 56 Présentation de l'antinomie du goût [338]
- § 57 Solution de l'antinomie du goût [339]
- § 58 De l'idéalisme de la finalité de la nature aussi bien que de l'art comme principe unique de la faculté de juger esthétique [346]
- § 59 De la beauté comme symbole de la moralité [351]
- § 60 Appendice : De la méthodologie du goût [354]

SECONDE PARTIE : CRITIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER TÉLÉOLOGIQUE

§ 61 De la finalité objective de la nature [359]

PREMIÈRE SECTION : ANALYTIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER TÉLÉOLOGIQUE

- § 62 De la finalité objective qui, à la différence de la finalité objective matérielle, est simplement formelle [362]
- § 63 De la finalité relative de la nature à sa différence par rapport à la finalité interne [366]
- § 64 Du caractère propre des choses comme fins naturelles [369]
- § 65 Les choses en tant que fins naturelles sont des êtres organisés [372]
- § 66 Du principe du jugement concernant la finalité interne dans les êtres organisés [376]
- § 67 Du principe du jugement téléologique sur la nature en général comme système des fins [377]
- § 68 Du principe de la téléologie comme principe interne de la science de la nature [381]

DEUXIÈME SECTION : DIALECTIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER TÉLÉOLOGIQUE

- § 69 Qu'est-ce qu'une antinomie de la faculté de juger ? [385]
- § 70 Représentation de cette antinomie [386]
- § 71 Préparation à la résolution de l'antinomie ci-dessus [388]
- § 72 Des différents systèmes sur la finalité de la nature [389]
- § 73 Aucun des systèmes mentionnés n'accomplit ce qu'il prétend [392]
- § 74 La cause pour laquelle il est impossible de traiter dogmatiquement le concept d'une technique de la nature est le caractère inexplicable d'une fin naturelle [395]
- § 75 Le concept d'une finalité objective de la nature est un principe critique de la raison pour la faculté de juger réfléchissante [397]
- § 76 Remarque [401]
- § 77 De la propriété de l'entendement humain grâce à laquelle le concept d'une fin naturelle devient pour nous possible [405]
- § 78 De l'union du principe du mécanisme universel de la matière avec le principe téléologique dans la technique de la nature [410]

APPENDICE : MÉTHODOLOGIE DE LA FACULTÉ DE JUGER TÉLÉOLOGIQUE

- § 79 La téléologie doit-elle être traitée comme appartenant à la science de la nature ? [416]
- § 80 De la nécessaire subordination du principe du mécanisme au principe téléologique dans l'explication d'une chose comme fin naturelle [417]
- § 81 De la composition du mécanisme avec le principe téléologique dans l'explication d'une fin naturelle comme produit de la nature [421]
- § 82 Du système téléologique dans les rapports extérieurs des êtres organisés [425]
- § 83 De la fin dernière de la nature en tant que système téléologique [429]
- § 84 De la fin ultime de l'existence d'un monde, c'est-à-dire de la création elle-même [434]
- § 85 De la théologie physique [436]
- § 86 De la théologie morale [442]
- § 87 De la preuve morale de l'existence de Dieu [447]
- § 88 Limitation de la valeur de la preuve morale [453]
- § 89 De l'utilité de l'argument moral [459]
- § 90 De la nature de l'assentiment propre à une preuve téléologique de l'existence de Dieu [461]
- § 91 De la sorte d'assentiment produit par une croyance pratique [467]

Remarque générale sur la téléologie [475]

NB : Le texte allemand sur lequel j'ai travaillé est celui mis en ligne par le site Spiegel Online – Projekt Gutenberg, que j'ai comparé à d'autres, mis en ligne (notamment la 5^{ème} édition, éditée en 1922 par les éditions Félix Meiner). La pagination indiquée entre parenthèses [page X], au fil de l'eau, est celle de l'Académie de Berlin, que j'ai reprise sans accès à l'original, telle que l'indiquent les deux excellentes traductions françaises que j'ai parallèlement consultées, à savoir celles de Alain Renaud (Flammarion) et d'Alexis Philonenko (Vrin), auxquelles je suis donc à ce titre redevable.

[167] PRÉFACE À LA PREMIÈRE ÉDITION (1790)

On peut appeler *raison pure* la faculté de connaître d'après des principes a priori, et critique de la raison pure l'examen de sa possibilité et de ses limites en général, bien que, par cette faculté, l'on n'entende que la raison dans son usage théorique, comme nous l'avons fait sous ce titre dans notre premier ouvrage, et sans vouloir en outre soumettre à l'examen, suivant les principes qui lui sont propres, sa faculté en tant que raison pratique. Cette critique porte dès lors uniquement sur notre faculté de connaître a priori les choses et de ce fait elle s'occupe exclusivement de la *faculté de connaître*, abstraction faite du sentiment de plaisir et de déplaisir et de la faculté de désirer ; en outre, parmi les facultés de connaître, la critique ne s'occupe que de l'*entendement* pour ce qui concerne ses principes a priori, à l'exclusion de la *faculté de juger* et de la *raison* (en tant que facultés appartenant également à la raison théorique), et cela parce qu'il est apparu, au cours de notre recherche, qu'aucune faculté de connaître autre que l'*entendement* ne peut fournir des principes a priori de connaissance qui soient constitutifs. Ainsi la critique, qui examine l'ensemble de ces facultés quant à la part du capital de connaissance que chacune, à l'égard des autres, pourrait prétendre posséder à partir de ses racines propres, ne conserve rien d'autre que ce que l'*entendement* prescrit a priori comme lois pour la nature, considérée en tant qu'ensemble des phénomènes (phénomènes dont la forme elle aussi est donnée a priori) ; elle renvoie en revanche tous les autres concepts purs parmi les Idées qui, tout en étant inaccessibles pour notre faculté de connaître théorique, ne sont toutefois ni inutiles ni superflues, mais servent comme principes régulateurs : ainsi d'une part elle(s) réprime(nt) (difficulté d'attribution du sujet du verbe) les prétentions inquiétantes de l'*entendement*, lequel (puisqu'il peut livrer a priori les conditions de possibilité de toutes les choses qu'il est en mesure de connaître) [168] fait comme s'il avait également, par cette capacité, enveloppé dans ses limites la possibilité de toutes les choses en général, et d'autre part elle(s) le dirige(nt) lui-même, dans la considération de la nature, d'après un principe de complétude, complétude qu'il ne peut d'ailleurs jamais atteindre, et favorise(nt) par là l'intention finale de toute connaissance.

C'était donc proprement l'*entendement*, avec son domaine spécifique et, pour être plus précis, la *faculté de connaître*, dans la mesure où ledit entendement comprend des principes de connaissance constitutifs a priori, qui devait, par la critique appelée en général Critique de la raison pure, être investi, et cela contre tous les autres compétiteurs, dans une possession assurée, mais exclusive. De même est-ce la *raison*, qui ne contient des principes constitutifs a priori qu'à l'égard de la *faculté de désirer*, dont la Critique de la raison pratique a montré ce qui constitue son domaine propre.

Quant à savoir maintenant si la *faculté de juger*, laquelle constitue, dans l'ordre de nos facultés de connaître, un terme intermédiaire entre l'*entendement* et la *raison*, possède elle aussi, pour elle-même, des principes a priori ; quant à savoir si ceux-ci sont constitutifs ou simplement régulateurs (auquel cas ils n'indiquent point de domaine propre) et si cette faculté, en tant que moyen terme entre faculté de connaître et faculté de désirer (exactement comme l'*entendement* prescrit a priori des lois à la première, tandis que la *raison* en prescrit à la seconde), fixe a priori une

PRÉFACE DE L'ÉDITION 1790

règle au sentiment de plaisir et de déplaisir, ce sont là des questions dont traite la présente Critique de la faculté de juger.

Une critique de la raison pure, c'est-à-dire de notre faculté de porter un jugement suivant des principes a priori, serait incomplète si celle de la faculté de juger, laquelle prétend également pour elle-même, en tant que participant de la faculté de connaître, à de tels principes, n'était pas traitée comme une partie spécifique de cette critique ; et cela bien que, dans un système de philosophie pure, les principes propres à ladite faculté de juger ne sauraient constituer une partie spécifique s'inscrivant entre les parties théorique et pratique, mais pourraient, si cela était nécessaire, être à l'occasion annexés à chacune des deux. En effet, si un tel système, sous l'intitulé général de métaphysique, doit un jour être édifié (système dont il est possible de parvenir complètement à bout et qui est extrêmement important, sous tous rapports, pour l'usage de la raison), il faut d'abord que la critique ait sondé le sol destiné à porter cet édifice jusqu'à la profondeur à laquelle se situe le premier socle de la faculté des principes indépendants de l'expérience, ceci afin que l'édifice ne s'effondre pas en l'une quelconque de ses parties, ce qui entraînerait inévitablement la ruine de l'ensemble.

[169] Cela dit, de la nature de la faculté de juger (faculté dont l'usage approprié est si nécessaire et si universellement requis que, sous le nom de bon sens, c'est bien d'elle à laquelle on songe, et à nulle autre), l'on peut facilement déduire que de grandes difficultés doivent accompagner la découverte d'un principe qui lui soit propre (il lui faut en effet contenir en elle-même un quelconque principe a priori, faute duquel elle ne saurait être présentée, même devant la critique la plus commune, comme une faculté de connaître particulière), principe qui cependant ne doit point être dérivé de concepts a priori ; ces derniers en effet relèvent de l'entendement, et la faculté de juger ne se propose que leur application. Elle doit donc livrer elle-même un concept, par lequel aucune chose n'est à proprement parler connue, concept qui ne sert de règle qu'à elle seule, bien qu'il ne s'agisse point d'une règle objective, règle à laquelle elle puisse adapter son jugement ; faute de ce concept en effet, une autre faculté de juger serait à son tour requise permettant de distinguer si le cas d'application qui se présente est tel que la règle trouve à s'y appliquer.

Cet embarras au sujet d'un tel principe (qu'il soit subjectif ou objectif) se manifeste principalement dans ceux des jugements que l'on nomme esthétiques, et qui intéressent le beau et le sublime dans la nature ou dans l'art. C'est toutefois l'examen critique d'un principe de la faculté de juger que l'on rencontrera en ceux-ci qui constitue la partie la plus importante d'une critique de cette faculté. En effet, bien que, considérés uniquement en eux-mêmes, ces jugements esthétiques ne contribuent en rien à la connaissance de la chose, ils relèvent néanmoins de la faculté de connaître seule et apportent la preuve d'un rapport immédiat de cette faculté avec le sentiment de plaisir ou de déplaisir, cela suivant un principe a priori spécifique, principe qu'il ne faut pas confondre avec ce qui peut être le fondement de la détermination de la faculté de désirer, puisque cette dernière possède ses principes a priori dans des concepts de la raison. Cependant, en ce qui concerne le jugement logique porté sur la nature, là où l'expérience établit le jeu des lois au sein des choses, lois que le concept universel du sensible, propre à l'entendement, ne suffit plus à comprendre ou à expliquer, jugement à l'occasion duquel la faculté de juger peut tirer d'elle-même un principe de relation (téléologique) entre la chose naturelle et le suprasensible inconnaissable (quand bien même elle ne doit utiliser ce

PRÉFACE DE L'ÉDITION 1790

principe que pour elle-même, en vue de la connaissance de la nature), l'on peut et l'on doit assurément appliquer un tel principe a priori pour la *connaissance* des êtres du monde ; ce faisant, l'on ouvre ainsi en même temps des perspectives profitables pour la raison pratique ; mais ce principe (téléologique) n'entretient aucun rapport immédiat avec le sentiment de plaisir et de déplaisir, rapport qui constitue précisément, comme je l'ai dit ci-dessus, le caractère énigmatique du principe de la faculté de juger et qui rend nécessaire, dans la critique, la présence d'une section spéciale consacrée à cette faculté [170], puisque le jugement logique (téléologique) selon des concepts (dont on ne peut jamais tirer une conséquence immédiate pour le sentiment de plaisir et de déplaisir) aurait en tout état de cause pu être ajouté à la partie théorique de la philosophie, accompagné néanmoins d'une limitation critique de ces concepts.

Étant donné que l'examen de la faculté du goût, en tant que faculté de juger esthétique, n'est pas entrepris ici en vue de la formation et de la culture dudit goût (car celle-ci poursuivra son cours à l'avenir, comme elle l'a fait jusqu'ici, même sans de telles recherches), mais simplement dans une perspective transcendante, j'ose espérer qu'on la jugera avec indulgence, en prenant en considération le caractère restreint de cet objectif. Toutefois, la perspective limitée ainsi indiquée doit s'attendre à être examinée le plus rigoureusement qui soit. La grande difficulté qui se présente à vouloir résoudre un problème que la nature a embrouillé à ce point servira toutefois d'excuse, comme je l'espère, à quelque obscurité dans la solution, obscurité que l'on ne saurait totalement éviter, à condition toutefois d'avoir préalablement montré avec suffisamment de clarté que le principe convoqué a été correctement établi ; et cela quand bien même la manière d'en déduire le phénomène de la faculté de juger n'aurait pas toute la clarté exigible légitimement ailleurs, je veux dire dans une connaissance par concepts, clarté que je crois avoir également atteinte dans la seconde partie (téléologie) de cet ouvrage.

C'est donc par là que j'achève toute mon entreprise critique. Je passerai ensuite rapidement à l'entreprise doctrinale, pour gagner si possible sur l'âge qui s'avance, le temps qui, dans une certaine mesure, peut encore être favorable à cette recherche. Il va de soi qu'il n'y aura point, dans la doctrine, de partie spécifique consacrée à la faculté de juger, puisque c'est la critique qui sert de théorie à celle-ci ; il va de soi au contraire que, conformément à la division de la philosophie en philosophie théorique et philosophie pratique, ainsi qu'à la division de la philosophie pure en des parties distinctes analogues, la métaphysique de la nature et celle des mœurs s'acquitteront de cette tâche.

INTRODUCTION

I

DE LA DIVISION DE LA PHILOSOPHIE

[171] Lorsque l'on divise la philosophie, en tant qu'elle contient les principes de la connaissance rationnelle des choses par concepts (et non pas simplement, comme la logique, des principes de la forme de la pensée en général, abstraction faite des objets), comme on le fait ordinairement, en philosophie *théorique* et philosophie *pratique*, l'on procède tout à fait correctement. Mais dès lors les concepts, lesquels indiquent leurs objets aux principes de cette connaissance rationnelle, doivent également être spécifiquement différents, faute de quoi ils ne permettraient aucune division, division qui suppose toujours une opposition entre eux des principes de la connaissance rationnelle appartenant aux diverses parties d'une science.

Or, il n'y a que deux sortes de concepts, qui admettent autant de principes différents de la possibilité de leurs objets, à savoir les *concepts de la nature* et le *concept de liberté*. Comme les premiers rendent possible une connaissance *théorique* d'après des principes a priori, tandis que le second concept, eu égard aux premiers, n'introduit avec lui, déjà en lui-même, qu'un principe négatif (de la simple opposition), mais instaure en revanche des principes qui élargissent la détermination de la volonté et qui sont, pour cette raison, appelés pratiques, la philosophie est donc divisée à bon droit en deux parties tout à fait distinctes au regard de leurs principes, à savoir la philosophie théorique comme *philosophie de la nature* et la philosophie pratique comme *philosophie morale* (car ainsi est appelée la législation pratique de la raison d'après le concept de liberté). Or ces expressions ont été jusqu'à présent abusivement utilisées pour la division des différents principes et, avec eux, la division de la philosophie : on tenait en effet pour identiques le pratique selon des concepts de la nature et le pratique selon le concept de liberté et de ce fait, sous les mêmes dénominations de philosophie théorique et pratique, [172] l'on faisait une distinction par laquelle en fait (puisque les deux parties pouvaient avoir les mêmes principes) rien ne se trouvait distingué (distinction que l'on peut assimiler à celle du pragmatique et du pratique).

La volonté, en tant que faculté de désirer, est en effet une d'entre les multiples causes naturelles opérant dans le monde, à savoir celle des causes qui agit d'après des concepts (la vie étant l'agir selon des représentations d'objet) ; et tout ce qu'une volonté représente comme possible (ou nécessaire) est de ce fait appelé « pratiquement possible (ou nécessaire) », à la différence de la possibilité ou de la nécessité physique d'un effet, dont la cause n'est point déterminée à exercer sa causalité d'après des concepts (mais de manière mécanique, comme dans la matière inanimée, ou par instinct, comme chez les animaux). Dans un tel cadre pratique, la question de savoir si le concept qui donne sa règle à la causalité de la volonté est un concept de la nature ou le concept de liberté est donc laissée indéterminée.

Or, cette dernière différence est essentielle. En effet, si le concept déterminant la causalité est un concept de la nature, les principes sont *pratiques techniquement* ; mais si c'est le concept de liberté, ils sont *pratiques moralement*, et puisque dans la partition d'une science rationnelle tout dépend de cette différence des objets, dont la connaissance exige des principes différents, les premiers appartiendront à la

philosophie théorique (comme doctrine de la nature), tandis que les autres, et eux seuls, constitueront la seconde partie, à savoir (comme doctrine des mœurs) la philosophie pratique.

Toutes les règles technico-pratiques (c'est-à-dire celles de l'art et de l'habileté en général, ou celles également de la prudence en tant qu'habileté à exercer une influence sur les hommes et leur volonté), dans la mesure où leurs principes reposent sur des concepts, doivent nécessairement n'être comptées que comme des corollaires de la philosophie théorique (ces principes relèvent de l'anthropologie pragmatique). Elles ne concernent en effet que la possibilité des choses d'après des concepts de la nature, dont relèvent non seulement les moyens que l'on rencontre pour cela dans la nature, mais encore la volonté elle-même (comme faculté de désirer, par conséquent comme faculté naturelle), dans la mesure où elle peut, conformément à ces règles, être déterminée par des ressorts (mobiles) naturels. Cependant les règles moralement pratiques ne s'appellent point des lois (au sens où l'on dit des lois physiques), mais simplement des préceptes (qui relèvent de la table des catégories de la liberté), et cela, plus précisément, parce que la volonté s'y subsume (*unterstehen* : dépendance par rapport au concept amont pour certains traducteurs), non pas seulement sous le concept de la nature, mais aussi sous le concept de liberté, en rapport auquel les principes de la volonté se nomment des lois et constituent seuls, avec leurs conséquences, la seconde partie de la philosophie, c'est-à-dire la partie pratique.

Aussi peu donc que la solution des problèmes de la géométrie pure [173] appartient à une partie spécifique de celle-ci, ou que l'arpentage mérite d'être désigné sous l'appellation de géométrie pratique, distincte de la géométrie pure en tant que formant une seconde partie de la géométrie en général, aussi peu et moins encore l'art mécanique ou chimique des expériences ou des observations peut-il être compté pour une partie pratique de la doctrine de la nature, et finalement l'économie domestique, rurale et politique, l'art des relations sociales, les prescriptions de la diététique, même la doctrine générale du bonheur, même encore l'art de réfréner les penchants et de dompter les affects au profit dudit bonheur ne doivent être comptés comme relevant de la philosophie pratique ou être considérés, du moins ces dernières disciplines, comme constituant la seconde partie de la philosophie en général ; la raison en est que ces disciplines ne contiennent toutes que des règles de l'habileté, lesquelles ne sont par conséquent que technico-pratiques, aux fins de produire un effet possible d'après les concepts naturels des causes et des effets ; comme ces règles relèvent de la philosophie théorique, elles sont donc soumises à ces prescriptions en tant que simples corollaires de cette dernière (de la science de la nature) et ne peuvent par conséquent prétendre à obtenir aucune place dans la philosophie particulière, dite pratique. En revanche, les préceptes moralement pratiques, lesquels se fondent entièrement sur le concept de liberté, à l'exclusion totale de tout principe de détermination de la volonté procédant de la nature, constituent une espèce tout à fait particulière de prescriptions : ces dernières, tout comme les lois auxquelles la nature obéit, s'appellent purement et simplement des lois, mais elles ne reposent point, comme les lois de la nature, sur des conditions sensibles, mais sur un principe suprasensible, et elles exigent de ce fait, à côté de la partie théorique de la philosophie, et pour elles seules, une autre partie sous le nom de philosophie pratique.

On voit par là qu'un ensemble de préceptes pratiques que fournit la philosophie ne constitue pas, du seul fait qu'ils sont nommés pratiques, une partie spécifique de

la philosophie qui serait instituée à côté de la philosophie théorique ; en effet, ces préceptes pourraient être ainsi nommés pratiques, quand bien même leurs principes seraient entièrement dérivés de la connaissance théorique de la nature (comme règles technico-pratiques) ; mais ces préceptes le sont au contraire parce que leur principe n'est pas du tout emprunté au concept de la nature, lequel est toujours conditionné de façon sensible, et parce qu'il repose en conséquence sur le suprasensible, suprasensible que seul le concept de liberté rend connaissable par des lois formelles, et qu'ils sont de ce fait moralement pratiques, c'est-à-dire non pas simplement des préceptes et des règles adoptés pour telle ou telle visée (médiatement), mais des lois qui ne présupposent ni fins, ni intentions.

II

DU DOMAINE DE LA PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL

[174] L'usage de notre faculté de connaître d'après des principes, et par suite la philosophie, s'étend aussi loin que des concepts a priori trouvent à s'appliquer.

Mais l'ensemble de tous les objets auxquels ces concepts sont rapportés, afin d'en constituer, là où c'est possible, une connaissance, peut être divisé suivant le degré de suffisance ou d'insuffisance de nos facultés relativement à ce dessein.

Des concepts, dans la mesure où ils sont rapportés à des objets, sans que l'on tienne compte du fait qu'une connaissance de ces objets est possible ou non, possèdent leur champ, lequel n'est déterminé que d'après le rapport qu'entretient leur Objet avec notre faculté de connaître en général. La partie de ce champ en laquelle une connaissance est possible pour nous, est un territoire (*territorium*) pour ces concepts et pour la faculté de connaître requise à l'effet de cette connaissance possible. La partie du territoire ainsi défini sur laquelle ces concepts légifèrent est le domaine (*ditio*) de ces concepts et des facultés de connaître qui leur sont appropriées. Ainsi les concepts de l'expérience ont-ils, assurément, leur territoire dans la nature, en tant qu'elle est l'ensemble de tous les objets des sens, mais ils n'ont point de domaine (ils n'y ont au contraire que leur lieu de séjour, *domicilium*) ; ils sont bien, en vérité, produits d'une manière légale, mais ils ne légifèrent point et, bien au contraire, les règles fondées sur eux sont empiriques, par conséquent contingentes.

Considérée en tant qu'un tout, notre faculté de connaître a deux domaines, celui des concepts de la nature et celui du concept de liberté ; c'est en effet par ces deux types de concepts qu'elle légifère a priori. La philosophie se divise donc également, conformément à la partition de cette faculté, en philosophie théorique et en philosophie pratique. Mais le territoire sur lequel elle établit son domaine et sur lequel s'exerce sa législation se limite toutefois toujours à l'ensemble des objets de toute expérience possible, dans la mesure où ces objets ne sont tenus pour rien de plus que de simples phénomènes ; en effet, s'il en était autrement, l'on ne pourrait concevoir aucune législation de l'entendement qui les concernât.

La législation d'après les concepts de la nature relève de l'entendement, et elle est théorique. La législation d'après le concept de liberté relève de la raison, et elle est simplement pratique. C'est uniquement dans ce qui est pratique que la raison peut légiférer ; en ce qui concerne la connaissance théorique (de la nature), la raison ne peut, partant de lois données (en tant qu'elle en est instruite grâce à

l'entendement) [175] que tirer des conclusions à partir de raisonnements, conclusions qui cependant se cantonnent toujours au seul plan de la nature. Mais, inversement, là où les règles sont pratiques, la raison n'intervient pas pour autant en tant que *législatrice*, puisque les règles ainsi visées peuvent également être technico-pratiques.

L'entendement et la raison ont donc deux législations distinctes sur un seul et même territoire de l'expérience, sans que l'une doive porter préjudice à l'autre. En effet, le concept de la nature exerce aussi peu d'influence sur la législation fondée d'après le concept de liberté, que ce dernier trouble peu la législation de la nature. La *Critique de la raison pure* a démontré la possibilité de penser tout au moins sans contradiction la coexistence des deux législations et des deux facultés qui s'y rapportent dans le même sujet, par le fait qu'elle a anéanti les objections élevées contre cette possibilité en dévoilant l'apparence dialectique qui les habite.

Mais que ces deux domaines distincts, qui se limitent sans cesse au monde sensible, sinon certes dans leur législation, du moins cependant dans leurs effets, n'en constituent pas un *seul et unique*, cela vient de ce que le concept de la nature représente assurément ses objets dans l'intuition, non pas, il est vrai, comme choses en soi, mais comme simples phénomènes, tandis qu'au contraire le concept de liberté représente assurément dans son Objet une chose en soi, mais non pas dans l'intuition, en conséquence de quoi aucun des deux ne peut procurer une connaissance théorique de son objet (et même du sujet pensant) comme chose en soi, ce qui serait le suprasensible, dont on doit certes mettre l'Idée au fondement de la possibilité de tous ces objets de l'expérience, mais sans qu'il soit jamais possible d'élever et d'élargir cette Idée jusqu'à en faire une connaissance.

Ainsi, un champ illimité s'offre pour notre faculté de connaître dans son ensemble, mais aussi un champ inaccessible, à savoir le suprasensible, sur lequel nous ne trouvons pour nous aucun territoire, sur lequel par conséquent nous ne pouvons avoir de domaine propre à la connaissance théorique, ni pour les concepts de l'entendement ni pour ceux de la raison ; certes, c'est là un champ que nous devons occuper avec des Idées, tant au profit de l'usage théorique que de l'usage pratique de la raison, mais des Idées auxquelles, relativement aux lois procédant du concept de liberté, nous ne pouvons procurer qu'une réalité pratique, à partir de laquelle par conséquent notre connaissance théorique ne se trouve pas le moins du monde élargie au suprasensible.

Mais bien qu'un abîme incommensurable se trouve ainsi établi entre le domaine du concept de la nature, à savoir le sensible, et le domaine du concept de liberté [176], à savoir le suprasensible, de telle sorte que, du premier au second (donc au moyen de l'usage théorique de la raison), aucun passage n'est possible, tout comme s'il s'agissait de mondes différents, dont le premier ne peut avoir sur le second aucune influence ; celui-ci *doit* pourtant avoir une influence sur celui-là, autrement dit, le concept de liberté doit rendre effectivement réelle dans le monde sensible la fin qu'imposent ses lois ; et la nature doit en conséquence pouvoir être pensée de telle manière que la légalité de sa forme s'accorde pour le moins à rendre possibles les fins qui doivent agir en elle selon des lois de la liberté. Il faut donc bien qu'il existe un fondement de l'*unité* du suprasensible, qui est à la base de la nature, avec ce que le concept de liberté contient dans le registre pratique, fondement dont le concept, bien qu'il ne réussisse ni théoriquement ni pratiquement à fournir une connaissance du passage recherché et que de ce fait il ne possède aucun domaine

propre, rend cependant possible ledit passage reliant la manière de penser d'après les principes de l'un à la manière de penser d'après les principes de l'autre.

III

DE LA CRITIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER COMME MOYEN D'UNIR EN UN TOUT LES DEUX PARTIES DE LA PHILOSOPHIE

La critique des facultés de connaître, considérées dans ce qu'elles peuvent effectuer a priori, n'a à vrai dire aucun domaine pour ce qui est des objets, puisque cette critique n'est point une doctrine mais qu'elle doit seulement rechercher si, et comment, une doctrine est possible grâce à nos facultés, étant donné leur nature. Son champ s'étend à toutes les prétentions de ces facultés et son propos est de les replacer à l'intérieur de leurs limites légitimes. Mais ce qui ne peut rentrer dans la division de la philosophie peut toutefois rentrer, comme partie principale, dans la critique de la faculté de connaissance pure en général, si cette dernière contient des principes qui, considérés en eux-mêmes, ne conviennent ni à l'usage théorique ni à l'usage pratique.

Les concepts de la nature, lesquels contiennent le fondement pour toute connaissance théorique a priori, reposaient sur la législation de l'entendement. Le concept de liberté, lequel contenait le fondement pour toutes les prescriptions pratiques a priori non conditionnées par le sensible, reposait sur la législation de la raison. Ainsi ces deux facultés, outre le fait qu'elles peuvent être appliquées à des principes pour ce qui concerne la forme logique, quelle que puisse être l'origine desdits principes, possèdent chacune, en plus de cela, une législation propre quant à son contenu [177], législation au-dessus de laquelle il n'en existe aucune autre (a priori), ce qui justifie par conséquent la division de la philosophie en théorique et pratique.

Cependant, dans la famille des facultés supérieures de connaître, il existe toutefois encore un moyen terme entre l'entendement et la raison. Il s'agit de *la faculté de juger*, dont on peut supposer avec raison, par analogie, qu'elle pourrait tout autant contenir en soi, sinon une législation qui lui soit propre, toutefois un principe qui lui soit spécifique aux fins de rechercher des lois, un principe a priori en tout cas et simplement subjectif, lequel principe, alors même qu'aucun champ d'objets ne lui conviendrait comme son domaine propre, peut cependant avoir quelque territoire caractérisé de telle sorte que seul ce principe, précisément, pourrait bien y être valide.

Mais (à en juger par analogie) une raison nouvelle se présente à nous encore d'établir un lien entre la faculté de juger et un autre ordre de nos facultés représentatives, lien qui semble être d'une importance plus grande encore que celui apparentant la faculté de juger à la famille des facultés de connaître. Toutes les facultés ou toutes les capacités de l'âme en effet peuvent se ramener à ces trois que l'on ne peut plus déduire d'un fondement commun : *la faculté de connaître*, *le sentiment de plaisir et de déplaisir* et *la faculté de désirer**. Seul l'entendement

* S'agissant de concepts que l'on utilise comme principes empiriques, il est utile, dès lors que l'on a quelque raison de supposer qu'ils sont apparentés à la pure faculté de connaître a priori et du fait précisément de cette relation, d'en rechercher une définition transcendante, c'est-à-dire à l'aide de catégories pures, en tant que celles-ci seules indiquent de façon satisfaisante la différence entre le

légifère au regard de la faculté de connaître, pour autant que cette faculté (comme cela doit être lorsqu'on la considère en elle-même, indépendamment de la faculté de désirer) est, en tant que faculté de *connaissance théorique*, rapportée à la nature, à l'égard de laquelle seule (comme phénomène) il nous est possible de donner des lois fondées sur des concepts a priori, lesquels sont, à proprement parler, de purs concepts de l'entendement. Au regard de la faculté de désirer, en tant que faculté supérieure assise sur le concept de liberté, seule la raison (en laquelle uniquement se trouve ce concept) légifère a priori. Or, entre la faculté de connaître et la faculté de désirer se trouve inclus le sentiment de plaisir, tout comme entre l'entendement et la raison se trouve incluse la faculté de juger. Il faut donc présumer, au moins à titre provisoire, que la faculté de juger, considérée en elle-même, contient elle aussi un principe a priori et que, de même que le plaisir ou le déplaisir sont nécessairement liés à la faculté de désirer (soit qu'ils en précèdent le principe, comme c'est le cas pour la faculté inférieure de désirer, soit qu'ils résultent simplement de la détermination de celle-ci par la loi morale, comme [179] c'est le cas pour la faculté supérieure), de même la faculté de juger établira une passerelle au sein de la faculté pure de connaître, c'est-à-dire entre le domaine des concepts de la nature et le domaine du concept de liberté, aussi bien qu'elle rend possible, dans l'usage logique, le passage de l'entendement à la raison.

Si donc la philosophie ne peut être divisée qu'en deux parties principales, la partie théorique et la partie pratique, et bien que tout ce que nous pourrions avoir à dire des principes propres à la faculté de juger doive nécessairement y être porté dans la partie théorique, c'est-à-dire attribué à la connaissance rationnelle d'après

concept en question et les autres. On suit en ceci l'exemple du mathématicien, qui laisse indéterminées les données empiriques de son problème et ne classe sous les concepts de l'arithmétique pure que leur rapport dans leur synthèse pure, généralisant ainsi la solution du problème. On m'a reproché un procédé analogue (*Critique de la raison pratique*, page 16, préface) et l'on a critiqué la définition de la faculté de désirer, à savoir la *faculté d'être par ses représentations cause de la réalité des objets de ces représentations*, en objectant que de simples *souhais* seraient pourtant eux aussi des désirs, dont chacun se résout toutefois à ne pas *pouvoir*, par leur seul moyen, produire leur objet. Mais ceci prouve seulement qu'il y a en l'homme des désirs qui le mettent en contradiction avec lui-même, s'il vise par sa représentation seule à produire l'objet, attitude dont il ne peut pourtant attendre aucun succès, puisqu'il est conscient du fait que ses forces mécaniques (si je puis nommer ainsi ses forces non psychologiques), qui devraient être déterminées par cette représentation afin de produire l'objet [178] (par conséquent médiatement), sont ou bien insuffisantes, ou bien même tendent à quelque chose d'impossible, par exemple à pouvoir faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé (*o mihi praeteritos*, etc. Oh, si Jupiter me rendait mes années passées – Énéide, VIII) ou à pouvoir, dans l'impatience de l'attente, annuler le temps qui le sépare de l'instant désiré. Bien qu'en de tels désirs imaginaires nous soyons conscients de l'insuffisance (ou même de l'inaptitude) de nos représentations à être cause de leur objet, cependant leur statut causal, par conséquent la représentation de leur *causalité*, est contenu dans chaque *souhait* et est surtout manifeste lorsque celui-ci est un affect, à savoir un désir intense. Ces affects en effet, parce qu'ils dilatent le cœur, le dessèchent et épuisent ainsi les forces, témoignent que celles-ci sont à diverses reprises tendues par des représentations, mais ne cessent de laisser l'esprit retomber dans la lassitude, dès lors qu'il prend acte de ce que son désir a d'impossible. Même les prières pour repousser de grands et autant qu'on le puisse voir inévitables maux, ainsi que maints moyens superstitieux pour atteindre des fins impossibles à réaliser de manière naturelle, prouvent le rapport causal des représentations à leurs objets, rapport tel que même la conscience de l'insuffisance de ces dernières à atteindre l'effet désiré ne peut réfréner l'effort fait pour y parvenir. C'est en revanche une question anthropologique et téléologique que de savoir pourquoi la propension à former de vains désirs, tout en étant conscient de leur vanité, a été inscrite dans notre nature. Or il semble que la plus grande partie de ces forces resterait inutilisée si nous n'étions pas enclins à user de nos forces avant même de nous être assurés que notre faculté suffit pour la production d'un objet. De fait, nous n'apprenons communément à connaître nos forces qu'à partir des essais que nous en faisons. Cette illusion inhérente aux vains souhaits n'est donc que la conséquence d'une disposition heureuse de notre nature.

des concepts de la nature, la critique de la raison pure (laquelle, avant d'entreprendre la constitution de ce système, doit établir tout cela en vue de le rendre possible) n'en reste pas moins constituée de trois parties : la critique de l'entendement pur, la critique de la faculté de juger pure, et la critique de la raison pure *stricto sensu*, facultés que l'on dit pures parce qu'elles légifèrent a priori.

IV

DE LA FACULTÉ DE JUGER COMME FACULTÉ LÉGISFÉRANT A PRIORI

La faculté de juger en général est la faculté par laquelle le particulier est pensé comme compris sous l'universel. Si l'universel (la règle, le principe, la loi) est donné, alors la faculté de juger, qui subsume sous lui le particulier, est *déterminante* (y compris lorsque, en tant que faculté de juger transcendante, elle indique a priori les conditions conformément auxquelles seules il peut y avoir subsomption sous cet universel). Mais dès lors que seul le particulier est donné, pour lequel la faculté de juger doit trouver l'universel sous lequel le subsumer, elle est alors simplement *réfléchissante*.

La faculté de juger déterminante, sous les lois transcendantales universelles que procure l'entendement, se limite à subsumer ; la loi lui est prescrite a priori et il ne lui est donc pas nécessaire de penser pour elle-même à une loi lui permettant de subordonner le particulier dans la nature à l'universel. Toutefois, il existe tant de formes diverses de la nature, et pour ainsi dire tant de modifications des concepts transcendants universels de la nature, modifications que laissent indéterminés les lois que l'entendement pur donne a priori, puisque ces lois ne portent que sur la possibilité d'une nature en général (comme objet des sens), il doit pour ces raisons également exister [180] des lois qui certes, en tant que lois empiriques, sont contingentes au regard de *notre* entendement, mais qui toutefois, pour mériter d'être appelées des lois (comme l'exige aussi le concept d'une nature), doivent pouvoir être considérées comme nécessaires aux fins de respecter un principe d'unité du divers, quand bien même ce principe serait inconnu de nous. La faculté de juger réfléchissante, qui est contrainte de remonter du particulier dans la nature jusqu'à l'universel, a donc besoin d'un principe, qu'elle ne peut emprunter à l'expérience précisément parce qu'il doit fonder l'unité de tous les principes empiriques sous des principes également empiriques, mais supérieurs, et par suite fonder la possibilité de la subordination systématique de ces principes les uns aux autres. La faculté de juger réfléchissante n'a donc pour seule solution que de se donner à elle-même comme loi un tel principe transcendantal, sans pouvoir le tirer d'ailleurs (parce qu'elle serait alors faculté de juger déterminante), ni pouvoir le prescrire à la nature, puisque si la réflexion sur les lois de la nature se conforme à la nature, nous ne pouvons prétendre que celle-ci se conforme aux conditions suivant lesquelles nous cherchons à en acquérir un concept tout à fait contingent par rapport à elle.

Or, ce principe ne peut être autre que le suivant : attendu que les lois universelles de la nature ont leur fondement dans notre entendement, qui les prescrit à la nature (il est vrai uniquement d'après le concept universel de celle-ci en tant que nature), les lois empiriques particulières, compte tenu de ce qui, en elles, reste indéterminé par les lois universelles, doivent être embrassées selon une unité telle qu'un entendement (assurément pas le nôtre) aurait pu aussi la donner pour servir aux fins

de notre faculté de connaître, afin de rendre possible un système de l'expérience d'après des lois particulières de la nature. Il ne s'agit pas pour autant de dire qu'il faille à cet effet admettre la réalité effective d'un tel entendement (car c'est à la seule faculté de juger réfléchissante que cette Idée sert de principe, pour réfléchir, et non pas pour déterminer), mais au contraire de dire simplement que cette faculté se donne, ce faisant, une loi à elle-même seule, et non point à la nature.

Or, puisque l'on appelle *fin* le concept d'un objet, dans la mesure où ce concept contient en même temps le fondement de la réalité effective dudit objet, et puisque l'on nomme *finalité* de la forme d'une chose l'accord de cette forme avec celles des propriétés des choses que des fins seules rendent possibles, alors le principe recherché de la faculté de juger, pour ce qui concerne la forme des choses de la nature sous des lois empiriques en général, est la *finalité de la nature* en sa diversité. Ceci signifie que grâce à ce concept, on se représente la nature [181] comme si un entendement contenait le principe de l'unité de la diversité de ses lois empiriques.

La finalité de la nature est ainsi un concept particulier a priori, lequel a son origine uniquement dans la faculté de juger réfléchissante. On ne saurait, en effet, attribuer aux produits de la nature quelque chose comme une relation qu'en eux la nature entreprendrait avec des fins ; on ne peut faire usage de ce concept que pour réfléchir sur la nature au point de vue de la liaison qui s'y établit entre les phénomènes, liaison qui est donnée selon des lois empiriques. J'ajoute que ce concept est tout à fait distinct de la finalité pratique (de l'art humain, ou encore des mœurs), bien qu'il soit pensé en analogie avec celle-ci.

V

LE PRINCIPE DE LA FINALITÉ FORMELLE DE LA NATURE EST UN PRINCIPE TRANSCENDANTAL DE LA FACULTÉ DE JUGER

Un principe transcendantal est un principe d'après lequel est représentée la condition universelle a priori sous laquelle seule des choses peuvent devenir des objets de notre connaissance en général. En revanche, l'on nomme métaphysique un principe dès lors qu'il représente la condition a priori sous laquelle seule des objets, dont le concept doit être par ailleurs donné empiriquement, peuvent être a priori déterminés plus complètement. Ainsi le principe de la connaissance des corps comme substances et comme substances susceptibles de modifications est-il transcendantal, si l'on entend par là que leurs modifications doivent avoir une cause ; mais il est métaphysique si l'on entend par là que leurs modifications doivent avoir une cause *extérieure* : dans le premier cas en effet, pour que l'on soit autorisé à parler de connaissance a priori de la proposition, le corps ne doit être pensé que par le biais de prédicats ontologiques (concepts purs de l'entendement), par exemple comme substance, tandis que dans le second cas, l'on doit mettre au fondement de cette proposition ainsi comprise le concept empirique d'un corps (comme objet mobile dans l'espace), de telle sorte que l'on puisse alors entendre entièrement a priori que ce dernier prédicat (celui du mouvement par le fait unique d'une cause extérieure) convient au corps. En ce sens, comme je le montrerai bientôt, le principe de la finalité de la nature (dans la diversité de ses lois empiriques) est un principe transcendantal. En effet, le concept des objets, dans la mesure où ils sont conçus comme soumis à ce principe, est uniquement le concept pur d'objets de la connaissance possible de l'expérience [182] en général, et il ne contient alors rien

d'empirique. En revanche, le principe de la finalité pratique, finalité qui doit être pensée dans l'Idée de la *détermination* d'une *volonté* libre, est un principe métaphysique parce que le concept d'une faculté de désirer, en tant qu'identique à celui de volonté, doit pourtant être donné empiriquement (il n'appartient pas aux prédicats transcendants). Toutefois, ces deux principes ne sont point empiriques, mais ce sont des principes a priori, parce qu'il n'est pas besoin d'une expérience plus large pour lier le prédicat avec le concept empirique du sujet de leurs jugements, ce lien pouvant être aperçu entièrement a priori.

Que le concept d'une finalité de la nature relève des principes transcendants, l'on peut s'en rendre compte de manière satisfaisante grâce aux maximes de la faculté de juger qui sont placées a priori au fondement de l'étude de la nature, mais qui toutefois concernent uniquement la possibilité de l'expérience, par conséquent la connaissance de la nature, non seulement comme nature en général, mais encore comme nature déterminée par diverses lois particulières. De même que des sentences de la sagesse métaphysique, ces maximes interviennent relativement souvent dans le cours de cette science, mais seulement de façon éparse, et ceci à l'occasion de maintes règles dont on ne peut montrer la nécessité à partir de concepts : « La nature emprunte le plus court chemin (*lex parsimoniae*) » ; « Elle ne fait toutefois pas de saut, ni dans la suite de ses transformations, ni dans l'assemblage de formes spécifiquement différentes (*lex continui in natura*) » ; « Sa grande diversité dans des lois empiriques constitue néanmoins une unité sous un petit nombre de principes (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*) », etc.

Mais songer à indiquer l'origine de ces principes et tenter de le faire par la voie psychologique, c'est entièrement contraire au sens qui est le leur. En effet, ils ne disent pas ce qui arrive, c'est-à-dire selon quelle règle nos facultés de connaître mènent effectivement leur jeu et comment l'on juge, mais comment l'on doit juger ; et cette nécessité logique objective n'apparaîtrait pas dès lors que les principes seraient simplement empiriques. Ainsi la finalité de la nature est pour nos facultés de connaître et leur usage, usage où elle se manifeste en toute clarté, un principe transcendantal des jugements, et elle requiert de ce fait elle aussi une déduction transcendantale, par l'intermédiaire de laquelle le fondement de cette manière de juger doit être recherché dans les sources de connaissance a priori.

Nous trouvons en effet, en premier lieu, dans les fondements de la possibilité d'une expérience [183], quelque chose de nécessaire, à savoir les lois universelles, sans lesquelles une nature en général (en tant qu'objet des sens) ne peut pas être pensée ; ces lois reposent sur les catégories, appliquées aux conditions formelles de toute intuition pour nous possible, pour autant que cette intuition soit également donnée a priori. Sous ces lois maintenant, la faculté de juger est déterminante ; sa seule occupation en effet est de subsumer sous des lois données. Par exemple, l'entendement dit : tout changement a sa cause (loi universelle de la nature) ; la faculté de juger transcendantale n'a alors rien d'autre à faire que d'indiquer a priori la condition de la subsumption sous le concept de l'entendement proposé : et cette condition est la succession des déterminations d'une seule et même chose. Cette loi est dès lors reconnue comme absolument nécessaire pour la nature en général (comme objet d'expérience possible). Mais, outre cette condition formelle propre au temps, les objets de la connaissance empirique sont de plus déterminés ou, pour autant que l'on en puisse juger a priori, déterminables de manières très diverses, de

telle sorte que des natures spécifiquement différentes, indépendamment de ce qu'elles ont de commun en tant qu'appartenant à la nature en général, peuvent de plus être des causes selon des modalités infiniment diverses ; et chacune de ces modalités (conformément au concept d'une cause en général) doit nécessairement avoir sa règle, qui est une loi emportant par conséquent avec elle la nécessité, bien qu'en raison de la constitution et des bornes de notre faculté de connaître nous ne puissions entendre cette nécessité. Nous devons ainsi penser dans la nature, au regard de ses lois simplement empiriques, la possibilité de lois infiniment diverses et néanmoins contingentes pour notre intelligence (elles ne peuvent être connues a priori) ; et au regard de ces lois, nous jugeons comme contingentes tant l'unité de la nature structurée d'après des lois empiriques que la possibilité de l'unité de l'expérience (en tant que système structuré d'après des lois empiriques). Mais comme une telle unité doit nécessairement être présupposée et admise, faute de quoi aucune liaison solidaire et intégrale de connaissances empiriques en un tout de l'expérience n'advierait, puisque si les lois universelles de la nature fournissent assurément une telle liaison dans le cadre de choses considérées selon leur genre en tant que choses de la nature en général, elles ne le font pas aux choses considérées selon leur espèce en tant qu'êtres particuliers de la nature ; c'est pourquoi la faculté de juger doit pour son propre usage admettre comme principe a priori que le caractère contingent des lois particulières (empiriques) de la nature pour l'intelligence humaine embrasse toutefois une unité relevant d'une loi opérant la liaison du divers qui s'y trouve en vue d'une expérience en soi possible, unité qui certes est insondable pour nous, mais qui toutefois [184] est susceptible d'être pensée. Par suite, puisque l'unité, relevant d'une loi opérant une liaison que nous reconnaissons assurément conforme à une intention nécessaire (à un besoin) de l'entendement, mais que nous reconnaissons en même temps cependant comme contingente en soi, puisque cette unité, dis-je, est représentée comme finalité des Objets (ici, de la nature), il s'ensuit que la faculté de juger, qui est simplement réfléchissante par rapport aux choses soumises à des lois empiriques possibles (lois qui restent à découvrir), doit, concernant ces dernières, penser la nature d'après un *principe de finalité* proposé à notre faculté de connaître, principe qui s'exprime dès lors dans les maximes de la faculté de juger indiquées plus haut. Or ce concept transcendantal d'une finalité de la nature n'est ni un concept de la nature, ni ne relève du concept de liberté, puisqu'il n'attribue absolument rien à l'Objet (la nature), mais représente seulement l'unique méthode que nous devons nécessairement suivre dans la réflexion sur les objets de la nature en vue d'une expérience qui soit complètement cohérente, et c'est de ce fait un principe subjectif (une maxime) de la faculté de juger ; de là vient aussi que, comme s'il s'agissait d'un heureux hasard favorable à notre dessein, nous nous réjouissons (proprement délivrés que nous sommes d'un besoin) lorsque nous rencontrons une telle unité systématique sous des lois simplement empiriques, bien que nous ayons dû nécessairement admettre qu'une telle unité existait sans que nous fussions à même pourtant de la pénétrer et de la prouver.

Pour se convaincre de la justesse de cette déduction du concept de finalité de la nature et de la nécessité de l'admettre comme principe transcendantal de la connaissance, que l'on songe simplement à la grandeur de la tâche, qui se trouve a priori dans notre entendement, de constituer une expérience cohérente à partir de perceptions données d'une nature contenant en tout état de cause une infinité de lois empiriques distinctes. Assurément, l'entendement est a priori en possession de lois

universelles de la nature, faute desquelles celle-ci ne pourrait en rien être l'objet d'une expérience ; mais il a au surplus également besoin d'un certain ordre de la nature parmi les règles particulières de cette dernière, règles qui ne peuvent être connues de lui qu'empiriquement et qui sont de ce fait contingentes par rapport à lui. Ces règles particulières, sans lesquelles aucun progrès ne se produirait de l'analogie universelle d'une expérience possible en général à l'analogie particulière, il doit les penser comme étant des lois (c'est-à-dire comme nécessaires), faute de quoi elles ne constitueraient point un ordre de la nature, et cela bien qu'il ne puisse connaître leur nécessité ni la pénétrer jamais. Donc, bien que l'entendement ne puisse rien déterminer a priori concernant ces règles (ces objets) [185], il lui faut pourtant, afin d'attaquer la recherche de ces lois dites empiriques, mettre à la base de toute réflexion sur la nature un principe a priori selon lequel un ordre connaissable de la nature est possible d'après ces lois, principe qu'expriment les propositions suivantes : il existe dans la nature une subordination des genres et des espèces qui nous est compréhensible ; les genres à leur tour se rapprochent les uns des autres d'après un principe commun, de telle sorte qu'un passage est possible de l'un à l'autre et, par là, à un genre supérieur ; alors qu'il semble d'abord inévitable que notre entendement doive admettre autant d'espèces différentes de causalité qu'il y a d'effets spécifiquement différents dans la nature, elles peuvent bien cependant être rangées sous un petit nombre de principes qu'il nous faut rechercher, etc. Cet accord de la nature avec notre faculté de connaître est présupposé a priori par la faculté de juger en vue de sa réflexion sur la nature au regard de ses lois empiriques ; toutefois l'entendement considère en même temps cet accord objectivement comme contingent et c'est seulement la faculté de juger qui attribue cet accord à la nature comme finalité transcendante (en rapport à la faculté de connaître du sujet) : faute de présupposer cette finalité, les lois empiriques n'envelopperaient aucun ordre de la nature, et par conséquent nous n'aurions aucun fil conducteur pour une expérience devant employer toutes ces lois dans leur diversité et pour en faire l'investigation.

On peut effectivement envisager qu'en dépit de toute l'uniformité des choses de la nature d'après les lois universelles, lois sans lesquelles ne saurait se concrétiser la forme d'une connaissance empirique en général, la diversité spécifique des lois empiriques de la nature, en ce compris tous leurs effets, pourrait cependant être si grande que notre entendement ne pourrait découvrir en elle un ordre intelligible, diviser ses produits en genres et en espèces, ce afin d'utiliser les principes de l'explication et de la compréhension qu'il exploite également pour l'explication et la saisie de la nature et de faire d'une matière aussi confuse pour nous (à proprement parler : seulement infiniment diverse et inadaptée à la capacité de notre intellect) une expérience cohérente.

La faculté de juger a donc elle aussi en elle-même un principe a priori rendant possible la nature, mais seulement d'un point de vue subjectif, principe grâce auquel elle prescrit une loi guidant la réflexion sur cette nature, loi que la faculté de juger prescrit non pas à la nature (en tant qu'autonomie de la nature), mais à elle-même (comme héautonomie) [186], loi que l'on pourrait nommer *loi de la spécification de la nature* au regard de ses lois empiriques, loi que la faculté de juger ne détecte pas a priori dans la nature, mais qu'elle adopte afin d'établir un ordre de la nature connaissable pour notre entendement, ordre obtenu dans la partition qu'elle opère des lois universelles de la nature, dès lors qu'elle veut leur subordonner une multiplicité de lois particulières. Lorsque par conséquent l'on dit que la nature spécifie ses lois universelles d'après le principe de finalité propre à notre faculté de

connaître, c'est-à-dire en vue de les adapter à la façon nécessaire de procéder de l'entendement humain, à savoir trouver l'universel dans lequel s'inscrit le particulier que lui offre la perception et, pour ce qui est différent (qui correspond, certes, au général pour chaque espèce), trouver à nouveau une liaison qui le resitue dans l'unité du principe, lorsque l'on dit cela donc, ni l'on ne prescrit ce faisant une loi à la nature, ni l'on n'en tire une loi par observation (bien que ce principe puisse assurément être confirmé par l'observation). Ce n'est pas, en effet, un principe de la faculté de juger déterminante, mais simplement un principe de la faculté de juger réfléchissante ; l'on veut seulement, quel que l'ordre selon lequel est disposée la nature d'après ses lois universelles, qu'il faille rechercher ses lois empiriques d'après ce principe et selon les maximes reposant sur lui, parce que nous ne pouvons progresser dans l'expérience et acquérir de connaissance grâce à notre entendement que dans la mesure où ce principe est convoqué effectivement.

VI

DE LA LIAISON DU SENTIMENT DE PLAISIR AVEC LE CONCEPT DE LA FINALITÉ DE LA NATURE

L'harmonie ainsi pensée de la nature dans la diversité de ses lois particulières avec notre besoin de découvrir pour elle des principes universels doit être considérée, autant que nous puissions la pénétrer, comme contingente, mais toutefois comme indispensable aux besoins de notre entendement, et par conséquent comme une finalité par laquelle la nature s'accorde avec notre dessein, mais seulement en tant que ce dernier est orienté vers une connaissance. Les lois universelles de l'entendement, qui sont en même temps des lois de la nature (bien que provenant de l'entendement de manière spontanée), sont tout autant nécessaires à celle-ci que les lois du mouvement de la matière ; et leur production ne présuppose aucun dessein de notre faculté de connaître, parce que c'est uniquement d'après ces lois en premier que nous obtenons un concept de ce qu'est la connaissance des choses (de la nature) [187] et parce qu'elles conviennent nécessairement à la nature, en tant qu'objet de notre connaissance en général. Mais que l'ordre de la nature issu de ses lois particulières, en toute leur diversité et toute leur hétérogénéité pour le moins possibles, bien au-delà de notre faculté de les appréhender, soit pourtant réellement approprié à notre connaissance, voilà qui est contingent, autant que nous puissions le pénétrer ; et la découverte de cet ordre est une opération de l'entendement, guidé par le dessein de réaliser une de ses fins nécessaires, à savoir introduire dans la nature l'unité des principes : cette fin, la faculté de juger doit ensuite l'attribuer à la nature, puisque l'entendement ne peut à cet égard prescrire à la nature aucune loi.

À la réalisation de tout dessein s'associe le sentiment de plaisir ; et si la condition du dessein est une représentation a priori, tel ici un principe pour la faculté de juger réfléchissante en général, alors le sentiment de plaisir est lui aussi déterminé par un fondement a priori et valable pour tout homme : et cela simplement du seul fait du rapport de l'objet à la faculté de connaître, sans que le concept de finalité tienne ici le moins du monde compte de la faculté de désirer, se distinguant ainsi entièrement de toute finalité pratique de la nature.

En fait, tandis que, de l'accord des perceptions avec les lois afférentes aux concepts universels de la nature (les catégories), nous ne rencontrons en nous, ni ne pouvons rencontrer, le moindre effet sur le sentiment de plaisir, cela parce qu'en

cette affaire l'entendement procède nécessairement selon sa nature et donc sans intention aucune, en revanche, d'un autre côté, la découverte de la possibilité d'unifier sous un seul principe deux ou plusieurs lois empiriques hétérogènes de la nature est la source d'un plaisir très remarquable, souvent même d'un étonnement admiratif, et plus encore d'un étonnement tel qu'il ne cesse pas quand bien même son objet est déjà suffisamment connu. Certes, nous n'éprouvons plus un plaisir remarquable en constatant que la nature nous est compréhensible, ainsi que son unité dans la division en genres et espèces, division grâce à laquelle seule sont possibles des concepts empiriques à l'aide desquels nous la connaissons d'après ses lois particulières ; mais un tel plaisir a certainement été éprouvé en son temps, et c'est uniquement parce que sans lui même l'expérience la plus commune n'aurait pas été possible qu'il s'est peu à peu confondu avec la simple connaissance et n'a dès lors plus été particulièrement remarqué. Il faut donc quelque chose qui, dans le jugement porté sur la nature, rende notre entendement attentif à la finalité de celle-ci, il faut que l'on cherche à ranger les lois hétérogènes de la nature sous des lois si possible plus intégrantes, quoique toujours empiriques, afin que nous ressentions du plaisir [188] en cas de succès devant cet accord de la nature avec notre faculté de connaître, accord que nous considérons comme simplement contingent. Au contraire, une représentation de la nature serait pour nous bien déplaisante, que la représentation d'après laquelle nous serait prédit qu'en la moindre recherche outrepassant l'expérience la plus commune, nous buterions sur une hétérogénéité des lois de la nature telle qu'elle rendrait impossible pour notre entendement le classement ordonné de ses lois particulières sous des lois universelles empiriques, la raison en étant que cela irait à l'encontre du principe de la spécification subjective et finale de la nature dans les genres et, à cet égard, à l'encontre de notre faculté de juger réfléchissante.

Cette présupposition de la faculté de juger est néanmoins tellement indéterminée quant à la question de savoir jusqu'où doit s'exercer cette finalité idéale de la nature au profit de notre faculté de connaître, que si l'on nous dit qu'une connaissance plus profonde ou plus étendue de la nature acquise par l'observation doit finalement buter sur une diversité de lois telle qu'aucun entendement humain ne peut la ramener à un principe, nous en sommes également satisfaits, et ce bien que nous préférerions entendre d'autres voix nous faisant espérer que plus nous connaîtrions la nature en son intimité, ou mieux nous pourrions la comparer à des membres extérieurs actuellement inconnus de nous, plus nous la trouverions simple en ses principes et, en dépit de l'apparente hétérogénéité de ses lois empiriques, accordée avec elle-même, cela aussi loin que puisse progresser notre expérience. C'est en effet un commandement de notre faculté de juger que nous procédions suivant le principe de la conformité de la nature à notre faculté de connaître, aussi loin qu'elle s'étende, sans définir (car ce n'est point une faculté de juger déterminante qui nous fournit cette règle) si ce principe a ou n'a pas quelque part ses limites ; nous pouvons en effet assurément déterminer des limites en ce qui concerne l'usage rationnel de nos facultés de connaître, mais nulle détermination de limites n'est possible dans le domaine empirique.

VII

DE LA REPRÉSENTATION ESTHÉTIQUE
DE LA FINALITÉ DE LA NATURE

Ce qui est simplement subjectif dans la représentation d'un Objet, c'est-à-dire ce qui relève du rapport de cette représentation au sujet et non à l'objet, c'est sa nature esthétique ; mais c'est sa valeur logique qui, en cette représentation, sert ou peut être utilisé à la détermination [189] de l'objet (pour la connaissance). Ces deux rapports sont mis en jeu à l'occasion de la connaissance d'un objet des sens. Dans la représentation sensible des choses extérieures à moi, le caractère qualitatif de l'espace dans lequel nous les intuitionnons est l'élément simplement subjectif de la représentation que je me fais d'elles (ce qu'elles peuvent être comme objets en soi reste pour cette raison indéterminé) et, en raison de ce rapport, l'objet n'est pensé que comme phénomène ; mais l'espace, nonobstant sa qualité simplement subjective, participe néanmoins de la connaissance des choses en tant que phénomènes. De même la *sensation* (il s'agit ici de la sensation externe) exprime l'élément simplement subjectif de représentations que nous avons des choses en dehors de nous, tout comme l'espace exprime la simple forme a priori de la possibilité de leur intuition ; mais en vérité elle exprime également l'élément matériel (réel) de celles-ci (par lequel quelque chose d'existant est donné), et c'est pourquoi l'on utilise également la sensation pour la connaissance des objets en dehors de nous.

Mais l'élément strictement subjectif d'une représentation, *ce qui ne peut en rien participer d'une connaissance*, c'est le *plaisir* ou la *peine* qu'éprouve le sujet et qui lui sont liés ; en effet, par eux, je ne connais rien de l'objet de la représentation, bien qu'ils puissent assurément résulter de quelque connaissance. Maintenant, la finalité d'une chose, dans la mesure où elle est représentée dans la perception que nous en avons, n'est point une propriété de l'objet lui-même (une telle propriété ne peut en effet être perçue), bien qu'elle puisse de même provenir d'une connaissance des choses. Aussi bien, la finalité, qui précède la connaissance d'un objet, et même lorsque l'on ne désire pas utiliser la représentation de cette finalité en vue d'une connaissance, est néanmoins immédiatement associée à elle et en constitue l'élément subjectif, lequel ne peut absolument pas devenir une partie de la connaissance. L'objet n'est alors appelé final qu'en raison du fait que sa représentation est immédiatement associée au sentiment de plaisir, et cette représentation elle-même est une représentation esthétique de la finalité. Toute la question est simplement de savoir s'il existe en général une telle représentation de la finalité.

Lorsque du plaisir se trouve associé à la simple appréhension (*apprehensio*) de la forme d'un objet de l'intuition, sans que cette forme rapporte à un concept en vue d'une connaissance déterminée, alors, dans un tel cas, la représentation est rapportée, non à l'objet, mais purement et simplement au sujet, et le plaisir ne peut rien exprimer d'autre que la conformité de cet objet aux facultés de connaître mises en jeu dans la faculté de juger réfléchissante [190], et pour autant qu'elles y soient contenues, autrement dit le plaisir ne peut par conséquent exprimer qu'une simple finalité formelle subjective de l'objet. En effet, cette appréhension des formes dans l'imagination ne peut jamais se produire sans que la faculté de juger réfléchissante, et cela même de façon non intentionnelle, ne la compare à tout le moins à son

pouvoir de rapporter des intuitions à des concepts. Si donc, lors de cette comparaison, effectuée par le truchement d'une représentation donnée, l'imagination (en tant que faculté des intuitions a priori), sans l'avoir recherché, tombe en accord avec l'entendement (en tant que faculté des concepts) et que de cet accord naisse du plaisir, l'objet doit dès lors être considéré comme final pour la faculté de juger réfléchissante. Un tel jugement est un jugement esthétique portant sur la finalité de l'objet, jugement qui ne se fonde sur aucun concept existant de l'objet et n'en procure aucun. Si l'on juge que la forme ainsi considérée d'un objet (non pas l'élément matériel de sa représentation, en tant que sensation), à l'occasion de la simple réflexion sur cette forme (sans intention d'en acquérir un concept), est le principe d'un plaisir pris à la représentation d'un tel objet, dans ce cas l'on juge également ce plaisir comme nécessairement lié à cette représentation, par conséquent comme un plaisir non pas seulement pour le sujet qui appréhende cette forme, mais comme un plaisir qui serait partagé par toute personne qui juge en général. L'objet est alors dit beau et la faculté de juger fondée sur un tel plaisir (par conséquent à valeur universelle) se nomme le goût. En effet, puisque le principe du plaisir est placé simplement dans la forme de l'objet intéressant la réflexion en général, par conséquent nullement dans une sensation de l'objet, et qu'il est également sans rapport avec un concept contenant une intention quelconque, c'est seulement avec les règles de l'usage empirique de la faculté de juger en général (unité de l'imagination et de l'entendement) dans le sujet que s'accorde la représentation de l'objet dans la réflexion, règles dont les conditions ont une valeur universelle a priori ; et comme cet accord de l'objet avec les facultés du sujet est contingent, il suscite chez le sujet la représentation d'une finalité de l'objet par rapport à ses propres facultés de connaître.

Voici donc un plaisir qui, comme tout plaisir ou peine non produits par le concept de liberté (c'est-à-dire par la détermination préalable, par la raison pure, de la faculté supérieure de désirer), ne peut jamais être saisi, à partir de concepts, comme nécessairement lié à la représentation d'un objet, mais doit, à chaque occurrence, être [191] reconnu seulement, par le truchement d'une perception réfléchie, comme étant lié à cette représentation ; par suite, comme c'est le cas pour tout jugement empirique, il ne peut indiquer aucune nécessité objective, ni prétendre valoir a priori. Mais, comme tout autre jugement empirique, le jugement de goût prétend également valoir pour chacun, ce qui est toujours possible, en dépit de sa contingence interne. Ce qui ici est étrange et singulier réside dans ce seul fait qu'il ne s'agit point d'un concept empirique, mais d'un sentiment de plaisir (donc nullement d'un concept), sentiment qui, d'après le jugement de goût, doit être attribué à chacun et lié à la représentation de l'objet, tout comme s'il s'agissait d'un prédicat lié à la connaissance de l'objet.

Un jugement d'expérience singulier, par exemple le jugement de celui qui perçoit une goutte d'eau mobile dans un cristal de roche, exige à juste titre que chacun l'admette de même, parce que ce jugement a été porté conformément aux conditions universelles de la faculté de juger déterminante assujettie aux lois d'une expérience possible en général. De même, celui qui, dans la simple réflexion sur la forme d'un objet et sans songer à un concept, éprouve du plaisir, prétend à juste titre à l'assentiment de chacun, nonobstant le fait que ce jugement soit empirique et singulier ; c'est en effet que la cause de ce plaisir se trouve dans la condition universelle, quoique subjective, des jugements réfléchissants, à savoir dans l'accord final d'un objet (qu'il soit un produit de la nature ou de l'art) avec le rapport

constructif, requis pour toute connaissance empirique, des facultés de connaître entre elles (l'imagination et l'entendement). Ainsi le plaisir que procure le jugement de goût dépend assurément d'une représentation empirique et ne peut être associé a priori à aucun concept (on ne peut déterminer a priori quel objet conviendra ou non au goût, il faut en faire l'expérience) ; mais le plaisir éprouvé est néanmoins le principe déterminant de ce jugement, par cela seul que l'on a conscience qu'il repose simplement sur la réflexion et les conditions universelles, quoiqu'uniquement subjectives, de l'accord de celle-ci avec la connaissance des objets en général, conditions pour lesquelles la forme de l'objet est finale.

C'est la raison pour laquelle les jugements de goût, concernant leur possibilité, dès lors qu'elle suppose un principe a priori, sont eux aussi soumis à une critique, bien que ce principe a priori qui leur est propre ne soit ni un principe de connaissance [192] pour l'entendement, ni un principe pratique pour la volonté, et ne soit donc pas du tout déterminant a priori.

La capacité de ressentir un plaisir provenant d'une réflexion sur les formes des choses (de la nature aussi bien que de l'art) n'indique pas seulement une finalité des objets en rapport à la faculté de juger réfléchissante, finalité conforme au concept de la nature présent dans le sujet, mais aussi réciproquement, à la lumière du concept de liberté, une finalité du sujet par rapport aux objets au regard de leur forme ou même de leur défaut de forme ; et il en résulte que le jugement esthétique ne se rapporte pas seulement, en tant que jugement de goût, au beau, mais encore, comme issu d'un sentiment spirituel, au *sublime*, de telle sorte que cette critique de la faculté de juger esthétique doit se diviser en deux parties principales qui correspondent à ces deux points de vue.

VIII

DE LA REPRÉSENTATION LOGIQUE DE LA FINALITÉ DE LA NATURE

La finalité peut être représentée de deux façons distinctes dans un objet donné dans l'expérience : soit en partant d'un fondement simplement subjectif, comme concordance de la forme de l'objet, forme donnée dans l'*appréhension* (*apprehensio*) de cet objet antérieure à tout concept, avec les facultés de connaître, et ce afin de réunir l'intuition à des concepts aux fins d'une connaissance en général ; soit à partir d'un fondement objectif, comme concordance de sa forme avec la possibilité de la chose elle-même, possibilité déterminée d'après un concept de cette chose qui précède et contient le fondement de cette forme. Nous avons vu que la représentation de la finalité de la première espèce repose sur le plaisir immédiat pris à la forme de l'objet à l'occasion de la simple réflexion sur cette forme ; il s'ensuit que la représentation de la finalité de la seconde espèce, puisqu'elle ne rapporte pas la forme de l'objet, donnée dans l'appréhension de cette forme, aux facultés de connaître du sujet, mais qu'elle la rapporte à une connaissance prédéterminée de l'objet sous un concept donné, n'a rien de commun avec un sentiment de plaisir pris aux choses, mais relève de l'entendement dans le jugement qu'il porte sur elles. Le concept d'un objet étant donné, le rôle de la faculté de juger, dans l'usage qu'elle fait de ce concept pour la connaissance, consiste dans la *présentation* (*exhibitio*), c'est-à-dire consiste à adosser au concept une intuition correspondante, que cela s'effectue grâce à notre propre imagination, comme dans l'art [193], lorsque nous

donnons corps au concept, préalablement formé, d'un objet qui est pour nous une fin, ou bien que cela s'effectue par la nature, dans le respect de sa technique (comme dans les corps organisés), lorsque nous lui attribuons notre concept de fin pour juger son produit ; auquel cas non seulement la *finalité* de la nature est représentée dans la forme de la chose produite, mais ce produit même est représenté comme *fin naturelle*. Bien que notre concept d'une finalité subjective de la nature dans ses formes, et respectant ses lois empiriques, ne soit nullement un concept de l'objet, mais seulement un principe de la faculté de juger afin d'acquiescer des concepts dans le contexte de cette excessive diversité (afin de pouvoir s'orienter en elle), ce faisant néanmoins, par l'analogie avec une fin, nous attribuons pour ainsi dire à la nature une considération pour notre faculté de connaître et nous pouvons ainsi considérer la *beauté de la nature* comme la *présentation* du concept de la finalité formelle (purement subjective), et les *fins naturelles* comme la *présentation* du concept d'une finalité réelle (objective) : de fait, nous les jugeons, la première par le goût (esthétiquement, grâce au sentiment du plaisir), la seconde par l'entendement et la raison (logiquement, suivant des concepts).

C'est sur cette distinction que repose la division de la critique de la faculté de juger en critique de la faculté de juger *esthétique* et critique de la faculté de juger *téléologique* : par la première, l'on entend la faculté que l'on tire du sentiment de plaisir ou de peine de porter un jugement sur la finalité formelle (que l'on nomme par ailleurs subjective) ; par la seconde, l'on entend la faculté qu'ont l'entendement et la raison de porter un jugement sur la finalité réelle (objective) de la nature.

La partie traitant de la faculté de juger esthétique est fondamentale dans une critique de la faculté de juger, parce que seule cette partie esthétique contient un principe que la faculté de juger met totalement a priori au fondement de sa réflexion sur la nature, à savoir, aux fins de notre faculté de connaître, le principe d'une finalité formelle de la nature d'après ses lois particulières (empiriques), finalité sans laquelle l'entendement ne pourrait s'y retrouver ; tandis que, du fait que l'on ne peut donner du concept de la nature, en tant qu'objet de l'expérience en général aussi bien qu'en particulier, absolument aucun fondement a priori, ni même indiquer la possibilité d'en dégager un, il s'ensuit clairement qu'il doit y avoir des fins objectives de la nature, c'est-à-dire des choses dont la possibilité n'est concevable qu'en tant que fins de la nature, et que seule la faculté de juger, sans contenir en soi a priori un principe à cet effet, renferme en certains cas (à propos de certains produits) la règle permettant d'utiliser le concept de fin au profit de la raison, dès lors que ce principe transcendantal [194] a déjà préparé l'entendement à appliquer le concept d'une fin (du moins quant à la forme) à la nature.

Mais le principe transcendantal qui veut, cela dans le cadre d'une relation subjective avec notre faculté de connaître, que l'on se représente une finalité de la nature exprimée dans la forme d'une chose comme un principe permettant de porter un jugement sur cette forme, laisse tout à fait indéterminé le point de savoir où et dans quels cas je dois juger un produit de la nature d'après un tel principe de finalité et non pas plutôt simplement d'après les lois universelles de la nature ; et ce principe abandonne à la faculté de juger *esthétique* le soin de décider, en partant du goût, l'adéquation de ce produit (de sa forme) à nos facultés de connaître (dans la mesure où cette faculté prend sa décision non pas d'après un accord avec des concepts, mais d'après un sentiment). Dans son usage téléologique au contraire, la faculté de juger détermine les conditions sous lesquelles l'on doit juger quelque chose (un corps

organisé par exemple) d'après l'Idée d'une fin de la nature, mais elle ne peut alléguer à ce titre aucun principe tiré du concept de la nature, en tant qu'objet de l'expérience, lequel principe permettrait d'attribuer à celle-ci quelque rapport à des fins fixées a priori et de supposer de tels rapports, même de façon indéterminée, compte tenu de notre expérience effective de ces produits ; la raison en est que de nombreuses expériences particulières doivent être faites et envisagées sous l'unité de leur principe pour que l'on puisse, empiriquement seulement, reconnaître une finalité objective dans un certain objet. La faculté de juger esthétique est ainsi une faculté particulière permettant de juger des choses d'après une règle, mais non d'après des concepts. La faculté de juger téléologique au contraire n'est point une faculté particulière, mais n'est que la faculté de juger réfléchissante en général, puisqu'elle procède, comme partout dans la connaissance théorique, d'après des concepts, mais en observant toutefois, par rapport à certains objets de la nature, des principes particuliers, à savoir ceux d'une faculté de juger simplement réfléchissante, et de ce fait ne déterminant pas d'objets ; ainsi, par l'application qui en est faite, la faculté de juger téléologique relève de la partie théorique de la philosophie et, en raison des principes particuliers, non déterminants, qui sont les siens, et comme ce doit être le cas dans une doctrine, elle doit également constituer une partie spécifique de la critique ; au lieu que la faculté de juger esthétique ne contribue en rien à la connaissance de son objet et doit donc être mise au compte *seulement* de la critique du sujet qui juge et de ses facultés de connaissance, dans la mesure où elles sont capables de principes a priori, quel qu'en puisse être d'ailleurs l'usage (théorique ou pratique), et une telle critique constitue la propédeutique de toute philosophie.

IX [195]

DE LA LIAISON DES LÉGISLATIONS DE L'ENTENDEMENT ET DE LA RAISON PAR LA FACULTÉ DE JUGER

L'entendement légifère a priori pour la nature en tant qu'objet des sens, en vue d'une connaissance théorique de celle-ci dans une expérience possible. La raison légifère a priori pour la liberté en tant qu'elle s'identifie au suprasensible dans le sujet, et pour la causalité propre de celle-ci, en vue d'une connaissance pratique inconditionnée. Le domaine du concept de la nature soumis à la première de ces législations et celui du concept de liberté soumis à la seconde sont complètement isolés l'un de l'autre, coupés par conséquent de toute influence réciproque qu'ils pourraient avoir l'un sur l'autre (chacun respectant ses propres lois fondamentales) par le grand fossé séparant le suprasensible des phénomènes. Le concept de liberté ne détermine rien en ce qui concerne la connaissance théorique de la nature, de même que le concept de nature ne détermine rien en ce qui concerne les lois pratiques de la liberté ; et dans cette mesure, il est impossible de jeter un pont reliant un domaine à l'autre. Seulement, si l'on ne peut trouver dans la nature de quoi étayer les principes de détermination de la causalité selon le concept de liberté (et la règle pratique qu'il contient) et si le sensible ne peut pas déterminer le suprasensible dans le sujet, l'inverse est pourtant possible (non pas, certes, par rapport à la connaissance de la nature, mais toutefois quant aux conséquences qu'a le concept de liberté sur cette dernière) et se trouve déjà contenu dans le concept d'une causalité par liberté, dont l'*effet* doit advenir dans le monde conformément aux lois formelles qui sont les siennes, et cela bien que le mot *cause*, appliqué au cas du suprasensible, signifie

simplement la *raison* qui détermine la causalité des choses de la nature en vue d'un effet conforme à leurs propres lois naturelles, mais effet qui se trouve toutefois simultanément en accord également avec le principe formel des lois rationnelles ; de fait, l'on ne peut entendre la possibilité de ceci, mais on peut réfuter de façon satisfaisante l'objection qu'une prétendue contradiction s'y trouverait*. L'effet produit sous le concept de liberté est la [196] fin ultime qui doit exister (ou dont le phénomène doit exister dans le monde sensible), et pour cela la condition de possibilité en est présumée dans la nature (du sujet comme être sensible, c'est-à-dire comme homme). Cette fin ultime, la faculté de juger la présume a priori sans avoir égard à la pratique, et ce faisant elle fournit le concept médiateur entre les concepts de la nature et celui de liberté, concept médiateur qui, par la notion d'une *finalité* de la nature, rend possible le passage de la raison pure théorique à la raison pure pratique, le passage de la légalité selon la première à la fin ultime selon la seconde ; et ce faisant, on reconnaît la possibilité de la fin ultime, qui ne peut se réaliser que dans la nature et en accord avec ses lois.

Grâce à la possibilité de ses lois a priori visant la nature, l'entendement apporte une preuve que la nature n'est connue de nous qu'en tant que phénomène et ce faisant nous donne simultanément des indications sur un substrat suprasensible de cette nature, mais il le laisse tout à fait *indéterminé*. Grâce à son principe a priori visant à juger la nature d'après les lois particulières possibles de celle-ci, la faculté de juger procure à son substrat suprasensible (en nous aussi bien qu'en dehors de nous) la *déterminabilité grâce à la faculté intellectuelle*. Quant à la raison, elle donne à ce même substrat la *détermination*, ce grâce à sa loi pratique a priori, et ainsi la faculté de juger rend possible le passage du domaine du concept de la nature à celui du concept de liberté.

Si l'on s'intéresse aux facultés de l'âme en général, et dans la mesure où on les considère comme supérieures, c'est-à-dire comme enveloppant une autonomie, celle des facultés qui contient les principes *constitutifs* a priori est, pour la *faculté de connaître* (la connaissance théorique de la nature), l'entendement ; pour le *sentiment de plaisir et de peine*, c'est la faculté de juger, mais compte non tenu des concepts et des sensations se rapportant à la détermination de la faculté de désirer [197] et qui de ce fait pourraient être immédiatement pratiques ; pour la *faculté de désirer*, c'est la raison, qui est pratique sans la médiation d'aucun plaisir, quelle qu'en soit l'origine, et qui détermine pour cette faculté, en tant que faculté supérieure, la fin ultime, laquelle apporte en même temps avec soi la pure joie intellectuelle prise à l'objet. Le concept de finalité de la nature qu'élabore la faculté de juger relève encore des concepts de la nature, mais seulement en tant que principe régulateur de la faculté de connaître, cela bien que le jugement esthétique porté sur certains objets (de la nature

* L'une des diverses prétendues contradictions que l'on reproche à cette séparation complète entre la causalité naturelle et la causalité par liberté est la suivante : lorsque je parle, dit-on, des *obstacles* que la nature oppose à la causalité d'après les lois de la liberté (lois morales), ou de la manière dont elle lui *apporte son concours*, j'admets en tout état de cause une *influence* de la première sur la seconde. Mais si l'on veut seulement comprendre ce qui a été dit, cette fausse interprétation est très facilement évitable. Ce n'est pas entre la nature et la liberté qu'il existe résistance ou concours, mais entre la première en tant que phénomène et les *effets* de la seconde en tant que phénomènes dans le monde sensible ; et même la causalité de la liberté (de la raison pure et pratique) est la causalité d'une cause naturelle subordonnée à la liberté (la causalité du sujet considéré en tant qu'homme, par conséquent comme phénomène) et dont le moment intelligible, qui est pensé sous la liberté, enveloppe le fondement de sa détermination d'une manière d'ailleurs inexplicable (tout comme il en est de cela même qui constitue le substrat suprasensible de la nature).

ou de l'art), qui met en jeu ledit principe, soit un principe constitutif par rapport au sentiment de plaisir ou de peine. La spontanéité que présente le jeu des facultés de connaître, dont l'accord entre elles contient le fondement de ce plaisir, rend le concept ainsi pensé apte à assurer la liaison des domaines du concept de la nature avec le concept de liberté en ses conséquences, et cela dans la mesure où elle développe la disposition de l'esprit à être réceptif au sentiment moral.

Le tableau suivant peut permettre d'accéder plus facilement à une vue globale de toutes les facultés de connaître suivant leur unité systématique*.

<i>Facultés de l'esprit dans leur ensemble</i>	<i>Faculté de connaître</i>	<i>Principes a priori</i>	<i>Application à</i>
Faculté de connaître	Entendement	Légalité	La Nature
Sentiment de plaisir et de peine	Faculté de juger	Finalité	L'Art
Faculté de désirer	Raison	Fin ultime	La Liberté

* On a trouvé contestable que mes divisions, en philosophie pure, soient presque toujours tripartites. Cela tient pourtant à la nature même de la chose. Dès lors que l'on doit procéder à une division a priori, cette division est soit *analytique* et respectant le principe de contradiction, et dans ce cas elle a toujours deux parties (*quodlibet ens est aut A aut non A*) ; soit elle est *synthétique*, et dans ce cas, dès lors qu'elle doit être effectuée à partir de concepts a priori (et non, comme en mathématiques, à partir de l'intuition correspondant a priori au concept), il faut que la division soit nécessairement une trichotomie, conformément à ce qu'exige en général l'unité synthétique, à savoir : 1°) une condition ; 2°) un conditionné ; 3°) le concept résultant de l'union du conditionné avec sa condition.

PREMIÈRE PARTIE

**CRITIQUE DE LA FACULTÉ DE
JUGER ESTHÉTIQUE**

PREMIÈRE SECTION [203]

ANALYTIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER ESTHÉTIQUE

LIVRE I

ANALYTIQUE DU BEAU

Premier moment : du jugement de goût considéré selon la qualité

Paragraphe 1

Le jugement de goût* est esthétique

Afin de distinguer si une chose est belle ou non, nous ne rapportons pas, via l'entendement, la représentation à l'objet, et cela en vue d'une connaissance, mais nous la rapportons, via l'imagination (éventuellement associée à l'entendement), au sujet et au sentiment de plaisir ou de peine que celui-ci éprouve. Le jugement de goût n'est donc point un jugement de connaissance ; par conséquent, ce n'est point un jugement logique, mais c'est un jugement esthétique ; esthétique signifiant ce dont le principe déterminant *ne peut être que subjectif*. Tout rapport qu'entretiennent les représentations, y compris celui propre aux sensations, peut assurément être objectif (et dans ce cas il signifie ce qu'il y a de réel dans une représentation empirique) ; mais il n'en va pas de même pour le rapport [204] qu'elles sont susceptibles d'entretenir avec le sentiment de plaisir ou de peine, lequel ne désigne absolument rien dans l'objet, mais sur le fond duquel, au contraire, le sujet s'éprouve lui-même tel qu'il est affecté par la représentation.

Saisir par sa faculté de connaître un édifice régulier et répondant à une finalité (que le mode de représentation en soit clair ou confus), c'est tout autre chose que de prendre conscience de cette représentation à partir de la sensation de satisfaction qui lui est associée. En cette dernière occurrence, la représentation est entièrement rapportée au sujet, et plus précisément au sentiment qu'il éprouve d'être vivant, que l'on exprime sous le nom de sentiment de plaisir ou de peine ; ce sentiment est au fondement d'une faculté tout à fait particulière de discerner et de juger, laquelle ne contribue en rien à la connaissance, mais se borne à rapprocher la représentation donnée dans le sujet de toute la faculté de représentation dont l'esprit prend conscience dans le sentiment de son état. Des représentations données dans un jugement peuvent être empiriques (donc esthétiques), mais le jugement porté à partir de ces représentations est logique, dès lors qu'elles y sont rapportées à l'objet seul. Inversement, même si les représentations données étaient rationnelles, le jugement porté à partir d'elles serait alors toujours de type esthétique dès lors que, dans celui-ci, on les rapporterait purement et simplement au sujet (à son sentiment).

* La définition du goût qui sert de point de départ est la suivante : le goût est la faculté de juger le beau. L'analyse des jugements de goût doit dégager ce qui est requis pour qualifier un objet de beau. En suivant l'ordre des fonctions logiques du jugement, j'ai recherché les moments auxquels s'attache cette faculté de juger dans sa réflexion (en effet, et de surcroît, il y a toujours dans le jugement de goût, un rapport avec l'entendement) ; j'ai commencé par le moment logique de la qualité, parce que c'est celui que prend en compte en premier lieu le jugement esthétique sur le beau.

Paragraphe 2

La satisfaction qui détermine le jugement de goût est totalement désintéressée

On nomme intérêt la satisfaction que nous associons à la représentation de l'existence d'un objet. Une telle représentation se rapporte donc toujours en même temps à la faculté de désirer, que ladite faculté constitue le principe déterminant de ladite représentation ou bien qu'elle se rattache nécessairement à son principe déterminant. Mais dès lors que la question porte sur la beauté d'une chose, l'on ne veut pas savoir si nous-mêmes ou toute autre personne portons, ou même pourrions porter, quelque intérêt à l'existence de cette chose, mais on veut savoir quel jugement nous portons quand nous la contemplons tout simplement (dans l'intuition ou dans la réflexion). Si quelqu'un me demande si je trouve beau le palais que je vois devant moi, je peux certes répondre : je n'aime pas les choses de ce genre, qui sont faites uniquement pour être « zieutées », ou encore comme ce *sachem* iroquois, qui n'appréciait rien davantage dans Paris que les rôtisseries ; je peux bien encore déclamer, à la manière de *Rousseau*, contre la vanité des grands qui emploient la sueur du peuple pour des choses aussi superflues ; je peux [205] enfin très facilement me persuader que si je me trouvais dans une île inhabitée, sans espoir de jamais revenir chez les hommes et si, par mon simple souhait, je pouvais y transporter magiquement un tel somptueux palais, je n'en prendrais même pas la peine dès lors que je posséderais déjà une cabane suffisamment confortable pour moi. On peut m'accorder tout cela et l'approuver ; toutefois, là n'est pas, pour l'instant, la question. On désire uniquement savoir si la simple représentation de l'objet s'accompagne en moi de satisfaction, aussi indifférent que je puisse toujours être à l'existence de l'objet de cette représentation. On voit facilement que ce qui importe pour dire *beau* l'objet et prouver que j'ai du goût, c'est ce que je fais de cette représentation en moi-même, et non ce en quoi je dépends de l'existence dudit objet. Chacun doit convenir qu'un jugement sur la beauté dans lequel s'introduit un quelconque intérêt personnel, fut-il minime, est très partial et ne constitue pas un pur jugement de goût. Pour prétendre jouer le rôle de juge en matière de goût, il ne faut pas du tout se soucier de l'existence de la chose, mais être sous ce rapport entièrement indifférent.

Cela étant, nous ne pouvons mieux commenter cette proposition, qui est d'une importance capitale, qu'en opposant à la satisfaction pure et désintéressée* inhérente au jugement de goût la satisfaction associée à l'intérêt, surtout quand nous pouvons en même temps être certains qu'il n'existe point d'autres espèces d'intérêt que celles que nous allons maintenant désigner.

Paragraphe 3

La satisfaction prise à l'agréable est associée à un intérêt

Est agréable ce qui, dans la sensation, plaît aux sens. C'est de suite l'occasion de condamner la confusion tout à fait courante inhérente aux deux sens que peut

* Un jugement sur un objet de satisfaction peut être parfaitement *désintéressé*, mais pourtant être très *intéressant*, ce qui signifie qu'il ne se fonde sur aucun intérêt, mais qu'il produit un intérêt ; les purs jugements moraux sont tous de ce type. Mais les jugements de goût ne fondent pas non plus, en eux-mêmes, un quelconque intérêt. C'est dans la société uniquement qu'il devient *intéressant* d'avoir du goût, ce dont on indiquera la raison dans la suite.

prendre le mot sensation et d'attirer l'attention sur ce point. Toute satisfaction (dit-on, ou pense-t-on) est elle-même sensation (la sensation d'un plaisir). Par conséquent, [206] tout ce qui plaît, précisément parce que cela plaît, est agréable (et, suivant les différences de degré ou encore suivant les rapports avec d'autres sensations agréables, *gracieux, charmant, délicieux, ravissant*, etc.). Mais si l'on accorde cela, dès lors les impressions des sens, lesquelles déterminent l'inclination, ou bien les principes de la raison, lesquels déterminent la volonté, ou bien les simples formes réfléchies de l'intuition, lesquelles déterminent la faculté de juger, seront parfaitement identiques en ce qui concerne leur effet sur le sentiment de plaisir. Celui-ci, en effet, serait l'agrément éprouvé dans la sensation de notre état ; et puisqu'enfin tout le travail de nos facultés doit tendre à ce qui est pratique et y concourir comme à son but, l'on ne pourrait alors leur attribuer aucune autre estimation des choses et de leur valeur que celle consistant dans le plaisir qu'elles promettent. La manière selon laquelle ces facultés y arrivent en définitive importe peu, et comme seul le choix des moyens peut en l'occurrence introduire quelque différence, les hommes pourraient bien s'accuser réciproquement de sottise et d'inintelligence, mais jamais de bassesse et de méchanceté, et cela parce que, quoiqu'il en soit, tous en effet, chacun suivant sa manière de voir les choses, tendent à un but unique qui est le plaisir.

Lorsque l'on appelle sensation une détermination du sentiment du plaisir ou de la peine, ce terme signifie tout autre chose que lorsque l'on appelle sensation la représentation d'une chose (par les sens, en tant que réceptivité relevant de la faculté de connaître). Car, dans ce second cas, la représentation est rapportée à l'objet, tandis que, dans le premier, elle l'est exclusivement au sujet et ne sert absolument à aucune connaissance, pas même à celle par laquelle le sujet se connaît lui-même.

Dans l'explication ci-dessus, par le mot sensation, nous entendons par conséquent une représentation objective des sens, et afin de ne point courir le risque d'être sans cesse mal compris, nous désignerons par le mot, au demeurant usuel, de sentiment ce qui doit toujours demeurer simplement subjectif et qui ne peut d'aucune manière constituer la représentation d'un objet. La couleur verte des prés, en tant que perception d'un objet du sens de la vue, relève de la sensation *objective* ; mais le côté agréable de cette couleur relève de la sensation *subjective*, par laquelle aucun objet n'est représenté ; c'est-à-dire qu'il relève d'un sentiment du sujet, sentiment suivant lequel l'objet est considéré comme objet de satisfaction (ce qui n'est pas une connaissance de celui-ci).

Or, il apparaît clairement que le jugement porté sur un objet, jugement par lequel je le [207] déclare agréable, exprime un intérêt pour cet objet, et cela simplement parce qu'à travers la sensation agréable ce jugement éveille un désir pour les objets semblables. Par conséquent, la satisfaction ici invoquée ne se contente pas de présupposer le jugement porté sur l'objet, mais suppose en outre le rapport de son existence à mon état, pour autant que ce dernier est affecté par un tel objet. De là vient que l'on ne dit pas de l'agréable, simplement : cela *plaît*, mais plutôt : cela *fait plaisir*. Ce ne sont alors pas simplement des applaudissements que je dédie à l'objet, mais plutôt mon inclination qui s'exprime ; et aucun jugement sur la nature de l'objet n'appartient à ce qui le caractérise comme vivement agréable. Tant et si bien que ceux qui ne se soucient jamais que de jouissance (car tel est le mot par lequel on désigne l'élément intime du plaisir) se dispensent volontiers de tout jugement.

Paragraphe 4

La satisfaction relative *au bien* est liée à un intérêt

Est *bon* ce qui, via la raison, par le simple concept, plaît ; nous disons *bon à quelque chose* (l'utile) ce qui ne plaît qu'à titre de moyen ; mais nous disons *bon en soi* cet autre qui plaît par soi-même. Dans les deux cas se trouve toujours contenu le concept d'une fin visée, par conséquent le rapport de la raison à une volition (pour le moins possible), par suite une satisfaction prise à l'*existence* d'un objet ou d'une action, c'est-à-dire un intérêt quelconque.

Pour trouver bon un objet, il me faut toujours savoir quelle espèce de chose doit être ledit objet, c'est-à-dire en avoir un concept. Ce réquisit n'est point nécessaire dès lors qu'il s'agit de découvrir en lui de la beauté. Des fleurs, des dessins libres, des traits entrelacés les uns dans les autres, sans intention particulière (ce que l'on appelle des rinceaux), ne signifient rien, ne dépendent d'aucun concept déterminé et plaisent pourtant. La satisfaction que procure le beau doit dépendre de la réflexion sur un objet, laquelle conduit à un concept quelconque (qui reste indéterminé), et par là elle se distingue également de l'agréable, qui repose entièrement sur la sensation.

En bien des cas assurément, l'agréable semble se confondre avec le bon. Ainsi dit-on communément : tout plaisir (particulièrement tout plaisir durable) est bon en soi ; expression qui revient quelque peu à dire : ce qui persiste à être agréable et ce qui est bon sont une seule et même chose. Mais on remarque rapidement que ces expressions souffrent d'une permutation erronée des mots, et ce dans la mesure où les concepts auxquels elles sont proprement rattachées ne sont en rien [208] interchangeables. L'agréable, qui en tant que tel ne représente l'objet que dans son rapport aux sens, doit d'abord être ramené sous des principes de la raison grâce au concept d'une fin, dès lors que l'on veut qualifier l'objet de bon, en tant qu'objet de la volonté. Mais quand je dis que ce qui fait plaisir est en même temps *bon*, l'on comprendra que je convoque un tout autre rapport à la satisfaction, puisque concernant ce qui est bon la question est toujours de savoir si ce qui est bon l'est de manière seulement médiate ou bien de manière immédiate (s'il est utile ou s'il est bon en soi) ; tandis qu'au contraire une telle question n'a pas de sens en ce qui concerne l'agréable, puisque le terme agréable signifie toujours quelque chose qui plaît immédiatement (il en va de même aussi pour ce que j'appelle beau).

Même dans les propos les plus communs, on distingue ce qui est agréable de ce qui est bon. On dit sans hésiter qu'est agréable un plat flattant le goût par des épices et d'autres ingrédients, et l'on convient en même temps qu'il n'est pas bon : assurément, c'est qu'il *convient* aux sens immédiatement, mais qu'il déplaît dès lors qu'on le considère médiatement, je veux dire par la raison qui en envisage les conséquences. On peut encore observer cette distinction dans le jugement relatif à la santé elle-même. Elle est immédiatement agréable à tous ceux qui la possèdent (négativement tout au moins, c'est-à-dire comme signe d'éloignement de toute douleur corporelle). Mais, pour la dire bonne, il faut la considérer, par la raison, orientée vers quelque fin, à savoir qu'elle est un état propice pour toutes nos occupations. Au regard du bonheur, enfin, chacun croit en tout cas pouvoir qualifier de vrai bien, et même de bien suprême, la plus grande somme d'agréments dans la vie (sous le rapport de la quantité aussi bien que de la durée). Mais là également la raison s'élève contre une telle conviction. L'agrément est jouissance. Or, s'il ne

s'agit que de cette dernière, il serait absurde d'avoir des scrupules dans la considération des moyens qui nous la procurent, que ce soit passivement, grâce à la générosité de la nature, ou que ce soit par notre activité personnelle et notre propre efficacité. Toutefois, la raison ne se laissera jamais persuader que l'existence d'un homme qui dans la vie ne cherche qu'à *jouir* (si débordante que soit l'activité qu'il déploie à cette fin) ait une valeur en soi, même si cet homme portait ce faisant, et de son mieux, assistance, en qualité de moyen, à d'autres qui ne poursuivraient eux-mêmes exclusivement que la jouissance, et cela pour le motif qu'il jouirait lui aussi, par sympathie, de tous ces plaisirs. L'homme donne une valeur absolue à son existence en tant qu'existence d'une personne uniquement par les actes qu'il accomplit, sans égard à la jouissance, en toute liberté [209], et indépendamment de ce que la nature pourrait lui procurer sans effort de sa part, et le bonheur, dans toute la plénitude de son agrément, est loin d'être un bien inconditionnel*.

Toutefois, abstraction faite de cette distinction entre l'agréable et le bon, tous deux s'accordent pourtant en ceci qu'ils sont toujours associés à quelque intérêt relatif à leur objet, et je ne parle pas seulement de ce qui est agréable (§ 3) et de ce qui est bon médiatement (l'utile), lequel plaît comme moyen en vue d'un agrément quelconque, mais je parle encore de ce qui est bon absolument et à tous les points de vue, à savoir le Bien moral, qu'accompagne l'intérêt suprême. Car le Bien est l'objet de la volonté (c'est-à-dire d'une faculté de désirer déterminée par la raison). Or désirer quelque chose et trouver une satisfaction à son existence, c'est-à-dire y prendre quelque intérêt, sont choses identiques.

Paragraphe 5

Comparaison des trois sortes de satisfaction, lesquelles sont spécifiquement différentes

L'agréable et le bon ont tous deux rapport à la faculté de désirer et entraînent avec eux, dans cette mesure, le premier une satisfaction pathologiquement conditionnée (par des excitations, *stimulos*), le second une pure satisfaction pratique : cette dernière n'est point déterminée par la seule représentation de l'objet, mais elle l'est encore par celle du lien qui rattache le sujet à l'existence de l'objet. Ce n'est en effet pas seulement l'objet, mais c'est aussi son existence qui plaît. C'est pourquoi, en comparaison, le jugement du goût est simplement *contemplatif*, autrement dit, le sujet y étant indifférent à l'existence d'un objet, c'est un jugement qui ne fait que mettre en rapport la nature dudit objet au sentiment de plaisir et de peine y associé que ledit sujet éprouve. Mais cette contemplation elle-même n'est pas réglée par des concepts, car le jugement de goût n'est pas un jugement de connaissance (pas plus théorique que pratique) et il n'est pour cette raison pas *fondé* sur des concepts, pas plus qu'il n'a de concepts pour *fin*.

L'agréable, le beau, le bon désignent donc trois rapports distincts des représentations au sentiment de plaisir et de peine qui leur est associé, [210] sentiment en considération duquel nous distinguons les uns des autres les objets ou les modes de représentation. Aussi bien, les expressions adéquates par lesquelles on

* Une obligation de jouir est une absurdité manifeste. Il en doit être également de même d'une prétendue obligation à des actions qui ont pour fin unique le plaisir, quand bien même celui-ci serait conçu de façon aussi intellectualisée (ou enjolivée) qu'on le voudra, et fût-il-même une jouissance mystique que l'on est convenu d'appeler céleste.

désigne l'agrément propre à chacun de ces trois rapports ne sont point identiques. Chacun de nous appelle *agréable* ce qui lui fait plaisir ; appelle *beau* ce qui simplement lui plaît ; appelle *bon* ce qu'il estime, ce qu'il approuve, c'est-à-dire ce à quoi il attribue une valeur objective. L'agréable vaut également pour des animaux privés de raison ; la beauté n'offre de valeur que pour les hommes, c'est-à-dire des êtres de nature animale, mais tout de même raisonnables, et non pas seulement en tant qu'êtres raisonnables (par exemple, des esprits), mais en même temps en tant qu'ils ont une nature animale ; le bien quant à lui présente une valeur pour tout être raisonnable en général. Cette proposition ne pourra être complètement justifiée et éclaircie que par la suite. On peut dire que de ces trois espèces de satisfaction, celle du goût pour le beau est la seule et unique qui soit désintéressée et *libre* ; aucun intérêt en effet, pas plus celui des sens que celui de la raison, n'emporte l'assentiment. C'est pourquoi l'on pourrait dire de la satisfaction que, dans les trois cas indiqués, elle se rapporte respectivement à l'*inclination*, à la *faveur* ou au *respect*. La faveur est en effet l'unique satisfaction libre. Un objet de l'inclination ou un objet qu'une loi de la raison nous impose de désirer ne nous laissent aucune liberté d'en faire pour nous un objet de plaisir. Tout intérêt présuppose un besoin, ou en produit un, et, en tant que principe déterminant de l'assentiment, il ne laisse plus être libre le jugement porté sur l'objet.

En ce qui concerne l'intérêt que prend l'inclination à ce qui est agréable, chacun dit : la faim est le meilleur cuisinier et les gens qui ont un appétit sain aiment tout, dès lors que c'est comestible ; une telle satisfaction ne prouve donc aucun choix par goût. C'est seulement quand le besoin est satisfait qu'il est possible de distinguer, parmi de nombreuses personnes, celle qui a du goût de celle qui n'en a point. De même y a-t-il des mœurs (une conduite) sans vertu, de la politesse sans bienveillance, de la décence sans honorabilité, etc. Dès lors en effet que la loi morale parle, il n'est alors objectivement plus de libre choix sur ce qui doit être fait ; et faire preuve de goût dans son comportement (ou dans le jugement porté sur celui des autres) est tout autre chose que manifester sa propre pensée morale : penser de façon morale enveloppe en effet un commandement et produit un besoin, tandis que le goût éthique ne fait que jouer avec les objets de la satisfaction, sans s'attacher à un seul.

[211] Définition du beau déduite du premier moment

Le *goût* est la faculté de juger un objet ou un mode de représentation, sans *aucun intérêt* associé, et ce sur la foi de la satisfaction ou du déplaisir éprouvé. On appelle *beau* l'objet d'une telle satisfaction.

Deuxième moment : du jugement de goût considéré selon la quantité

Paragraphe 6

Le beau est ce qui est représenté, *sans concept*,
comme objet d'une satisfaction universelle

Cette définition du beau peut être déduite de la précédente, suivant laquelle le beau est l'objet d'une satisfaction désintéressée. Car tout sujet conscient que la satisfaction que lui procure un objet est exempte d'intérêt de sa part ne peut faire autrement que juger cet objet comme devant nécessairement contenir un principe de satisfaction opérant sur tous. Dans la mesure, en effet, où la satisfaction éprouvée

par le sujet ne repose pas sur quelque inclination de sa part (ni sur quelque autre intérêt réfléchi), mais où au contraire celui qui juge se sent entièrement *libre* à l'égard de la satisfaction qu'il associe à l'objet, il ne peut dégager comme raisons de la satisfaction qu'il éprouve aucune condition d'ordre personnel, dont il serait seul à dépendre en tant que sujet, et il doit par conséquent considérer sa satisfaction comme fondée sur quelque chose qu'il peut supposer présent également en tout autre ; par suite, il lui faut estimer que c'est à bon droit qu'il attribue à chacun une satisfaction identique. Conséquemment, il parlera du beau comme si la beauté était une propriété de l'objet et comme si le jugement y relatif était logique (comme s'il constituait une connaissance de l'objet d'après des concepts de celui-ci), alors même que ce jugement n'est qu'esthétique et n'enveloppe qu'un rapport entre la représentation de l'objet et le sujet ; c'est que le jugement esthétique ressemble toutefois au jugement logique en ceci que l'on peut le supposer valable pour chacun. Mais cette universalité ne peut pas davantage procéder de concepts. Il n'existe en effet aucun passage menant des concepts au sentiment du plaisir ou de la peine (exception faite dans les pures lois pratiques qui portent avec elles un intérêt, tandis que rien de semblable n'est lié [212] au pur jugement du goût). Il s'ensuit que la prétention à valoir pour tous doit être liée au jugement de goût et à la conscience qui l'accompagne d'être dégagé de tout intérêt, sans que son universalité soit fondée objectivement : autrement dit, la prétention associée au jugement de goût doit être celle d'une universalité subjective.

Paragraphe 7

Comparaison, grâce à la caractéristique précédente,
du beau avec l'agréable et le bien

Dès lors qu'il s'agit de ce qui est *agréable*, chacun concède que son jugement, qu'il fonde sur un sentiment personnel d'après lequel il dit d'un objet que celui-ci lui plaît, soit en outre restreint à sa seule personne. Aussi bien, affirmant : « Le vin des Canaries est agréable », admettra-t-il volontiers qu'un autre le corrige et lui rappelle qu'il devrait dire : « Ce vin *m'*est agréable ». Il en est ainsi non seulement pour le goût de la langue, du palais et du gosier, mais aussi pour tout ce qui peut être agréable aux yeux et aux oreilles de chacun. Pour l'un, la couleur violette est douce et aimable ; pour l'autre, elle est morte et éteinte. Tel aime le son des instruments à vent, tel autre celui des instruments à corde. Ce serait folie que de discuter à ce propos sur le jugement d'autrui, dès lors qu'il diffère du nôtre, pour le qualifier d'erroné, comme s'il s'y opposait logiquement ; le principe qui prévaut concernant l'agréable est donc : à *chacun son goût particulier* (dans l'ordre des sens).

Il en va tout autrement du beau. Il serait (à l'inverse précisément) ridicule que quelqu'un, s'imaginant avoir du goût, songeât à s'en justifier en disant : cet objet (l'édifice que nous voyons, le vêtement que porte untel, le concert que nous entendons, le poème que l'on soumet à notre appréciation) est beau *pour moi*. Car il ne doit pas appeler *beau* ce qui ne plaît qu'à lui. Bien des choses peuvent présenter pour lui du charme et de l'agrément, dont personne ne se soucie ; toutefois, dès lors qu'il affirme d'une chose qu'elle est belle, il attribue aux autres la même appréciation : il ne juge pas simplement pour lui, mais pour autrui, et il parle alors de la beauté des choses comme si elle était une de leurs propriétés. Il dit donc : la *chose* est belle, et il ne compte pas que les autres adhèrent au jugement par lequel il exprime son plaisir [213] pour cette raison qu'il a constaté à diverses reprises que

leur jugement s'accordait avec le sien, mais il *exige* une telle adhésion de leur part. Il les blâme s'ils en jugent autrement et il leur dénie d'avoir du goût, qu'ils devraient pourtant avoir, à en croire ses exigences ; ainsi ne peut-on pas dire en ce cas : à chacun son goût. Cela reviendrait à dire : le goût n'existe pas, autrement dit : il n'existe pas de jugement esthétique susceptible de prétendre légitimement à l'assentiment de tous.

Toutefois, concernant l'agréable, il se trouve également qu'il peut y avoir unanimité parmi les hommes dans l'appréciation de celui-ci, unanimité vis-à-vis de laquelle cependant l'on refuse à certains le goût que l'on accorde à d'autres, non pas, certes, en tant que sens organique, mais en tant que faculté de juger l'agréable en général. C'est ainsi que l'on dit d'une personne s'entendant à divertir ses hôtes par divers agréments (qui font le plaisir de tous les sens) qu'elle a du goût. Mais l'universalité invoquée en ce cas n'est que comparative ; et l'on ne trouve là que des règles *générales* (comme le sont toutes les règles empiriques), et non point *universelles*, comme le sont celles auxquelles le jugement de goût portant sur le beau se conforme, ou qu'il revendique. C'est un jugement en rapport à la sociabilité, dans la mesure où elle repose sur des règles empiriques. Par rapport au bien (au bon), les jugements prétendent certes, eux aussi à bon droit, à l'universalité ; simplement, le bien n'est représenté comme objet de satisfaction universelle que *d'après un concept*, ce qui n'est le cas ni de l'agréable, ni du beau.

Paragraphe 8

Dans un jugement de goût, l'universalité du plaisir
n'est représentée que subjectivement

Ce trait particulier qu'est l'universalité d'un jugement esthétique, que l'on peut rencontrer dans un jugement de goût, est chose remarquable, non certes pour le logicien, mais bien pour le philosophe transcendantal, duquel elle exige un effort conséquent pour en découvrir l'origine, effort que récompense en retour la découverte d'une propriété de notre faculté de connaître qui serait restée inconnue sans cette analyse.

Il faut tout d'abord pleinement se convaincre que, par le [214] jugement de goût (portant sur le beau), l'on attribue à *tout un chacun* le plaisir personnel pris à un objet, et cela sans se fonder cependant sur un concept (en ce cas, il s'agirait de juger du bien) ; il faut se convaincre également que cette prétention à l'universalité appartient si essentiellement au jugement par lequel nous déclarons que quelque chose est *beau*, que faute de penser à une telle universalité, il ne viendrait à l'idée de personne d'user de ce terme de beau, mais qu'au contraire tout ce qui plaît sans être fondé sur un concept serait mis au compte de l'agréable. Or, dès lors qu'il s'agit de l'agréable, on laisse chacun se faire son idée et personne ne demande à autrui d'adhérer à son jugement de goût personnel, alors que c'est bien ce qui arrive toujours dans le jugement de goût portant sur la beauté. Le premier genre de goût peut s'appeler goût des sens, le second goût de la réflexion, puisque le premier ne consiste qu'à porter des jugements personnels, alors que le second porte des jugements à prétention universelle (publique), mais l'un comme l'autre relèvent de jugements esthétiques (non pratiques) sur un objet, et cela du fait qu'ils prennent uniquement en compte le rapport de la représentation dudit objet au sentiment de plaisir et de peine du sujet. Ceci, toutefois, est fort étrange : alors que, dans le cas du

goût des sens, l'expérience montre que le jugement (touchant le plaisir ou la peine pris à n'importe quelle chose), non seulement n'a point de valeur universelle, mais encore que chacun de nous, spontanément, est assez modeste pour ne pas attendre, justement, un assentiment similaire de la part d'autrui (bien qu'en réalité l'on rencontre une très large unanimité, même dans ces jugements), néanmoins le goût issu de la réflexion, bien qu'il se trouvât fréquemment, lui aussi, comme l'enseigne l'expérience, repoussé dans sa prétention à l'universalité de son jugement (sur le beau), estime néanmoins possible (possibilité qu'il concrétise effectivement) d'envisager des jugements susceptibles de pouvoir exiger cet assentiment universel (et de fait chacun exige un tel assentiment pour chacun de ses propres jugements de goût), sans que ceux qui jugent soient en désaccord sur la possibilité de cette prétention, car ce n'est au contraire que sur la juste application de cette faculté dans des cas particuliers qu'ils ne parviennent pas à s'accorder.

Il convient de remarquer avant tout qu'une universalité ne reposant point sur des concepts de l'objet (même uniquement empiriques) n'est pas du tout logique, mais est esthétique, c'est-à-dire qu'elle n'enveloppe aucune quantité d'ordre objectif du jugement, mais seulement une quantité d'ordre subjectif ; pour la désigner, j'use de l'expression de *valeur commune*, laquelle indique pour chaque sujet la valeur du rapport qu'entretient une représentation au sentiment de plaisir et de peine qu'il éprouve, et non celle du rapport que la même représentation entretient à la faculté de connaître. (On peut d'ailleurs se servir également de cette expression de valeur commune pour la quantité logique du jugement, [215] mais ce à condition d'ajouter : valeur universelle *objective*, afin de la distinguer de la valeur universelle simplement subjective, laquelle est toujours esthétique).

Or, un jugement *objectif de valeur universelle* est également toujours subjectif ; autrement dit, lorsque le jugement vaut pour tout ce qui est subsumé sous un concept donné, il vaut également pour tout un chacun dès lors qu'il se représente un objet à partir de ce concept. En revanche, on ne peut conclure d'une *valeur universelle subjective*, c'est-à-dire esthétique, laquelle ne repose sur aucun concept, à la capacité à une universalité logique, ce genre de jugement, en effet, ne portant pas sur l'objet. Il faut donc que l'universalité esthétique attribuée à un jugement soit d'une espèce particulière, puisqu'elle ne relie pas le prédicat « beau » au concept de *l'objet* considéré dans toute sa sphère logique, et l'étend néanmoins à toute la sphère des *sujets qui jugent*.

Du point de vue de la quantité logique, tous les jugements de goût sont des jugements *singuliers*. Dans la mesure en effet où je dois rapporter l'objet immédiatement au sentiment de plaisir et de peine y associé que j'éprouve et donc ne pas le rapporter médiatement à partir de concepts, ces jugements ne peuvent avoir la quantité de jugements objectifs de valeur universelle ; cependant, lorsque la représentation singulière de l'objet du jugement de goût, d'après les conditions qui déterminent ce jugement, est transformée par comparaison en un concept, un jugement logique universel peut en résulter. Par exemple, par un jugement de goût, je déclare belle la rose que je vois. Au contraire, le jugement selon lequel les roses en général sont belles, jugement tiré de la comparaison de nombreux jugements singuliers, n'est plus énoncé simplement comme un jugement esthétique, mais comme un jugement logique fondé sur un jugement esthétique. Quant au jugement : « La rose est agréable (à l'odorat) », il est sans doute lui aussi esthétique et singulier, mais ce n'est point un jugement de goût : c'est un jugement relevant des sens. Il se

distingue du premier en ceci que le jugement de goût contient une *quantité esthétique* d'universalité, c'est-à-dire une *quantité esthétique* de valeur pour chacun, que l'on ne peut rencontrer dans le jugement portant sur l'agréable. Seuls les jugements portant sur le bien, quoiqu'ils déterminent eux aussi le plaisir résultant d'un objet, ont une universalité logique et non pas simplement esthétique ; en tant qu'ils relèvent d'une connaissance de l'objet, ils présentent en effet une valeur quant audit objet, et dès lors ils valent pour tout un chacun.

Dès que l'on porte un jugement sur des objets uniquement d'après des concepts, toute représentation de la beauté se perd. On ne peut donc indiquer de règle d'après laquelle quelqu'un pourrait être obligé de reconnaître quelque chose comme beau. Pour ce qui est de savoir si [216] un vêtement, une maison ou une fleur sont beaux, on ne se laisse dicter son jugement, ni par des raisonnements, ni par des principes. On veut examiner l'objet de ses propres yeux, tout comme si le plaisir que l'on est susceptible d'y prendre dépendait de la sensation personnelle ; et néanmoins, si l'on déclare alors que l'objet est beau, l'on croit avoir avec soi l'universalité des voix et l'on prétend obtenir l'adhésion de chacun, alors qu'en fait toute sensation personnelle n'est décisive que pour le sujet qui regarde et pour son propre plaisir.

On voit ainsi que, dans le jugement de goût relatif au beau, l'on ne postule rien d'autre que cette *universalité des voix* concernant le plaisir ressenti, sans la médiation des concepts ; on postule par conséquent la *possibilité* d'un jugement esthétique qui puisse en même temps être admis comme valant pour tout un chacun. Le jugement de goût lui-même ne *postule* pas l'adhésion de chacun (seul un jugement logique universel peut le faire, et cela parce qu'il peut s'appuyer sur des raisons) ; il ne fait que *requérir* l'adhésion de chacun, y voyant un cas de la règle dont il attend la confirmation, non de concepts, mais de l'adhésion des autres. L'assentiment universel n'est donc qu'une Idée (dont on ne recherche ici pas encore le fondement). Il est loisible de douter que celui qui croit porter un jugement de goût le fasse effectivement d'après cette Idée, mais qu'il rapporte effectivement ce jugement à cette Idée, par conséquent qu'il porte un jugement du goût, voilà bien ce qu'il indique par le terme de beauté. Il peut d'ailleurs s'en assurer en dissociant simplement, en toute conscience, du seul plaisir qui lui reste, tout ce qui se rapporte à l'agréable et au bien ; et c'est de ce seul reliquat de plaisir qu'il se promet l'assentiment de chacun : prétention que, sous ces conditions, il pourrait faire valoir à bon droit, si seulement, bien souvent, il n'en venait pas à les négliger et à porter pour cette raison un jugement de goût erroné.

Paragraphe 9

Examen de la question de savoir si, dans le jugement de goût, le sentiment de plaisir précède la considération de l'objet ou si c'est l'inverse

La solution de ce problème est la clef de la critique du goût et mérite par conséquent toute notre attention.

Si le plaisir éprouvé du fait de l'objet donné était premier, et si seule la possibilité de la communication [217] universelle de ce plaisir devait, dans le jugement de goût, être attribuée à la représentation de l'objet, un tel processus serait en contradiction avec lui-même. Un plaisir de ce type ne serait, en effet, rien d'autre que le simple agrément lié à la sensation ; il ne pourrait donc, du fait de cette nature,

valoir qu'individuellement, puisqu'il dépendrait immédiatement de la représentation par laquelle l'objet *est donné*.

C'est donc la communicabilité universelle de l'état d'esprit associé à la représentation donnée qui, en tant que condition subjective du jugement de goût, doit se trouver nécessairement au fondement de celui-ci et avoir pour conséquence le plaisir pris à l'objet. Mais rien ne peut être communiqué universellement, si ce n'est la connaissance et la représentation dans la mesure où elle relève de la connaissance. C'est en effet dans cette mesure seulement que la représentation est objective et qu'elle renferme un point de vue universel auquel la faculté représentative de chacun est obligée d'assentir. Dès lors que la raison déterminante du jugement concernant cette communicabilité universelle de la représentation, il faut la penser comme seulement subjective, c'est-à-dire comme indépendante de tout concept de l'objet, cette raison ne peut alors consister qu'en l'état d'esprit rencontré à l'occasion du rapport réciproque des facultés représentatives, pour autant que ces facultés mettent une représentation donnée en rapport avec la *connaissance en général*.

Les facultés de connaissance qui sont mises en jeu par une représentation de ce type jouent dans le cas présent en toute liberté, puisqu'aucun concept déterminé ne les cantonne à une règle particulière de connaissance. Il s'ensuit que, dans le cas d'une telle représentation, il faut que l'état d'esprit du sujet soit celui inhérent au sentiment du libre jeu des facultés représentatives qui sont mises à contribution, dans une représentation donnée, en vue d'une connaissance en général. Or l'*imagination*, dont procède la composition du divers de l'intuition, et l'*entendement*, dont procède l'unité du concept unificateur des représentations, sont les facultés requises pour qu'une connaissance résulte d'une représentation par laquelle un objet est donné. Cet état d'esprit inhérent au *libre jeu* des facultés de connaissance dans une représentation par laquelle un objet est donné, il faut qu'il soit communicable universellement puisque la connaissance, en tant que détermination de l'objet avec laquelle des représentations données (en quelque sujet que ce soit) doivent forcément s'accorder, est le seul mode de représentation valant pour tous.

Étant donné que la communicabilité universelle subjective du mode de représentation associé à un jugement de goût doit s'opérer sans présupposer un concept déterminé, elle ne peut consister en rien d'autre qu'en l'état d'esprit inhérent au [218] libre jeu interactif de l'imagination et de l'entendement (pour autant que ces facultés s'accordent entre elles, ainsi que l'exige toute *connaissance en général*); état d'esprit en considération duquel nous avons conscience que ce rapport subjectif, approprié à la connaissance en général, doit par conséquent valoir aussi pour chacun et être universellement communicable, tout comme l'est chaque connaissance déterminée, laquelle, au demeurant, repose toujours sur ce rapport comme sa condition subjective.

Ce jugement simplement subjectif (esthétique) porté sur l'objet, ou sur la représentation par laquelle cet objet est donné, précède donc le plaisir pris à l'objet et est le fondement de ce plaisir que suscite l'harmonie des facultés de connaissance; mais c'est uniquement sur cette universalité, ainsi déterminée, des conditions subjectives du jugement porté sur les objets que se fonde cette valeur subjective universelle de la satisfaction que nous associons à la représentation de l'objet que nous appelons beau.

Que l'homme prenne plaisir à pouvoir communiquer son état d'esprit, ne serait-ce même qu'à la seule considération des facultés de connaître, on pourrait aisément le montrer (empiriquement et psychologiquement) en se fondant sur son penchant naturel à la vie sociale. Pour autant, cela ne suffit pas à notre dessein. Le plaisir que nous ressentons à l'occasion du jugement de goût, nous le supposons comme nécessaire chez tout autre, comme si, lorsque nous qualifions quelque chose de beau, nous visions là une propriété de l'objet qui serait déterminée en lui par des concepts, alors même que la beauté n'est rien en soi, dès lors que l'on ne la met pas en rapport avec le sentiment qu'éprouve le sujet. Cela dit, nous devons réserver l'étude de ce problème et répondre en premier lieu à la question de savoir si, et comment, des jugements esthétiques a priori sont possibles.

Pour l'heure, nous nous occupons d'une question moins importante : dans le jugement de goût portant sur le beau, de quelle manière prenons-nous conscience d'un accord subjectif et réciproque des facultés de connaître ? Est-ce sur un mode esthétique, par le simple sens interne et la sensation, ou est-ce intellectuellement, par la conscience de notre activité intentionnelle, laquelle met en jeu ces facultés ?

Si la représentation donnée, qui occasionne le jugement de goût, était un concept (concept dont la fonction, je le rappelle, est d'unir l'entendement et l'imagination dans la considération de l'objet en vue d'une connaissance de celui-ci), la conscience de ce rapport d'harmonie entre les facultés serait intellectuelle (comme dans le schématisme objectif de la faculté de juger dont traite la Critique). Mais alors le jugement porté ne le serait plus par référence au plaisir ou à la peine éprouvés [219] et il ne s'agirait donc point d'un jugement de goût. Or le jugement de goût détermine bien l'objet par attribution de la beauté en considération de la satisfaction associée, et ce indépendamment de concepts. Il s'ensuit que cette unité subjective du rapport harmonieux entre les facultés ne peut se faire connaître qu'à partir de la sensation. À l'occasion que fournit aux deux facultés (imagination et entendement) la représentation donnée, c'est bien la sensation qui les incite à une activité non prédéterminée, mais cependant collaborative, à savoir l'activité requise en vue d'une connaissance en général, dont le jugement de goût postule la communicabilité universelle. Il est vrai qu'un rapport objectif ne peut être que pensé ; toutefois, dans la mesure où il est subjectif quant à ses conditions, il peut être ressenti à partir de l'effet qu'il produit sur l'esprit ; et lorsqu'il s'agit d'un rapport qui ne se fonde sur aucun concept (comme l'est le rapport des facultés de représentation à une faculté de connaître en général), il n'est pas d'autre conscience possible de celui-ci que celle résultant de la sensation de l'effet, qui consiste dans le jeu des deux facultés de l'esprit (l'imagination et l'entendement) facilité par l'accord réciproque qui les anime. Une représentation qui, prise isolément et hors de toute comparaison avec d'autres, s'accorde cependant avec les conditions de l'universalité (laquelle constitue la fonction de l'entendement en général), une telle représentation conduit les facultés de connaître à cet accord proportionné que nous exigeons pour toute connaissance et que par suite nous considérons comme valant pour quiconque est appelé à juger par l'entendement et les sens réunis (pour tout homme).

Définition du beau déduite du deuxième moment

Est *beau* ce qui plaît universellement sans concept.

Troisième moment : des jugements de goût envisagés d'après la *relation* des fins qui y sont considérées

Paragraphe 10

De la finalité en général

Si l'on veut définir ce qu'est une fin d'après ses déterminations transcendantes (sans présupposer quoi que ce soit d'empirique, comme par exemple le sentiment de plaisir) [220], il faut dire : est fin l'objet d'un concept dans la mesure où ce concept est considéré comme la cause de cet objet (le fondement réel de sa possibilité) ; et la causalité d'un *concept* par rapport à son *objet*, c'est la finalité (*forma finalis*). On se représente donc une fin dès lors que l'on ne conçoit pas seulement la connaissance d'un objet, mais l'objet lui-même (la forme ou l'existence de celui-ci) en tant qu'effet, comme n'étant possible que d'après le concept de cet effet. Dans ce cas, la représentation de l'effet est le principe déterminant de sa cause, et elle précède cette dernière. La conscience de la causalité d'une représentation visant l'état du sujet, en vue de le *conserver* dans le même état, peut désigner ici de manière générale ce que l'on appelle le plaisir ; par opposition, la peine est cette représentation qui contient le principe déterminant l'état des représentations en son propre contraire (pour les détourner ou les éliminer).

La faculté de désirer, pour autant qu'elle soit déterminable par des concepts seuls, c'est-à-dire conformément à la représentation d'une fin, serait la volonté. Mais un objet, ou bien un état d'esprit, ou bien encore une action, est dit final, alors même que la possibilité de son occurrence ne présuppose pas nécessairement la représentation préalable d'une fin, présupposition motivée par ce fait que nous pouvons expliquer et comprendre cette possibilité dans la mesure uniquement où nous admettons à son fondement une causalité d'après des fins, c'est-à-dire une volonté qui en aurait ordonné la disposition selon la représentation d'une certaine règle. La finalité peut donc ne pas signifier la présence d'une fin, dans la mesure où nous ne situons pas les causes de cette forme finale dans une volonté, bien que nous ne puissions toutefois concevoir l'explication de sa possibilité qu'en la dérivant d'une telle volonté. Or, il ne nous est pas toujours nécessaire d'entendre par la raison (quant à sa possibilité) ce que nous observons. Nous pouvons donc tout au moins observer une finalité quant à la forme, sans la fonder sur une fin (comme constituant la matière du *nexus finalis*), et remarquer cette finalité dans les objets, bien que ce ne soit qu'à partir de la réflexion.

Paragraphe 11

[221] Le jugement de goût n'a rien d'autre à son fondement que la *forme de la finalité* d'un objet (ou du mode de représentation de cet objet)

Toute fin, dès lors qu'on la considère comme raison déterminante de la satisfaction, s'accompagne toujours d'un intérêt comme principe déterminant du jugement sur l'objet du plaisir. Aucune fin subjective ne peut donc être au fondement du jugement de goût. Mais de même, aucune représentation d'une fin objective, c'est-à-dire aucune représentation de la possibilité de l'objet lui-même d'après des principes de la liaison finale recherchée, par conséquent aucun concept de ce qui est bon ne peut déterminer le jugement de goût ; c'est en effet un jugement

esthétique et non un jugement de connaissance, jugement qui ne convoque donc aucun *concept* portant sur la nature de l'objet et relatif à sa possibilité interne ou externe par l'effet de telle ou telle cause, mais jugement qui fait simplement appel au rapport des facultés représentatives entre elles, pour autant qu'elles sont déterminées par une représentation.

Or, dans le cas de la détermination d'un objet comme beau, ce dernier rapport est associé au sentiment d'un plaisir que le jugement de goût déclare en même temps comme valant pour tous ; par conséquent, un agrément accompagnant la représentation ne peut pas plus contenir le principe déterminant du jugement de goût que ne le peut la représentation de la perfection de l'objet et le concept du bien. Ce ne peut donc être que la finalité subjective inhérente à la représentation d'un objet, sans que ladite finalité soit associée à aucune fin (ni objective ni subjective), c'est-à-dire par conséquent, ce ne peut donc être que la simple forme de la finalité inhérente à la représentation par laquelle un objet nous est *donné*, pour autant que nous en soyons conscients, qui constitue la satisfaction que, sans la présence d'aucun concept, nous jugeons comme universellement communicable, et par suite comme constituant le principe déterminant du jugement de goût.

Paragraphe 12

Le jugement de goût repose sur des principes a priori

Il est absolument impossible d'établir a priori la relation du sentiment d'un plaisir, ou d'une peine, en tant qu'effet, avec une quelconque représentation (sensation ou concept) en tant que sa cause, une telle relation étant en effet un rapport causal, lequel (se manifestant entre des objets de l'expérience) ne peut jamais être [222] connu qu'a posteriori et grâce à l'expérience elle-même. Certes, dans la Critique de la raison pratique, partant de concepts moraux universels, nous avons pourtant effectivement dérivé a priori le sentiment du respect (en tant qu'il est une modification particulière et originale de ce qui ne correspond exactement ni au sentiment de plaisir ni à celui de peine que nous procurent les objets empiriques). Mais nous étions alors également autorisés à dépasser les limites de l'expérience et à faire appel à une causalité spécifique, à savoir celle de la liberté, causalité reposant sur une nature suprasensible du sujet. En fait, même dans ce cas, nous ne dérivions pas, à proprement parler, ce *sentiment de respect* de l'Idée de ce qui est moral comme constituant sa cause ; seule la détermination de la volonté était dérivée de cette dernière Idée. Or l'état d'esprit accompagnant une volonté, de quelque manière qu'elle ait été déterminée, est déjà, en soi, un sentiment de plaisir et s'identifie à celui-ci, par conséquent n'en résulte pas comme d'un effet. Cette dernière occurrence ne serait admissible que si le concept de moralité, en tant que concept d'un bien, précédait la détermination de la volonté par la loi ; mais dans ce cas le plaisir, qui serait lié au dit concept, serait vainement dérivé de celui-ci comme d'une simple connaissance.

Or il en va de même du plaisir inhérent au jugement esthétique, sous cette réserve qu'il n'est dans ce cas que purement contemplatif et ne suscite aucun intérêt pour l'objet ; en revanche, dans le jugement moral, le plaisir est pratique. À l'occasion d'une représentation par laquelle un objet est donné à un sujet, la conscience qu'a ce dernier de la finalité purement formelle inscrite dans le jeu de ses facultés de connaître s'exprime par le plaisir lui-même. Cette conscience enveloppe

en effet un principe déterminant de l'activité du sujet concernant l'animation de ses facultés de connaître, et ainsi une causalité interne (causalité qui est finale) concernant la connaissance en général, mais causalité qui n'est point limitée à une connaissance déterminée, et par conséquent cette conscience voit dans un jugement esthétique la simple forme d'une finalité subjective d'une représentation. En outre ce plaisir n'est en aucune façon d'ordre pratique, pas plus sur le mode du plaisir procédant du principe pathologique de l'agréable que sur celui du plaisir résultant du principe intellectuel de la représentation d'un bien. Mais en soi ce plaisir exprime pourtant une causalité visant à *conserver*, cela sans autre intention, l'état de la représentation même et l'activité des facultés de connaître. Si nous nous *attardons* dans la contemplation du beau, c'est parce qu'une telle contemplation se fortifie et se reconduit elle-même ; c'est un état analogue (sans toutefois lui être identique) à celui dans lequel notre esprit se maintient lorsque quelque chose d'attrayant dans la représentation de l'objet éveille l'attention de manière répétée, état dans lequel l'esprit est passif.

Paragraphe 13

[223] Le pur jugement de goût est indépendant de l'attrait et de l'émotion

Tout intérêt corrompt le jugement de goût et lui ôte son impartialité, notamment lorsqu'il ne place pas, comme le fait l'intérêt de la raison, la finalité qui le motive avant le sentiment de plaisir, mais la fonde sur celui-ci ; ce qui est toujours le cas dans le jugement esthétique porté sur une chose en tant qu'elle plaît ou est pénible. C'est pourquoi des jugements, ainsi affectés, ou bien ne peuvent élever aucune prétention à une satisfaction valant universellement, ou bien peuvent d'autant moins le faire que, parmi les motifs déterminants du goût, se trouvent davantage de sensations du genre considéré. Le goût demeure toujours barbare lorsqu'il a besoin de mêler à la satisfaction l'*attrance* et les *émotions* ; il l'est même davantage encore quand il en fait la mesure de son assentiment.

Cependant les attraits bien souvent ne sont pas seulement mis au compte de la beauté (laquelle ne devrait cependant simplement concerner que la forme) comme contribution à la satisfaction esthétique universelle, mais encore on les fait passer en eux-mêmes pour des beautés, faisant ainsi passer la matière de la satisfaction pour sa forme : c'est là un malentendu au fondement duquel, comme de tant d'autres, il y a toujours quelque chose de vrai, mais malentendu que peut surmonter une définition scrupuleuse de ces concepts.

Un jugement de goût sur lequel l'attrance et l'émotion n'ont aucune influence (bien que l'on puisse néanmoins les associer à la satisfaction prise au beau) et qui n'a de ce fait pour principe déterminant que la seule finalité formelle, est un *jugement de goût pur*.

Paragraphe 14

Clarification par des exemples

Tout comme les jugements théoriques (logiques), les jugements esthétiques peuvent être divisés en jugements empiriques et jugements purs. Les premiers sont ceux qui expriment ce qu'un objet, ou son mode de représentation, procure d'agrément ou de désagrément, les seconds expriment en quoi on le trouve beau ;

ceux-là sont des jugements des sens (jugements esthétiques matériels), ceux-ci seuls (en tant que formels) sont d'authentiques jugements de goût.

[224] Un jugement de goût est donc pur dans la seule mesure où aucune satisfaction simplement empirique ne se mêle à sa raison déterminante. Or, c'est bien là ce qui arrive chaque fois que l'attrance ou l'émotion prennent part au jugement par lequel on déclare belle une chose quelconque.

Maintes objections maintenant sont mises en avant, qui au final laissent entendre que l'attrance n'est pas seulement l'ingrédient nécessaire de la beauté, mais qu'elle suffirait même bel et bien à elle seule pour justifier que l'on appellât une chose belle. Ainsi la plupart des gens déclarent-ils belles en elles-mêmes une simple couleur, par exemple le vert d'une pelouse, une simple sonorité (se distinguant du son et du bruit), par exemple celle d'un violon ; et cela en dépit du fait que cette couleur comme cette sonorité semblent ne reposer que sur la matière des représentations, c'est-à-dire ne relever que d'une sensation, et ne méritent à ce titre que d'être dites agréables. Mais on remarquera toutefois que les sensations de couleur aussi bien que de sonorité ne sont tenues à bon droit pour belles que dans la mesure où elles sont toutes deux *pures* ; il s'agit là d'une détermination qui concerne déjà la forme et c'est également la seule chose qui puisse être communiquée universellement et avec certitude dans ces représentations. On ne peut en effet admettre sans difficulté que la qualité des sensations elles-mêmes soit ressentie unanimement chez tous les sujets et que chacun juge de la même manière telle couleur plus agréable que telle autre, ou la sonorité d'un instrument de musique plutôt que celle d'un autre.

Si l'on admet avec *Euler* que les couleurs sont des vibrations de l'éther (*pulsus*) se succédant à intervalles réguliers, tout comme les diverses sonorités correspondent à des vibrations régulières de l'air ébranlé et si l'on convient également, ce qui est le point essentiel, que l'esprit ne perçoit pas seulement, grâce au sens concerné, l'effet de la stimulation de l'organe qui lui correspond, mais perçoit également (ce dont je ne doute point), par la réflexion, le jeu régulier des impressions (et donc la forme dans la liaison de diverses représentations), dès lors les couleurs et les sons ne seraient pas des sensations simples, mais exprimeraient déjà une détermination formelle de l'unité d'un divers de sensations et pourraient dès lors être également comptés parmi les belles choses.

Mais la pureté inhérente à un mode de sensation simple signifie que l'uniformité de ce mode n'est troublée ou interrompue par aucune sensation d'espèce différente ; elle n'appartient donc qu'à la forme de ce mode, étant donné qu'il est alors possible de faire abstraction de la qualité de ce mode de sensation (à savoir s'il représente une couleur, et laquelle, ou s'il représente un son, et lequel). De là vient que l'on tient pour belles toutes les couleurs simples, dans la mesure où elles sont pures ; les couleurs composées n'ont point ce privilège [225] : c'est que, n'étant pas simples, on ne possède aucune mesure pour estimer si l'on doit les dire pures ou impures.

Mais penser que la beauté attribuée à l'objet en raison de sa forme puisse être augmentée par l'attrance, c'est là une erreur commune et très préjudiciable au goût authentique, intègre et bien fondé ; sans doute, en dehors de la satisfaction pure et simple, peut-on encore ajouter des attraits à la beauté afin d'intéresser l'esprit par la représentation de l'objet et ainsi mettre en valeur le goût et sa culture, surtout lorsqu'il est encore grossier et non exercé. Mais en réalité ces attraits portent préjudice au jugement de goût, dès lors qu'ils attirent l'attention sur eux comme s'ils

constituaient des principes d'appréciation de la beauté. Ils sont si loin en effet d'être partie prenante à la beauté qu'ils ne doivent être admis qu'avec indulgence, étant bien plutôt étrangers à la beauté, lorsque le goût est encore faible et inexercé, et pour autant qu'ils ne gâtent pas la beauté de la forme.

Dans la peinture, la sculpture, et même dans tous les arts plastiques, dans l'architecture, dans l'art des jardins, pour autant que ce soient des beaux-arts, le *dessin* est l'élément essentiel ; en lui, ce n'est point le plaisir inhérent à la sensation, mais simplement celui pris à sa forme, qui constitue le fondement de tout ce qui est ordonné en vue du goût. Les couleurs enluminant le tracé relèvent de l'*attrait* ; elles peuvent assurément rendre l'objet en lui-même vivant pour la sensation, mais elles ne sauraient le rendre beau et digne d'être contemplé ; bien plus, elles sont le plus souvent fortement restreintes à ce que réclame la belle forme, et même là où l'*attrait* est toléré, seule la forme les ennoblit.

Toute forme des objets des sens (des sens externes aussi bien que, médiatement, du sens interne) est soit *figure*, soit *jeu* ; et dans ce second cas, ou bien jeu des figures (dans l'espace : la mimique et la danse), ou bien simple jeu des sensations (dans le temps). L'*attrait* des couleurs ou de la sonorité agréable de l'instrument peut s'y ajouter, mais l'objet propre du jugement de goût est dans le premier cas, le *dessin*, et dans le second, la composition ; que la pureté des couleurs aussi bien que des sonorités, ou encore leur diversité et leur contraste, semblent contribuer à la beauté, cela ne signifie pas tant que ces éléments, dans la mesure où ils sont agréables par eux-mêmes, procurent un complément de satisfaction de nature identique à celle résultant de la forme, mais qu'ils ne font que rendre la forme plus exacte, plus précise et plus complète [226] dans l'intuition, et qu'en outre en animant la représentation par leur attrait, ils suscitent et maintiennent l'attention portée à l'objet lui-même.

Et même ce que l'on nomme *ornements (parerga)*, c'est-à-dire ce qui ne fait pas (en tant qu'un de ses éléments constitutifs) partie intégrante de la représentation tout entière de l'objet, mais n'est qu'un ajout extérieur augmentant la satisfaction du goût, n'augmente cette dernière que grâce à sa forme, comme il en va des cadres des tableaux, des vêtements pour les statues, ou des colonnades autour des palais. Mais si l'ornement lui-même ne consiste pas dans la belle forme, s'il n'est là, comme le cadre doré, qu'afin de recommander, par son attrait propre, le tableau à l'assentiment, on le nomme alors *parure*, et il porte préjudice à la beauté authentique.

L'*émotion*, sensation dans laquelle l'agrément n'est suscité que par un arrêt momentané de la force vitale, suivi d'un jaillissement plus fort de la même, ne relève absolument pas de la beauté. Le sublime quant à lui (auquel est associé le sentiment de l'émotion) exige une autre mesure du jugement que celle que le goût met à son propre fondement ; et ainsi un pur jugement de goût n'a pour principe déterminant ni l'*attrait* ni l'*émotion*, ni en un mot aucune sensation en tant que matière du jugement esthétique.

Paragraphe 15

Le jugement de goût est entièrement indépendant du concept de perfection

La finalité *objective* ne peut être connue que via le rapport du divers à une fin déterminée, donc uniquement au travers d'un concept. Par cela seul, il apparaît déjà clairement que le beau, dont le jugement est fondé sur une finalité simplement formelle, c'est-à-dire une finalité sans fin, est totalement indépendant de la représentation du bon, puisque ce dernier présuppose une finalité objective, c'est-à-dire la relation de l'objet à une fin déterminée.

La finalité objective de l'objet est ou bien sa finalité externe, c'est-à-dire son *utilité*, ou bien sa finalité interne, c'est-à-dire sa *perfection*. Que la satisfaction procurée par un objet, satisfaction en vertu de laquelle nous appelons cet objet beau, ne puisse reposer sur la représentation de son utilité, l'on peut s'en rendre compte suffisamment à partir des deux précédents moments : en effet, si tel était le cas [227], cette satisfaction procurée par l'objet ne serait pas une satisfaction immédiate, immédiate qui est la condition essentielle du jugement sur la beauté. Toutefois une finalité objective interne, c'est-à-dire la perfection, se rapproche déjà davantage du prédicat de beauté, et c'est pourquoi également des philosophes renommés l'ont considérée comme identique à la beauté, en précisant toutefois : *si la perfection est pensée confusément*. Dans une critique du goût, il est de la plus haute importance de trancher sur le point de savoir si la beauté peut effectivement trouver sa résolution dans le concept de perfection.

Afin de porter un jugement sur la finalité objective, nous avons toujours besoin du concept d'une fin et (dès lors que cette finalité ne doit pas être une finalité externe, mais bien une finalité interne) du concept d'une fin interne, concept qui enveloppe le principe de la possibilité interne de l'objet. Or, étant donné qu'une fin en général est ce dont le *concept* peut être considéré comme le fondement de la possibilité de l'objet lui-même, il s'ensuit que pour se représenter une finalité objective s'appliquant à une chose, il faut que soit préalablement acquis le concept de ce que *cela doit être comme genre de chose* ; et l'accord avec ce concept (concept qui donne la règle de la liaison du divers en elle) de la diversité inhérente à la chose correspond à la *perfection qualitative* d'une chose. La perfection *quantitative*, en tant qu'elle correspond à la complétude de chaque chose en son genre, s'en distingue totalement et n'est qu'un simple concept de la quantité (celui de la totalité), concept d'après lequel *ce que doit être la chose* est déjà à l'avance pensé comme déterminé, et où la seule question posée est de savoir si *tout* ce qui est nécessaire à la chose, ainsi déterminée, s'y trouve. Le seul aspect formel dans la représentation d'une chose, autrement dit l'accord de la diversité formant unité (sans pour autant que soit déterminé ce que cette unité doit être), ne nous donne par lui-même à connaître aucune finalité objective. En effet, puisque qu'il est fait abstraction de cette unité *en tant que fin* (ce que la chose doit être), il ne subsiste dans l'esprit du sujet qui intuitionne rien d'autre que la finalité subjective des représentations. Cette finalité indique bien une certaine finalité inhérente à l'état représentatif dans le sujet et, dans cet état, une certaine facilité du sujet à saisir dans l'imagination une forme donnée, mais elle ne fournit aucune indication quant à la perfection d'un objet quelconque, lequel n'est en l'occurrence pas pensé en référence au concept d'une fin. Si, par exemple, je découvre dans la forêt une pelouse que ceignent des arbres formant un cercle et que je ne me représente point une fin à laquelle cette disposition serait

associée, par exemple qu'elle pourrait servir à un bal campagnard, la forme circulaire à elle seule ne me donnera pas le moindre concept de [228] perfection. Se représenter une finalité formelle *objective*, mais ne dénotant point une fin, c'est-à-dire se représenter la simple forme d'une *perfection* (sans aucune matière ni *concept* de ce avec quoi il y a accord, ne serait-ce même qu'avec l'idée de légalité en général), c'est une véritable contradiction.

Cela dit, le jugement de goût est un jugement esthétique, c'est-à-dire un jugement reposant sur des principes subjectifs et dont la raison déterminante ne peut être un concept, ni a fortiori le concept d'une fin déterminée. Ainsi, par la beauté en tant que finalité formelle subjective, on ne pense nullement une perfection de l'objet en tant que finalité soi-disant formelle mais cependant objective. Aussi la distinction entre les concepts du beau et du bon est-elle sans valeur, dès lors qu'on l'entend uniquement comme distinction reposant sur leur forme logique, le premier n'étant qu'un concept confus de la perfection et le second en étant un concept distinct, tandis qu'ils seraient identiques quant à leur contenu et à leur origine. En effet, si cette distinction était fondée de la sorte, il n'y aurait entre ces concepts aucune différence *spécifique*, si bien qu'un jugement de goût serait, au contraire, tout autant un jugement de connaissance que le jugement par lequel on dit que quelque chose est bon ; il en irait alors de même que lorsque l'homme du peuple dit que la tromperie est injuste : il fonde son jugement sur des principes confus, tandis que le philosophe, pour sa part, fonde le sien sur des principes distincts, mais il n'en reste pas moins que l'un et l'autre s'appuient sur des principes rationnels identiques. J'ai déjà dit qu'un jugement esthétique est unique en son genre et qu'il ne procure absolument aucune connaissance de l'objet (pas même une connaissance confuse), laquelle connaissance de l'objet ne peut provenir que d'un jugement logique. Étant donné au contraire que le jugement esthétique rapporte uniquement au sujet la représentation par laquelle un objet est donné, il ne permet d'observer aucune propriété de l'objet, mais il permet seulement d'observer la présence d'une forme finale dans la détermination des facultés représentatives qui s'occupent de cet objet. C'est pourquoi le jugement s'appelle esthétique, en raison de ceci que son principe déterminant n'est point un concept, mais qu'il est le sentiment (du sens interne) d'un accord spontané des facultés de l'esprit dans leur jeu, dans la mesure où cet accord ne peut être que senti. En revanche, si l'on voulait appeler esthétiques des concepts confus et le jugement objectif qui se fonde sur eux, on se trouverait alors en présence d'un entendement jugeant de façon sensible ou d'une sensibilité se représentant ses objets d'après des concepts, ce qui, dans les deux cas, est contradictoire. Que les concepts soient confus ou distincts, la faculté conceptuelle est l'entendement ; et bien que l'entendement soit également requis pour le jugement de goût en tant que jugement esthétique (comme il l'est pour tous les jugements), il n'y intervient [229] cependant pas en tant que faculté de connaître un objet, mais en tant que faculté déterminant (sans concept) le jugement et sa représentation, d'après le rapport de cette représentation au sujet et à son sentiment interne, et cela dans la mesure où ce jugement est possible d'après une règle universelle.

Paragraphe 16

Le jugement de goût par lequel un objet est déclaré beau sous la condition d'un concept déterminé n'est point pur

Il existe deux sortes de beauté : la beauté libre (*pulchritudo vaga*) ou la beauté simplement adhérente (*pulchritudo adhaerens*). La première ne présuppose aucun concept de ce que doit être l'objet ; la seconde présuppose non seulement un tel concept, mais également la perfection de l'objet au regard de ce concept. La beauté de première espèce s'appelle la beauté (existant par elle-même) de telle ou telle chose ; celle de seconde espèce, en tant qu'elle dépend d'un concept (il s'agit alors d'une beauté conditionnée) est attribuée à des objets qui sont subsumés sous le concept d'une fin particulière.

Des fleurs sont des beautés libres naturelles. Ce que doit être une fleur, difficile d'ordinaire de trouver quelqu'un qui le sache, hormis le botaniste, et même celui-ci, qui sait reconnaître l'organe de la fécondation de la plante, ne tient aucun compte de cette fin naturelle (la fécondation) quand il juge la beauté de la fleur au regard du goût. Au fondement de ce jugement, il n'intervient donc aucune perfection, quelle qu'en fût la sorte, aucune finalité interne à laquelle se rapporterait la combinaison du divers que la chose exprime. Nombre d'oiseaux (le perroquet, le colibri, l'oiseau de paradis), une foule de crustacés marins, sont en eux-mêmes des beautés qui ne se rapportent à aucun objet déterminé quant à sa fin d'après des concepts, mais qui plaisent librement et pour elles-mêmes. Ainsi les dessins à la grecque, les rinceaux pour des encadrements ou sur des papiers peints, etc., ne signifient rien en eux-mêmes ; ils ne représentent rien, ne représentent aucun objet sous un concept déterminé, et sont des beautés libres. On peut également mettre au nombre de la même sorte de beautés tout ce qu'en musique l'on nomme des fantaisies (sans thème), et même toute la musique dépourvue de texte.

Le jugement de goût porté sur une beauté libre (simplement au regard de sa forme) est pur. Aucun concept de quelque fin que ce soit ne s'y trouve présupposé, fin à laquelle contribuerait le divers de l'objet donné et que [230] celui-ci devrait de ce fait représenter, de telle sorte que la liberté de l'imagination, laquelle joue en quelque sorte dans la contemplation de la figure, ne ferait que s'en trouver limitée.

Seules la beauté d'un être humain (et, de cette sorte, celle d'un homme, d'une femme ou d'un enfant), la beauté d'un cheval, d'un édifice (comme une église, un palais, un arsenal ou un pavillon) présupposent un concept de fin déterminant ce que la chose doit être, par conséquent un concept de sa perfection ; elles relèvent donc de la beauté simplement adhérente. Ainsi, de même qu'associer l'agréable (la sensation) à la beauté, qui ne concerne proprement que la forme, faisait obstacle à la pureté du jugement de goût, de même associer le bon (c'est-à-dire ce pourquoi la diversité qu'elle exprime est bonne pour la chose elle-même au égard à sa fin) à la beauté porte préjudice à la pureté de cette dernière.

Si seulement cet édifice ne devait pas être une église, on pourrait lui ajouter bien des éléments plaisants immédiatement pour l'intuition ; on pourrait embellir une figure humaine avec toutes sortes de fioritures et de traits légers, mais cependant réguliers, comme le font les Néo-Zélandais avec leurs tatouages, si seulement il ne s'agissait pas en l'occurrence d'un être humain ; et celui-ci pourrait avoir des traits

beaucoup plus fins et un visage d'un contour plus agréable et plus doux, s'il ne devait représenter un homme ou même un guerrier.

Maintenant, la satisfaction que procure la diversité présente dans une chose, en rapport à la fin interne qui détermine la possibilité de cette chose, est une satisfaction fondée sur un concept ; de son côté, la satisfaction que procure la beauté ne suppose en revanche aucun concept, mais est au contraire immédiatement associée à la représentation par laquelle l'objet est donné (et non à celle par laquelle il est pensé). Si donc le jugement de goût, dans son rapport à l'objet, est rendu dépendant de la fin contenue dans le concept dudit objet, comme c'est le cas dans un jugement rationnel, et s'il se trouve encadré de ce fait, ce n'est plus un jugement de goût libre et pur.

Assurément, par cette liaison de la satisfaction esthétique et de la satisfaction intellectuelle, le goût gagne à être fixé et, même s'il n'en devient pas pour autant universel, on peut néanmoins lui prescrire des règles concernant certains objets qui sont déterminés d'après des fins. Ces règles ne sont toutefois pas des règles de goût, mais simplement des règles portant sur l'accord du goût avec la raison, c'est-à-dire portant sur l'accord du beau avec le bien. Grâce à ces règles, le beau devient utilisable comme instrument de visée du bien ; et l'on peut faire reposer cette manière de penser sur cet état d'esprit qui se conserve de lui-même et [231] possède une valeur subjective universelle, manière de penser qui ne peut être maintenue que sous réserve d'une résolution laborieuse, mais qui a une valeur universelle objective. À proprement parler, la perfection ne gagne rien en provenance de la beauté, pas davantage que la beauté en provenance de la perfection ; mais puisque l'on ne peut éviter, lorsque, à la lumière d'un concept, on compare la représentation par laquelle un objet nous est donné et l'objet (relativement à ce qu'il doit être d'après ce concept), de la rapprocher en même temps de la sensation qu'éprouve le sujet, dans ces conditions, dès lors que ces deux états d'esprit s'accordent, la faculté représentative y gagne *dans son ensemble*.

Dans ces conditions, un jugement de goût portant sur un objet ayant une fin interne déterminée ne saurait être pur que si le sujet qui juge n'a aucun concept de cette fin ou bien en fait abstraction dans son jugement. Mais en cette occurrence, bien que son jugement de goût fût juste, par lequel il apprécie l'objet en tant que beauté libre, il serait cependant blâmé et accusé de mauvais goût par un autre qui ne verrait dans la beauté de l'objet qu'une qualité adhérente (à savoir qu'elle tient compte de la finalité de l'objet), alors même que l'un et l'autre, chacun à sa manière, portent un jugement correct : le premier d'après ce qui se présente à ses sens, le second d'après ce qu'il a dans sa pensée. Cette distinction peut servir à épargner entre les juges du goût maint conflit portant sur la beauté, en permettant de leur montrer que l'un s'en tient à la beauté libre, l'autre à la beauté adhérente, que le premier porte un jugement de goût pur, le second un jugement de goût appliqué.

Paragraphe 17

De l'idéal de beauté

Il ne peut y avoir de règle objective du goût qui détermine par concepts ce qui est beau. Car tout jugement issu de cette source est esthétique, c'est-à-dire que sa raison déterminante est le sentiment éprouvé par le sujet, et non point un concept de l'objet. Chercher un principe du goût qui indiquerait par avance, par des concepts déterminés, le criterium universel du beau est une entreprise stérile, car ce que l'on

recherche est impossible et en soi-même contradictoire. La communicabilité universelle de la sensation (de satisfaction ou d'insatisfaction), à savoir celle qui s'effectue sans concepts et qui s'exprime, autant qu'il est possible, dans l'unanimité de tous les temps et [232] de tous les peuples touchant le sentiment lié à la représentation de certains objets, est le critère empirique, quoiqu'il soit faible et tout juste suffisant pour autoriser cette présomption que le goût, ainsi garanti par des exemples, a pour origine le principe profondément caché et commun à tous les hommes de l'accord qui doit exister entre eux dans le jugement qu'ils portent sur les formes sous lesquelles les objets leur sont donnés.

C'est pourquoi l'on considère certaines productions du goût comme *exemplaires*, tout autrement donc que si le goût était susceptible d'être acquis par l'imitation des autres. Le goût doit en effet être une faculté personnelle ; celui qui imite un modèle fait assurément preuve d'habileté, s'il y parvient, mais il ne fait preuve de goût que s'il peut porter un jugement personnel sur ce modèle*. Mais il s'ensuit que le modèle suprême, le prototype du goût, est une simple Idée que chacun doit produire en soi-même et d'après laquelle il doit juger tout ce qui est objet du goût, tout ce qui est exemple de jugement de goût, et même le goût de tout un chacun. *Idée* signifie proprement : un concept de la raison, et *Idéal* : la représentation d'un être unique en tant qu'il est adéquat à une Idée. Aussi ce prototype du goût, lequel d'évidence repose sur l'Idée indéterminée que se forge la raison d'un maximum, maximum qui ne peut pourtant être représenté d'après des concepts, mais seulement dans une présentation unique, peut plus pertinemment être appelé l'Idéal du beau : il s'agit là, assurément, d'un terme dont nous ne nous trouvons pas spontanément possesseurs, mais que nous tendons cependant à produire en nous. Ce ne sera cependant qu'un Idéal de l'imagination, précisément parce qu'il ne repose point sur des concepts, mais sur la présentation, et que l'imagination est la faculté de la présentation. Comment donc parvenons-nous à un tel Idéal de beauté ? A priori ou empiriquement ? De même : quel genre de beau est-il capable de correspondre à un Idéal ?

Il est bon de remarquer au préalable que la beauté pour laquelle un Idéal doit être recherché ne doit en rien être une beauté *vague*, mais ne peut être qu'une beauté *fixée* d'après un concept de finalité objective, et qu'elle ne peut en conséquence pas tenir à l'objet d'un jugement de goût entièrement pur, mais à celui d'un jugement de goût en partie intellectualisé [233]. En d'autres termes, en ces sortes de principes du jugement au sein desquels un Idéal doit prendre place, une Idée de la raison doit se trouver à leur base, quelle qu'elle soit, Idée élaborée d'après des concepts déterminés et déterminant a priori la finalité sur laquelle repose la possibilité interne de l'objet. Un Idéal de belles fleurs, d'un bel ameublement, d'une belle perspective est chose inconcevable. Mais on ne peut pas non plus se représenter un Idéal dès lors qu'il s'agit d'une beauté dépendant d'une fin spécifique, par exemple : d'une belle demeure, d'un bel arbre, d'un beau jardin, etc. Sans doute est-ce parce que les fins en question ne sont pas assez déterminées et fixées par leurs concepts et qu'en conséquence la finalité est presque aussi libre que pour la beauté *vague*. Seul ce qui

* Les modèles du goût dans les arts oratoires doivent être pris dans une langue morte et savante : dans une langue morte pour ne pas subir les changements inévitables que connaissent les langues vivantes, les expressions nobles devenant plates, tandis que les expressions courantes vieillissent et que des termes nouvellement créés n'ont d'usage que pour peu de temps ; dans une langue savante de telle sorte qu'elle possède une grammaire qui ne soit pas soumise au changement capricieux de la mode, mais qui conserve ses règles immuables.

a en lui-même la fin de son existence, l'*homme*, qui peut déterminer lui-même ses fins grâce à la raison, ou qui, lorsqu'il doit les dégager de la perception externe, peut cependant les accorder à des fins essentielles et universelles et alors juger esthétiquement cet accord : seul donc, parmi tous les objets du monde, l'*homme* est susceptible de présenter un *Idéal de beauté*, de même qu'en sa personne l'humanité, en tant qu'intelligence, est susceptible de présenter l'*Idéal de perfection*.

À cet effet, deux éléments sont requis : *premièrement*, l'*Idée-norme* esthétique, laquelle est une intuition singulière (de l'imagination) qui représente la mesure étalon du jugement porté sur l'homme en tant qu'être appartenant à une espèce animale particulière ; *deuxièmement*, l'*Idée de la raison*, laquelle fait des fins de l'humanité, dans la mesure où ces fins ne peuvent être représentées de manière sensible, le principe du jugement porté sur la forme, forme d'après laquelle ces fins se révèlent comme par leur effet dans le phénomène. L'*Idée-norme* doit dégager de l'expérience les éléments propres à la forme d'un animal d'une espèce particulière ; mais la plus haute finalité contribuant à la construction de la forme, finalité qui serait susceptible de servir d'étalon universel pour servir le jugement esthétique de chaque individu de cette espèce, l'image-type en quelque sorte qui a été prise pour principe par la technique de la nature et à laquelle seule l'espèce dans son ensemble est adéquate, et non tel ou tel individu particulier, c'est là, en tout cas, ce qui ne se trouve que dans l'*Idée* de celui qui porte un jugement, mais qui néanmoins peut être présenté en tant qu'*Idée* esthétique, forte des proportions qui la caractérisent, parfaitement in concreto dans une image-modèle. Afin de rendre peu ou prou compréhensible la manière dont cela se produit (qui peut, en effet, arracher entièrement son secret à la nature ?), nous tenterons de donner une explication psychologique.

Il convient d'observer que, d'une manière pour nous tout à fait incompréhensible, [234] l'imagination peut non seulement battre à l'occasion, même après un temps fort long, le rappel des signes assignés à des concepts, mais encore reproduire l'image et la forme d'un objet à partir d'un nombre inexprimable d'objets de différentes espèces ou d'une seule et même espèce. Bien plus, lorsque l'esprit entreprend des comparaisons, l'imagination peut effectivement, selon toute vraisemblance, bien que l'on puisse ne pas en prendre conscience, faire pour ainsi dire se superposer une image sur une autre et obtenir ainsi, par la congruence de plusieurs images de même espèce, un type moyen qui serve à toutes de mesure commune. Chacun a vu mille personnes adultes de sexe masculin. Veut-il porter un jugement sur la taille normale d'un homme, appréciée comparativement, l'imagination (à mon avis) fait se superposer un grand nombre d'images (peut-être ce millier d'images) et, s'il m'est permis d'user d'une analogie avec l'optique, dans l'espace où la plupart des images viennent fusionner et à l'intérieur du cercle le plus vivement illuminé par la lumière projetée, là se trouve la *grandeur moyenne* connaissable, grandeur qui, en hauteur comme en largeur, est éloignée de manière égale des limites extrêmes que définissent les plus grandes et les plus petites statures ; et c'est là la stature convenant à un bel homme. (On pourrait obtenir exactement le même résultat mécaniquement en mesurant ce millier d'hommes, en additionnant entre elles les hauteurs, les largeurs (et les grosseurs), et en divisant la somme par mille. Simplement, l'imagination parvient justement au même résultat grâce à l'effet dynamique résultant de l'impression multiple de ces formes sur l'organe du sens interne). De la même manière, dès lors que l'on recherche, pour cet homme moyen, la tête moyenne, pour celle-ci le nez moyen, etc., c'est la forme de

l'Idée-norme du bel homme pour le pays dans lequel cette comparaison est effectuée qui est prise pour fondement ; c'est pourquoi un Nègre doit nécessairement avoir, sous ces conditions empiriques, une Idée-norme de la beauté de la forme autre que celle qu'a le Blanc, le Chinois une autre que celle qu'a l'Européen. Il en serait de même touchant le type d'un beau cheval ou d'un beau chien (d'une race donnée). Cette *Idée-norme* n'est point déduite de proportions tirées de l'expérience et qui seraient prises *comme règles déterminées* ; c'est au contraire cette Idée-norme qui rend possibles les règles du jugement. Pour toute l'espèce, c'est l'image qui flotte entre les intuitions particulières et si diverses des individus, image que la nature a placée comme prototype de ses productions visant une même espèce [235], mais qu'elle ne semble avoir parachevée dans aucun individu. Cette image n'est nullement le *prototype achevé* de la *beauté* inhérent à cette espèce ; elle n'est que la forme constituant l'indispensable condition de toute beauté, par conséquent simplement l'*exactitude* dans la présentation de l'espèce. Elle est, comme on le disait du fameux *doryphore* de *Polyclète*, la *règle* (ce à quoi pouvait tout aussi bien servir, dans son espèce, la Vache de *Myron*). C'est précisément pour cette raison que l'Idée-norme ne peut rien contenir de spécifique ou de caractéristique, faute de quoi elle ne constituerait pas l'*Idée-norme* de l'espèce. Aussi n'est-ce point par sa beauté que sa présentation plaît, mais simplement parce qu'elle ne contredit aucune des conditions d'après lesquelles seules un être de cette espèce peut être beau. La présentation n'est que correcte*.

De l'*Idée-norme* du beau se distingue encore l'*Idéal* du beau, que l'on ne peut s'attendre à découvrir, pour les raisons déjà indiquées, que dans la *forme humaine*. En celle-ci, l'*Idéal* consiste dans l'expression de ce qui est *éthique*, faute de laquelle l'objet ne plairait ni universellement, ni non plus positivement (pas même simplement négativement, dans une présentation conforme à la règle). L'expression visible d'Idées éthiques gouvernant l'homme de l'intérieur ne peut assurément être tirée que de l'expérience. Mais afin de rendre en quelque sorte visible dans une expression corporelle (comme effet de l'intériorité) la liaison de ces Idées avec tout ce que notre raison, dans l'Idée de la finalité suprême, associe au bien éthique, comme la bonté de l'âme, la pureté, la force ou la sérénité, etc., il faut que des Idées pures de la raison et une grande puissance de l'imagination s'unissent en celui qui veut uniquement les juger, et bien davantage encore en celui qui veut en donner une présentation. La justesse d'un tel *Idéal* [236] de la beauté se trouve confirmée en ce qu'il ne permet à aucun attrait des sens de se mêler à la satisfaction procurée par son objet, mais suscite cependant un extrême intérêt pour celui-ci. Cet intérêt prouve qu'un jugement porté suivant une telle mesure ne peut jamais être un jugement esthétique pur et que le jugement porté d'après un *Idéal* de la beauté n'est pas un simple jugement de goût.

* On trouvera qu'un visage parfaitement régulier, celui qu'un peintre désirerait volontiers avoir pour modèle, est d'ordinaire sans expression. C'est qu'il ne contient rien de caractéristique, et ainsi exprime plutôt l'Idée de l'espèce que ce qui est spécifique dans une personne. L'élément caractéristique de ce type, lorsqu'il est exagéré, c'est-à-dire lorsqu'il porte préjudice à l'Idée-norme elle-même (à la finalité de l'espèce), se nomme *caricature*. L'expérience montre également que ces visages tout à fait réguliers révèlent communément un homme intérieurement médiocre. Sans doute (pour autant qu'il faille admettre que la nature exprime dans les formes extérieures les proportions de ce qui est intérieur) est-ce parce que si aucune des dispositions de l'esprit ne dépasse la proportion requise propre à donner un homme sans défaut, on ne peut s'attendre à rien de ce que l'on nomme *génie*, cas dans lequel la nature semble s'écarter des conditions de proportion courantes des facultés de l'esprit pour en privilégier une seule.

Définition du beau déduite de ce troisième moment

La *beauté* est la forme de la *finalité* d'un objet, en tant qu'elle est perçue en lui *sans représentation d'une fin*.*

Quatrième moment : des jugements de goût considérés d'après la modalité de la satisfaction résultant de l'objet

Paragraphe 18

Ce qu'est la modalité d'un jugement de goût

On peut dire de toute représentation qu'il est tout au moins *possible* que (en tant que connaissance) elle soit associée à un plaisir. Je dis que ce que je nomme *agréable* produit *effectivement* en moi du plaisir. Mais on pense que le *beau* a un *rapport nécessaire* à la satisfaction. Or, cette nécessité est d'un genre particulier : ce n'est point une nécessité théorique objective, suivant laquelle on pourrait savoir [237] a priori que chacun *ressentira* cette satisfaction en présence de l'objet que je déclare beau ; ce n'est pas non plus une nécessité pratique, suivant laquelle, du fait des concepts d'une pure volonté rationnelle servant de règle aux êtres agissant librement, cette satisfaction est la conséquence nécessaire d'une loi objective et ne signifie rien d'autre que l'obligation qui nous est ainsi faite d'agir d'une certaine manière (sans autre intention). Mais en tant que nécessité pensée dans un jugement esthétique, elle ne peut être appelée qu'*exemplaire*, je veux dire qu'elle impose que *tous* adhèrent à un jugement, entendu comme exemple d'une règle universelle que l'on ne peut fournir. Étant donné qu'un jugement esthétique n'est ni un jugement objectif ni un jugement de connaissance, cette nécessité ne se peut déduire de concepts déterminés ; elle n'est donc pas apodictique. Elle peut encore moins venir comme conclusion de l'universalité de l'expérience (totale unanimité des jugements sur la beauté d'un certain objet). Non seulement l'expérience nous fournirait difficilement de nombreux exemples d'un pareil accord, mais encore ne peut-on fonder aucun concept de la nécessité de ces jugements sur des jugements empiriques.

Paragraphe 19

La nécessité subjective que nous conférons au jugement de goût est conditionnée

Le jugement de goût prétend obtenir l'adhésion de tous ; et celui qui déclare une chose belle entend que chacun *devrait* applaudir l'objet considéré et lui aussi le déclarer beau. L'*obligation* inhérente au jugement esthétique, même forte de toutes les données exigées pour porter le jugement, n'est ainsi exprimée que conditionnellement. On sollicite l'adhésion de chacun parce que, à cet effet, on

* On pourrait objecter à cette définition qu'il y a des choses en lesquelles on voit une forme indiquant une finalité, sans y reconnaître une fin ; par exemple les ustensiles en pierre que l'on retire souvent des tombeaux anciens et qui présentent une ouverture, comme pour y ajuster un manche : La forme de ces ustensiles indique clairement une finalité, dont on ne connaît pas la fin ; on ne les dit cependant point beaux. Mais le fait de les considérer comme des produits de l'art suffit déjà pour être contraint d'avouer que l'on rapporte leur configuration à quelque intention et à un but déterminé. De là vient aussi que l'on n'éprouve aucune satisfaction immédiate à leur vue. Une fleur en revanche, par exemple une tulipe, est tenue pour belle parce qu'en sa perception s'associe une certaine finalité qui, jugée comme nous faisons, ne se rapporte à aucune fin.

possède un principe commun à tous ; et l'on pourrait même compter sur cette adhésion si simplement l'on était toujours assuré que le cas présent fût correctement subsumé sous ce principe comme règle de l'assentiment.

Paragraphe 20

La condition de la nécessité à laquelle prétend un jugement de goût est l'Idée d'un sens commun

Si les jugements de goût relevaient (comme le font les jugements de connaissance) d'un principe objectif déterminé, celui qui les porterait d'après [238] ce principe prétendrait attribuer à son jugement une nécessité inconditionnée. S'ils étaient dépourvus de tout principe, comme le sont les jugements du simple goût des sens, il ne viendrait à l'esprit de personne de leur conférer la moindre nécessité. Il faut donc qu'ils relèvent d'un principe subjectif, lequel détermine seulement d'après un sentiment et non d'après des concepts, bien que d'une manière valant universellement, ce qui plaît ou déplaît. Mais un tel principe ne pourrait être considéré que comme un *sens commun*, lequel est essentiellement distinct de l'entendement commun que l'on appelle parfois également sens commun (*sensus communis*) ; en effet, ce dernier ne juge pas d'après le sentiment, mais toujours d'après des concepts, étant entendu que, communément parlant, ces concepts n'interviennent que comme des principes obscurément représentés.

Ce n'est donc que sous la présupposition d'existence d'un sens commun (et par là, toutefois, nous n'entendons pas un sens externe, mais l'effet interne résultant du libre jeu de nos facultés de connaître), ce n'est, dis-je, que sous la présupposition d'un tel sens commun que le jugement de goût peut être porté.

Paragraphe 21

Peut-on, avec quelque fondement, présupposer un sens commun ?

Il faut que des connaissances et des jugements soient communicables universellement, de même que la conviction qui les accompagne, faute de quoi il n'y aurait pas d'accord entre eux et leur objet ; connaissances et jugements ne seraient alors dans leur ensemble qu'un simple jeu subjectif des facultés représentatives, exactement comme le veut le scepticisme. En revanche, si des connaissances doivent pouvoir être communiquées, il faut également que l'état d'esprit qui leur est associé, c'est-à-dire l'accord des facultés cognitives aux fins d'une connaissance en général - et en particulier cette proportion propre à une représentation (par laquelle un objet nous est donné) pour en faire une connaissance -, puisse être communiqué universellement ; sans cet accord, en tant qu'il constitue la condition subjective de l'acte de connaître, la connaissance considérée, en tant qu'effet dudit accord, ne saurait se produire. C'est bien ce qui se passe effectivement : chaque fois qu'un objet donné par l'intermédiaire des sens suscite l'activité de l'imagination afin qu'elle en compose le divers, tandis que l'imagination à son tour suscite l'activité de l'entendement afin qu'il unifie ce divers dans des concepts. Mais cet accord nécessaire des facultés de connaître se caractérise par une proportion différente, tenant compte de la différence des objets donnés. Il faut néanmoins qu'existe une proportion en laquelle ce rapport interne dans le jeu des deux facultés de l'esprit (l'une par l'autre), en vue d'une connaissance [239] (d'objets donnés) en général, convienne au mieux à l'une comme à l'autre. Cet accord ne peut pas être déterminé

autrement que d'après le sentiment éprouvé par le sujet (et non pas d'après des concepts). Or, puisque cet accord lui-même doit être communicable universellement, le sentiment associé à cet accord (à l'occasion d'une représentation donnée) doit l'être également ; mais la communicabilité universelle d'un sentiment présupposant l'existence d'un sens commun, c'est à juste titre que l'on pourra, sans devoir s'appuyer pour cela sur des observations psychologiques, admettre ce sentiment comme étant la condition nécessaire de la communicabilité universelle de notre connaissance, laquelle doit être présumée en toute logique et en tout principe de connaissance autre que sceptique.

Paragraphe 22

La nécessité de l'adhésion universelle qui est pensée dans un jugement de goût est une nécessité subjective qui, sous la supposition d'un sens commun, est représentée comme objective

Dans tous les jugements par lesquels nous déclarons une chose belle, nous ne permettons à personne d'avoir une opinion différente de la nôtre, quoique cependant nous ne fondions pas notre jugement sur des concepts, mais au contraire sur notre seul sentiment, que nous plaçons ainsi au fondement de notre jugement, non pas en tant que sentiment personnel, mais en tant que sentiment commun. Or ce sens commun ne peut, à cette fin, être fondé sur l'expérience ; en effet, il veut autoriser des jugements contenant une obligation : il ne dit pas que chacun *admettra* notre jugement, mais que chacun *doit* l'admettre. Ainsi le sens commun, dont je donne comme exemple de son jugement mon propre jugement de goût, lui conférant pour cette raison une valeur *exemplaire*, est une simple norme idéale. En présupposant celle-ci, on pourrait à bon droit établir comme règle, pour chacun, un jugement qui s'accorderait avec elle, ainsi que la satisfaction résultant d'un objet et exprimée en ce jugement. La raison en est que le principe, il est vrai seulement subjectif, mais cependant admis comme étant à la fois subjectif et universel (comme étant une Idée nécessaire à chacun), pourrait exiger, en ce qui concerne l'unanimité des différents sujets qui portent leurs jugements, une adhésion universelle en même temps qu'un principe objectif. Il faudrait toutefois être assuré d'avoir subsumé correctement sous ce principe.

Cette norme indéterminée d'un sens commun, nous la présupposons effectivement : en témoigne notre prétention à porter des jugements de goût [240]. Quant à savoir s'il existe en fait un tel sens commun en tant que principe constitutif de la possibilité de l'expérience, ou si un principe encore plus élevé de la raison nous fixe simplement pour principe régulateur de produire en nous tout d'abord un sens commun en vue de fins plus élevées ; quant à savoir, de même, si le goût est ainsi une faculté originnaire et naturelle, ou bien seulement l'Idée d'une faculté encore à acquérir et factice, de sorte qu'un jugement de goût, avec sa prétention à une adhésion universelle, ne serait en fait qu'une exigence de la raison (l'exigence de produire une telle unanimité de sentiment), et que l'obligation, c'est-à-dire la nécessité objective de la fusion du sentiment d'autrui avec le sentiment particulier de chacun, ne signifierait que la possibilité de s'accorder (le jugement de goût proposant seulement un exemple de l'application de ce principe) : ce sont là des questions que nous ne voulons, ni ne pouvons encore examiner maintenant. Il nous faut actuellement seulement décomposer la faculté du goût en ses éléments, pour finalement réunir ceux-ci dans l'Idée d'un sens commun.

Définition du beau déduite du quatrième moment

Est *beau* ce qui est reconnu sans concept comme objet d'une satisfaction nécessaire.

Remarque générale sur la première section de l'analytique

Si l'on tire le résultat des précédentes analyses, l'on trouve que tout aboutit au concept du goût, savoir que c'est une faculté de juger un objet en relation à la *libre légalité* de l'imagination. Si donc, dans le jugement de goût, il faut que l'imagination soit considérée dans sa liberté, elle ne sera pas comprise en premier lieu comme reproductive, comme lorsqu'elle est soumise aux lois de l'association, mais comme productive et spontanée (en tant que créatrice de formes arbitraires d'intuitions possibles) ; et bien que dans la saisie d'un objet des sens donné elle soit liée à une forme déterminée de cet objet et que, dans cette mesure, elle ne soit pas libre de son jeu (comme dans les rêveries de la fantaisie), l'on comprend néanmoins fort bien que l'objet puisse justement lui fournir une forme [241] contenant une composition du divers telle que l'imagination, si elle était livrée à elle-même en toute liberté, l'esquisserait en harmonie avec la *légalité de l'entendement* en général. Mais que l'imagination soit *libre* et que cependant elle se conforme d'elle-même à une loi, c'est-à-dire qu'elle implique une autonomie, c'est là une contradiction. Seul l'entendement donne la loi. Mais si l'imagination est contrainte de procéder suivant une loi déterminée, alors son produit, quant à la forme, est déterminé en ce qu'il doit être d'après des concepts ; dès lors la satisfaction, comme on l'a montré plus haut, n'est plus celle qui résulte du beau, mais celle qui résulte du bien (de la perfection, en tout cas de la perfection simplement formelle) et le jugement n'est pas un jugement par le goût. En conséquence, il s'agit d'une légalité sans loi et d'un accord subjectif de l'imagination avec l'entendement, sans accord objectif, puisqu'en ce dernier cas la représentation est rapportée à un concept déterminé de l'objet, légalité sans loi et accord subjectif qui peuvent seuls se concilier avec la libre légalité de l'entendement (laquelle a été aussi nommée finalité sans fin) et avec le caractère particulier d'un jugement de goût.

Certes, des figures géométriques régulières, un cercle, un carré, un cube, etc., sont citées communément par les critiques du goût comme les plus simples et les plus indubitables exemples de la beauté ; et pourtant on ne les nomme régulières que parce que l'on ne peut se les représenter autrement qu'en les considérant comme de simples présentations d'un concept déterminé, qui prescrit la règle à cette figure (et d'après laquelle seule cette figure est possible). Aussi faut-il que l'une de ces deux assertions soit erronée : ou bien le jugement du critique, lequel consiste à attribuer de la beauté à des figures conçues, ou bien notre jugement, suivant lequel on trouve nécessaire pour la beauté une finalité sans concept.

Personne n'admettra facilement qu'un homme de goût soit nécessaire pour trouver plus de satisfaction dans la forme d'un cercle que dans un tracé griffonné, dans un quadrilatère à côtés et angles égaux plutôt que dans un quadrilatère de travers, aux côtés inégaux et en quelque sorte déformé ; il suffit pour cela d'un entendement commun et il n'est point besoin de goût. Mais si l'on a l'intention, par exemple, d'apprécier la grandeur d'un emplacement, ou de faire saisir le rapport des parties entre elles et avec le tout dans une division, des figures régulières, et même celles de la plus simple espèce, sont alors nécessaires ; et la satisfaction ne repose pas immédiatement sur l'intuition de la figure, mais sur l'usage qui peut être fait de

[242] celle-ci pour toutes sortes de projets possibles. Une pièce dont les murs forment des angles obliques, un emplacement de jardin de forme semblable, et même tout défaut de symétrie, aussi bien dans la forme des animaux (par exemple s'ils sont borgnes) que dans celle des édifices ou des parterres de fleurs, déplaît parce que cela répugne à la finalité des choses, non seulement pratiquement, du point de vue d'un usage déterminé de ces choses, mais encore à l'égard de leur appréciation sous tous les points de vue possibles ; ce n'est pas le cas dans le jugement de goût, lequel, s'il est pur, associe immédiatement la satisfaction ou la non-satisfaction à la simple *contemplation* de l'objet, sans en considérer l'usage ou la fin.

La régularité, qui conduit au concept d'un objet, est assurément la condition indispensable (*conditio sine qua non*) pour saisir l'objet dans une représentation unique et déterminer le divers dans la forme de celui-ci. Cette détermination est une fin au point de vue de la connaissance ; et en rapport à celle-ci elle est toujours liée à la satisfaction (qui accompagne la réalisation de tout projet, même simplement problématique). Il ne s'agit alors que de l'approbation donnée à la solution satisfaisante d'un problème, et non d'une libre occupation, et sans fin déterminée, des facultés de l'esprit à ce que nous nommons beau, et dans laquelle l'entendement est au service de l'imagination et non l'imagination au service de celui-ci.

Dans une chose qui n'est possible que par un projet, dans un édifice, dans un animal même, il faut que la régularité consistant dans la symétrie exprime l'unité de l'intuition, unité qui accompagne le concept de la fin, et elle appartient à la connaissance. Mais lorsqu'il ne s'agit que d'entretenir un libre jeu des facultés représentatives (sous la condition toutefois que l'entendement n'en souffre pas), ainsi dans les jardins d'agrément, la décoration d'un intérieur, un ameublement de bon goût, etc., la régularité, qui se révèle comme une contrainte, doit être autant que possible évitée ; de là le goût anglais en matière de jardins, le goût baroque en matière de meubles, qui sans doute poussent la liberté de l'imagination jusqu'au grotesque, et c'est en cet affranchissement de toute contrainte fondée sur des règles que se présente l'occasion en laquelle le goût peut montrer, dans les conceptions de l'imagination, sa plus grande perfection.

Toute raideur dans la régularité (qui se rapproche de la régularité mathématique) est en elle-même contraire au bon goût : c'est que l'on ne se promet pas de s'occuper longuement dans sa contemplation, mais qu'elle ennuie, à moins [243] d'avoir expressément pour but la connaissance ou une fin pratique déterminée. En revanche, ce avec quoi l'imagination peut jouer en toute spontanéité et de manière appropriée est pour nous toujours nouveau et l'on ne se lasse pas de le regarder. Dans sa description de Sumatra, *Marsden* remarque que les livres beautés de la nature y entourent le spectateur de toute part et n'ont plus de ce fait pour lui beaucoup d'attrait ; en revanche, un champ de poivriers, où les perches au long desquelles grimpe cette plante s'alignent en allées parallèles, lorsqu'il en rencontrait un au beau milieu d'une forêt, avait pour lui beaucoup de charme ; et il en conclut que la beauté sauvage, en apparence dépourvue de règle, ne plaît par contraste qu'à celui qui se trouve avoir vu jusqu'à satiété la beauté régulière. Toutefois, il aurait dû tenter de demeurer toute une journée devant son champ de poivriers pour se convaincre que lorsque l'entendement, grâce à la régularité, se trouve en phase avec l'ordre, dont il a partout besoin, l'objet ne saurait retenir son attention plus longtemps, mais bien plutôt inflige à l'imagination une contrainte pesante ; et que

tout au contraire la nature de là-bas, qui surabonde de diversité jusqu'à la luxuriance et n'est soumise à aucune contrainte par des règles artificielles, pouvait constamment offrir une nourriture à son goût. Même le chant des oiseaux, que nous ne pouvons ramener à aucune règle musicale, semble contenir plus de liberté et pour cette raison contenir plus pour le goût que le chant humain qui est dirigé d'après toutes les règles de l'art musical : on se fatigue en effet bien plus vite de ce dernier quand il est répété souvent et longtemps. Mais ici sans doute nous confondons notre sympathie pour la nature joyeuse d'un petit animal qui nous est cher avec la beauté de son chant, car imité par l'homme à la perfection (comme il arrive parfois pour le chant du rossignol), il paraît à notre oreille tout à fait insipide.

Il convient encore de distinguer les belles choses des belles apparences que nous avons d'elles (qui souvent, en raison de l'éloignement ne peuvent plus être clairement reconnues). En ce qui concerne ces apparences, le goût semble moins s'attacher à ce que l'imagination *saisit* en ce champ qu'à ce qui, en eux, lui fournit l'occasion de se livrer à la *poésie*, c'est-à-dire aux propres créations de sa fantaisie, auxquelles s'occupe l'esprit tandis qu'il est continuellement tenu en éveil par la diversité qui vient frapper son regard. Il en est ainsi dans la vision des figures changeantes d'un feu dans une cheminée ou d'un ruisseau qui chante doucement, car ces choses qui ne sont ni l'une ni l'autre [244] des beautés, possèdent cependant pour l'imagination un charme, du fait qu'elles en entretiennent le libre jeu.

LIVRE II

ANALYTIQUE DU SUBLIME

Paragraphe 23

Passage de la faculté de juger du beau à celle de juger du sublime

Le beau et le sublime s'accordent en ceci que tous deux plaisent par eux-mêmes. En outre, chacun d'eux supposant un jugement réfléchissant et non pas un jugement des sens ou un jugement logique déterminant, la satisfaction qu'ils procurent ne dépend donc pas d'une sensation, comme lorsqu'il s'agit de l'agréable, ni d'un concept déterminé, comme pour la satisfaction associée au bien ; cette satisfaction est néanmoins rapportée à des concepts, indéterminés il est vrai, et par conséquent c'est à la simple présentation ou à la faculté dont cette dernière procède que la satisfaction est liée ; et par là la faculté de présentation, autrement dit l'imagination, est considérée, dans une intuition donnée, comme étant en harmonie avec la *faculté des concepts* de l'entendement ou de la raison, et ce au profit de ces derniers. C'est pourquoi, dans l'un et l'autre cas, les jugements sont *singuliers* et se donnent cependant comme des jugements valant universellement à l'égard de chaque sujet, bien qu'ils n'élèvent, il est vrai, aucune prétention concernant la connaissance de l'objet, mais seulement une prétention intéressant le sentiment de plaisir.

Toutefois, il y a également des différences importantes, et qui sautent aux yeux, entre le beau et le sublime. Le beau de la nature concerne la forme de l'objet, laquelle consiste en une limitation ; en revanche, le sublime peut se trouver aussi dans un objet informe, pour autant que l'*illimité* soit représenté en lui ou grâce à lui et que cependant vienne s'y ajouter par la pensée la dimension de sa totalité ; en sorte que le beau semble convenir à la présentation d'un concept indéterminé de l'entendement, et le sublime à celle d'un concept indéterminé de la raison. Ainsi la satisfaction est-elle, dans le cas du beau, associée à la représentation de la *qualité*, tandis que, dans le cas du sublime, elle est associée à celle de la *quantité*. C'est aussi d'une manière spécifique que la satisfaction relative au sublime diffère de la première : en effet, celui-ci (le beau) entraîne directement avec lui un sentiment d'épanouissement de la vie et de ce fait est susceptible d'être uni avec l'attrait et une [245] imagination en jeu ; celui-là en revanche (le sentiment du sublime), est un plaisir qui ne jaillit qu'indirectement, produit qu'il est par le sentiment d'un arrêt momentané des forces vitales, immédiatement suivi d'un *épanchement* d'autant plus fort de celles-ci ; et par conséquent, en tant qu'émotion, il ne semble pas être un jeu, mais une affaire sérieuse dans l'activité de l'imagination. C'est pourquoi également ce plaisir est inconciliable avec l'attrait ; et puisque l'esprit n'est pas seulement attiré par l'objet, mais que tour à tour il s'en trouve aussi toujours repoussé, la satisfaction prise au sublime ne contient pas tant un plaisir positif que bien plutôt de l'admiration ou du respect, et elle mérite ainsi d'être dite un plaisir négatif.

La différence interne, et la plus importante, entre le beau et le sublime est toutefois la suivante : si tout d'abord, comme il convient, nous ne considérons ici que le sublime relatif aux objets naturels (le sublime dans l'art est, en effet, toujours soumis aux conditions d'un accord avec la nature), la beauté naturelle (libre) comprend en sa forme une finalité par laquelle l'objet semble être comme prédéterminé pour notre faculté de juger, et c'est ainsi que cette beauté constitue en soi un objet de satisfaction ; en revanche, ce qui suscite en nous le sentiment du

sublime, dans la simple appréhension, sans que nous raisonnions, peut paraître à la vérité, en sa forme, contraire à l'idée d'une quelconque finalité pour notre faculté de juger, inapproprié à notre faculté de présentation et, pour ainsi dire, faisant violence à l'imagination ; il n'en est pas moins, pour cette raison, jugé d'autant plus sublime.

Par où l'on voit immédiatement que nous nous exprimons d'une manière tout à fait incorrecte quand nous nommons sublime un *objet de la nature*, tandis que nous pouvons très justement appeler beaux de très nombreux objets de la nature ; comment, en effet, ce qui est saisi comme opposé à la finalité peut-il être désigné par un terme exprimant l'assentiment ? Nous ne pouvons rien dire de plus que ceci : l'objet est propre à la présentation de quelque chose de sublime, qui peut être rencontré dans l'esprit ; en effet, le sublime authentique ne peut être contenu dans aucune forme sensible ; il ne concerne que les Idées de la raison, lesquelles, bien qu'aucune présentation adéquate n'en soit possible, sont néanmoins rappelées dans l'esprit et ravivées précisément par cette inadéquation, dont une présentation sensible est possible. Ainsi le vaste océan, soulevé par la tempête, ne peut-il être dit sublime. Son aspect est horrible ; et il faut que l'esprit soit déjà rempli de bien des idées diverses [246] pour qu'il puisse être déterminé par une telle intuition à un sentiment qui est lui-même sublime, dans la mesure où l'esprit est appelé à se détacher de la sensibilité et à se consacrer aux Idées, lesquelles contiennent une finalité supérieure.

La beauté naturelle autonome nous révèle une technique de la nature qui la rend représentable comme un système structuré selon des lois dont nous ne rencontrons point le principe dans notre entendement tout entier : ce principe est celui d'une finalité se rapportant à l'usage de la faculté de juger dans la considération des phénomènes, de telle sorte que ceux-ci doivent être jugés non seulement en tant qu'appartenant à la nature dans son mécanisme dépourvu de finalité, mais également à la nature considérée par analogie avec l'art. Cette finalité n'élargit donc pas effectivement notre connaissance des objets de la nature, mais elle élargit en tout cas notre concept de la nature, lequel, de concept d'une nature entendue comme un simple mécanisme, est étendu jusqu'à celui de la nature en tant qu'art, lequel invite à de profondes recherches sur la possibilité d'une telle forme. Or, en ce que nous avons coutume de nommer sublime dans la nature, il n'est absolument rien qui conduise à des principes objectifs particuliers et à des formes de la nature conformes à ceux-ci, si bien que c'est plutôt, pour autant que la grandeur et la force s'y manifestent, dans son chaos ou dans son désordre, dans ses ravages les plus sauvages et les plus déréglés, que la nature suscite le plus les Idées du sublime. Nous voyons par là que le concept du sublime de la nature est bien moins important et riche en conséquences que celui du beau dans la nature, et qu'il n'indique absolument rien de final dans la nature elle-même, mais seulement dans l'usage possible de ses intuitions, afin de rendre, en nous-mêmes, sensible une finalité tout à fait indépendante de la nature. Pour le beau de la nature, c'est hors de nous qu'il nous faut chercher un principe ; pour le sublime, en revanche, c'est seulement en nous et dans le mode de pensée qui introduit le sublime dans la représentation de la nature. C'est là une remarque préliminaire très nécessaire, qui sépare complètement les Idées du sublime de celle d'une finalité de la *nature* et qui fait de la théorie du sublime un simple appendice au jugement esthétique de la finalité de la nature, puisqu'en ceci aucune forme particulière dans la nature n'est représentée, mais que l'on développe simplement un usage final que l'imagination fait de sa représentation.

Paragraphe 24 [247]

De la division d'un examen du sentiment du sublime

En ce qui concerne la division des moments du jugement esthétique porté sur les objets en relation au sentiment du sublime, l'analytique pourra se développer suivant le même principe que lors de l'analyse des jugements de goût. En effet, en tant que jugement de la faculté de juger esthétique réfléchissante, la satisfaction relative au sublime, tout comme celle relative au beau, doit nécessairement être, selon la *quantité*, universellement valable, selon la *qualité*, désintéressée, et elle doit rendre, selon la *relation*, une finalité subjective représentable et selon la *modalité*, représentable comme nécessaire. Ainsi donc en ceci la méthode ne s'écartera pas de celle qui avait été utilisée dans le précédent livre : on devrait donc bien tenir compte du fait que, lorsque le jugement esthétique concernait la forme de l'objet, nous commençons par l'examen de la qualité, tandis que maintenant, en raison de l'absence de forme qui peut caractériser ce que nous nommons sublime, c'est de la quantité, comme premier moment du jugement esthétique sur le sublime, que nous partons ; on en verra la raison dans le précédent paragraphe.

Mais l'analyse du sublime exige une division dont l'analyse du beau n'avait pas besoin, à savoir la division du sublime en sublime *mathématique* et en sublime *dynamique*.

En effet, le sentiment du sublime se caractérise par un *mouvement* de l'esprit, mouvement associé au jugement porté sur l'objet, tandis que le goût pris à ce qui est beau présuppose que l'esprit soit dans un état de calme contemplation et l'y maintient ; or, ce mouvement doit être apprécié comme étant la marque d'une finalité subjective (car le sublime plaît). Il sera par conséquent rapporté par l'imagination, soit à la *faculté de connaître*, soit à la *faculté de désirer*, mais, dans l'une et l'autre de ces relations, la finalité de la représentation donnée ne sera considérée que du point de vue de ces *facultés* (sans fin ou sans intérêt) ; de sorte que, dans le premier cas, la finalité sera attribuée à l'objet en tant que disposition *mathématique* de l'imagination et, dans le second, en tant que disposition *dynamique*, et c'est pourquoi l'objet est représenté comme sublime selon cette double manière de penser.

A : DU SUBLIME MATHÉMATIQUE [248]

Paragraphe 25

Définition nominale du sublime

Nous nommons *sublime* ce qui est *absolument grand*. Mais être grand et être une grandeur, ce sont là deux concepts tout à fait différents (magnitudo et quantitas). De même, *dire simplement* (simpliciter) que quelque chose est grand est tout autre chose que de dire que cette chose est *absolument grande* (absolute, non comparative magnum). Dans ce dernier cas, il s'agit de ce qui est *grand au-delà de toute comparaison*. Que signifie donc l'expression : quelque chose est grand, petit ou moyen ? Ce n'est pas un concept pur de l'entendement qui est désigné par là ; encore moins une intuition des sens ; et tout aussi peu un concept de la raison, car cette expression n'implique aucun principe de la connaissance. Ce doit donc être un concept de la faculté de juger, ou un terme qui en dérive, et il doit y avoir au

fondement de cette expression une finalité subjective de la représentation en relation à la faculté de juger. Qu'une chose soit une grandeur (quantum), c'est là ce qui peut être connu à partir de la chose elle-même, sans aucune comparaison avec d'autres choses ; il suffit, en effet, que la pluralité de l'homogène constitue, prise ensemble, une unité. En revanche, savoir *combien* une chose est grande, cela requiert toujours quelque chose d'autre, qui soit également une grandeur afin que l'on puisse la mesurer. Mais puisque dans l'appréciation de la grandeur, il ne s'agit pas seulement de la pluralité (nombre), mais aussi de la grandeur de l'unité (de la mesure) et que la grandeur de cette dernière suppose toujours à son tour quelque chose d'autre comme mesure, à laquelle elle puisse être comparée, nous voyons que toute détermination de la grandeur des phénomènes ne peut en aucun cas fournir un concept absolu d'une grandeur, mais toujours uniquement un concept comparatif.

Or, quand je dis simplement que quelque chose est grand, il semble que je n'aie en tête aucune notion de comparaison, du moins de comparaison avec une mesure objective, puisque, ce faisant, la grandeur de l'objet n'est pas déterminée. Et bien que la mesure de la comparaison soit uniquement subjective, le jugement n'en prétend pas moins à une adhésion universelle. Les jugements : « L'homme est beau », et : « Il est grand », ne se bornent pas simplement au sujet qui juge, mais, comme les jugements théoriques, ils exigent l'adhésion de chacun.

[249] Mais puisque, dans un jugement où quelque chose est tout simplement désigné comme grand, l'on n'entend pas seulement dire que l'objet possède une grandeur, mais que celle-ci lui est attribuée en même temps par préférence à beaucoup d'autres objets du même genre, sans justifier précisément ce privilège, il faut qu'il y ait au fondement de ce jugement une mesure que l'on présuppose susceptible d'être admise comme identique pour tous, bien qu'elle ne soit propre à aucune appréciation logique (mathématiquement déterminée), mais seulement à l'appréciation esthétique de la grandeur, parce qu'il s'agit d'une mesure simplement subjective, se trouvant au fondement du jugement réfléchissant sur la grandeur. Du reste, cette mesure peut être une mesure empirique, comme par exemple la grandeur moyenne des hommes que nous connaissons, des animaux d'une certaine espèce, des arbres, des maisons, des montagnes, etc. ; ou bien ce peut être une mesure donnée a priori, laquelle est limitée par les insuffisances du sujet qui juge aux conditions subjectives de la présentation in concreto : ainsi en est-il, au point de vue pratique, de la grandeur d'une certaine vertu, ou de la liberté publique et de la justice dans un pays ; ou encore, au point de vue théorique, de la grandeur de l'exactitude ou de l'inexactitude d'une observation ou d'une mesure effectuée, etc.

Il est donc en l'occurrence remarquable que, lors même que nous n'avons aucun intérêt pour l'objet, c'est-à-dire lors même que son existence nous est indifférente, la simple grandeur de celui-ci, y compris quand l'objet est considéré comme dépourvu de forme, puisse susciter une satisfaction universellement communicable et qui par conséquent enveloppe la conscience d'une finalité subjective dans l'usage de notre faculté de connaître ; mais il ne s'agit pas d'une satisfaction relative à l'objet, comme pour le beau (car ici l'objet peut être sans forme), en laquelle la faculté de juger réfléchissante se trouve, relativement à la connaissance en général, disposée d'une manière finale, mais il s'agit d'une satisfaction relative à l'extension de l'imagination en elle-même.

Quand (sous la condition restrictive indiquée plus haut) nous disons tout simplement d'un objet : « Il est grand », il ne s'agit pas d'un jugement

mathématiquement déterminant, mais d'un simple jugement de la réflexion sur la représentation de l'objet, laquelle représentation possède une finalité subjective pour un certain usage de nos facultés de connaître dans l'évaluation de la grandeur. Nous associons alors toujours à la représentation une sorte de respect, de la même façon que nous associons un certain mépris à ce que nous déclarons tout simplement petit. Au reste, l'appréciation des choses comme grandes ou petites s'étend à tout, même à toutes les propriétés de ces choses ; de là vient que nous disons de la beauté elle-même qu'elle est grande ou petite ; [250] il faut en chercher la raison en ceci : ce que nous présentons dans l'intuition suivant la prescription de la faculté de juger (et que, par conséquent, nous représentons esthétiquement) est toujours phénomène, et par conséquent est aussi un quantum.

Mais quand nous disons d'une chose qu'elle n'est pas seulement grande, mais grande tout simplement, absolument, sous tous les rapports (au-delà de toute comparaison), c'est-à-dire sublime, l'on voit aussitôt que nous ne permettons pas que l'on cherche en dehors de cette chose une mesure qui lui serait appropriée, mais nous voulons que l'on trouve cette mesure uniquement en cette chose elle-même. C'est une grandeur qui n'est égale qu'à elle-même. Il s'ensuit que le sublime ne doit pas être cherché dans les choses de la nature, mais seulement dans nos Idées ; la question de savoir dans lesquelles il se trouve doit être réservée pour la déduction.

La définition précédente peut également être ainsi exprimée : *est sublime ce en comparaison de quoi tout le reste est petit*. On voit ici facilement qu'il n'est rien dans la nature qui puisse être donné, quelque grand que nous le jugions, qui, considéré dans un autre rapport, ne soit susceptible d'être dégradé jusqu'à l'infiniment petit, et qu'inversement il n'est rien de si petit que, par comparaison avec d'autres mesures plus petites, il ne puisse pour notre imagination être agrandi jusqu'à la dimension d'un monde. Les télescopes nous ont donné une riche matière pour faire la première observation et les microscopes pour faire la seconde. Rien donc de tout ce qui peut être objet des sens ne peut, considéré en ce sens, être dit sublime. Mais précisément parce qu'il y a dans notre imagination un effort au progrès à l'infini et dans notre raison une prétention à la totalité absolue comme à une Idée réelle, le fait que notre faculté d'évaluation de la grandeur des choses du monde sensible ne convienne point à cette Idée éveille le sentiment d'une faculté suprasensible en nous ; et c'est l'usage que la faculté de juger fait naturellement de certains objets en vue de ce dernier (le sentiment), et non l'objet des sens, qui est absolument grand, tandis que par rapport à lui tout autre usage est petit. Il ne faut donc pas nommer sublime l'objet, mais la disposition de l'esprit suscitée par une certaine représentation qui active la faculté de juger réfléchissante.

Nous pouvons ainsi ajouter aux autres formules de la définition du sublime la suivante : *Est sublime ce qui, par cela seul que l'on puisse le penser, démontre une faculté de l'esprit qui dépasse toute mesure des sens*.

Paragraphe 26 [251]

De l'évaluation de la grandeur des choses de la nature
qui est requise pour l'Idée du sublime

L'évaluation de la grandeur par des concepts numériques (ou par leurs signes algébriques) est mathématique ; en revanche, celle effectuée dans la simple intuition (mesurée d'un coup d'œil) est esthétique. Certes nous ne pouvons obtenir des

concepts déterminés de la *grandeur* d'une chose que par des nombres (en tout cas, par des approximations à l'aide de séries numériques allant jusqu'à l'infini), dont la mesure est l'unité ; et en ce sens, toute évaluation logique de la grandeur est mathématique. Seulement, étant donné que la grandeur de la mesure doit être admise comme connue, si celle-ci devait être à son tour évaluée uniquement par des nombres, dont l'unité devait être une autre mesure, c'est-à-dire être évaluée mathématiquement, nous ne pourrions jamais disposer d'une mesure première ou mesure fondamentale, ni par conséquent d'aucun concept déterminé d'une grandeur donnée. Ainsi l'évaluation de la grandeur de la mesure fondamentale doit nécessairement consister en ceci : on peut la saisir immédiatement dans une intuition et en faire un moyen de l'imagination pour la présentation des concepts numériques ; en d'autres termes, toute évaluation de la grandeur des objets de la nature est en fin de compte esthétique (c'est-à-dire subjectivement, et non pas objectivement, déterminée).

Or, il n'existe pas en vérité de maximum pour l'évaluation mathématique de la grandeur (en effet, la capacité des nombres va à l'infini) ; mais, pour l'évaluation esthétique de la grandeur, il existe bien un maximum, et j'affirme de celui-ci que lorsqu'on le considère comme mesure absolue par rapport à laquelle il n'est rien qui puisse être subjectivement plus grand (pour le sujet qui juge), il implique l'Idée du sublime et produit cette émotion qu'aucune évaluation mathématique de la grandeur par les nombres ne peut susciter (sauf dans le cas où cette mesure esthétique fondamentale est alors maintenue vivante dans l'imagination) ; en effet l'évaluation mathématique présente toujours seulement la grandeur relative par comparaison avec d'autres grandeurs de même espèce, tandis que l'évaluation esthétique présente la grandeur absolument, pour autant que l'esprit peut la saisir dans une intuition.

Pour qu'un quantum puisse être intuitivement saisi dans l'imagination, afin de pouvoir être utilisé comme mesure ou comme unité de l'évaluation de la grandeur par les nombres, deux opérations de cette faculté sont requises : l'*appréhension* (*apprehensio*) et la *compréhension* (*comprehensio esthetica*). L'appréhension ne fait pas problème, car elle peut se poursuivre jusqu'à [252] l'infini ; mais la compréhension devient toujours plus difficile à mesure que l'appréhension progresse et elle parvient bientôt à son maximum, qui est la mesure fondamentale, la plus grande esthétiquement parlant, de l'évaluation de la grandeur. En effet, lorsque l'appréhension en est arrivée au point où les représentations partielles de l'intuition des sens initialement saisies commencent déjà à s'évanouir dans l'imagination, tandis que celle-ci progresse dans l'appréhension des suivantes, elle perd d'un côté autant que ce qu'elle gagne de l'autre, et la compréhension atteint un maximum que l'imagination ne peut dépasser.

Ainsi s'explique l'observation que fait *Savary* dans ses *Lettres d'Égypte*, selon laquelle il ne faudrait ni trop s'approcher, ni davantage être trop éloigné des Pyramides, si l'on veut ressentir toute l'émotion que produit leur grandeur. Car si l'on en est trop éloigné, les parties qui sont appréhendées (les pierres superposées) ne sont représentées qu'obscurément, et leur représentation ne produit aucun effet sur le jugement esthétique du sujet. Mais si l'on s'en rapproche trop, l'œil a besoin d'un certain temps pour achever l'appréhension qui va depuis la base jusqu'au sommet ; or, au cours de cette appréhension, les premières perceptions s'évanouissent toujours en partie avant que l'imagination n'ait saisi les dernières, et la compréhension n'est jamais complète. La même observation peut aussi suffire à

expliquer la stupeur, ou cette espèce d'embarras, qui, comme on le rapporte, saisit le spectateur lorsqu'il pénètre pour la première fois dans l'église Saint-Pierre de Rome. Il éprouve ici en effet le sentiment de l'impuissance de son imagination à présenter l'Idée d'un tout ; en ceci l'imagination atteint son maximum, et dans l'effort qu'elle fait pour le dépasser, elle s'effondre sur elle-même, et ce faisant se trouve plongée dans une satisfaction émouvante.

Je ne veux pour l'instant rien dire encore de la cause de cette satisfaction qui est associée à une représentation dont on ne devrait guère l'attendre, à savoir celle qui nous fait voir dans l'évaluation de la grandeur l'inadéquation, et par conséquent aussi le défaut de finalité subjective, de la représentation pour la faculté de juger ; mais je remarquerai seulement que si le jugement esthétique doit être donné comme *pur* (c'est-à-dire s'il faut qu'il ne soit *associé à aucun jugement téléologique* comme jugement de la raison) et fournir ainsi un exemple tout à fait approprié à une critique de la faculté de juger *esthétique*, on ne devrait pas montrer le sublime dans les produits de l'art (par exemple des édifices, des colonnes, etc.), dans lesquels une fin humaine détermine la forme aussi bien que la grandeur, ni dans les choses de la nature, *dont le concept enveloppe déjà une fin déterminée* [253] (par exemple, des animaux d'une destination naturelle connue), mais bien dans la nature brute (et dans cette dernière uniquement dans la mesure où en elle-même elle ne présente aucun charme, ni ne suscite aucune émotion résultant d'un réel danger), pour autant seulement qu'elle contient de la grandeur. Car dans cette sorte de représentations, la nature ne contient rien de monstrueux (ni rien de magnifique ou de hideux) ; la grandeur qui est appréhendée peut être aussi considérable que l'on voudra, du moment qu'elle peut être comprise dans un tout par l'imagination. Un objet est *monstrueux* lorsque, par sa grandeur, il réduit à néant la fin qui en constitue le concept. On nomme *colossale*, en revanche, la simple présentation d'un concept qui est presque trop grand pour toute présentation (un concept qui se trouve à la limite du monstrueux relatif) ; c'est, en effet, que la fin de la présentation d'un concept est rendue plus difficile par le fait que l'intuition de l'objet est presque trop grande pour notre faculté d'appréhension. Cela dit, un jugement pur sur le sublime, s'il doit être esthétique et être distingué de tout jugement d'entendement ou de raison, ne doit toutefois avoir comme principe de détermination aucune fin propre à l'objet.

* *
*

Comme il faut que tout ce qui doit plaire à la simple faculté de juger réfléchissante de façon désintéressée enveloppe dans sa représentation une finalité subjective et comme telle universellement valable, sans toutefois qu'il y ait ici au fondement du jugement une finalité de la *forme* de l'objet (comme pour le beau), la question se pose de savoir quelle est cette finalité subjective, et par quoi elle est prescrite comme norme, pour que soit fournie une raison rendant compte de la satisfaction à vocation universelle qui intervient dans la simple évaluation de la grandeur, celle-là même qui aboutit à l'impuissance de notre faculté d'imagination dans la présentation du concept d'une grandeur.

L'imagination progresse spontanément jusqu'à l'infini dans l'assemblage requis pour la représentation de la grandeur, sans que rien lui fasse obstacle ; or, l'entendement la guide par ces concepts numériques, auxquels elle doit donner le schème ; et dans ce processus, en tant qu'il appartient à l'évaluation logique de la grandeur, il y a bien quelque chose d'objectivement final, conformément au concept

même de fin (il en va ainsi pour toute mesure), mais il n'est rien qui soit final et plaisant pour la faculté de juger esthétique. Il n'est rien non plus dans cette finalité intentionnelle qui [254] oblige à élever la grandeur de la mesure, par conséquent la grandeur de la *compréhension* du multiple dans une intuition, jusqu'aux limites de la faculté de l'imagination et aussi loin qu'il est possible à celle-ci d'aller dans ses présentations. En effet, dans l'évaluation des grandeurs par l'entendement (dans l'évaluation arithmétique), on va tout aussi loin, que l'on pousse la compréhension des unités jusqu'au nombre 10 (en base décimale), ou seulement jusqu'au nombre 4 (en base quatre), et que l'on poursuive par ailleurs la production des grandeurs dans la composition ou, si le quantum est donné dans l'intuition, dans l'appréhension, simplement de façon progressive (et non pas compréhensive), d'après un principe de progression admis. Dans cette évaluation mathématique de la grandeur, l'entendement sera tout aussi bien servi et satisfait si l'imagination choisit comme unité une grandeur que l'on peut saisir d'un coup d'œil, par exemple un pied ou une verge, ou si elle choisit un mille allemand, ou même un diamètre terrestre, dont l'appréhension est certes possible, mais non la compréhension dans une intuition de l'imagination (non pas grâce à la *comprehensio aesthetica*, bien que l'opération soit certes tout à fait possible par *comprehensio logica* dans un concept numérique). Dans les deux cas, l'évaluation logique de la grandeur se poursuit jusqu'à l'infini sans rencontrer d'obstacle.

Mais l'esprit entend en lui la voix de la raison qui, pour toutes les grandeurs données, et même pour celles qui, assurément, ne peuvent jamais être complètement appréhendées, mais que l'on considère cependant comme entièrement données (dans la représentation sensible), exige la totalité, par conséquent la compréhension dans une intuition, et réclame une *présentation* pour tous les membres d'une série numérique uniformément croissante, sans même exclure de cette exigence l'infini (l'espace et le temps écoulé), faisant bien plutôt quelque chose d'inévitable de la pensée de l'infini (dans le jugement de la raison commune) comme *entièrement donné* (dans sa totalité).

Cependant l'infini est grand absolument (et non pas simplement comparativement). Comparée à lui, toute autre grandeur (de la même sorte) est petite. Mais, et c'est ce qui importe le plus, le simple fait que l'on puisse penser l'infini comme *un tout* indique une faculté de l'esprit qui dépasse toute mesure des sens. Il faudrait en effet, en cas contraire, exiger une compréhension qui fournirait une mesure à titre d'unité, mesure possédant avec l'infini un certain rapport, mesure susceptible d'être exprimée par des nombres, ce qui est impossible. Toutefois, *pouvoir*, sans contradiction, *même simplement penser* l'infini donné, cela requiert dans l'esprit humain une faculté qui elle-même soit suprasensible. C'est en effet uniquement par l'intermédiaire de cette faculté et [255] de son Idée d'un noumène, noumène qui lui-même n'autorise aucune intuition, mais se trouve toutefois, en tant que substrat, au fondement de l'intuition du monde comme simple phénomène, que l'infini du monde sensible est *entièrement compris sous* un concept dans l'évaluation intellectuelle pure des grandeurs, bien qu'il ne puisse jamais être entièrement pensé, dans l'évaluation mathématique, par des *concepts numériques*. Et même une faculté de pouvoir penser l'infini de l'intuition suprasensible, en tant qu'infini donné (dans son substrat intelligible), dépasse toute mesure de la sensibilité et est, rapportée à la faculté de l'évaluation mathématique, d'une grandeur au-delà même de toute comparaison, non pas évidemment dans une perspective théorique intéressant la faculté de connaître, mais assurément comme élargissement de l'esprit, qui se sent

capable de dépasser les bornes de la sensibilité dans une autre perspective (qui est pratique).

Ainsi la nature est-elle sublime dans ceux de ses phénomènes dont l'intuition suscite l'Idée de son infinité. Cela ne peut se produire qu'en raison du fait que l'effort, si grand soit-il, de notre imagination dans l'évaluation de la grandeur d'un objet s'avère insuffisant. Or, pour ce qui est de l'évaluation mathématique de la grandeur, l'imagination est à la hauteur de n'importe quel objet, en permettant de donner à l'évaluation une mesure qui suffise, et ce parce que les concepts numériques de l'entendement, par progression, peuvent rendre n'importe quelle mesure susceptible de convenir à une grandeur donnée quelconque. C'est donc uniquement dans l'évaluation *esthétique* de la grandeur qu'est ressenti l'effort en vue de la compréhension, laquelle dépasse la faculté qu'a l'imagination de saisir l'appréhension progressive dans un tout de l'intuition, tandis que simultanément est perçue l'impuissance de cette faculté, par ailleurs sans limite quand il s'agit de progresser, à saisir la mesure fondamentale susceptible de convenir à moindre frais pour l'entendement dans l'évaluation de la grandeur et à utiliser cette mesure dans l'évaluation de la grandeur. Or la mesure fondamentale propre et invariable de la nature est elle-même en tant que totalité absolue, c'est-à-dire la compréhension de l'infinité contenue en elle en tant que phénomène. Mais comme cette mesure fondamentale est un concept contradictoire en soi (en raison de l'impossibilité de la totalité absolue d'une progression sans fin), cette grandeur d'un objet de la nature, auquel l'imagination applique vainement toute sa faculté de compréhension, doit conduire le concept de la nature à un substrat suprasensible (qui se trouve en même temps au fondement de celle-ci et de notre faculté de penser), substrat grand au-delà de toute mesure des sens et qui par conséquent permet de juger *sublime* non pas tant [256] l'objet que bien plutôt la disposition d'esprit intervenant dans l'évaluation de celui-ci.

Ainsi, de même que, dans la considération du beau, la faculté de juger esthétique rapporte dans son libre jeu l'imagination à l'*entendement* afin de l'accorder avec les *concepts* en général de celui-ci (sans que lesdits concepts soient déterminés), de même rapporte-t-elle à la *raison* cette même faculté dans le jugement d'une chose comme sublime, et ce afin qu'elle s'accorde subjectivement avec les *Idées* de celle-ci (sans déterminer lesquelles), c'est-à-dire afin de produire une disposition de l'esprit qui soit conforme à celle que susciterait l'influence d'Idées déterminées (à savoir les Idées pratiques) sur le sentiment, et en harmonie avec elle.

D'où l'on voit que le vrai sublime ne devrait être recherché que dans l'esprit de celui qui juge, et non pas dans l'objet naturel dont la considération suscite cette disposition du sujet. Qui donc voudrait appeler sublimes des masses montagneuses informes entassées les unes sur les autres en un sauvage désordre, avec leurs pyramides de glace, ou bien la sombre mer en furie, etc. ? Mais l'esprit se sent grandir dans sa propre estime, si dans cette contemplation il s'abandonne, sans prêter attention à la forme de ces objets, à l'imagination et à une raison qui ne fait qu'élargir l'imagination à laquelle elle est liée, bien que ce soit sans aucune fin déterminée, et s'il trouve alors toute la puissance de l'imagination inadaptée aux Idées de la raison.

Des exemples du sublime mathématique de la nature dans la simple intuition nous sont livrés par tous les cas où nous est donné, non pas tant un plus grand concept numérique, mais plutôt une grande unité en tant que mesure (afin d'abrégé

les séries numériques) pour l'imagination. Un arbre, que nous évaluons d'après la grandeur de l'homme, donne assurément une mesure pour une montagne ; et si celle-ci est haute d'environ un mille, elle peut servir d'unité pour le nombre qui exprime le diamètre terrestre, afin de rendre celui-ci susceptible d'être intuitionné, tandis que le diamètre terrestre va pouvoir servir pour le système planétaire que nous connaissons, celui-ci pour la voie lactée ; et la multitude incommensurable des systèmes semblables à la voie lactée que l'on désigne par le nom de nébuleuses et qui, probablement, constituent à leur tour entre elles un système du même genre, ne nous permet de nous attendre à aucune limite. À l'occasion du jugement esthétique portant sur un ensemble aussi incommensurable, le sublime se situe moins dans la grandeur du nombre que dans le fait que nous parvenons toujours, au fil de notre progression, à des unités de plus en plus grandes ; la division systématique de l'édifice du monde y contribue [257], car elle nous représente tout ce qui est grand dans la nature comme petit à son tour et nous représente en fait notre imagination, en tout ce qu'elle a d'illimité, et avec celle-ci la nature, comme s'évanouissant devant les Idées de la raison dès lors que l'imagination doit en donner une présentation qui convienne.

Paragraphe 27

De la qualité de la satisfaction dans le jugement portant sur le sublime

Le sentiment de l'impuissance de notre faculté à atteindre une Idée *qui pour nous est une loi* correspond au respect. Or l'Idée de la compréhension de tout phénomène susceptible de nous être donné dans l'intuition d'un tout est une Idée qui nous est imposée par une loi de la raison, laquelle ne connaît aucune autre mesure déterminée, valable pour tous et immuable, que le tout absolu. Mais notre imagination, même dans sa plus grande tension pour parvenir à la compréhension d'un objet donné dans un tout de l'intuition (par conséquent pour parvenir à la présentation d'une Idée de la raison), comme il est exigé d'elle, prouve ses limites et son impuissance, mais en même temps aussi sa destination qui est de mener à bien son accord avec cette Idée comme avec une loi. Ainsi, le sentiment du sublime dans la nature est le respect pour notre propre destination, respect que par une certaine subreption (substitution du respect pour l'objet au respect pour l'Idée de l'humanité en nous comme sujets) nous témoignons à un objet de la nature, lequel nous rend pour ainsi dire intuitionnable la supériorité de la destination rationnelle de nos facultés de connaître sur le pouvoir le plus grand de la sensibilité.

Le sentiment du sublime est de la sorte un sentiment de contrariété provenant de l'insuffisance de l'imagination dans l'évaluation esthétique de la grandeur, comparée à l'évaluation par la raison ; et simultanément il se trouve en ceci un plaisir suscité précisément par l'accord entre les Idées rationnelles et ce jugement sur l'insuffisance du pouvoir sensible le plus grand, dans la mesure même où c'est cependant pour nous une loi que de faire effort pour atteindre ces Idées. C'est en effet, pour nous, une loi (de la raison) et qui est propre à notre destination que d'estimer comme petit en comparaison avec les Idées de la raison tout ce que la nature comme objet des sens contient pour nous de grand ; et ce qui éveille en nous le sentiment de cette destination suprasensible s'accorde avec cette loi. [258] Or, l'effort maximum de l'imagination dans la présentation de l'unité pour l'évaluation de la grandeur se détermine en relation à quelque chose d'*absolument grand*, par suite également en relation à cette loi de la raison de n'admettre celui-ci que comme

suprême mesure des grandeurs. Ainsi la perception interne de l'insuffisance de toute mesure sensible au regard de l'évaluation des grandeurs par la raison est un accord avec les lois de celle-ci et un déplaisir qui, éveillant en nous le sentiment de notre destination suprasensible, selon laquelle ce nous est une fin de trouver toute mesure de la sensibilité inadéquate aux Idées de la raison, correspond donc à un plaisir.

L'esprit se sent *remué* à l'occasion de la représentation du sublime dans la nature, tandis qu'il est dans un état de *calme* contemplation à l'occasion du jugement esthétique sur le beau dans la nature. Ce mouvement (tout particulièrement à son début) peut être comparé à un ébranlement, c'est-à-dire à une rapide alternance de répulsion et d'attraction par un même objet. Ce qui dépasse les limites de l'imagination (horizon auquel celle-ci est poussée dans l'appréhension de l'intuition) est pour ainsi dire un abîme où elle a peur de se perdre elle-même ; mais il est cependant légitime, et non point excessif au regard de l'Idée que la raison se fait du suprasensible, de produire un tel effort de l'imagination ; et c'est là ce qui alors, à son tour, se trouve attirant dans l'exacte mesure où c'était repoussant pour la simple sensibilité. Mais en ceci le jugement lui-même ne reste toujours qu'esthétique car, sans qu'il ait à son fondement un concept déterminé de l'objet, il représente seulement le jeu subjectif des facultés de l'esprit (imagination et raison) comme étant harmonieux même jusque dans leur contraste. Ainsi, tout comme l'imagination et l'*entendement*, par leur union dans le jugement sur le beau, produisaient une finalité subjective des facultés de l'esprit, de même ici l'imagination et la *raison* la produisent à travers leur conflit, à savoir le sentiment que nous possédons une *raison* pure autonome, ou une faculté d'évaluer les grandeurs, dont l'éminence ne peut être rendue perceptible par rien, hormis par l'insuffisance de cette faculté même, qui est sans limites dans la présentation des grandeurs (des objets sensibles).

La mesure d'un espace (en tant qu'appréhension) est en même temps la description de celui-ci, un mouvement objectif dans l'imagination, et une *progression* ; la compréhension de la pluralité dans l'unité, non pas de la pensée, mais de l'intuition, c'est-à-dire donc la compréhension, dans un instant, de ce qui a été appréhendé de manière successive, est en revanche une *régression* qui supprime à nouveau la condition temporelle dans [259] la progression de l'imagination et rend intuitionnable la *coexistence*. Il s'agit donc là (étant donné que la succession temporelle est une condition du sens interne et de toute intuition) d'un mouvement subjectif de l'imagination par lequel elle fait violence au sens interne, violence qui doit être d'autant plus sensible qu'est grand le quantum que l'imagination comprend dans une intuition. Ainsi l'effort visant à saisir dans une intuition unique une mesure des grandeurs, mesure qui requiert, pour être appréhendée, un temps non négligeable, cet effort constitue un genre de représentation qui, subjectivement considéré, est opposé à toute idée d'une finalité, mais qui est requis objectivement pour l'évaluation des grandeurs et se réclame par conséquent d'une fin : par où, en tout cas, cette même violence qui est faite au sujet par l'imagination est jugée comme répondant à une finalité *pour la destination tout entière de l'esprit*.

La *qualité* du sentiment du sublime est donc la suivante : il s'agit d'un sentiment de déplaisir portant sur la faculté esthétique de juger d'un objet, déplaisir qui se trouve toutefois en même temps représenté comme répondant à une fin ; ceci est possible par le fait que l'impuissance propre du sujet dévoile la conscience d'une faculté sans bornes du même sujet et que l'esprit ne peut juger esthétiquement cette faculté sans bornes que par son impuissance.

Dans l'évaluation logique de la grandeur, on reconnaissait comme objective l'impossibilité de parvenir jamais à la totalité absolue à partir de la progression pas à pas dans la mesure des choses du monde sensible dans le temps et l'espace ; autrement dit, on y voyait une impossibilité de *penser* l'infini comme simplement donné, et non pas une impossibilité simplement subjective, c'est-à-dire une impuissance à le *saisir* ; c'est qu'en ceci il ne s'agit que d'un concept numérique et qu'il n'est pas tenu compte du degré de la compréhension dans une intuition en tant que mesure. C'est uniquement dans une évaluation esthétique de la grandeur que le concept de nombre doit être écarté ou transformé, et pour une telle évaluation, seule correspond au but recherché la compréhension de l'imagination donnant l'unité de mesure (par conséquent, en écartant les concepts d'une loi de production successive des concepts de grandeur). Ainsi, lorsqu'une grandeur se rapproche du maximum de notre pouvoir de compréhension dans une intuition, tandis que l'imagination est pourtant incitée par des grandeurs numériques (vis-à-vis desquelles nous avons conscience que notre faculté ne connaît pas de limites) à rechercher la compréhension esthétique dans une unité supérieure, nous nous sentons alors dans notre esprit comme esthétiquement enfermés dans des limites ; mais nous nous représentons néanmoins le déplaisir éprouvé comme répondant à une finalité du point de vue de l'extension de l'imagination, extension qui est nécessaire pour qu'elle puisse être adéquate à ce qui est illimité dans la faculté de notre raison, à savoir [260] l'Idée du tout absolu ; par conséquent, l'absence de finalité qui caractérise le pouvoir de l'imagination, nous nous la représentons comme répondant pourtant à une finalité pour les Idées de la raison et pour l'éveil de celles-ci. Mais c'est précisément pourquoi le jugement esthétique lui-même devient subjectivement final pour la raison comme source des Idées, c'est-à-dire d'une compréhension intellectuelle telle que, de son point de vue, toute compréhension esthétique est petite ; et l'objet est saisi comme sublime avec un plaisir qui n'est possible que par la médiation d'une peine.

B : DU SUBLIME DYNAMIQUE

Paragraphe 28

De la nature comme force

La *force* est un pouvoir qui est supérieur à de grands obstacles. Cette force précisément est dite *puissance* lorsqu'elle l'emporte sur la résistance qu'oppose ce qui lui-même possède une force. La nature, qui dans le jugement esthétique est considérée comme une force sans puissance sur nous, est *dynamiquement sublime*.

Lorsqu'elle a vocation à être jugée par nous comme dynamiquement sublime, la nature doit alors forcément être représentée comme suscitant la peur (bien qu'inversement tout objet engendrant la peur ne soit pas trouvé sublime dans notre jugement esthétique). En effet, dans le jugement esthétique (sans concept), la supériorité sur les obstacles ne peut être appréciée qu'en fonction de la grandeur de la résistance. Or, ce à quoi nous nous efforçons de résister est un mal, et dès lors que nous ne trouvons pas notre pouvoir à la hauteur d'un tel mal, nous avons affaire à un objet qui fait peur. Ainsi la nature ne peut-elle, pour la faculté de juger esthétique, valoir comme force, autrement dit être dynamiquement sublime, que dans la mesure où elle est considérée comme objet de peur.

Cela dit, on peut considérer un objet comme *susceptible de faire peur* sans pour autant avoir peur *de* lui, si justement nous le jugeons de telle manière que nous ne faisons que *penser* le cas où nous voudrions lui opposer quelque résistance, alors que toute résistance serait largement vaine. Ainsi l'homme vertueux craint Dieu sans éprouver de peur de Lui, parce qu'il pense que vouloir résister à Dieu et à ses commandements n'est nullement un cas dont *il* ait à se soucier. Mais à chaque cas semblable qu'il ne pense pas comme étant en soi impossible, il Le reconnaît source de peur.

Celui qui prend peur ne saurait pas plus porter un jugement sur le sublime de la nature que celui qui est dominé par une inclination et par un appétit ne le peut sur le beau. Un tel homme fuit la vue d'un objet qui lui inspire de la crainte ; et il est impossible de trouver de la satisfaction dans une terreur qui serait sérieuse. C'est pourquoi l'agrément tiré de la cessation d'une situation pénible est un sentiment de *joie*. Mais c'est une joie qui, associée qu'elle est à la délivrance face à un danger, s'accompagne de la résolution de ne plus jamais s'exposer à celui-ci ; bien plus, loin d'en rechercher l'occasion, on ne prend pas plaisir à repenser à cette sensation.

Des rochers audacieusement suspendus au-dessus de nous et comme menaçants, des nuages orageux s'accumulant dans le ciel et s'avancant dans les éclairs et les coups de tonnerre, des volcans dans toute leur puissance destructrice, des ouragans que suit la dévastation, l'océan immense soulevé de fureur, les chutes gigantesques d'un fleuve puissant, etc., ce sont là des choses qui réduisent à quelque chose de dérisoire notre pouvoir de résister, en comparaison de la force dont ces phénomènes font preuve. Mais, pour autant que nous nous trouvions en sécurité, leur spectacle est d'autant plus attirant qu'il est effrayant ; et nous nommons volontiers sublimes ces objets, parce qu'ils élèvent les forces de l'âme au-dessus de leur moyenne habituelle et nous font découvrir en nous un pouvoir de résistance d'un tout autre genre, pouvoir qui nous donne le courage de pouvoir nous mesurer avec l'apparente toute-puissance de la nature.

En effet, de même que nous avons trouvé notre limite propre dans ce qui est incommensurable dans la nature et dans l'incapacité de notre faculté à saisir une mesure proportionnée à l'évaluation esthétique de la grandeur de son *domaine*, de même pourtant nous avons en même temps trouvé dans la faculté rationnelle une autre mesure, non sensible, qui comprend sous elle comme unité cette infinité elle-même, unité par rapport à laquelle tout dans la nature est petit, en sorte que nous avons découvert dans notre esprit une supériorité sur la nature même dans son immensité ; de même, en tant qu'êtres appartenant à la nature, la force irrésistible de celle-ci nous fait assurément connaître notre faiblesse physique, mais en même temps elle dévoile une faculté nous portant à nous juger comme indépendants par rapport à elle et une supériorité sur la nature, sur quoi se fonde une conservation de soi-même toute différente de celle à laquelle la nature extérieure peut porter atteinte et qu'elle peut mettre en danger [262], tant et si bien que l'humanité dans notre personne demeure non abaissée, quand bien même l'homme devrait succomber devant cette puissance. C'est ainsi que la nature n'est pas considérée comme sublime dans notre jugement esthétique en tant qu'elle engendre la peur, mais parce qu'elle fait appel à la force inscrite en nous (et qui n'est pas nature) afin que nous considérions ce dont nous nous soucions (biens, santé et vie) comme de petites choses, et que par conséquent nous ne considérions cependant pas la force de la nature (à laquelle nous sommes assurément soumis en tous ces points), devant nous-

même et notre personnalité, comme une puissance devant laquelle nous aurions à nous incliner dès lors qu'il s'agit de nos principes suprêmes, de leur affirmation ou de leur abandon. La nature est donc dite ici sublime uniquement parce qu'elle élève l'imagination à la présentation de ces situations dans lesquelles l'esprit peut se rendre sensible ce qui est proprement sublime en sa destination dans ce qu'elle a de supérieur même à la nature.

Cette estime de soi ne perd rien du fait qu'il nous faille nous voir en sécurité pour éprouver cette satisfaction exaltante ; par conséquent, le fait que le danger ne soit pas pris au sérieux n'implique pas (comme il pourrait sembler) que l'on ne prenne pas au sérieux ce qu'il y a de sublime dans notre faculté spirituelle. C'est que la satisfaction ne concerne ici que la *destination* de notre faculté, laquelle se découvre dans ce genre de situation, en tant que la disposition à ladite faculté est inscrite dans notre nature, tandis que le développement et l'exercice de celle-ci restent à notre charge et constituent pour nous une obligation. Et ceci est vrai, quelle que soit la clarté avec laquelle, s'il pousse sa réflexion jusque-là, l'homme peut prendre conscience de son impuissance actuelle et effective.

Ce principe semble assurément être cherché bien trop loin et selon un raisonnement bien subtil, en sorte qu'il dépasse les limites d'un jugement esthétique ; cependant, l'observation de l'être humain prouve le contraire et témoigne que ce principe peut se trouver au fondement des considérations les plus communes, bien que l'on n'en soit pas toujours conscient. Car qu'est-ce qui, même pour le sauvage, est l'objet de la plus grande admiration ? Un homme qui ne s'effraye pas, qui ne prend pas peur, que le danger ne fait donc pas plier, mais qui en même temps, et de manière toute réfléchie, se met vigoureusement à l'ouvrage. Même dans l'état de civilisation le plus avancé, l'on conserve cette haute estime particulière pour le guerrier ; seulement l'on exige de plus qu'il montre en même temps toutes les vertus pacifiques, la douceur, la compassion, et même un souci décent de sa propre personne, précisément parce que c'est à cela que l'on reconnaît un esprit inaccessible au danger. On peut donc continuer à débattre tant qu'on le voudra pour savoir lequel de l'homme d'État ou du chef de guerre [263] mérite plus particulièrement le respect : le jugement esthétique tranche en faveur du second. La guerre elle-même, dès lors qu'elle est conduite avec ordre et dans un respect sacré des droits civils, a quelque chose de sublime en elle-même et rend en même temps d'autant plus sublime la manière de penser du peuple qui la conduit de la sorte, que ce peuple s'est exposé à d'autant plus de périls et qu'il a pu s'y affirmer courageusement ; à l'opposé, une longue paix laisse s'étendre la domination du simple esprit mercantile, parallèlement au vil égoïsme, à la lâcheté et à la mollesse, abaissant ainsi la manière de penser du peuple.

À cette analyse du concept du sublime, pour autant qu'elle consiste à l'attribuer à la force, semble s'opposer la manière dont nous avons coutume de nous représenter Dieu en colère à travers l'orage, la tempête, le tremblement de terre, etc., mais en même temps comme s'y manifestant en sa nature sublime, et qu'en ce sens ce serait à la fois une folie et un sacrilège que de nous imaginer la supériorité de notre esprit sur les manifestations et même, comme il le semble, sur les intentions d'une telle puissance. En l'occurrence, il ne semble pas que ce soit le sentiment du sublime propre à notre nature, mais bien plutôt la soumission, l'abattement, le sentiment de totale impuissance qui reflètent la disposition d'esprit s'accordant à la manifestation d'un tel objet et qui se trouve habituellement associée à l'idée de cet

objet à l'occasion de tels événements de la nature. Dans la religion en général, il semble que se prosterner, être en adoration tête baissée, avec une attitude et une voix remplies de contrition et d'angoisse, soit la seule contenance qui convienne en présence de la divinité, celle par conséquent que la plupart des peuples ont adoptée et observent encore. Mais cette disposition d'esprit est bien loin d'être en soi, et nécessairement, liée à l'Idée du *caractère sublime* d'une religion et de son objet. L'homme qui a effectivement peur, parce qu'il en découvre la cause en lui-même en prenant conscience de faire offense, par ses pensées coupables, à une force dont la volonté est en même temps irrésistible et juste, ne se trouve nullement dans l'état d'esprit propre à admirer la grandeur divine, ce qui requiert une disposition à la contemplation tranquille et à un jugement totalement libre. C'est donc seulement dès lors qu'il a conscience que ses intentions sont droites et agréables à Dieu que les manifestations de cette force éveillent en lui l'Idée de la nature sublime de cet Être, dans la mesure où il reconnaît en lui-même, dans ses intentions, un côté sublime conforme à la volonté de celui-ci, et se trouve ainsi élevé au-dessus de la peur ressentie devant de telles manifestations de la nature, dans lesquelles il ne voit plus [264] le déchaînement de la colère divine. En tant que jugement sans complaisance sur nos manques, lesquels d'ailleurs, dans une conscience aux intentions bonnes, pourraient aisément être mis au compte de la fragilité de la nature humaine, l'humilité elle-même est une disposition d'esprit sublime, en ce que l'on se soumet volontairement à la douleur des reproches que l'on s'adresse à soi-même afin d'en éliminer peu à peu les causes. C'est ainsi seulement que la religion se distingue intrinsèquement de la superstition ; cette dernière ne fonde pas dans l'esprit la crainte respectueuse à l'égard du sublime, mais seulement la peur et l'angoisse devant l'Être tout puissant, à la volonté duquel l'homme terrifié se voit soumis, sans pourtant l'honorer : il ne peut en résulter que la recherche des faveurs et la flatterie, au lieu d'une religion reposant sur une vie bien conduite.

Ainsi le sublime n'est contenu dans aucune chose de la nature, mais il l'est seulement dans notre esprit, dans la mesure où nous pouvons devenir conscients d'être supérieurs à la nature en nous et, ce faisant, à la nature en dehors de nous (pour autant qu'elle exerce son influence sur nous). Tout ce qui en nous éveille ce sentiment, comme le fait la *force* de la nature, qui sollicite nos pouvoirs, est dès lors dit sublime (bien que ce soit de manière impropre) ; et c'est seulement en présupposant cette Idée en nous et en relation avec elle que nous sommes capables de parvenir à l'Idée du caractère sublime de cet Être qui fait naître en nous un profond respect, non pas simplement par la force qu'il manifeste dans la nature, mais encore et surtout par la faculté, qui est en nous, de juger celle-ci sans crainte et de penser que notre destination est plus sublime qu'elle.

Paragraphe 29

De la modalité du jugement sur le sublime de la nature

Il y a d'innombrables choses de la belle nature à propos desquelles nous exigeons d'abord de tout un chacun la concordance de son jugement avec le nôtre, et nous pouvons même nous y attendre, sans risquer particulièrement de nous tromper ; en revanche, nous ne pouvons pas nous promettre que notre jugement sur le sublime dans la nature sera aussi bien reçu par autrui. Il semble en effet qu'une culture beaucoup plus développée, non seulement de la faculté de juger esthétique, mais encore des facultés de connaissance qui se trouvent à son fondement, soit

requis afin de pouvoir porter un jugement sur cet aspect si remarquable des objets naturels.

[265] La disposition de l'esprit requise pour le sentiment du sublime exige une ouverture dudit esprit aux Idées ; car c'est précisément dans l'inadéquation de la nature à ces dernières, par conséquent uniquement sous la présupposition des Idées et de l'effort de l'imagination en vue de traiter la nature comme un schème pour celles-ci, que consiste ce qui est effrayant pour la sensibilité, et qui est cependant en même temps attrayant : la raison en effet dispose d'un pouvoir qu'elle exerce avec violence sur la sensibilité, et ce à seule fin de l'élargir à la mesure de son domaine propre (le domaine pratique) et de lui faire jeter un regard en direction de l'infini, infini qui pour elle est un abîme. En fait, en l'absence de développement des Idées éthiques, ce que, préparés par la culture, nous nommons sublime n'apparaîtra qu'effrayant à l'homme inculte. Dans les preuves de sa puissance que la nature fournit par ses destructions, devant la mesure si grande de sa force en rapport à laquelle celles dudit homme se réduisent à rien, le même ne verra que les misères, le danger et la détresse dont l'être humain serait entouré s'il tombait sous cette emprise. Ainsi (comme le rapporte M. de Saussure) le brave paysan savoyard, au demeurant plein de bon sens, traitait sans scrupule de fous tous les amateurs de glaciers. Qui sait au reste s'il aurait eu complètement tort dès lors que cet observateur aurait affronté les dangers auxquels il s'exposait ici par simple fantaisie, comme le font la plupart des voyageurs, ou afin de pouvoir en donner ultérieurement de pathétiques descriptions ? Mais son projet était d'instruire les hommes, et cet homme remarquable éprouvait des sensations qui élèvent l'âme et les communiquait, par-dessus le marché, aux lecteurs de ses voyages.

Mais parce que le jugement sur le sublime de la nature a besoin d'une certaine culture (davantage que le jugement sur le beau), il n'en est pas pour autant produit originellement par la culture elle-même et introduit dans la société comme quelque chose de simplement conventionnel ; au contraire, il possède son fondement dans la nature humaine, et assurément dans cela même que l'on peut, avec le bon sens, attendre et exiger de chacun, à savoir dans la disposition à ressentir des Idées (pratiques), c'est-à-dire dans la disposition au sentiment moral.

C'est en cela que se fonde donc la nécessité de l'accord du jugement porté par autrui sur le sublime avec le nôtre, nécessité que nous incluons en même temps dans notre jugement. Car, de même que dans le jugement porté sur un objet de la nature que nous trouvons beau, nous reprochons son manque de *goût* à celui qui reste indifférent, de même nous disons de celui qui reste sans réaction devant ce que nous jugeons sublime qu'il n'a aucun *sentiment*. Or, ce sont là deux qualités que nous exigeons de tout homme et que même nous supposons chez [266] un homme qui possède quelque culture, avec cette différence toutefois que nous exigeons rigoureusement de chacun la première qualité, puisqu'en ceci la faculté de juger ne fait que rapporter l'imagination à l'entendement comme pouvoir des concepts, tandis que nous exigeons la seconde qualité, dans la mesure où l'imagination s'y rapporte à la raison comme pouvoir des Idées, seulement selon une présupposition subjective (que nous nous croyons toutefois autorisés à attendre de chacun), qui est celle du sentiment moral en l'homme ; et ce faisant aussi nous attribuons la nécessité à ce jugement esthétique.

Dans cette modalité des jugements esthétiques, c'est-à-dire dans la nécessité qui leur est attribuée, se situe un moment capital pour la critique de la faculté de juger.

Car elle fait précisément reconnaître en eux un principe a priori et les dégage de la psychologie empirique, dans laquelle ils resteraient sinon ensevelis sous les sentiments de bien-être et de douleur (avec l'insignifiant épithète de sentiment plus fin), pour les placer, et par leur truchement pour placer la faculté de juger, dans la classe des jugements qui ont à leur fondement des principes a priori, et les intégrer alors, comme tels, dans la philosophie transcendante.

Remarque générale sur l'exposition des jugements esthétiques réfléchissants

Par rapport au sentiment de plaisir, un objet doit être estimé comme appartenant à ce qui est ou bien *agréable*, ou bien *beau*, ou bien *sublime* ou bien enfin *bien* (absolument parlant) (iucundum, pulchrum, sublime, honestum).

L'*agréable*, en tant que mobile des désirs, est toujours identique en son genre, quelle que puisse être son origine et si différente spécifiquement que puisse être la représentation (du sens et de la sensation considérés objectivement). C'est pourquoi lorsque l'on considère son influence sur l'esprit, c'est uniquement le nombre des excitations (simultanées et successives) qui importe et en quelque sorte seulement la masse de la sensation agréable ; et cela ne peut donc se laisser comprendre que par la *quantité*. Ce qui est agréable ne cultive donc point, mais relève de la simple jouissance.

En revanche le *beau* exige la représentation d'une certaine *qualité* de l'objet, laquelle se laisse également intelliger et rapporter à des concepts (bien que cela ne s'effectue pas dans le jugement esthétique) ; et cela nous cultive en nous enseignant parallèlement à prêter attention à la finalité dans le sentiment de plaisir.

Le *sublime* consiste seulement en la *relation* dans laquelle [267] le sensible appartenant à la représentation de la nature est jugé propre à un usage suprasensible possible de celui-ci.

Considéré subjectivement selon le sentiment qu'il inspire (l'objet du sentiment moral), en tant que déterminabilité des forces du sujet par la représentation d'une loi *qui oblige absolument*, le *bien absolu* se distingue avant tout par la *modalité* d'une nécessité reposant sur des concepts a priori, laquelle nécessité ne contient pas seulement une *prétention* à l'adhésion de tout un chacun, mais aussi un *commandement* à une telle adhésion ; il ne relève donc pas en vérité de la faculté de juger esthétique, mais de la faculté de juger intellectuelle pure ; dès lors, ce n'est pas dans un simple jugement réfléchissant, mais dans un jugement déterminant qu'il est attribué, non point à la nature, mais à la liberté. Mais la *déterminabilité du sujet* par cette Idée, et plus précisément d'un sujet tel qu'il peut éprouver en lui, au regard de sa sensibilité, des *obstacles*, en même temps cependant qu'il éprouve sa supériorité sur ceux-ci en en triomphant par *modification de son état*, autrement dit par le sentiment moral, est toutefois tellement apparentée à la faculté de juger esthétique et à ses *conditions formelles* qu'elle peut servir à représenter la légalité de l'action accomplie par devoir en même temps comme esthétique, c'est-à-dire comme sublime, ou même comme belle, sans en altérer la pureté, ce qui ne se produirait pas si l'on voulait établir une liaison naturelle entre cette action et le sentiment de l'agréable.

Si l'on dégage le résultat du précédent exposé des deux formes de jugements esthétiques, l'on obtiendra les brèves définitions qui suivent.

Est *beau* ce qui plaît dans le simple jugement (donc sans la médiation, d'après un concept de l'entendement, de la perception sensible). Il s'ensuit évidemment qu'il doit plaire sans l'intervention d'aucun intérêt.

Est *sublime* ce qui, grâce à la résistance qu'il oppose à l'intérêt des sens, plaît immédiatement.

En tant que définitions de jugements esthétiques valables universellement, l'une et l'autre se rapportent à des principes subjectifs, dans le premier cas à des principes de la sensibilité, dans la mesure où ils ont pour finalité de favoriser l'entendement contemplatif ; dans le second cas, en *opposition* à la sensibilité, dans la mesure où ils sont orientés au contraire vers les fins de la raison pratique ; l'une et l'autre sont toutefois unies dans un même sujet par le caractère final que leur procure leur relation au sentiment moral. Le beau nous prépare à aimer quelque chose d'une façon désintéressée, même la nature ; le sublime nous prépare à l'estimer hautement, même contre notre propre intérêt (sensible).

[268] On peut décrire ainsi le sublime : c'est un objet (de la nature) dont la représentation détermine l'esprit à penser l'impossibilité d'atteindre la nature en tant que présentation des Idées.

Littéralement parlant, et d'un point de vue logique, les Idées ne peuvent pas être présentées. Mais dès lors que nous élargissons, pour l'intuition de la nature, notre faculté de représentation empirique (mathématique ou dynamique), la raison, en tant que faculté affirmant l'indépendance de la totalité absolue, vient inévitablement s'y joindre, et elle suscite l'effort, il est vrai stérile, de l'esprit pour accorder la représentation des sens aux Idées. Cet effort et le sentiment que l'Idée est inaccessible par l'imagination constituent eux-mêmes une présentation de la finalité subjective de notre esprit dans l'usage de l'imagination, et ce aux fins de sa destination suprasensible, et ils nous obligent à *penser* subjectivement la nature elle-même en sa totalité comme présentation de quelque chose de suprasensible, sans pouvoir *objectivement* réaliser cette présentation.

En effet, nous sommes bien vite convaincus que ni l'inconditionné, ni non plus, par conséquent, la grandeur absolue n'appartiennent à la nature dans l'espace et dans le temps, appartenance qu'exige pourtant la raison la plus commune. Ce faisant, il nous revient à l'esprit que nous n'avons affaire qu'à une nature comme phénomène, et que celle-ci ne devrait elle-même être considérée en outre qu'en tant que pure présentation d'une nature en soi (que la raison contient à titre d'Idée). Or, cette Idée du suprasensible, que nous ne déterminons pas davantage à la vérité, et par conséquent également la nature en tant que présentation de celle-ci, nous ne la *connaissons* pas, mais nous pouvons seulement la *penser*, cette Idée est évoquée en nous par un objet dont le jugement esthétique étend l'imagination jusqu'à ses limites, soit en extension (d'un point de vue mathématique), soit selon sa force sur l'esprit (d'un point de vue dynamique), puisqu'il se fonde sur le sentiment d'une destination de celui-ci qui dépasse complètement le domaine de l'imagination (par rapport au sentiment moral), sentiment au regard duquel la représentation de l'objet est appréciée comme subjectivement finale.

En fait, on ne peut pas penser un sentiment pour le sublime de la nature sans y rattacher une disposition de l'esprit semblable à celle du sentiment moral ; et bien que le plaisir immédiat pris à ce qui est beau dans la nature présuppose et cultive une

certaine *libéralité* dans la manière de penser, c'est-à-dire l'indépendance de la satisfaction à l'égard de la simple jouissance des sens, toutefois la liberté est par là représentée plutôt dans le *jeu* que soumise à une *activité* conforme à la loi, ce qui [269] constitue la forme authentique de l'existence éthique de l'homme, dans laquelle la raison doit faire violence à la sensibilité ; cependant, dans le jugement esthétique sur le sublime, cette violence est représentée comme étant exercée par l'imagination elle-même en tant qu'instrument de la raison.

C'est pourquoi également la satisfaction prise au sublime de la nature n'est que *négative* (tandis que celle qui s'attache au beau est *positive*) : c'est un sentiment dans lequel l'imagination se prive elle-même de la liberté, en ce sens qu'elle est déterminée de manière finale selon une autre loi que celle de l'usage empirique. Ce faisant elle acquiert une portée et une force plus grandes que celles qu'elle sacrifie, mais dont le fondement lui est caché, et plutôt que celui-ci, c'est le sacrifice ou la spoliation qu'elle *ressent* en même temps que la cause à laquelle elle est soumise. *L'étonnement*, qui confine à l'effroi, l'horreur et le frisson sacré qui saisissent le spectateur à la vue de montagnes s'élevant jusqu'aux cieux, à la vue de gorges profondes dans lesquelles les eaux se déchaînent, à la vue de solitudes abritées par une ombre épaisse qui invitent à la méditation mélancolique, etc., tout cela ne suscite pas véritablement la peur, dans la mesure où le spectateur se sent en sécurité, mais est simplement une tentative à laquelle nous nous abandonnons par l'imagination afin de ressentir la force de cette même faculté pour lier le mouvement de l'âme suscitée de la sorte avec le repos de celle-ci et pour dominer ainsi, aussi bien en nous qu'en dehors de nous, la nature, dans la mesure où elle peut influencer sur le sentiment de notre bien-être. Car d'après les lois de l'association, l'imagination fait que l'état dans lequel nous sommes satisfaits dépende de facteurs physiques ; mais, d'après les principes du schématisme de la faculté de juger (par conséquent en tant qu'elle est subordonnée à la liberté), l'imagination elle-même est l'instrument de la raison et de ses Idées, et en tant que telle, c'est une force capable d'affirmer notre indépendance contre les influences qu'exerce la nature, capable de diminuer l'importance de ce qui apparaît grand en celle-ci et ainsi capable de poser l'absolument grand uniquement dans sa destination propre (celle du sujet). Cette réflexion de la faculté de juger esthétique pour élever l'imagination à hauteur de la raison (sans en posséder, toutefois, un concept déterminé) représente (et ce même par l'insuffisance objective de l'imagination, dans sa plus grande extension) l'objet lui-même comme subjectivement final par rapport à la raison (en tant que faculté des Idées).

D'une manière générale, on doit ici prêter attention au fait que, comme cela a déjà été rappelé plus haut, dans l'esthétique transcendantale de la faculté de juger, [270] il ne saurait être question que de jugements esthétiques purs, et qu'en conséquence il ne faut pas prendre pour exemples les objets beaux ou sublimes de la nature qui présupposent le concept d'une fin ; car dès lors il s'agirait, ou bien d'une finalité téléologique, ou bien d'une finalité se fondant sur les simples sensations produites par un objet (satisfaction ou douleur), et par conséquent il ne saurait être question, dans le premier cas, de finalité esthétique et, dans le second, d'une finalité seulement formelle. Ainsi, lorsque l'on dit *sublime* le spectacle du ciel étoilé, l'on ne doit pas prendre pour principe du jugement les concepts de mondes habités par des êtres raisonnables, et considérer les points brillants dont nous voyons rempli l'espace au-dessus de nous comme leurs soleils décrivant des cercles qui répondraient pour eux à une finalité bien claire, mais on doit le regarder simplement

comme on le voit, comme une vaste voûte qui comprend tout ; et c'est seulement sous cette représentation que nous devons asseoir le sublime qu'un jugement esthétique pur attribue à cet objet. Il en est de même pour le spectacle de l'océan, océan qui ne doit pas être vu à la manière dont nous le *pensons*, en l'enrichissant de toutes sortes de connaissances (qui ne sont pourtant pas contenues dans l'intuition immédiate), par exemple comme un vaste empire de créatures aquatiques, comme le grand réservoir pour les vapeurs qui imprègnent l'air de nuages utiles pour les terres, ou bien encore comme l'élément qui, assurément, sépare les continents les uns des autres, mais rend cependant possible la plus grande communication entre eux ; car en tout ceci il ne s'agit que de purs jugements téléologiques ; il faut au contraire, à la manière des poètes, parvenir à voir l'océan suivant le seul spectacle qu'il nous révèle, ou bien en y contemplant, lorsqu'on le voit calme, un transparent miroir d'eau qui n'est limité que par le ciel et, quand il est agité, un abîme menaçant de tout engloutir, et cependant parvenir à le trouver sublime. On peut dire la même chose en ce qui concerne le sublime et le beau contenus dans la forme humaine ; nous ne devons pas prendre en considération les concepts des fins, lesquelles sont le « *pourquoi* » de l'existence de tous ses membres, comme s'ils constituaient les principes de détermination du jugement, de même que leur harmonie avec ces fins ne doit *exercer* aucune *influence* sur notre jugement esthétique (qui dès lors ne serait plus pur), bien que cette harmonie soit une condition nécessaire de la satisfaction esthétique. La finalité esthétique est la légalité de la faculté de juger dans sa liberté. La satisfaction prise à l'objet dépend de la relation où nous voulons placer l'imagination : il faut simplement que d'elle-même elle entretienne l'esprit dans une libre activité. Si en revanche quelque chose d'autre détermine le jugement, qu'il s'agisse d'une sensation ou d'un concept de l'entendement [271], il y a bien une certaine légalité, mais il n'y a plus de jugement d'une *libre* faculté de juger.

Par suite, lorsque l'on parle de beauté ou de sublimité intellectuelles, *premièrement* ces expressions ne sont pas tout à fait exactes, car ce sont des modes de représentations esthétiques qui ne se rencontreraient vraiment pas en nous si nous n'étions que de pures intelligences (ou si encore, par la pensée, nous nous placions dans cette situation) ; *deuxièmement*, bien que ces deux modes de représentation, en tant qu'objets d'une satisfaction intellectuelle (morale), puissent assurément, à ce titre, en tant qu'ils ne *reposent* sur aucun intérêt, être unis à la satisfaction esthétique, ils sont pourtant en cela même difficiles à unir avec elle, parce qu'ils doivent *susciter* un intérêt ; or si la présentation doit s'accorder avec la satisfaction dans le jugement esthétique, cela ne peut jamais s'effectuer autrement que par un intérêt des sens que l'on associe à cet effet dans la présentation ; reste que cela nuit à la finalité intellectuelle et qu'elle perd sa pureté.

L'objet d'une satisfaction intellectuelle pure et inconditionnelle, c'est la loi morale dans la force qu'elle exerce en nous sur tous les mobiles de l'esprit et sur chacun de ceux qui la *précèdent* ; et comme cette force ne se fait proprement connaître esthétiquement que par des sacrifices (c'est là une privation, bien qu'au profit de la liberté intérieure, mais qui révèle en revanche en nous l'insondable profondeur de cette faculté suprasensible, avec ses conséquences infinies), la satisfaction est négative au point de vue esthétique (en relation à la sensibilité), c'est-à-dire qu'elle est contraire à ce type d'intérêt, alors que, considérée dans l'ordre intellectuel, elle est positive et se trouve liée à un intérêt. Il s'ensuit que le bien (moral) intellectuel, final par lui-même, considéré esthétiquement, ne doit pas tant être représenté comme beau que comme sublime, de telle sorte qu'il éveille

plutôt le sentiment du respect (qui méprise l'attrait) que l'amour ou l'inclination intime ; car ce n'est pas d'elle-même, mais seulement par la violence que la raison exerce sur la sensibilité, que la nature humaine s'accorde avec ce bien. À l'inverse, ce que nous nommons sublime dans la nature hors de nous ou aussi en nous (par exemple, certains affects) ne peut être représenté et, ce faisant, devenir intéressant que comme une force de l'esprit qui le rend capable de franchir, grâce à des principes moraux, certains obstacles de la sensibilité.

Je souhaite m'attarder quelque peu sur le dernier point. L'Idée du bien, lorsqu'elle s'accompagne [272] d'affect, se nomme *enthousiasme*. Cet état d'esprit semble à ce point sublime que l'on prétend communément que, sans lui, rien de grand ne peut être accompli. Or tout affect* est aveugle, que ce soit dans le choix de son but, ou que ce soit, lorsque ce but est lui aussi fourni par la raison, dans la mise en œuvre de celui-ci ; il s'agit en effet de ce mouvement de l'esprit qui le rend incapable d'engager une libre réflexion sur les principes pour, ce faisant, se déterminer d'après eux. Ainsi l'enthousiasme ne peut d'aucune manière servir à une satisfaction de la raison. Néanmoins, d'un point de vue esthétique, l'enthousiasme est sublime, parce qu'il est une tension des forces à partir d'Idées qui donnent à l'esprit un élan agissant de manière bien plus puissante et durable que l'impulsion issue des représentations sensibles. Mais (ce qui semble étrange), même l'*absence d'affects* (*apatheia*, *phlegma in significatu bono*) d'un esprit observant avec constance ses principes immuables est sublime, et elle l'est même d'un façon bien supérieure, parce qu'elle pour elle en même temps la satisfaction de la raison pure. Seul un tel état d'esprit est appelé *noble*, terme que l'on applique aussi, par extension, aux choses, par exemple des édifices, un vêtement, une manière d'écrire, un maintien du corps, etc., lorsqu'elles suscitent moins l'*étonnement* (affect lié à la représentation de la nouveauté quand elle dépasse l'attente) que l'*admiration* (qui correspond à un étonnement qui ne cesse pas quand disparaît la nouveauté) ; et c'est bien ce qui se produit quand des Idées, dans leur présentation, s'accordent sans intention et sans art en vue d'une satisfaction esthétique.

Tout affect relevant du genre vaillant (celui qui éveille en nous la conscience des forces qui nous permettent de vaincre toute résistance [*animi strenui*]) est *esthétiquement sublime*, par exemple la colère, ou encore le désespoir (j'entends : le désespoir *révolté*, non pas certes le désespoir *découragé*). En revanche, l'affect relevant du genre languissant (qui fait de l'effort même pour résister un objet de déplaisir [*animus languidum*]) n'a en soi rien de *noble* [273], mais peut toutefois être compté comme beauté de type sensible. C'est pourquoi les *émotions*, dont la force peut s'accroître jusqu'à en faire des affects, sont aussi très diverses. On a des émotions *ardentes* et l'on en a de *tendres*. Ces dernières, quand elles croissent jusqu'à l'affect, sont inutiles : le penchant qui conduit vers elles se nomme *sensiblerie*. Une douleur compatissante qui ne veut pas se laisser consoler, ou à laquelle nous nous abandonnons délibérément, lorsqu'elle concerne un mal imaginaire, au point de le croire réel par une illusion de notre imagination, une telle douleur prouve et forme une âme douce, mais en même temps faible, qui montre un

* Les *affects* sont spécifiquement différents des *passions*. Les premiers se rapportent uniquement au sentiment, les secondes relèvent de la faculté de désirer et sont des penchants qui rendent plus difficile ou même impossible toute déterminabilité de l'arbitre par des principes. Ceux-là sont tumultueux et irréfléchis, celles-ci insistantes et réfléchies : ainsi l'indignation comme colère est un affect, tandis que la haine (soit de vengeance) est une passion. Cette dernière ne peut jamais, et sous aucun rapport, être dite sublime, car si, dans l'affect, la liberté de l'esprit est certes entravée, dans la passion elle est abolie.

beau côté, et assurément plein d'imagination, mais que l'on ne saurait jamais dire enthousiaste. Des romans, des spectacles larmoyants, des préceptes moraux fades qui jouent avec des sentiments dits (quoique faussement) nobles, mais qui en fait dessèchent le cœur et le rendent insensible pour la stricte règle du devoir, ainsi qu'incapable de tout respect pour la dignité de l'humanité en notre personne, pour le droit des hommes (qui est tout autre chose que leur bonheur) et, de manière générale, pour tous les principes de quelque fermeté ; un sermon religieux même, qui prêche la basse et sinueuse recherche de la faveur et la flatterie, qui abandonne toute confiance dans notre propre pouvoir de résister au mal présent en nous, au lieu de la décision résolue de concentrer, afin de triompher des penchants, les forces qui nous demeurent pourtant encore disponibles malgré toute notre faiblesse ; la fausse humilité qui voit dans le mépris de soi, dans le repentir pleurnichard et hypocrite, ainsi que dans un état d'esprit purement passif, la seule façon de parvenir à être agréable à l'Être suprême : rien de tout cela ne s'accorde avec ce que l'on pourrait mettre au compte de la beauté, mais bien moins encore avec ce que l'on pourrait considérer comme sublime dans la manière d'être de l'esprit.

Mais même de tumultueux mouvements de l'esprit, qu'ils soient, sous le nom d'édification, liés à des idées religieuses, ou qu'ils soient, comme appartenant simplement à la culture, liés à des idées contenant un intérêt social, ne peuvent absolument pas, si fortement qu'ils puissent captiver l'imagination, prétendre à l'honneur d'une présentation *sublime* s'ils ne laissent pas l'esprit dans une disposition qui, bien qu'indirectement seulement, influe sur la conscience qu'il a de ses forces et de sa résolution pour ce qui possède en soi une finalité intellectuelle pure (pour le suprasensible). C'est qu'autrement toutes ces émotions n'appartiennent qu'à l'*exercice*, que l'on apprécie pour la santé. L'agréable fatigue qui succède à ces secousses que provoque le jeu des affects est une [274] jouissance du bien-être provenant du rétablissement de l'équilibre entre les diverses forces vitales en nous, qui aboutit au même résultat que cette jouissance que prennent tant les voluptueux orientaux quand ils se font pour ainsi dire masser le corps, presser et plier avec douceur tous les muscles et les articulations ; la seule différence tient en ceci que, dans le premier cas, le principe moteur est pour la plus grande partie en nous, tandis que, dans le second, il est en revanche tout à fait en dehors de nous. Ainsi, bien des gens se croient édifiés par un sermon dans lequel pourtant rien n'est édifié (aucun système de bonnes maximes) ; ou ils se croient rendus meilleurs par une tragédie, alors qu'ils sont simplement contents d'avoir eu le bonheur de chasser leur ennui. Le sublime doit ainsi toujours avoir un rapport à la *manière de penser*, c'est-à-dire à des maximes qui visent à procurer à ce qui est intellectuel et aux Idées de la raison la domination sur la sensibilité.

Il ne faut pas redouter que le sentiment du sublime ne soit perdu par un mode de présentation aussi abstrait, mode qui par rapport au sensible est totalement négatif ; car bien que l'imagination ne trouve assurément rien, au-delà du sensible, à quoi elle puisse se rattacher, elle se sent toutefois illimitée du fait même que ses limites ont été écartées ; et cette abstraction est ainsi une présentation de l'infini, laquelle, précisément pour cette raison, ne peut en vérité jamais être qu'une présentation négative qui cependant élargit l'âme. Peut-être n'y a-t-il dans l'Ancien Testament aucun passage plus sublime que le commandement : « Tu ne feras point de représentation imagée, ni de symbole quelconque de ce qui est dans les cieux, pas plus de ce qui est sur la Terre, ou de ce qui est sous la Terre », etc. À lui seul, ce commandement peut expliquer l'enthousiasme que le peuple juif, durant son époque

florissante, éprouvait pour sa religion lorsqu'il se comparait avec d'autres peuples, ou encore l'orgueil qu'inspire la religion mahométane. Il en va de même également pour la représentation de la loi morale et la disposition à la moralité en nous. C'est un souci tout à fait erroné que de croire que, si on la privait de tout ce qui peut la recommander aux sens, elle ne s'accompagnerait dès lors que d'une approbation froide et sans vie, et serait incapable de véhiculer avec elle une force motrice ou une émotion. C'est tout le contraire ; car lorsque les sens ne voient plus rien devant eux et que cependant demeure l'idée de la moralité, laquelle ne peut être ni méconnue ni détruite, il serait bien plutôt nécessaire de modérer l'élan d'une imagination sans limites, pour ne pas la laisser croître jusqu'à l'enthousiasme, plutôt que, craignant la faiblesse de ces Idées, de leur chercher du secours dans des images et dans un appareil puéril. C'est pourquoi aussi des gouvernements [275] ont volontiers autorisé de pourvoir richement la religion d'un tel appareillage et cherché ainsi à ôter à leurs sujets non seulement la peine, mais encore le pouvoir d'étendre les facultés de l'âme au-delà des limites que l'on peut leur imposer arbitrairement et à l'aide desquelles, dans la mesure où on les a rendus passifs, on peut plus aisément les manipuler.

Cette présentation pure, qui élève l'âme, et simplement négative de la moralité, n'entraîne en revanche aucun risque d'exaltation de l'esprit, laquelle est une illusion consistant à voir quelque chose par-delà toutes les limites de la sensibilité, c'est-à-dire à vouloir rêver d'après des principes (s'abandonner à un délire de la raison) justement parce que la présentation n'est que négative. En effet, le caractère insondable de l'Idée de liberté rend complètement impossible toute présentation positive : la loi morale est en elle-même suffisante et originairement déterminante en nous, de telle sorte qu'il n'est pas même permis de chercher un principe de détermination en dehors de celle-ci. Si l'enthousiasme doit être comparé à la démence, c'est à la folie même que doit être comparée l'exaltation de l'esprit, et c'est la folie qui s'accorde le moins avec le sublime, car ses rêveries creuses la rendent ridicule. Dans l'enthousiasme en tant qu'affect, l'imagination est déchaînée ; dans l'exaltation de l'esprit, elle est sans règle, comme une passion profondément enracinée et qui couve en nous. Dans le premier cas, il s'agit d'un accident passager, qui parfois peut bien atteindre l'entendement le plus sain ; dans le second cas, il s'agit d'une maladie qui le bouleverse.

La simplicité (finalité sans art) est pour ainsi dire le style de la nature dans le sublime, ainsi également que le style de la moralité, qui est une seconde nature (suprasensible) dont nous ne connaissons que les lois sans pouvoir atteindre par intuition la faculté suprasensible en nous, laquelle contient le principe de cette législation.

Il faut encore remarquer que, bien que la satisfaction éprouvée face au beau, ainsi que celle concernant le sublime, soient nettement différentes des autres jugements esthétiques, non seulement par le fait qu'elles sont *universellement communicables*, mais encore parce qu'elles possèdent, du fait de cette propriété, un intérêt en rapport à la société (en laquelle elle peut être communiquée), néanmoins l'isolement de toute société est considéré comme étant quelque chose de sublime, dès lors qu'il repose sur des Idées qui portent le regard au-delà de tout intérêt sensible. Se suffire à soi-même, n'avoir par conséquent pas besoin de la société, sans toutefois être insociable, c'est-à-dire la fuir, est un comportement qui s'approche du sublime, comme toute élévation au-dessus des besoins. En revanche, fuir les hommes par *misanthropie*, parce qu'on les [276] hait, ou par *anthropophobie* (peur

des hommes), parce qu'on les redoute comme ses ennemis, voilà qui est en partie haïssable, en partie méprisable. Il existe toutefois une misanthropie (nommée ainsi très improprement) à laquelle, bien souvent, l'âge dispose l'esprit de beaucoup d'hommes bien-pensants ; elle est assurément assez philanthropique en ce qui touche la *bienveillance*, mais par une longue et triste expérience, elle est bien éloignée de la *satisfaction* que donne le contact des hommes ; en témoignent le penchant à faire retraite, le souhait chimérique de pouvoir passer sa vie dans une maison de campagne écartée, ou encore (chez des personnes jeunes) le rêve de bonheur qui consisterait à vivre avec une petite famille dans une île inconnue du reste du monde, rêve que les romanciers ou les auteurs de robinsonnades savent si bien utiliser. La fausseté, l'ingratitude, l'injustice, la puérité des fins que nous considérons comme importantes et grandes, et dans la poursuite desquelles les hommes se font les uns aux autres tout le mal imaginable, se trouvent dans une telle contradiction avec l'Idée de ce qu'ils pourraient être, s'ils le voulaient, et sont si contraires au vif désir de les voir meilleurs que, pour ne pas haïr les hommes, puisque l'on ne peut les aimer, le renoncement à toutes les joies de la société semble n'être qu'un mince sacrifice. Cette tristesse qui porte, non pas sur les maux, que le destin réserve à d'autres hommes (tristesse dont la sympathie est la cause), mais sur ceux qu'ils s'infligent à eux-mêmes (elle repose alors sur l'antipathie dans les principes), est sublime parce qu'elle se fonde sur des Idées, tandis que la première peut tout au plus passer pour belle. En relatant son voyage dans les Alpes, *Saussure*, esprit aussi spirituel que profond, dit au sujet du *Bonhomme*, qui est une montagne de Savoie : « Il règne là une *tristesse insipide*. » Il connaissait donc bien également une tristesse *intéressante*, celle qu'inspire la vue d'un désert où certains hommes se retireraient volontiers pour ne plus rien entendre du monde, ni rien en apprendre, et qui ne doit pas être à ce point inhospitalier qu'il ne puisse offrir à des êtres humains qu'un séjour extrêmement pénible. Je fais cette remarque uniquement afin de rappeler que même le chagrin (non la tristesse de l'abattement) peut être mis au nombre des affects *vigoureux* dès lors qu'il se fonde dans des Idées morales ; mais s'il se fonde sur la sympathie et si, comme tel, il est aussi aimable, il fait partie seulement des affects *tendres*, et par là je veux attirer l'attention sur la disposition de l'esprit qui n'est *sublime* que dans le premier cas.

*

[277] On peut maintenant comparer avec l'exposition transcendante des jugements esthétiques, désormais menée à bien, l'exposition physiologique qu'un *Burke*, et parmi nous beaucoup d'hommes à l'esprit pénétrant, ont élaborée, cela pour voir à quoi conduirait une exposition purement empirique du sublime et du beau. *Burke*, qui mérite d'être cité comme l'auteur le plus remarquable pour cette manière de traiter la question, parvient suivant cette méthode à ceci (page 233 de son ouvrage) : « Le sentiment du sublime se fonde sur l'instinct de conservation et sur la *peur*, c'est-à-dire sur une douleur qui, parce qu'elle ne va pas jusqu'à la destruction effective des parties du corps, provoque des mouvements qui, en purifiant les vaisseaux délicats ou ceux d'une certaine grosseur des engorgements dangereux et pénibles, sont propres à susciter d'agréables sensations, non de la joie certes, mais une sorte de frisson agréable, un certain calme qui vient se mêler à la terreur. » Il ramène le beau (pages 251-252), qu'il fonde sur l'amour (il le distingue toutefois des désirs), « au relâchement, à la détente, à l'engourdissement des fibres du corps, par suite à un affaiblissement, une désagrégation, un épuisement, un affaissement, un dépérissement, un alanguissement par plaisir. » Et il confirme ce genre

d'explication, non seulement par des exemples où l'imagination, associée à l'entendement, peut susciter en nous le sentiment du beau aussi bien que celui du sublime, mais encore par ceux dans lesquels elle le peut, même associée avec des sensations. En tant qu'observations psychologiques, ces analyses des phénomènes de notre esprit sont fort belles et fournissent une riche matière aux recherches les plus appréciées de l'anthropologie empirique. Il est également incontestable que toutes les représentations en nous, qu'elles soient objectivement simplement sensibles ou qu'elles soient entièrement intellectuelles, peuvent toutefois, subjectivement parlant, être liées au plaisir ou à la douleur, si imperceptibles qu'ils soient l'un et l'autre (les représentations, en effet, affectent toutes le sentiment vital et il n'en est aucune qui, en tant que modification du sujet, puisse être indifférente); il est même incontestable, comme le soutenait Épicure, qu'en définitive le *plaisir* et la *douleur* sont toujours corporels, qu'ils partent de l'imagination ou même de représentations de l'entendement, parce que la vie sans le [278] sentiment de l'organe corporel n'est que conscience de son existence, et non sentiment du bien-être ou de son contraire, c'est-à-dire de la stimulation ou de l'inhibition des forces vitales; c'est que l'esprit est en soi-même uniquement et entièrement vie (il est le principe vital lui-même), si bien qu'il faut chercher les obstacles, aussi bien que les secours, en dehors de lui, mais pourtant dans l'homme lui-même, et par conséquent dans l'union avec son corps.

Mais si l'on place la satisfaction prise à un objet tout entière et pleinement en ceci que cet objet, soit par son attrait, soit par l'émotion qu'il suscite, est source de contentement, il ne faut pas en même temps attendre de quelqu'un d'*autre* qu'il accorde son adhésion au jugement esthétique que *nous* portons; car sur ce point, c'est à bon droit que chacun ne consulte que son sens particulier. Mais c'est dire que disparaît entièrement toute censure du goût; il faudrait alors, en effet, faire de l'exemple que, par l'accord contingent de leurs jugements, donnent d'autres sujets, un *commandement* imposant notre approbation, principe contre lequel il est en tout cas à présumer que nous nous dresserions en nous réclamant du droit naturel qu'a chacun de soumettre à son propre sens et non à celui d'autrui le jugement qui repose sur le sentiment immédiat qu'il a du bien-être personnel.

Si donc le jugement de goût ne doit pas valoir comme étant *égoïste*, mais doit, selon sa nature interne, c'est-à-dire pour lui-même, et non pas en vertu des exemples que d'autres donnent de leur goût, valoir nécessairement pour une *pluralité* d'individus; si on le considère d'une nature telle qu'il puisse exiger en même temps que tout un chacun doive y donner son assentiment, alors il doit y avoir à son fondement quelque principe a priori (que ce principe soit objectif ou subjectif) que l'on ne découvrira jamais à partir de l'observation des lois empiriques des modifications de l'esprit; c'est que ces dernières ne font que faire connaître la manière dont on juge, mais elles n'imposent pas la façon dont il faut juger, et cela, plus précisément, de telle sorte que le commandement soit *inconditionné*, ce que justement supposent les jugements de goût, puisqu'ils veulent que la satisfaction soit liée *immédiatement* à une représentation. C'est pourquoi l'exposition empirique des jugements esthétiques peut toujours être donnée en premier, afin de procurer la matière d'une recherche supérieure; une exposition transcendante de cette faculté est cependant possible et relève par essence de la Critique du goût. En effet, si le goût ne possédait pas de principes a priori, il lui serait impossible de diriger les jugements d'autrui et de prononcer, ne serait-ce même qu'avec une apparence de légitimité, des sentences qui les approuvent ou les rejettent.

Les autres développements faisant partie de l'analytique de la faculté de juger esthétique contiennent avant tout la *Déduction des jugements esthétiques purs*.

[279] Paragraphe 30

La déduction des jugements esthétiques portant sur les objets de la nature ne doit pas porter sur ce que nous nommons le sublime dans la nature, mais uniquement sur le beau

La prétention d'un jugement esthétique à valoir universellement pour chaque sujet requiert, en tant qu'il s'agit d'un jugement devant s'appuyer nécessairement sur quelque principe a priori, une déduction (c'est-à-dire une légitimation de son exigence), déduction qui doit encore s'ajouter à son exposition dès lors que le jugement concerne une satisfaction ou un déplaisir résultant de la *forme de l'objet*. C'est de ce type que sont les jugements de goût sur le beau de la nature. En effet, c'est alors bien dans l'objet et dans sa forme que la finalité possède son fondement, et cela bien qu'elle n'indique pas la relation de cet objet à d'autres objets d'après des concepts (en vue de jugements de connaissance), mais ne concerne en général que l'appréhension de cette forme, pour autant qu'elle se montre dans l'esprit comme conforme aussi bien à la *faculté* des concepts qu'à celle de la présentation de ceux-ci (qui est identique à la faculté de l'appréhension). On peut donc, eu égard même au beau de la nature, poser maintes questions intéressant les causes de cette finalité de ses formes : par exemple, comment entend-on expliquer les raisons pour lesquelles la nature a partout répandu, avec tant de prodigalité, la beauté, jusqu'au fond de l'océan où l'œil humain (pour lequel seul cependant cette beauté est conforme à une fin) n'accède que rarement ? et autres questions du même genre.

Mais le sublime de la nature – lorsque nous portons à son sujet un jugement esthétique pur, lequel n'est point mêlé à des concepts de perfection indiquant une finalité objective, auquel cas il s'agirait d'un jugement téléologique – peut être considéré entièrement comme informe, ou sans figure, et cependant comme l'objet d'une satisfaction pure, et indiquer une finalité subjective de la représentation donnée. Dès lors la question se pose de savoir si un jugement esthétique de ce genre, outre l'exposition de ce qui s'y trouve pensé, peut encore exiger une déduction de sa prétention à quelque principe (subjectif) a priori.

[280] On répondra ici que le sublime de la nature n'est qu'une manière impropre de parler et que, proprement dit, le sublime ne doit être attribué qu'à la manière de penser, ou plutôt à son fondement dans la nature humaine. L'appréhension d'un objet par ailleurs informe et dépourvu de finalité ne fournit que l'occasion d'en prendre conscience, et l'objet est ainsi *utilisé* d'une manière subjectivement finale, mais non jugé comme tel pour *lui-même* et en raison de sa forme (pour ainsi dire species finalis accepta, non data). C'est pourquoi notre exposition des jugements sur le sublime de la nature constituait en même temps leur déduction. En effet, lorsque nous décomposons dans ceux-ci la réflexion de la faculté de juger, nous y trouvons une relation de finalité entre les facultés de connaître qui doit être mise a priori au fondement de la faculté des fins (la volonté) et qui est donc elle-même a priori finale, et cela contient donc aussitôt la déduction, c'est-à-dire la justification de la prétention d'un tel jugement à une valeur universelle nécessaire.

Nous n'avons donc à rechercher que la déduction des jugements de goût, c'est-à-dire des jugements sur la beauté des choses de la nature, et c'est de la sorte que nous résoudrons dans son ensemble le problème posé pour la faculté de juger esthétique en totalité.

Paragraphe 31

De la méthode de la déduction des jugements de goût

L'obligation d'une déduction, c'est-à-dire d'une démarche garantissant la légitimité d'une espèce de jugements, n'intervient que si ledit jugement prétend à une nécessité ; c'est le cas y compris lorsque le jugement exige une universalité subjective, c'est-à-dire l'adhésion de chacun, bien qu'il ne s'agisse pourtant pas d'un jugement de connaissance, mais qu'il s'agisse seulement du plaisir ou du déplaisir que procure un objet donné, c'est-à-dire de la prétention à une finalité subjective valant absolument pour tous, et qui ne doit pas se fonder sur de quelconques concepts de la chose, puisqu'il s'agit d'un jugement de goût.

Étant donné qu'en ce dernier cas nous n'avons affaire ni à un jugement de connaissance, ni à un jugement théorique, lequel prend pour fondement le concept d'une *nature* en général fourni par l'entendement, ni à un jugement (pur) pratique, lequel prend pour fondement l'Idée de la *liberté* en tant que fournie a priori par la raison, et puisqu'il ne s'agit point de justifier la valeur a priori d'un jugement qui représente ce qu'est une chose, ni celle d'un jugement prescrivant ce que je dois faire pour la produire : il faudra seulement mettre en évidence, pour la faculté de juger en général, la *validité universelle* d'un [281] jugement *singulier* exprimant la finalité subjective d'une représentation empirique de la forme d'un objet, ceci afin d'expliquer comment il est possible que quelque chose puisse simplement plaire dans le jugement (sans sensation ni concept) et que, de même que l'appréciation d'un objet en vue d'une *connaissance* en général possède des règles universelles, de même la satisfaction de tout un chacun puisse être énoncée comme règle pour tout autre.

Si donc cette validité universelle ne peut reposer sur le récolement des avis et sur une enquête auprès des autres sur ce qu'ils ressentent, mais si elle doit se fonder pour ainsi dire sur une autonomie du sujet jugeant du sentiment de plaisir (pris à la représentation donnée), c'est-à-dire reposer sur son propre goût, sans devoir toutefois être déduite de concepts, alors un tel jugement – et il en est ainsi du jugement de goût – possède, au plan logique, une double caractéristique : *premièrement* donc la validité universelle a priori, non pas toutefois une universalité logique d'après des concepts, mais l'universalité d'un jugement singulier ; *deuxièmement* une nécessité (qui doit toujours reposer sur des principes a priori), mais qui ne dépend pourtant point d'arguments probants a priori, par la représentation desquels pourrait être imposé l'assentiment que le jugement de goût attend de chacun.

Si nous faisons tout d'abord ici abstraction de tout contenu de ce jugement, c'est-à-dire si nous faisons abstraction du sentiment de plaisir, et si nous ne comparons que la forme esthétique avec la forme des jugements objectifs, telle que la logique la prescrit, l'analyse de ces caractéristiques logiques par lesquelles un jugement de goût se distingue de tous les jugements de connaissance suffira à elle

seule pour la déduction de cette étonnante faculté. Nous entendons donc tout d'abord exposer ces propriétés caractéristiques du goût, en les explicitant par des exemples.

Paragraphe 32

Première caractéristique du jugement de goût

Le jugement de goût détermine son objet du point de vue de la satisfaction (en tant que beauté) en prétendant à l'adhésion de *chacun*, comme s'il était objectif.

Dire : « Cette fleur est belle », cela signifie tout aussi bien qu'elle prétend simplement à la satisfaction [282] de chacun. Le caractère agréable de son parfum ne lui donne aucun droit de ce genre. Car si ce parfum plaît à l'un, il monte à la tête de l'autre. Qu'en conclure d'autre, dès lors, sinon que la beauté devrait être tenue pour une propriété de la fleur elle-même, propriété qui ne se règle pas sur la différence des têtes et de tant de sens divers, mais d'après laquelle au contraire ceux-ci doivent se régler s'ils veulent en juger ? Et pourtant, il n'en va pas ainsi. En effet, le jugement de goût consiste précisément en ceci qu'il ne déclare belle une chose que d'après la propriété selon laquelle elle s'accorde avec notre manière de la saisir.

De tout jugement devant prouver le goût du sujet il est en outre exigé que ce dernier juge par lui-même, sans qu'il lui soit nécessaire de s'orienter à tâtons, empiriquement, parmi les jugements des autres et sans qu'il lui soit nécessaire de s'informer par avance sur le plaisir ou le déplaisir qu'ils prennent au même objet ; son jugement, il doit par conséquent le porter, non point par imitation, parce qu'une chose plaît effectivement de manière universelle, mais a priori. On pourrait toutefois penser qu'un jugement a priori doit contenir un concept de l'objet et envelopper le principe qui en permet la connaissance ; toutefois, le jugement de goût ne se fonde nullement sur des concepts et n'est en aucun cas un jugement de connaissance, mais seulement un jugement esthétique.

C'est pourquoi, en dépit du jugement du public ou de celui de ses amis, un jeune poète demeure persuadé que son poème est beau ; et s'il leur prête oreille, ce n'est pas parce qu'il en juge désormais autrement, mais c'est parce qu'il trouve dans son désir d'être applaudi les raisons de s'accommoder de l'illusion commune (fût-ce contre son propre jugement), quand bien même (du moins de son point de vue) le public tout entier aurait mauvais goût. Ce n'est que plus tard, lorsque sa faculté de juger aura été davantage aiguisée par l'exercice, qu'il prendra délibérément ses distances avec son précédent jugement, adoptant ainsi la même attitude qu'à l'égard de ceux de ses jugements qui reposent entièrement sur la raison. Le goût ne prétend qu'à l'autonomie. Faire de jugements étrangers le principe déterminant du sien correspondrait à l'hétéronomie.

Que l'on vante à bon droit les œuvres des Anciens comme des modèles et que l'on désigne leurs auteurs comme des classiques, comme s'ils formaient une certaine noblesse parmi les écrivains, laquelle par son exemple donne au peuple des lois, cela semble indiquer des sources a posteriori du goût et réfuter l'autonomie de celui-ci dans chaque sujet. Mais on pourrait alors tout aussi bien [283] dire que les anciens mathématiciens, tenus jusqu'à présent pour des modèles quasiment indispensables de la rigueur et de l'élégance souveraine de la méthode synthétique, prouvent en ce qui nous concerne que notre raison est toute d'imitation et impuissante à produire d'elle-même des démonstrations rigoureuses procédant avec la plus haute intuition

par construction de concepts. Il n'existe absolument aucun usage de nos forces, si libre qu'il puisse être, ni même aucun usage de la raison (qui doit puiser tous ses jugements à la source a priori commune), qui ne s'engagerait pas dans de fausses recherches si chaque sujet devait toujours partir en tout point des dispositions brutes de sa nature, et si d'autres sujets ne l'avaient précédé dans leurs propres recherches ; non pour que leurs successeurs deviennent de simples imitateurs, mais pour en mettre d'autres, par leur méthode, sur la voie afin qu'ils cherchent en eux-mêmes les principes et suivent de la sorte leur propre démarche, souvent meilleure. Même dans la religion, où chacun assurément doit tirer de soi-même la règle de sa conduite, puisqu'il en reste lui-même responsable et ne peut imputer à d'autres, en tant que maîtres ou précurseurs, la responsabilité de ses égarements, jamais les préceptes généraux, que l'on peut avoir reçus de prêtres ou de philosophes, ou encore avoir tirés de soi-même, ne permettront d'atteindre tout ce que l'on obtient à travers un exemple de vertu ou de sainteté, lequel, inscrit dans l'histoire, ne rend pas inutile l'autonomie de la vertu que l'on tire de l'idée propre et originaire de la moralité (a priori), ni ne la transforme en un mécanisme d'imitation. *Suivre* – ce qui fait référence à un prédécesseur – et non pas *imiter* : telle est la juste expression pour désigner toute influence que les produits d'un créateur exemplaire peuvent avoir sur d'autres ; et cela signifie seulement : puiser aux mêmes sources où il puisait lui-même et emprunter à son prédécesseur uniquement la façon de procéder. Or, parmi toutes les facultés et tous les talents, le goût est justement celui qui, parce que son jugement n'est pas déterminable par des concepts et des préceptes, a le plus besoin des exemples de ce qui, dans le progrès de la culture, a reçu le plus longtemps l'approbation, s'il ne veut pas redevenir grossier et retomber dans la rudesse des premières tentatives.

Paragraphe 33 [284]

Seconde caractéristique du jugement de goût

Le jugement de goût n'est absolument pas déterminable par des arguments démonstratifs, exactement comme s'il était seulement *subjectif*.

Premièrement, quand quelqu'un ne trouve pas beau un édifice, un paysage, un poème, il ne se laisse pas imposer intérieurement l'assentiment par cent voix, qui toutes louent ces choses hautement. Certes il peut faire comme si cela lui plaisait à lui aussi, afin de ne point passer pour être dépourvu de goût ; il peut même commencer à douter d'avoir assez formé son goût par la connaissance d'un nombre suffisant d'objets de ce genre (de même que celui qui croit reconnaître au loin une forêt dans ce que tous les autres aperçoivent comme une ville doute du jugement de sa propre vue). Mais ce qu'il voit bien clairement, c'est que l'assentiment des autres ne constitue absolument pas une preuve valable pour le jugement sur la beauté ; et que si d'autres peuvent voir et observer pour lui, et que si ce que beaucoup ont vu d'une même façon peut assurément, même s'il croit avoir vu la même chose autrement, constituer un argument démonstratif suffisant au point de vue théorique et par conséquent logique, en revanche jamais ce qui a plu à d'autres ne saurait servir de fondement à un jugement esthétique. Le jugement contraire au nôtre que portent les autres peut sans doute à bon droit nous faire douter de notre propre jugement, mais jamais il ne saurait nous convaincre qu'il n'est pas légitime. Ainsi n'y a-t-il aucun *argument* démonstratif empirique permettant d'imposer à quelqu'un le jugement de goût.

Deuxièmement, une preuve édiflée a priori pour prouver, à partir de règles établies, qu'un poème est beau, une telle preuve peut encore moins déterminer le jugement sur la beauté. Si quelqu'un me fait lecture de son poème, ou me conduit à un spectacle, qui en fin de compte ne convient pas à mon goût, il pourra bien invoquer *Batteux* ou *Lessing*, voire des critiques du goût encore plus anciens et encore plus célèbres, ainsi que toutes les règles établies par eux, afin de prouver que son poème est beau ; il se peut même que certains passages qui justement me déplaisent s'accordent parfaitement avec des règles de la beauté (comme elles sont données par ces auteurs et généralement reçues) : je me bouche les oreilles, je ne veux entendre ni raisons ni arguments, et j'admettrais plutôt que ces règles des critiques sont fausses, ou du moins qu'elles ne s'appliquent pas au cas considéré, plutôt que de devoir laisser déterminer mon jugement par des arguments démonstratifs a priori [285], puisqu'il doit s'agir d'un jugement du goût et non pas d'un jugement de l'entendement ou de la raison.

Il semble qu'il s'agisse là d'une des principales raisons pour lesquelles on a désigné cette faculté d'appréciation esthétique précisément par le nom de goût. Il se peut, en effet, que quelqu'un m'énumère tous les ingrédients d'un mets et me fasse observer que chacun d'eux m'est agréable par ailleurs, et par-dessus le marché vante à bon droit le caractère sain de ce plat ; je reste sourd à toutes ces raisons, je goûte le plat avec *ma* langue et *mon* palais et c'est après cela (et non pas d'après des principes universels) que je porte mon jugement.

En fait le jugement de goût est absolument toujours porté comme un jugement singulier à propos de l'objet. L'entendement peut, par comparaison de l'objet avec le jugement d'autrui, et cela du point de vue de la satisfaction, émettre un jugement universel, par exemple : toutes les tulipes sont belles ; mais il ne s'agit pas en ce cas d'un jugement de goût, mais d'un jugement logique qui fait de la relation d'un objet au goût le prédicat des choses d'un certain genre ; seul le jugement par lequel je trouve belle une tulipe singulière donnée, c'est-à-dire le jugement par lequel je trouve que la satisfaction que j'en retire est universelle, est le jugement de goût. Ce jugement a ceci de caractéristique que, ne possédant qu'une valeur simplement subjective, il prétend néanmoins valoir pour *tous* les sujets, comme cela ne pourrait être le cas que s'il était un jugement objectif reposant sur des principes de connaissance et susceptible de s'imposer par une preuve.

Paragraphe 34

Il n'y a pas de principe objectif du goût qui soit possible

Sous un principe du goût, l'on pourrait entendre une proposition fondamentale sous la condition de laquelle on pourrait subsumer le concept d'un objet, et ensuite en conclure par un raisonnement que cet objet est beau. Mais cela est absolument impossible. C'est immédiatement en effet qu'il me faut éprouver du plaisir à la représentation de cet objet, et ce plaisir ne peut m'être inspiré par aucun bavardage à l'aide d'arguments démonstratifs. Par conséquent, bien que, comme le dit *Hume*, les critiques soient en apparence plus capables d'argumenter que les cuisiniers, ils partagent cependant le même sort. Ce n'est pas de la force des arguments qu'ils peuvent attendre la raison qui déterminera leur jugement, mais c'est seulement de la [286] réflexion du sujet sur son propre état (de plaisir ou de déplaisir), abstraction faite de tous les préceptes et de toutes les règles.

Mais ce sur quoi les critiques peuvent et doivent néanmoins raisonner afin de parvenir à rectifier et à élargir nos jugements de goût, cela ne peut consister à exposer la raison déterminante de cette sorte de jugements esthétiques dans une formule universelle utilisable, car cela est impossible ; ils doivent au contraire faire une recherche sur les facultés de connaître et leurs opérations dans ces jugements, et exposer de façon détaillée, dans des exemples, la finalité subjective réciproque dont la forme, comme on l'a montré plus haut, dans une représentation donnée, constitue la beauté de son objet. Ainsi la critique du goût n'est elle-même que subjective en rapport à la représentation par laquelle un objet nous est donné : autrement dit, elle est l'art ou la science de soumettre à des règles la relation réciproque de l'entendement et de l'imagination dans la représentation donnée (sans référence à une sensation ou à un concept qui lui seraient antérieurs), par conséquent elle est l'art ou la science de régler leur accord ou leur désaccord et de les déterminer par rapport à leurs conditions. C'est un *art* lorsqu'elle ne montre ceci qu'à l'aide d'exemples ; c'est une *science* lorsqu'elle dérive la possibilité d'un tel jugement de la nature de ces facultés, en tant que facultés de connaissance en général. C'est uniquement à une telle science en tant que critique transcendante que nous avons partout affaire ici. Elle doit développer et justifier le principe subjectif du goût comme un principe a priori de la faculté de juger. En tant qu'art, la critique recherche seulement l'application des règles physiologiques (en l'occurrence, psychologiques), donc empiriques, d'après lesquelles le goût procède effectivement (sans réfléchir sur leur possibilité), au jugement de ses objets, et elle critique les productions des beaux-arts, comme la *science* critique la faculté même de les juger.

Paragraphe 35

Le principe du goût est le principe subjectif de la faculté de juger en général

Le jugement de goût se distingue du jugement logique en ceci que ce dernier subsume une représentation sous des concepts de l'objet, tandis que le premier ne subsume pas du tout sous un concept, puisque, si tel était le cas, l'assentiment universel nécessaire pourrait être imposé par des preuves. Toutefois, le jugement de goût est semblable au jugement logique en ceci qu'il prétend à une universalité et [287] à une nécessité, mais cela non pas d'après des concepts de l'objet. Il prétend par conséquent à une universalité et à une nécessité purement subjectives. Dès lors, comme, dans un jugement, les concepts constituent son contenu (ce qui participe de la connaissance de l'objet), mais comme le jugement de goût n'est pas déterminable par des concepts, il se fonde donc seulement sur la condition subjective formelle d'un jugement en général. La condition subjective de tous les jugements est la capacité de juger elle-même, autrement dit la faculté de juger. L'usage de cette dernière au regard d'une représentation par laquelle un objet est donné requiert l'accord de deux facultés représentatives, à savoir celui de l'imagination (pour l'intuition et la synthèse du divers intuitif) et de l'entendement (pour le concept en tant que représentation de l'unité de cette synthèse). Or, comme aucun concept de l'objet ne se trouve en l'occurrence au fondement du jugement, ce dernier ne peut consister que dans la subsomption de l'imagination elle-même (dans une représentation par laquelle un objet est donné) sous la condition suivant laquelle l'entendement en général, partant de l'intuition, arrive à des concepts. C'est-à-dire, puisque la liberté de l'imagination consiste précisément en ce qu'elle schématise sans concepts, il faut que le jugement de goût repose sur une simple sensation de l'animation réciproque entre l'imagination dans sa *liberté* et l'entendement dans sa

légalité, par conséquent donc sur un sentiment permettant de juger l'objet d'après la finalité de la représentation (par laquelle un objet est donné) consistant à favoriser le libre jeu des facultés de connaître. Le goût, en tant que faculté de juger subjective, contient un principe de la subsumption, non pas des intuitions sous des *concepts*, mais de la *faculté* des intuitions ou présentations (c'est-à-dire de l'imagination) sous la *faculté* des concepts (c'est-à-dire de l'entendement), pour autant que la première *dans sa liberté* s'accorde avec la seconde *en sa légalité*.

Pour mettre désormais en évidence ce principe de droit à partir d'une déduction des jugements de goût, seules les caractéristiques formelles de ce genre de jugements peuvent nous servir de fil conducteur, pour autant, par conséquent, que l'on ne considère en ceux-ci que leur forme logique.

Paragraphe 36

Du problème d'une déduction des jugements de goût

À la perception d'un objet peut être associé immédiatement, et ce en vue d'un jugement de connaissance, le concept d'un objet en général dont cette perception contient les prédicats empiriques, [288] et de la sorte un jugement d'expérience peut être produit. Afin que ce jugement soit pensé en tant que détermination d'un objet, des concepts a priori de l'unité synthétique du divers de l'intuition se trouvent à son fondement ; et ces concepts (les catégories) exigent une déduction, qui elle aussi a été donnée dans la Critique de la raison pure, déduction grâce à laquelle pouvait être résolue la question : comment des jugements de connaissance, synthétiques et a priori, sont-ils possibles. Ce problème concernait donc les principes a priori de l'entendement pur et ses jugements théoriques.

Or, à une perception, peuvent également être immédiatement associés un sentiment de plaisir (ou de peine) et une satisfaction, satisfaction qui accompagne la représentation de l'objet et lui tient lieu de prédicat, et ainsi un jugement esthétique, lequel n'est pas un jugement de connaissance, peut être produit. Dès lors qu'il n'est pas un simple jugement de sensation, mais qu'il est bien un jugement de réflexion formel attribuant à chacun cette satisfaction comme lui étant nécessaire, il faut qu'un tel jugement possède à son fondement quelque chose faisant office de principe a priori, lequel principe peut certes n'être que subjectif (puisque un principe objectif devrait être impossible pour ce type de jugement), mais lequel principe, en tant qu'il est tel, a également besoin d'une déduction afin que l'on puisse comprendre comment un jugement esthétique peut prétendre à la nécessité. Ici se fonde le problème dont nous nous occupons à présent : comment des jugements de goût sont-ils possibles ? Ainsi ce problème intéresse les principes a priori de la faculté pure de juger dans les jugements *esthétiques*, c'est-à-dire ceux dans lesquels elle ne doit pas (comme dans les jugements théoriques) simplement subsumer sous des concepts objectifs de l'entendement et se trouve soumise à une loi, mais où elle est elle-même subjectivement un objet aussi bien qu'une loi.

Ce problème peut également être posé de la façon suivante : comment un jugement est-il possible qui, simplement à partir du sentiment *personnel* du plaisir que procure un objet, indépendamment du concept dudit objet, juge, et cela a priori, ce plaisir comme dépendant, *dans tout autre sujet*, de la représentation de cet objet, c'est-à-dire sans devoir attendre une approbation étrangère ?

Il est facile de voir que les jugements de goût sont des jugements synthétiques, et cela parce qu'ils dépassent le concept, et même l'intuition de l'objet, et ajoutent à cette intuition quelque chose qui n'est nullement une connaissance en tant que prédicat, à savoir le sentiment de plaisir (ou de peine). Mais que, quoique le prédicat (celui du plaisir *personnel* associé à la représentation) soit empirique, ces jugements constituent cependant, en ce qui concerne l'adhésion exigée *de chacun* [289], des jugements a priori, ou des jugements qui prétendent être considérés comme tels, comme en témoignent les expressions exprimant cette prétention. Ainsi ce problème de la critique de la faculté de juger relève du problème général de la philosophie transcendantale : comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ?

Paragraphe 37

Qu'affirme-t-on exactement a priori d'un objet dans un jugement de goût ?

Le fait que la représentation d'un objet soit immédiatement associée à un plaisir ne peut être perçu qu'intérieurement et, si l'on ne voulait rien démontrer d'autre que cela, donnerait un simple jugement empirique. Je ne puis, en effet, associer a priori un sentiment déterminé (de plaisir ou de peine) à aucune représentation, exception faite du cas où, dans la raison, est sous-jacent un principe a priori déterminant la volonté ; puisqu'alors le plaisir (dans le sentiment moral) en résulte, il ne peut, précisément pour ce motif, être comparé au plaisir intervenant dans le goût, et cela parce qu'il exige un concept déterminé d'une loi ; en revanche, dans l'autre cas, le plaisir doit être immédiatement associé au simple jugement, avant tout concept. De là vient aussi que tous les jugements de goût sont des jugements singuliers, parce qu'ils n'associent pas leur prédicat de satisfaction à un concept, mais à une représentation empirique singulière donnée.

Aussi n'est-ce pas le plaisir, mais *l'universalité de ce plaisir*, perçue comme étant associée dans l'esprit au simple jugement porté sur un objet, qui est, dans un jugement de goût, représentée a priori comme règle universelle pour la faculté de juger, comme règle valant pour chacun. Que je perçoive avec plaisir un objet, et que je porte avec plaisir un jugement sur cet objet, c'est un jugement empirique. Mais que je trouve cet objet beau, c'est-à-dire que je puisse exiger de chacun qu'il trouve cette satisfaction nécessaire, c'est un jugement a priori.

Paragraphe 38

Déduction des jugements de goût

Si l'on accorde que, dans un jugement de goût pur, la satisfaction prise à l'objet est associée au simple jugement porté sur la forme dudit objet, il n'y a alors rien d'autre que la finalité subjective [290] de celle-ci pour la faculté de juger, finalité que nous sentons associée dans l'esprit à la représentation de l'objet. Or, étant donné que, du point de vue des règles formelles du jugement, sans aucune matière (ni sensation des sens, ni concept), la faculté de juger ne peut se rapporter qu'aux conditions subjectives de l'usage de cette faculté en général (laquelle ne se limite ni à un mode particulier de sensation, ni à un concept particulier de l'entendement), par conséquent à cette subjectivité que l'on peut présupposer dans tout homme (en tant qu'elle est indispensable à la possibilité de la connaissance en général), il faut pouvoir admettre que l'accord d'une représentation avec ces conditions de la faculté de juger vaut a priori pour chacun. En d'autres termes, dans le jugement porté sur un

objet sensible en général, on doit à bon droit pouvoir attribuer à chacun le plaisir ou la manière dont la représentation se trouve subjectivement finalisée vis-à-vis de la relation entre les facultés de connaître*.

Remarque

C'est parce qu'il ne lui est pas nécessaire de justifier la réalité objective d'un concept que cette déduction est si facile ; la beauté, en effet, n'est pas un concept d'objet, et le jugement de goût n'est pas un jugement de connaissance. Il affirme seulement que nous sommes autorisés à présupposer, d'une manière universelle en tout homme, les mêmes conditions subjectives de la faculté de juger que nous rencontrons en nous, et il affirme de plus que nous avons correctement subsumé sous ces conditions l'objet donné. Bien que ceci implique d'inévitables difficultés que ne présente pas la faculté de juger logique (dans cette dernière, en effet, on subsume sous des concepts, tandis que dans la faculté de juger esthétique l'on subsume sous un [291] rapport, lequel ne peut être que senti, entre l'imagination et l'entendement s'accordant réciproquement dans la représentation de la forme de l'objet, auquel cas la subsomption peut aisément être trompeuse), la légitimité de la prétention de la faculté de juger à compter sur un assentiment universel reste entière quand elle affirme seulement la justesse du principe, comme valable pour chacun, consistant à juger à partir de raisons subjectives. Car pour ce qui concerne la difficulté et le doute portant sur la justesse de la subsomption sous ce principe, cela rend tout aussi peu douteux la légitimité de la prétention à cette validité d'un jugement esthétique en général, et par conséquent le principe lui-même, que la subsomption également fautive de la faculté de juger logique (ce qui toutefois n'arrive pas si souvent, ni si facilement) sous son principe peut rendre celui-ci, qui est objectif, douteux. Mais si la question posée était la suivante : comment est-il possible de considérer a priori la nature comme étant un ensemble des objets du goût ? – ce serait un problème se rapportant à la téléologie, parce qu'il faudrait regarder comme une fin de la nature, se rattachant essentiellement à son concept, le fait d'établir pour notre faculté de juger des formes finales. Mais la justesse d'une telle hypothèse est très douteuse, tandis que la réalité des beautés de la nature s'offre à l'expérience.

Paragraphe 39

De la communicabilité d'une sensation

Lorsque, en tant qu'elle est le réel de la perception, la sensation est rapportée à la connaissance, elle se nomme sensation des sens ; et l'on ne peut se représenter ce qu'il y a de spécifique dans sa qualité comme étant toujours communicable de la même manière que si l'on admet que chacun possède un sens identique au nôtre ;

* Pour être en droit de revendiquer l'adhésion universelle à un jugement de la faculté de juger esthétique reposant uniquement sur des principes subjectifs, il suffit que l'on admette : 1°) Que chez tous les hommes les conditions subjectives de cette faculté sont les mêmes, en ce qui concerne le rapport à une connaissance en général des facultés de connaître mises en action à cette occasion ; cela doit être vrai, parce qu'autrement les hommes seraient incapables de communiquer leurs représentations, ni même leurs connaissances ; 2°) Que le jugement en question ne porte que sur ce rapport (par conséquent sur la *condition formelle* de la faculté de juger) et est un jugement pur, c'est-à-dire qu'il n'est pas mêlé à des concepts de l'objet ou à des sensations comme raisons déterminantes. Quand bien même une erreur aurait été commise concernant ce dernier aspect, elle n'intéresse que l'application inexacte à un cas particulier d'un droit que nous donne une loi ; mais ce droit n'est pas supprimé pour autant.

mais on ne peut absolument pas présupposer cela d'une sensation des sens. C'est ainsi que, à celui qui n'a pas d'odorat, l'on ne peut communiquer cette sorte de sensation ; et même si l'odorat ne lui fait pas défaut, l'on ne peut cependant pas être assuré qu'il ait d'une fleur exactement la même sensation que celle que nous avons. Mais nous devons nous représenter les hommes comme bien plus différents encore en ce qui touche le *caractère agréable* ou *désagréable* de la sensation correspondant à un même objet des sens, et l'on ne peut absolument pas demander que tout un chacun avoue trouver du plaisir aux mêmes objets. On peut nommer plaisir de *jouissance* ce genre de plaisir [292] parce qu'il vient à l'esprit par l'intermédiaire du sens et qu'en ceci nous sommes passifs.

En revanche, la satisfaction retirée d'une action pour l'amour de sa nature morale n'est pas un plaisir de jouissance, mais c'est un plaisir procédant de l'activité autonome du sujet et de la conformité de cette activité à l'idée de sa destination. Ce sentiment, qui se nomme sentiment éthique, suppose toutefois des concepts et ne présente pas une finalité libre, mais une finalité conforme à une loi : il ne peut donc être communiqué universellement que par la raison, et, si le plaisir doit être le même en chacun, il ne peut être communiqué universellement que par des concepts pratiques très précis de la raison.

En tant que plaisir pris à la contemplation raisonneuse, le plaisir pris au sublime de la nature a, il est vrai, lui aussi la prétention d'être partagé universellement, mais il suppose toutefois encore un autre sentiment, c'est celui qu'a le sujet de sa destination suprasensible, lequel sentiment, si obscur qu'il puisse être, possède un fondement moral. Je ne suis toutefois absolument pas autorisé à présupposer que d'autres hommes y prêteront attention et trouveront dans la contemplation de la sauvage grandeur de la nature une satisfaction (que l'on ne peut à vrai dire pas attribuer à son aspect, lequel est bien plutôt effrayant). Néanmoins, considérant qu'en toute occasion propice il faudrait prêter attention à ces dispositions morales, je puis attribuer aussi cette satisfaction à chacun, mais uniquement par la médiation de la loi morale, laquelle pour sa part repose à son tour sur des concepts de la raison.

En revanche, le plaisir pris à la beauté n'est ni un plaisir de jouissance, ni celui retiré d'une activité conforme à une loi, ni non plus celui de la contemplation qui raisonne d'après des Idées, mais c'est le plaisir de la simple réflexion. Sans avoir pour ligne directrice quelque fin ou quelque principe, ce plaisir accompagne l'appréhension commune d'un objet par l'imagination en tant que faculté de l'intuition, en relation à l'entendement en tant que faculté des concepts, et cela par la médiation d'un procédé de la faculté de juger que celle-ci doit mettre en œuvre, y compris pour l'expérience la plus commune ; la seule différence est que, dans ce dernier cas, elle procède de la sorte en vue d'un concept empirique objectif, tandis que là (dans le jugement esthétique), il s'agit simplement pour elle de percevoir l'adéquation de la représentation à l'opération harmonieuse (subjectivement finale) de deux facultés de connaître, en leur liberté, c'est-à-dire de sentir avec plaisir l'état dans lequel une représentation place le sujet. Ce plaisir doit nécessairement reposer en chacun sur les mêmes conditions, parce qu'elles sont les conditions subjectives de la possibilité d'une connaissance en général, et la proportion de ces [293] facultés de connaître qui est exigée pour le goût l'est aussi pour le bon sens ordinaire qu'il faut que l'on suppose en chacun. C'est pourquoi celui qui juge avec goût (pourvu simplement que, dans sa conscience du beau, il ne se trompe pas et ne prenne pas la matière pour la forme, l'attrait pour de la beauté) peut attendre de tout autre qu'il

éprouve la finalité subjective, c'est-à-dire la satisfaction qu'il prend à l'objet, et peut considérer son sentiment comme universellement communicable, et cela sans la médiation des concepts.

Paragraphe 40

Du goût comme une sorte de *sensus communis*

Lorsque l'on est attentif, moins à la réflexion qu'au résultat de la faculté de juger, on donne souvent à celle-ci le nom de sens, et l'on parle d'un sens de la vérité, d'un sens des convenances, d'un sens de la justice, etc., cela bien que l'on sache, ou que tout au moins l'on doive facilement savoir, qu'il n'existe pas un sens en lequel ces concepts pourraient avoir leur siège, et plus encore qu'un tel sens ne saurait posséder la moindre aptitude à édicter des règles universelles, mais qu'au contraire aucune représentation semblable de la vérité, de la convenance, de la beauté ou de la justice ne pourrait jamais nous venir à l'esprit si nous n'étions pas capables de nous élever au-dessus des sens jusqu'aux facultés supérieures de connaissance. *L'entendement commun* que, en tant qu'entendement simplement sain (encore inculte), l'on considère comme la moindre des choses que l'on peut toujours attendre de celui qui prétend au nom d'homme, a donc également l'honneur mortifiant d'être désigné par le terme de sens commun (*sensus communis*), et cela de telle sorte que sous ce terme de *commun* (non seulement dans notre langue, qui sur ce point contient effectivement une ambiguïté, mais encore dans bien d'autres langues), l'on entend le vulgaire, ce que l'on rencontre partout et dont la possession n'est absolument pas un mérite, ni un privilège.

En fait, sous l'expression de *sensus communis*, il faut entendre l'Idée d'un sens *commun à tous*, c'est-à-dire l'Idée d'une faculté de juger qui, dans sa réflexion, tient compte en pensée (a priori) du mode de représentation de tout autre, afin de rattacher *pour ainsi dire* son jugement personnel à la raison humaine tout entière, et ce faisant d'échapper à l'illusion résultant de conditions subjectives particulières aisément susceptibles d'être tenues pour objectives, illusion qui exercerait une influence néfaste sur le jugement. [294] C'est là ce qui arrive quand on compare son propre jugement, moins aux jugements réels des autres qu'à leurs jugements simplement possibles, et que l'on se met à la place d'autrui en faisant simplement abstraction des limitations qui s'attachent de façon contingente à notre faculté de juger ; on y parvient en écartant autant que possible ce qui, dans l'état représentatif, est matière, c'est-à-dire ce qui est sensation, et en prêtant uniquement attention aux caractéristiques formelles de sa représentation ou de son état représentatif. Assurément, cette opération de la réflexion paraît être bien trop élaborée pour que l'on puisse l'attribuer à cette faculté que nous nommons le sens *commun* ; toutefois, elle ne paraît telle que lorsqu'on l'exprime dans des formules abstraites ; en soi, il n'est rien de plus naturel que de faire abstraction de l'attrait et de l'émotion lorsque l'on recherche un jugement qui doit servir de règle universelle.

Les maximes suivantes du sens commun n'appartiennent assurément pas à notre propos en tant que parties de la critique du goût, mais elles peuvent toutefois servir à l'explication des principes d'une telle critique. Ce sont les maximes suivantes : 1°) Penser par soi-même ; 2°) Penser en se mettant à la place d'autrui ; 3°) Penser toujours en accord avec soi-même. La première est la maxime de la pensée *sans préjugés*, la seconde celle de la pensée *élargie*, la troisième celle de la pensée

conséquente. La première est la maxime d'une raison qui n'est jamais *passive*. On appelle *préjugé* la tendance à la passivité, et par conséquent à l'hétéronomie de la raison ; et de tous les préjugés, le plus grand est celui qui consiste à se représenter la nature comme n'étant pas soumise à des règles que l'entendement, par sa propre loi essentielle, lui donne pour fondement : ce n'est autre que la *superstition*. On nomme *Lumières*⁵ la libération de la superstition ; en effet, bien que cette dénomination convienne également à la libération de préjugés en général, c'est la superstition qui mérite au premier chef (*in sensu eminenti*) d'être appelée un préjugé, dans la mesure où l'aveuglement en lequel la superstition nous plonge, et bien plus l'aveuglement qu'elle impose comme une obligation, [295] fait ressortir d'une manière remarquable le besoin d'être guidé par d'autres et par conséquent l'état d'une raison passive. En ce qui concerne la deuxième maxime de cette manière de penser, nous sommes bien habitués par ailleurs à appeler « étroit d'esprit » (*borné*, le contraire d'*élargi*) celui dont les talents ne suffisent point à un usage important (notamment à un usage intensif). Il n'est tout bonnement, en l'occurrence, pas question des facultés de la connaissance, mais de la *manière de penser* consistant à faire de la pensée un usage tourné vers une fin ; et si petit selon l'extension et le degré que soit le champ couvert pas les dons naturels de l'homme, c'est là ce qui montre cependant un homme d'*esprit ouvert* que de pouvoir s'élever au-dessus des conditions subjectives du jugement, dans lesquelles tant d'autres se cramponnent, et de pouvoir réfléchir sur son propre jugement à partir d'un *point de vue universel* (qu'il ne peut déterminer qu'en se plaçant du point de vue d'autrui). La troisième maxime, celle de la manière de penser *conséquente*, est celle dont la mise en application est la plus difficile à atteindre, et l'on ne peut même y parvenir qu'en associant les deux premières maximes et qu'après avoir acquis une maîtrise rendue parfaite grâce à un exercice répété. On peut dire que la première de ces maximes est la maxime de l'entendement, la seconde celle de la faculté de juger, la troisième celle de la raison.

Je reprends le fil de mon propos, interrompu par cet épisode, et je dis que l'on pourrait donner à plus juste titre le nom de *sensus communis* au goût qu'au bon sens et que c'est la faculté de juger esthétique, plutôt que la faculté de juger intellectuelle, qui mériterait le nom de sens commun à tous^{**}, pour peu que l'on veuille bien appeler sens un effet de la simple réflexion sur l'esprit ; par sens, l'on entend en effet alors ici le sentiment de plaisir. On pourrait même définir le goût par la faculté de juger ce qui rend *universellement communicable* le sentiment que nous éprouvons en présence d'une représentation donnée, et cela sans la médiation d'un concept.

L'aptitude des hommes à se communiquer leurs pensées requiert également un rapport entre l'imagination et l'entendement afin d'associer aux concepts des intuitions, et inversement d'associer aux intuitions des concepts, lesquels s'unissent dans une connaissance ; mais en ce cas, l'accord des deux facultés de l'esprit *obéit à une loi* et se trouve soumis à la contrainte de concepts déterminés. [296] Ce n'est

⁵ On s'aperçoit bien vite que si *in thesi* l'*Aufklärung* est chose aisée, elle est *in hypothesi* une entreprise difficile et longue à réaliser : certes, ne pas faire preuve de passivité en tant que raison, mais se donner en tout temps à soi-même sa propre loi, est chose bien facile pour l'homme qui ne veut qu'être en accord avec sa fin essentielle et qui ne cherche pas à connaître ce qui dépasse son entendement ; mais comme l'aspiration à une telle connaissance est presque inévitable, et qu'il ne manquera jamais de gens prétendant avec beaucoup d'assurance pouvoir satisfaire cette soif de savoir, il doit être très difficile de maintenir ou d'établir dans la forme de pensée (surtout quand elle est publique) cette démarche simplement négative (qui définit l'*Aufklärung* proprement dite).

^{**} On pourrait désigner le goût par *sensus communis aestheticus*, l'entendement commun par *sensus communis logicus*.

que lorsque l'imagination, dans sa liberté, éveille l'entendement, et ce n'est que lorsque celui-ci incite sans concepts l'imagination à un jeu régulier, ce n'est qu'alors que la représentation se communicative, non comme pensée, mais comme sentiment intérieur d'un état de l'esprit qui apparaît comme correspondant à une fin.

Le goût est donc la faculté de juger a priori de la communicabilité des sentiments associés à une représentation donnée (sans médiation d'un concept).

Si l'on pouvait admettre que la simple communicabilité universelle de son propre sentiment possède déjà en soi un intérêt pour nous (mais on n'est pas en droit de le conclure à partir de la nature d'une faculté de juger simplement réfléchissante), on pourrait s'expliquer pourquoi, dans les jugements de goût, le sentiment est exigé de tous pour ainsi dire comme un devoir.

Paragraphe 41

De l'intérêt empirique concernant le beau

Que le jugement de goût, jugement par lequel quelque chose est déclaré beau, ne devrait avoir *pour principe déterminant* aucun intérêt, on l'a montré suffisamment ci-dessus. Mais il ne s'ensuit pas que, dès lors qu'il a été porté en tant que jugement esthétique pur, aucun intérêt ne puisse être associé à ce jugement. Cette association ne pourra cependant jamais être qu'indirecte ; autrement dit le goût doit tout d'abord être représenté comme associé à quelque chose d'autre afin que l'on puisse encore relier à la satisfaction de la simple réflexion sur un objet un *plaisir relatif à son existence* (ce en quoi tout intérêt consiste). En effet, ce qui est dit du jugement de connaissance (portant sur des choses en général) vaut ici pour le jugement esthétique : *a posse ad esse non valet consequentia* [du possible à l'être la conséquence n'est pas bonne]. Cette autre chose à laquelle le goût est associé peut alors être empirique, ainsi une inclination propre à la nature humaine, ou ce peut être quelque chose d'intellectuel, comme la propriété qu'a la volonté de pouvoir être déterminée a priori par la raison : les deux cas enveloppent une satisfaction prise à l'existence d'un objet et peuvent ainsi fonder un intérêt concernant ce qui a déjà plu par lui-même, et cela sans que soit considéré un quelconque intérêt.

Ce n'est que dans la *société* que le beau intéresse empiriquement ; et si l'on admet que ce qui pousse l'homme vers la société lui est naturel, mais que l'aptitude et le penchant à y vivre, c'est-à-dire la *sociabilité*, sont nécessaires [297] à l'être humain en tant que créature destinée à vivre en société et constituent par conséquent une propriété appartenant à l'*humanité*, on ne peut manquer de considérer également le goût comme une faculté de juger tout ce qui permet de communiquer, même son propre *sentiment*, à tout autre, et par conséquent comme un moyen d'accomplir ce qu'exige l'inclination naturelle de chacun.

Pour lui seul, un homme abandonné sur une île déserte ne chercherait à orner ni sa hutte, ni lui-même, et il n'irait pas chercher des fleurs, encore moins songerait-il à en planter pour s'en parer ; c'est uniquement en société qu'il lui vient à l'esprit de n'être pas simplement homme, mais d'être aussi, à sa manière, un homme raffiné (c'est là le début de la civilisation) ; car tel est le jugement que l'on porte sur celui qui possède l'inclination et l'aptitude à communiquer son plaisir à d'autres et qu'un objet ne saurait satisfaire dès lors qu'il ne peut ressentir en commun avec d'autres la satisfaction qu'il y prend. De même chacun attend, et exige de chacun, qu'il tienne

compte de cette communication universelle, pour ainsi dire comme si elle résultait d'un contrat originaire dicté par l'humanité elle-même ; au commencement, il ne s'agit certainement que d'attraits, par exemple des couleurs pour se peindre (le rocou chez les Caraïbes et le cinabre chez les Iroquois), ou bien des fleurs, des coquillages, des plumes d'oiseaux joliment colorées, mais avec le temps, ce sont aussi de belles formes (comme celles des canots, des vêtements, etc.) ne procurant aucun contentement, c'est-à-dire aucune satisfaction de jouissance, qui furent importantes dans la société et liées à un grand intérêt ; jusqu'à ce qu'enfin la civilisation, parvenue à son sommet, fasse de ces formes presque le but essentiel de l'inclination raffinée et n'accorde de valeur aux sensations que dans la mesure où elles peuvent être universellement communiquées ; et partant de là, quand bien même le plaisir que chacun éprouve en présence d'un tel objet serait insignifiant et n'aurait en lui-même aucun intérêt remarquable, l'idée de sa communicabilité universelle en accroît pourtant la valeur presque infiniment.

Cet intérêt qui s'attache indirectement au beau par l'intermédiaire de l'inclination à la société et est par conséquent empirique, cet intérêt est pour nous ici sans importance, qui n'avons à considérer que ce qui peut se rapporter, ne serait-ce qu'indirectement, au jugement de goût a priori. En effet, même si un intérêt associé à cette forme devait y être découvert, le goût révélerait que notre faculté de juger est en ce cas passée de la jouissance des sens au sentiment moral ; et outre le fait que nous serions ainsi mieux guidés pour utiliser notre goût d'une manière conforme à une fin [298], on dévoilerait par là un maillon intermédiaire dans la chaîne des facultés humaines a priori desquelles toute législation doit dépendre. Tout ce que l'on peut bien dire de l'intérêt empirique s'attachant aux objets du goût et au goût lui-même, c'est que celui-ci, puisqu'il s'adonne à l'inclination, si raffinée qu'elle puisse être, peut bien se confondre aisément avec toutes les inclinations et toutes les passions qui dans la société atteignent leur plus grande diversité et leur degré le plus élevé, et que l'intérêt s'attachant au beau, dès lors qu'il trouve là son fondement, ne peut fournir qu'un passage très équivoque de l'agréable au bon. En revanche, nous avons tout lieu d'examiner si ce passage ne pourrait pas toutefois être ménagé par le goût lorsqu'il est entendu dans sa pureté.

Paragraphe 42

De l'intérêt intellectuel concernant le beau

De la part de ceux qui auraient volontiers ramené toutes les activités auxquelles les hommes sont poussés par une disposition naturelle intérieure les portant à la fin dernière de l'humanité, c'est-à-dire au bien moral, c'était faire preuve de bonnes intentions que de considérer le fait de prendre un intérêt au beau en général comme le signe d'un caractère moralement bon. Mais ce n'est pas sans raison que d'autres, se réclamant de l'expérience, leur ont objecté que les virtuoses du goût, non seulement souvent, mais même de façon tout à fait habituelle, sont vaniteux, obstinés, livrés à de pernicieuses passions, et qu'ils pourraient bien moins encore que d'autres prétendre au privilège d'être attachés à des principes moraux ; et il semble donc que le sentiment du beau soit non seulement spécifiquement différent du sentiment moral (comme c'est au demeurant le cas), mais encore que l'intérêt que l'on peut y associer soit difficilement susceptible de s'unir au sentiment moral et qu'en aucun cas il ne puisse l'être en raison d'une affinité intérieure.

Cela dit, j'accorde bien volontiers que l'intérêt relatif aux *beautés de l'art* (au nombre desquelles j'inscris également l'usage artificiel des beautés de la nature pour la décoration, donc pour la vanité) ne témoigne en rien d'une pensée attachée au bien moral, ni même simplement d'un mode de pensée qui y soit enclin. Mais en revanche, je soutiens que prendre un *intérêt immédiat* à la beauté de la *nature* (non pas avoir simplement du goût pour en juger) est toujours le signe d'une âme bonne et que [299], si cet intérêt est habituel, il indique tout au moins une disposition d'esprit favorable au sentiment moral, s'il s'associe volontiers à la *contemplation de la nature*. Mais on doit bien se rappeler que je ne pense proprement ici qu'aux belles *formes* de la nature et qu'en revanche j'écarte toujours les *attraits* qui d'ordinaire se lient si largement à celles-ci, et cela parce que l'intérêt qui se porte sur de tels attraits est certes lui aussi immédiat, mais cependant empirique.

Celui qui, dans la solitude (et sans l'intention de vouloir communiquer à d'autres ses observations), contemple la belle forme d'une fleur sauvage, d'un oiseau, d'un insecte, etc., pour les admirer, pour les aimer, et qui n'en admettrait pas volontiers l'absence dans la nature en général, quand bien même, loin que l'existence de l'objet lui fasse miroiter quelque avantage, il en retirerait plutôt du dommage, celui-là prend un intérêt immédiat, et à vrai dire intellectuel, à la beauté de la nature. C'est dire que non seulement le produit de la nature lui plaît par sa forme, mais encore que l'existence de celui-ci lui plaît, sans qu'aucun attrait des sens n'intervienne ou sans qu'il y associe une fin quelconque.

Mais il faut remarquer ici que, si l'on avait abusé secrètement cet amoureux du beau en plantant dans la terre des fleurs artificielles (que l'on peut fabriquer parfaitement identiques aux fleurs naturelles) ou si l'on avait placé sur des branches d'arbre des oiseaux artistement sculptés, et si ensuite il découvrait la supercherie, l'intérêt immédiat qu'il portait auparavant à ces objets disparaîtrait aussitôt, alors que, peut-être, un autre intérêt viendrait prendre sa place, à savoir l'intérêt de la vanité, tel qu'il consiste à décorer son logis pour des yeux étrangers. La pensée que la nature a produit cette beauté doit accompagner l'intuition et la réflexion ; et c'est sur cette seule pensée que repose l'intérêt immédiat que l'on y prend. Autrement, il ne reste, ou bien qu'un simple jugement de goût dépouillé de tout intérêt, ou bien qu'un jugement de goût associé à un intérêt indirect, c'est-à-dire relatif à la société, lequel ne donne aucun indice sûr d'un mode de pensée qui soit moralement bon.

Ce privilège que possède la beauté naturelle sur la beauté artistique (bien que la première soit néanmoins dépassée par la seconde quant à la forme) d'inspirer seule un intérêt immédiat, ce privilège s'accorde avec le mode de pensée épuré et profond de tous les hommes qui ont cultivé leur sentiment moral. Si un homme possédant assez de goût pour juger des produits des beaux-arts avec la plus grande exactitude et la plus grande finesse [300] abandonne volontiers la pièce dans laquelle se rencontrent ces beautés qui entretiennent la vanité, ou tout au moins les joies d'ordre social, et se tourne vers le beau naturel afin d'y trouver en quelque sorte, pour son esprit, une volupté sous la forme d'une méditation qu'il ne saurait jamais développer complètement, nous considérerons avec respect ce choix qui est le sien et nous lui supposerons une belle âme, à laquelle ne peut prétendre aucun connaisseur d'art, ni aucun amateur, en raison de l'intérêt qu'ils portent à leurs objets. Quelle est donc la différence entre les appréciations si distinctes de deux sortes d'objets qui, selon le jugement du simple goût, pourraient à peine se disputer la supériorité ?

Nous possédons une faculté de juger simplement esthétique nous permettant de porter, sans l'appui de concepts, des jugements sur des formes et de trouver une satisfaction dans le simple fait de porter un tel jugement sur elles ; nous faisons parallèlement de cette satisfaction une règle pour chacun, sans que ce jugement se fonde sur un intérêt ou sans qu'il en produise un. D'un autre côté, nous possédons également une faculté de juger intellectuelle nous permettant de déterminer, pour de simples formes de maximes pratiques (dans la mesure où elles se qualifient d'elles-mêmes en tant que législation universelle), une satisfaction a priori, dont nous faisons pour chacun une loi, sans que notre jugement se fonde sur un quelconque intérêt, *mais dans ce cas il en produit un*. Dans le premier jugement, le plaisir ou le déplaisir sont propres au goût ; dans le second, ils sont propres au sentiment moral.

Mais comme la raison est également intéressée à ce que les Idées (pour lesquelles elle produit dans le sentiment moral un intérêt immédiat) possèdent aussi une réalité objective, c'est-à-dire est intéressée à ce que la nature montre au moins une trace, ou fournisse un indice, qu'elle contient en soi quelque principe permettant de supposer un accord légitime entre ses produits et notre satisfaction indépendante de tout intérêt (satisfaction que nous reconnaissons a priori comme constituant pour chacun une loi, sans pouvoir fonder cette reconnaissance sur des preuves), il faut que la raison prenne un intérêt à toute expression par la nature d'un tel accord ; par conséquent, l'esprit ne peut réfléchir sur la *beauté* de la nature sans s'y trouver en même temps intéressé. Or, par parenté, cet intérêt est moral ; et celui qui prend un tel intérêt au beau de la nature ne peut le faire que dans la mesure où, avant cela, il a déjà fondé solidement son intérêt pour le bien moral. On a donc quelque raison de supposer, pour le moins, une disposition à la bonne intention morale chez celui que la beauté de la nature [301] intéresse immédiatement..

On dira que cette interprétation des jugements esthétiques par une parenté avec le sentiment moral apparaît beaucoup trop subtile pour être considérée comme la véritable explication du langage chiffré par lequel la nature s'adresse à nous symboliquement dans ses belles formes. Mais premièrement, cet intérêt immédiat pour le beau de la nature sauvage n'est en fait pas du tout commun, il est au contraire propre à ceux dont la manière de penser est déjà formée au bien, ou tout particulièrement disposée à une telle formation ; ensuite, l'analogie entre le pur jugement de goût, lequel, sans dépendre d'aucun intérêt, fait ressentir une satisfaction et la représente en même temps a priori comme convenant à l'humanité en général, et le jugement moral, lequel aboutit au même résultat à partir de concepts, sans nulle réflexion précise, subtile et préalable, cette analogie conduit à accorder un intérêt immédiat d'égale importance à l'objet du premier comme à celui du second, avec cette seule différence que celui-là est un intérêt libre, tandis que celui-ci est un intérêt fondé sur une loi objective. À cela s'ajoute encore l'admiration de la nature qui dans ses belles productions se manifeste en tant qu'art, et cela non pas simplement par hasard, mais pour ainsi dire intentionnellement, selon un ordonnancement conforme à l'observation d'une loi et en tant que finalité sans fin ; et comme nous ne rencontrons nulle part au-dehors cette fin, nous la cherchons naturellement en nous-mêmes, et plus précisément dans ce qui constitue la fin dernière de notre existence, à savoir la destination morale (à vrai dire, il ne sera question de cette enquête sur le fondement de la possibilité d'une telle finalité de la nature que dans la téléologie).

Il est également aisé d'expliquer pourquoi la satisfaction relative aux beaux-arts, dans le pur jugement de goût, n'est pas aussi bien associée à un intérêt immédiat que l'est la satisfaction relative à la belle nature. En effet, ou bien l'art est une imitation telle de la nature qu'elle va jusqu'à l'illusion, et c'est alors en tant que beauté naturelle (tenue pour telle) qu'il présente cet intérêt ; ou bien il s'agit d'un art visiblement orienté, et ce de manière intentionnelle, vers notre satisfaction, et dans ce cas la satisfaction prise à ce produit serait bien immédiate du fait du goût, mais il n'y aurait pas d'autre intérêt qu'un intérêt médiat pour la cause se trouvant au principe du produit, à savoir un art qui ne peut intéresser que par sa fin, et jamais en lui-même. On dira peut-être que c'est également le cas d'un objet de la nature dont la beauté ne suscite un intérêt que dans la mesure où [302] une Idée morale lui est associée ; mais ce qui suscite alors un intérêt immédiat, ce n'est pas l'objet, mais c'est la propriété qu'a la nature d'être en elle-même capable d'une association qui, ainsi, lui appartient de manière intrinsèque.

Les attraits dans la belle nature, lesquels sont pour ainsi dire si fréquemment confondus avec la belle forme, sont afférents, ou bien aux modifications de la lumière (dans la coloration), ou bien à celles du son (dans les tons). Ce sont là en effet les seules sensations qui permettent non seulement un sentiment sensible, mais aussi une réflexion sur la forme de ces modifications des sens, et qui ainsi permettent en quelque sorte une langue rapprochant la nature de nous et paraissant posséder une signification supérieure. La couleur blanche du lis semble disposer l'esprit à l'idée d'innocence et, si nous suivons les sept couleurs dans l'ordre, du rouge jusqu'au violet, elles semblent disposer l'esprit à l'idée, 1°) de la sublimité, 2°) du courage, 3°) de la franchise, 4°) de la gentillesse, 5°) de la modestie, 6°) de la fermeté, et 7°) de la tendresse. Le chant des oiseaux annonce la joie et le contentement pris à sa propre existence. Du moins est-ce ainsi que nous interprétons la nature, que telle soit, ou non, son intention. Mais cet intérêt que nous prenons ici à la beauté requiert absolument qu'il s'agisse d'une beauté de la nature, et il disparaît totalement dès que l'on s'aperçoit de sa méprise et que ce n'est que de l'art, à tel point que le goût ne peut plus rien y trouver de beau, ni la vue quoi que ce soit d'attrayant. Quoi de plus apprécié des poètes que le chant joli et enchanteur du rossignol dans un bosquet solitaire, par un calme soir d'été, sous la douce lumière de la lune ? Il est toutefois des exemples où aucun chanteur de ce genre ne se pouvant trouver, quelque hôte jovial est parvenu à tromper, à leur très grande satisfaction d'ailleurs, ses invités venus chez lui jouir de l'air de la campagne, en cachant dans un buisson un jeune espiègle sachant parfaitement imiter (avec à la bouche un roseau ou un jonc) ce chant d'après nature. Mais dès que l'on prend conscience qu'il s'agit d'une tromperie, personne ne supporte longtemps d'entendre ce chant tenu auparavant pour si attrayant ; et il en va de même pour tout autre oiseau chanteur. Afin que nous puissions prendre au beau comme tel un *intérêt* immédiat, il faut que ce soit la nature, ou ce que nous prenons pour elle, qui nous l'inspire ; il en est à plus forte raison ainsi si nous devons attribuer ce même intérêt aux autres ; et en fait, [303] c'est ce qui arrive lorsque nous tenons pour grossière et dépourvue de noblesse la manière de penser de ceux qui n'ont aucun *sentiment* pour la belle nature (nous nommons ainsi en effet la capacité de ressentir un intérêt à sa contemplation) et qui s'en tiennent à la jouissance des simples sensations des sens que procure la table ou la bouteille.

Paragraphe 43

De l'art en général

1°) L'*art* est distingué de la *nature*, tout comme le « faire » (facere) en général l'est de « l'agir » ou du « causer » en général (agere), et le produit, ou la conséquence, de l'art se distingue en tant qu'*œuvre* (opus) du produit de la nature en tant qu'effet (effectus).

En droit, on ne devrait appeler art que la production par liberté, c'est-à-dire par un arbitre qui place la raison au fondement de ses actions (définition kantienne du libre-arbitre). En effet, bien que l'on se plaise à désigner comme une œuvre d'art le produit des abeilles (les gâteaux de cire édifiés avec régularité), ce n'est que par analogie avec l'art ; dès que l'on songe que les abeilles ne fondent leur travail sur aucune réflexion proprement rationnelle, l'on convient aussitôt qu'il s'agit là d'un produit de leur nature (de l'instinct), et c'est uniquement à leur créateur qu'on l'attribue en tant qu'art.

Lorsque, en fouillant un marécage, l'on découvre, comme c'est arrivé parfois, un morceau de bois taillé, l'on ne dit pas que c'est un produit de la nature, mais que c'est de l'art ; la cause productrice du morceau de bois taillé a pensé à une fin, à laquelle celui-ci est redevable de sa forme. On aperçoit d'ailleurs sans doute également de l'art dans toute chose constituée de façon telle qu'il a fallu que, dans sa cause, une représentation de ce qu'elle est précède sa réalité (comme chez les abeilles), sans toutefois que cette cause ait pu précisément *penser* l'effet ; mais quand, pour la distinguer d'un effet naturel, l'on appelle tout simplement œuvre d'art une chose, l'on entend toujours par là une œuvre de l'homme.

2°) En tant qu'habileté de l'homme, l'*art* est également distingué de la *science* (tout comme le *pouvoir* l'est du *savoir*), à la manière dont la faculté pratique se distingue de la faculté théorique, la technique se distingue de la théorie (tout comme l'arpentage se distingue de la géométrie). Et de même, ce que l'on *peut*, dès que l'on *sait* ce qui doit être fait et que l'on connaît suffisamment l'effet recherché, ne s'appelle pas de l'art. Seul ce que l'on n'a pas, du simple fait qu'on le connaît de la manière la plus parfaite, aussitôt l'habileté de faire, [304] seul cela relève de l'art. *Petrus Camper* décrit très exactement comment la meilleure chaussure devrait être constituée, mais il ne pouvait assurément en fabriquer aucune*.

3°) On distingue également l'*art* de l'*artisanat* ; le premier est dit *libéral*, le second peut être nommé également *mercenaire*. On considère le premier comme s'il ne pouvait répondre à une finalité (réussir) que comme jeu, c'est-à-dire comme une activité en elle-même agréable ; on considère le second comme un travail, c'est-à-dire comme une activité qui en elle-même est désagréable (pénible) et qui n'est attirante que par son effet (par exemple par le salaire), et qui par conséquent peut être imposée de manière contraignante. Afin de savoir si, dans la hiérarchie des corporations, il faut tenir les horlogers pour des artistes et les forgerons, en revanche, pour des artisans, il faudrait se situer à un autre point de vue pour juger celui que nous faisons nôtre ici ; il faudrait en effet considérer la proportion des

* Dans mon pays, l'homme du commun, quand on lui pose un problème tel que celui de l'œuf de Christophe Colomb, répond : « Ce n'est pas de l'art, mais ce n'est que de la science. » C'est-à-dire : si on le *sait*, on le *peut* ; il en dit autant de tous les prétendus arts de l'illusionniste. En revanche, il n'hésiterait pas à nommer art l'adresse du funambule.

talents qui doivent se trouver au fondement de l'une ou l'autre de ces activités. Je ne veux pas non plus traiter la question de savoir si, entre ce que l'on appelle les sept arts libéraux, certains ne devraient pas être mis au nombre des sciences et d'autres comparés à des métiers. Mais il n'est pas inutile de rappeler que, dans tous les arts libéraux, il faut qu'il y ait une certaine contrainte ou, comme on le désigne, un *mécanisme*, sans lequel l'*esprit*, qui dans l'art doit être *libre* et qui seul anime l'œuvre, n'aurait aucun corps et s'évaporerait entièrement (par exemple, dans la poésie, l'exactitude et la richesse de la langue ainsi que la prosodie et la métrique), dans la mesure où beaucoup de nouveaux éducateurs croient contribuer le plus à un art libéral en y supprimant toute contrainte et en le transformant, de travail qu'il était, en un simple jeu.

Paragraphe 44

Des beaux-arts

Il n'existe pas de science du beau, mais seulement une critique du beau, et il n'existe pas non plus de belles sciences, mais seulement des beaux-arts. En effet, en ce qui concerne une science du beau, il faudrait que l'on puisse y déterminer scientifiquement, c'est-à-dire par des raisons démonstratives [305], si quelque chose doit ou non être tenu pour beau ; mais dès lors que le jugement sur la beauté appartiendrait à la science, il ne serait pas un jugement de goût. En ce qui concerne le second point, une science qui, en tant que telle, devrait être belle, est un non-sens. Car si, en tant que science, on lui demandait des principes et des preuves, on n'obtiendrait que des formules élégantes (bons mots). Ce qui a pu donner naissance à l'habituelle expression de *belles sciences* n'est sans aucun doute rien d'autre que le fait que l'on ait fort justement remarqué que les beaux-arts, dans toute leur perfection, exigent beaucoup de science, comme par exemple la connaissance des langues anciennes, une lecture assidue des auteurs tenus pour classiques, l'histoire, la connaissance des antiquités, etc., et, par une confusion des mots, l'on a ainsi appelé belles sciences les sciences historiques, parce qu'elles constituent la nécessaire préparation et le fondement des beaux-arts, et en partie aussi parce que l'on y inclut la connaissance des produits des beaux-arts (éloquence et poésie).

Si l'art conforme à la *connaissance* d'un objet possible se borne à exécuter les actions nécessaires afin de le réaliser, il s'agit alors d'un art *mécanique* ; mais s'il a pour fin immédiate le sentiment de plaisir, alors il s'appelle un art *esthétique*. Celui-ci relève, soit des arts d'*agrément*, soit des *beaux-arts*. C'est un art d'agrément lorsque sa fin, c'est que le plaisir accompagne les représentations en tant que simples *sensations* ; c'est un des beaux-arts lorsque sa fin, c'est que le plaisir accompagne les représentations en tant que *modes de connaissance*.

Les arts d'agrément sont ceux qui ont la jouissance pour seul but ; tels sont tous les attrait qui peuvent, à table, contenter la société : par exemple, raconter de façon divertissante, amener la société à une conversation franche et vivante, la disposer par la plaisanterie et le rire à un certain ton de gaieté, dans lequel, comme l'on dit, on peut bavarder à tort et à travers sans que personne se tienne pour responsable de ce qu'il dit, parce qu'il ne s'agit que d'une conversation en passant, et non de quelque chose qui serait destiné à fournir durablement matière à être médité ou répété. (À cela appartient également la manière dont la table est dressée pour le plaisir, ou encore, dans les grands banquets, la musique de table, chose étrange qui, en tant

simplement que bruit agréable, doit entretenir la disposition des esprits à l'allégresse et qui, sans que personne ne prête jamais la moindre attention à sa composition, favorise [306] la conversation libre entre voisins). À quoi viennent s'ajouter tous les jeux, qui n'ont d'autre intérêt que de faire passer le temps sans que l'on s'en aperçoive.

Les beaux-arts, en revanche, sont un mode de représentation qui porte en lui-même une finalité et qui contribue pourtant, bien que ce soit sans intention finale, à la culture des facultés de l'esprit en vue de la communication en société.

Dans son concept, la communicabilité universelle d'un plaisir contient déjà ceci qu'il ne saurait s'agir d'un plaisir de jouissance tiré de la simple sensation, mais d'un plaisir de la réflexion ; et de la sorte, l'art esthétique, en tant qu'il relève des beaux-arts, est un art qui a pour mesure la faculté de juger réfléchissante et non point la sensation des sens.

Paragraphe 45

Les beaux-arts ne sont de l'art que dans la mesure
où ils ont en même temps l'apparence de la nature

En face d'un produit des beaux-arts, on doit prendre conscience que c'est là une production de l'art, et non de la nature ; mais, dans la forme de ce produit cependant, la finalité doit sembler aussi libre de toute contrainte par des règles arbitraires que s'il s'agissait d'un produit de la simple nature. C'est sur ce sentiment de la liberté dans le jeu de nos facultés de connaître, lequel sentiment doit être en même temps final, que repose ce plaisir qui seul est universellement communicable, sans toutefois se fonder sur des concepts. La nature était belle lorsque parallèlement elle avait l'apparence de l'art ; et l'art ne peut être appelé beau que lorsque nous sommes conscients qu'il s'agit d'art et que celui-ci nous apparaît pourtant en tant que nature.

En effet, qu'il s'agisse de beauté naturelle ou qu'il s'agisse de beauté artistique, nous pouvons dire dans les deux cas : *est beau ce qui plaît dans le simple jugement* (non pas dans la sensation des sens, ni par l'intermédiaire d'un concept). Or, l'art a toujours l'intention bien déterminée de produire quelque chose. Mais s'il s'agissait d'une simple sensation (laquelle est quelque chose de purement subjectif) qui dût être accompagnée de plaisir, ce produit de l'art ne plairait, dans le jugement, que par la médiation du sentiment des sens. Si le projet portait sur la production d'un objet déterminé, cet objet, le projet une fois réalisé par l'art, ne plairait que par l'intermédiaire de concepts. Mais, dans les deux cas, l'art ne plairait pas *dans le simple jugement* ; en d'autres termes, il ne plairait pas en tant qu'art du beau, mais en tant qu'art mécanique.

Aussi bien, la finalité dans les produits des beaux-arts, bien qu'elle [307] soit assurément intentionnelle, ne doit pourtant pas paraître intentionnelle ; c'est dire que les beaux-arts doivent *avoir l'apparence* de la nature, bien que l'on ait assurément conscience qu'il s'agit d'art. Or, un produit de l'art apparaît comme nature par le fait que, en vérité, l'on y trouve toute la *ponctualité* requise dans l'accord avec des règles d'après lesquelles seules le produit peut devenir ce qu'il doit être ; mais cela sans caractère *pénible*, sans qu'y transparaisse une forme scolaire ; en d'autres termes, l'on ne doit trouver aucune trace indiquant que l'artiste avait la règle sous les yeux et que celle-ci a imposé des chaînes aux facultés de son esprit.

Paragraphe 46

Les beaux-arts sont les arts du génie

Le *génie* est le talent (don naturel) qui donne à l'art ses règles. Puisque, en tant que faculté productive innée de l'artiste, le talent appartient lui-même à la nature, l'on pourrait également s'exprimer ainsi : le *génie* est la disposition innée de l'esprit (*ingenium*) *par laquelle* la nature donne à l'art ses règles.

Quoi qu'il en soit de cette définition, qu'elle soit simplement arbitraire, ou qu'elle soit conforme ou non au concept que l'on a coutume d'associer au mot de *génie* (ce que l'on devra expliquer dans le paragraphe suivant), on peut cependant d'ores et déjà prouver que les beaux-arts, suivant la signification dans laquelle ce mot est pris ici, doivent nécessairement être considérés comme des arts du *génie*.

Tout art en effet suppose des règles, sur le fondement desquelles un produit est tout d'abord représenté comme possible si l'on doit l'appeler un produit artistique. Mais le concept des beaux-arts ne permet pas que le jugement sur la beauté de son produit soit dérivé d'une quelconque règle possédant un *concept* comme principe de détermination, et par conséquent il ne permet pas que le jugement se fonde sur un concept de la manière dont le produit est possible. Aussi bien, les beaux-arts ne peuvent eux-mêmes concevoir la règle d'après laquelle ils doivent donner naissance à leur produit. Or, puisque sans une règle qui le précède, un produit ne peut jamais être désigné comme étant un produit de l'art, il faut que la nature donne à l'art sa règle dans le sujet (et cela par la concordance des facultés dont dispose celui-ci) ; c'est dire que les beaux-arts ne sont possibles que comme produits du génie.

On voit par là : 1°) Que le génie est un *talent* consistant à produire ce dont on ne saurait donner aucune règle déterminée ; il ne correspond pas à une aptitude à ce qui peut être appris d'après une règle quelconque ; [308] il s'ensuit que l'*originalité* doit être sa première propriété ; 2°) L'absurde pouvant lui aussi être original, les produits du génie doivent en même temps être des modèles, c'est-à-dire *exemplaires* ; par conséquent, bien qu'eux-mêmes ne naissent pas d'une imitation, ils doivent toutefois servir à d'autres de mesure ou de règle de jugement ; 3°) Le génie est donc incapable de décrire lui-même, ou d'exposer scientifiquement, comment il donne naissance à son produit, mais c'est au contraire en tant que *nature* qu'il donne la règle de ses productions ; c'est pourquoi l'auteur d'un produit qu'il doit à son génie ne sait pas lui-même comment se trouvent en lui les Idées qui s'y rapportent, et il n'est pas non plus en son pouvoir de concevoir à volonté, ou selon un plan, de telles Idées, ni de les communiquer à d'autres à partir de préceptes qui les mettraient à même de concevoir des produits comparables. (C'est pourquoi aussi le terme de génie est vraisemblablement dérivé de *genius*, l'esprit particulier donné à un homme à sa naissance pour le protéger et le diriger, et qui est la source de l'inspiration dont émanent ces idées originales) ; 4°) Il en résulte enfin que, par l'intermédiaire du génie, ce n'est pas à la science que la nature prescrit des règles, mais à l'art, et ce n'est le cas que dans la mesure où l'art dont il s'agit fait partie des beaux-arts.

Paragraphe 47

Explication et confirmation de la précédente définition du génie

Tout le monde s'accorde à reconnaître que le génie s'oppose totalement à l'esprit d'*imitation*. Étant donné qu'apprendre n'est rien d'autre qu'imiter, la meilleure disposition, la plus grande facilité (capacité) à apprendre ne peut, comme telle, passer pour du génie. Mais même si quelqu'un pense ou invente par soi-même, s'il ne se borne pas à saisir ce que d'autres ont pensé, et bien plus encore s'il découvre maintes choses au profit de l'art et de la science, cela n'est pas encore une bonne raison pour nommer *génie* un tel *cerveau* (souvent puissant) (par opposition à celui qui, ne pouvant jamais faire plus que simplement apprendre et imiter, s'appelle un *niais*) ; en effet, tout cela *aurait pu* aussi bien être appris, tout cela se trouve par conséquent sur le chemin naturel de la recherche et de la réflexion suivant des règles, et n'est pas spécifiquement différent de ce qui peut être appris avec application par l'intermédiaire de l'imitation. On peut ainsi apprendre parfaitement bien tout ce que *Newton* a exposé dans son œuvre immortelle sur les Principes de la philosophie de la nature, si puissant qu'ait dû être le cerveau nécessaire pour de semblables découvertes ; en revanche, l'on ne peut apprendre à composer des poèmes d'une manière pleine d'esprit, si précis que puissent être [309] tous les préceptes conçus pour l'art poétique et si excellents qu'en soient les modèles. La raison en est que *Newton* pouvait rendre entièrement claires et distinctes, non seulement pour lui-même, mais aussi pour tout autre et pour ses successeurs, toutes les avancées qu'il eut à accomplir, depuis les premiers éléments de la géométrie jusqu'à ses découvertes les plus importantes et les plus profondes ; mais aucun *Homère*, ni aucun *Wieland*, ne peut indiquer comment ses idées, riches de poésie et pourtant en même temps grosses de pensées, surgissent et s'assemblent dans son cerveau, cela parce qu'il ne le sait pas lui-même et dès lors ne peut l'enseigner à personne. Ainsi, dans le domaine scientifique, le plus grand auteur de découvertes ne se distingue donc que par le degré de l'imitateur et de l'écolier les plus laborieux, tandis qu'il est spécifiquement différent de celui que la nature a doué pour les beaux-arts. Il ne faut cependant pas voir en ceci une quelconque dévalorisation de ces grands hommes auxquels l'espèce humaine doit tant, par rapport à ceux qui, par leur talent pour les beaux-arts, sont les favoris de la nature. Un grand privilège des premiers par rapport à ceux qui méritent l'honneur d'être désignés comme des génies, c'est précisément que leur talent contribue à la perfection toujours croissante des connaissances et de tout ce qui s'ensuit d'utile, en même temps qu'à l'instruction des autres dans ces mêmes connaissances. Pour le génie en effet, l'art s'arrête quelque part puisqu'une limite lui est imposée, au-delà de laquelle il ne peut aller, limite qu'il a d'ailleurs vraisemblablement déjà atteinte depuis longtemps et qui ne peut plus être reculée ; en outre, l'aptitude propre au génie ne peut pas non plus être communiquée, mais elle est donnée immédiatement à chacun en partage, et cela de la main de la nature ; elle disparaît donc avec l'intéressé, jusqu'à ce que la nature procure à nouveau, un jour, les mêmes dons à un autre, qui n'a besoin que d'un exemple pour laisser se manifester de la même manière le talent dont il est conscient.

Puisque c'est le don naturel qui doit donner à l'art (en tant qu'il s'agit des beaux-arts) la règle, de quelle sorte est donc cette règle ? Elle ne peut être exprimée dans aucune formule qui servirait de précepte ; en effet, si tel était le cas, le jugement sur le beau serait déterminable d'après des concepts. La règle doit au

contraire être abstraite de l'acte, c'est-à-dire du produit, par rapport auquel les autres peuvent bien mesurer leur talent, pour se servir de ce produit comme d'un modèle, non pas au sens de ce que l'on *imite*, mais au sens de ce dont on *hérite*. Il est difficile d'expliquer comment cela est possible. Les Idées de l'artiste suscitent chez son disciple des Idées semblables lorsque la nature a doté ce dernier d'une semblable proportion des facultés de l'esprit. Les modèles des beaux-arts sont par conséquent [310] les seuls guides qui peuvent les transmettre à la postérité ; c'est là ce qui ne pourrait se faire par de simples descriptions (surtout pour les arts du discours), et dans ces arts, seuls parmi ces modèles peuvent devenir classiques ceux qui sont fournis par les langues anciennes, mortes et conservées seulement en tant que langues savantes.

Bien que l'art mécanique et les beaux-arts, le premier en tant que simple art procédant de l'application et de l'apprentissage, les seconds en tant qu'arts du génie, soient très différents, il n'y a cependant pas un seul des beaux-arts dans lequel ne se trouve quelque chose de mécanique qui peut être saisi et observé selon des règles, et par conséquent quelque chose de *scolaire* qui constitue la condition essentielle de l'art. Car il faut bien que quelque chose y soit pensé en tant que fin puisque sans cela le produit ne pourrait être attribué à aucun art ; ce serait un simple produit du hasard. Or, des règles déterminées, desquelles on ne saurait se libérer, sont indispensables pour mettre une fin en œuvre. Mais comme l'originalité du talent constitue une part essentielle (mais ce n'est pas la seule) du caractère du génie, des esprits superficiels s'imaginent qu'ils ne sauraient mieux montrer qu'ils sont des génies florissants qu'en se déliant de la contrainte scolaire de toutes les règles, et ils croient que l'on parade mieux sur un cheval sauvage que sur un cheval de manège. Le génie ne peut procurer qu'une riche *matière* aux produits des beaux-arts ; le travail de cette matière et la *forme* exigent un talent formé par l'école, afin d'en faire un usage qui puisse soutenir les exigences de la faculté de juger. Mais si quelqu'un parle et décide comme un génie, y compris dans les domaines qui supposent la plus soigneuse recherche de la raison, il est alors parfaitement ridicule ; on ne sait trop s'il faut rire le plus du charlatan qui répand autour de lui tant de fumée que l'on peut d'autant plus imaginer que l'on ne voit rien nettement, ou s'il faut plutôt rire du public qui s' imagine sincèrement que son impuissance à connaître et à saisir clairement le chef d'œuvre de l'intelligence vient de ce que de nouvelles vérités lui sont jetées tout en bloc, tandis que le détail (qui découle d'explications convenables et d'un examen méthodique des principes) ne lui semble constituer qu'un gâchis.

[311] Paragraphe 48

Du rapport du génie au goût

Pour *juger* de la beauté des objets en tant que beaux objets, il faut du *goût* ; mais pour les beaux-arts eux-mêmes, c'est-à-dire pour la *production* de tels objets, il faut du *génie*.

Si l'on considère le génie comme le talent pour les beaux-arts (ce qui est la signification propre du mot), et si l'on veut analyser à ce point de vue les facultés qui doivent s'unir pour constituer un tel talent, il est tout d'abord nécessaire de déterminer exactement la différence entre la beauté naturelle, dont le jugement n'exige que le goût, et la beauté artistique, dont la possibilité exige le génie (ce qu'il faut prendre en compte quand on juge un tel objet).

Une beauté naturelle est une *belle chose* ; la beauté artistique est une *belle représentation* d'une chose.

Afin de juger une beauté naturelle comme telle, je n'ai pas besoin de posséder avant cela un concept du type de chose que l'objet doit être ; en d'autres termes, il n'est pas nécessaire que je connaisse la finalité matérielle (la fin) de l'objet en question ; c'est au contraire la simple forme, sans connaissance de la fin, qui plaît pour elle-même dans le jugement que je porte. Mais quand l'objet est donné comme étant un produit de l'art et qu'en tant que tel il doit être déclaré beau, il faut en premier lieu, puisque l'art suppose toujours une fin dans la cause (et dans sa causalité), qu'un concept soit mis au fondement de ce que la chose doit être ; et puisque ce qui constitue la perfection d'une chose, c'est l'harmonie du divers présent en elle avec une destination interne de celle-ci en tant que fin, il faut, dans le jugement sur la beauté artistique, prendre en compte en même temps la perfection de la chose, ce dont il n'est pas du tout question dans le jugement sur une beauté naturelle (comme telle). Sans doute, dans le jugement sur les objets de la nature, particulièrement ceux qui sont animés, par exemple l'homme ou un cheval, on a l'habitude, pour en juger la beauté, de considérer également la finalité objective ; mais dès lors, le jugement n'est point un jugement esthétique pur, c'est-à-dire un simple jugement de goût. La nature n'est dans ce cas plus jugée en tant que prenant l'apparence de l'art, mais en tant qu'elle *est* effectivement de l'art (bien que surhumain) ; et, pour le jugement esthétique, le jugement téléologique sert [312] de fondation et de condition dont il doit tenir compte. Dans un tel cas, lorsque l'on dit, par exemple : « C'est une belle femme », l'on ne pense en fait rien d'autre que ceci : dans sa forme, la nature représente d'une belle manière les fins de la constitution féminine ; car, au-delà de la simple forme, force est de considérer en outre un concept afin que l'objet soit de la sorte pensé par l'intermédiaire d'un jugement esthétique logiquement conditionné.

Les beaux-arts montrent leur supériorité précisément en ceci qu'ils donnent une belle description de choses qui, dans la nature, seraient laides ou déplaisantes. Les furies, les maladies, les dévastations de la guerre, etc., en tant que réalités nuisibles, peuvent être décrites de très belle façon, et même représentées par des peintures ; une seule forme de laideur ne peut être représentée de manière naturelle sans anéantir toute satisfaction esthétique, et par conséquent toute beauté artistique, c'est celle que suscite le *dégoût*. En effet, comme, dans cette singulière sensation qui repose sur la pure imagination, l'objet est représenté comme s'il s'imposait à la jouissance, alors même que nous lui résistons pourtant avec force, la représentation artistique de l'objet n'est plus, dans notre sensation, distincte de la nature même de l'objet, et il est dès lors impossible qu'on la tienne pour belle. Aussi, puisque, dans ses productions, l'art est presque confondu avec la nature, la sculpture a-t-elle exclu de ses créations la représentation immédiate d'objets laids, et c'est pourquoi il est permis de représenter, mais d'une manière seulement indirecte, grâce à la médiation d'une interprétation de la raison qui ne s'adresse pas simplement à la faculté de juger esthétique, par exemple la mort (sous la forme d'un beau génie), l'esprit guerrier (en la personne de Mars), par une allégorie ou des attributs d'apparence agréable.

C'est là ce que nous avons à dire à propos de la belle représentation d'un objet, laquelle n'est en fait que la forme de la présentation d'un concept grâce à laquelle celui-ci est communiqué universellement. Cela dit, afin de donner cette forme au

produit des beaux-arts, il n'est requis que du goût, sur lequel l'artiste, après l'avoir exercé ou corrigé en s'inspirant de nombreux exemples de l'art ou de la nature, vient appuyer son œuvre et grâce auquel il trouve, après maintes recherches souvent pénibles, la forme qui lui donne satisfaction : c'est pourquoi celle-ci n'est pas pour ainsi dire affaire d'inspiration ou d'un libre élan des facultés de l'esprit, mais résulte d'une lente et même pénible amélioration visant à la rendre conforme à la pensée, [313] sans pour autant nuire à la liberté inscrite dans le jeu de ces facultés.

Mais le goût n'est qu'une faculté de juger, et non une faculté productive, et c'est pourquoi ce qui lui est conforme n'est pas encore une œuvre des beaux-arts : il peut s'agir d'un produit relevant des arts utilitaires et mécaniques, ou même de la science, et cela d'après des règles déterminées, pouvant être apprises et devant être exactement observées. La forme agréable que l'on donne à ce produit n'est que le véhicule de la communication et, pour ainsi dire, une manière de l'exposer, au regard de laquelle on demeure encore libre dans une certaine mesure, même si par ailleurs cette présentation est liée à une fin déterminée. Ainsi désire-t-on qu'un service de table, un traité de morale, un sermon même, possèdent cette forme propre aux beaux-arts, sans toutefois qu'elle semble *avoir été recherchée* ; mais on ne les nommera pas pour autant des œuvres d'art. Au nombre de ces dernières, l'on compte un poème, un morceau de musique, une galerie de tableaux, etc. ; et souvent, dans une œuvre qui prétend être une œuvre d'art, l'on peut percevoir du génie sans goût, comme dans une autre, l'on percevra du goût sans génie.

Paragraphe 49

Des facultés de l'esprit qui constituent le génie

De certaines productions, dont on s'attend à ce qu'elles se présentent, en partie au moins, comme des œuvres d'art, l'on dit : « Elles sont sans *âme* », encore que l'on n'y trouve rien à reprocher en ce qui touche au goût. Un poème peut être parfaitement bien fait et élégant, et cependant il est sans âme. Un récit est exact et ordonné, et toutefois dépourvu d'âme. Un discours solennel est profond en même temps que bien tourné, mais il est sans âme. Mainte conversation n'est pas sans divertir, mais elle est pourtant sans âme ; même d'une femme, l'on dit volontiers qu'elle est jolie, qu'elle a de la conversation et de l'allure, mais qu'elle est sans âme. Qu'entend-on donc par ce mot *âme* ?

L'*âme*, au sens esthétique, désigne le principe vivifiant dans l'esprit. Mais ce par quoi ce principe anime l'esprit, la matière qu'il emploie à cet effet, est ce qui donne d'une manière finale un élan aux facultés de l'esprit, c'est-à-dire les dispose à un jeu qui se maintient de lui-même et même augmente les forces qui y interviennent.

Or, je soutiens que ce principe n'est pas autre chose que la faculté [314] de la présentation des *Idées esthétiques* ; par l'expression « Idée esthétique », j'entends cette représentation de l'imagination qui donne beaucoup à penser, sans toutefois qu'aucune pensée déterminée, c'est-à-dire aucun *concept*, puisse lui être adéquate, et par suite sans qu'aucun langage puisse complètement l'exprimer ni la rendre compréhensible. On voit aisément qu'une telle Idée est l'opposé (le pendant) d'une *Idée de la raison*, laquelle à l'inverse est un concept auquel aucune *intuition* (représentation de l'imagination) ne peut être adéquate.

L'imagination (en tant que faculté de connaissance productive) est en effet très puissante lorsqu'il s'agit de créer pour ainsi dire une autre nature à partir de la matière que lui donne la nature réelle. Nous nous divertissons avec elle lorsque l'expérience nous paraît par trop quotidienne ; et nous transformons même volontiers cette expérience, en respectant certes toujours des lois analogiques, mais en obéissant pourtant aussi à des principes qui prennent leur source plus haut dans la raison (et qui sont pour nous tout aussi naturels que ceux d'après lesquels l'entendement saisit la nature empirique) ; ce faisant, nous ressentons notre liberté par rapport à la loi de l'association (laquelle dépend de l'usage empirique de cette faculté), d'après laquelle nous pouvons certes emprunter de la matière à la nature, mais en la retravaillant en vue de quelque chose de tout autre, qui dépasse la nature.

On peut nommer *Idées* de telles représentations de l'imagination : d'une part parce qu'elles tendent pour le moins vers quelque chose qui est au-delà des limites de l'expérience et cherchent ainsi à s'approcher d'une présentation des concepts de la raison (des *Idées* intellectuelles), ce qui leur donne l'apparence d'une réalité objective ; d'autre part, et sans doute plus essentiellement, parce que, en tant qu'intuitions intérieures, aucun concept ne peut leur être pleinement adéquat. Le poète ose donner une forme sensible aux *Idées* de la raison que sont les êtres invisibles, le royaume des bienheureux, l'enfer, l'éternité, la création, etc., ou bien encore, à ce dont on trouve assurément des exemples dans l'expérience, comme la mort, l'envie et tous les vices, ainsi que l'amour, la gloire, etc., il ose le rendre sensible, au-delà des limites de l'expérience, grâce à une imagination imitant le prélude constitué par la raison pour atteindre un maximum, et cela à un degré de perfection dont il ne se trouve aucun exemple dans la nature ; et c'est à vrai dire dans la poésie que la faculté des *Idées* esthétiques peut se manifester dans toute son ampleur. Reste que, considérée en elle-même, cette faculté n'est à proprement parler qu'un talent (de l'imagination).

Lorsque l'on subsume sous un concept une représentation de l'imagination [315], laquelle appartient à sa présentation, mais qui donne par elle-même bien plus à penser que ce qui peut jamais être compris dans un concept déterminé, et qui par conséquent élargit le concept lui-même esthétiquement de manière illimitée, l'imagination est alors créatrice, et elle met en mouvement la faculté des *Idées* intellectuelles (la raison), et cela de façon à penser, à propos d'une représentation, bien plus (ce qui est, il est vrai, le propre du concept de l'objet) que ce qui peut être appréhendé en elle et rendu clair.

Ces formes, qui ne constituent pas la présentation elle-même d'un concept donné, mais qui, en tant que représentations secondaires de l'imagination, expriment seulement les conséquences qui s'y rattachent et la parenté de ce concept avec d'autres, on les nomme les *attributs* (esthétiques) d'un objet dont le concept, en tant qu'*Idée* de la raison, ne peut jamais être présenté de façon adéquate. Ainsi l'aigle de Jupiter tenant la foudre dans ses serres est-il un attribut du puissant roi des cieux, et le paon un attribut de la superbe reine des cieux. Ils ne représentent pas, comme le font les *attributs logiques*, ce qui est contenu dans nos concepts de la sublimité et de la majesté de la création, mais ils représentent quelque chose d'autre qui donne à l'imagination l'occasion de s'étendre sur une foule de représentations apparentées, lesquelles permettent de penser bien plus que ce que l'on peut exprimer par des mots dans un concept déterminé ; et ces attributs esthétiques donnent une *Idée esthétique*, laquelle, pour cette *Idée* de la raison, remplace une présentation logique mais qui

sert plus proprement à animer l'esprit en lui ouvrant une perspective sur un champ de représentations apparentées s'étendant à perte de vue. Mais ce n'est pas uniquement en peinture ou en sculpture (où l'on use communément du terme d'attribut) que les beaux-arts parviennent à ce résultat, l'âme qui anime leurs œuvres, la poésie et l'éloquence la doivent de même simplement aux attributs esthétiques des objets, lesquels accompagnent les attributs logiques et donnent à l'imagination un élan pour penser, bien que de manière non explicitée, plus que l'on ne peut appréhender dans un concept, et par conséquent dans une expression linguistique déterminée. Afin d'être bref, je me bornerai à quelques exemples.

Quand le grand roi, dans l'un de ses poèmes, s'exprime de la sorte :

« Oui, finissons sans trouble, et mourons sans regret,
En laissant l'Univers comblé de nos bienfaits,
Ainsi l'Astre du jour, au bout de sa carrière,
Répand sur l'horizon une douce lumière,
Et les derniers rayons [316] qu'il darde dans les airs,
Sont ses derniers soupirs qu'il donne à l'Univers. »

il ranime l'idée rationnelle d'un sentiment cosmopolite qui était encore sienne à la fin de son existence, et cela grâce à un attribut que l'imagination (à travers le souvenir de tous les agréments d'un beau jour d'été qui s'achève qu'évoque en nous la sérénité du soir) associe à cette représentation et qui suscite une foule de sensations et de représentations concomitantes pour lesquelles il ne se trouve point d'expression. D'un autre côté, et à l'inverse, même un concept intellectuel peut servir d'attribut à une représentation des sens, et ainsi l'animer grâce à l'Idée du suprasensible ; mais cela n'est envisageable que dans la mesure où est ici utilisée la dimension esthétique, laquelle dépend subjectivement de la conscience du suprasensible. Ainsi, par exemple, un poète décrivant une belle matinée va-t-il dire :

« Le soleil jaillissait, comme le calme jaillit de la vertu. »

Lorsque l'on se met, ne serait-ce que par la pensée, à la place d'un homme vertueux, la conscience de la vertu répand dans l'esprit une foule de sentiments sublimes et apaisants, et elle ménage ainsi une perspective illimitée sur un avenir heureux, qu'aucune expression adéquate à un concept déterminé ne saurait atteindre pleinement*.

En un mot : l'Idée esthétique est une représentation de l'imagination associée à un concept donné, laquelle est liée à une telle diversité de représentations partielles, dans le libre usage de celles-ci, qu'aucune expression désignant un concept déterminé ne peut être trouvée pour elle, et qui ainsi donne à penser, par rapport à un concept, bien des choses indicibles, dont le sentiment anime la faculté de connaître et inspire de l'esprit à la simple lettre du langage.

Ainsi les facultés de l'âme, desquelles l'union (selon un certain rapport) constitue le *génie*, sont l'imagination et l'entendement. Simplement, tandis que, dans

* On n'a peut-être jamais rien dit de plus sublime ni exprimé une pensée de façon plus sublime que dans cette inscription figurant sur le temple d'*Isis* (la mère *Nature*) : « Je suis tout ce qui est, tout ce qui était et tout ce qui sera, et nul mortel n'a soulevé mon voile. » Segner utilisa cette idée sous la forme d'une vignette pleine de sens qu'il plaça en tête de sa Physique, en vue de remplir son disciple, qu'il se préparait à conduire dans ce temple, du frisson sacré qui doit disposer l'esprit à faire preuve d'une attention solennelle.

l'usage qui en est tiré en vue de la connaissance, l'imagination est soumise à la contrainte de l'entendement et à la limitation que lui impose le fait d'être adéquate au concept de celui-ci, en revanche, dès lors que la perspective est esthétique [317], l'imagination est libre, ceci afin de fournir à l'entendement, par-delà cette convenance avec le concept, et sans toutefois le rechercher, une matière au contenu riche et non élaboré, matière dont l'entendement ne tenait pas compte dans son concept, mais qu'il applique, non pas tant objectivement à la connaissance, que subjectivement afin d'animer les facultés de connaître, application qu'il fait ce faisant indirectement également à des connaissances. Ainsi le génie consiste-t-il, à proprement parler, dans l'heureux rapport qu'aucune science ne peut enseigner et qu'aucune application ne fait acquérir, rapport qui permet de trouver, d'une part des Idées se rapportant à un concept donné, et d'autre part l'*expression* qui leur convient, expression grâce à laquelle la disposition subjective de l'esprit suscitée de la sorte, en tant qu'accompagnant un concept, peut être communiquée à autrui. Ce dernier talent est proprement celui que l'on nomme l'âme ; en effet, exprimer et rendre universellement communicable ce qu'il y a d'indicible dans l'état d'âme associé à une certaine représentation, que l'expression relève du langage, de la peinture ou de la plastique, cela requiert une faculté propre à appréhender le jeu si fugace de l'imagination et à l'unifier dans un concept qui peut être communiqué sans la contrainte des règles (concept qui, pour cette raison précisément, est original et dégage en même temps une règle nouvelle qui n'aurait pu résulter d'aucun principe ou d'aucun exemple qui l'eussent précédée).

*

Si, après ces analyses, nous revenons à la définition donnée plus haut de ce que l'on appelle *génie*, voici ce que nous trouvons : *premièrement*, le génie est un talent pour l'art, et non pas pour la science, dans laquelle des règles clairement connues doivent venir en premier et déterminer la méthode qui s'y trouve employée ; *deuxièmement*, en tant que talent pour l'art, le génie présuppose un concept déterminé du produit en tant que fin, par conséquent il présuppose l'entendement, mais aussi une représentation (bien qu'indéterminée) de la matière, c'est-à-dire de l'intuition requise pour la présentation de ce concept, et par conséquent un rapport de l'imagination à l'entendement ; *troisièmement*, le génie se manifeste moins dans la mise en œuvre de la fin qu'il se propose dans la présentation d'un *concept* déterminé que plutôt dans l'exposé ou l'expression d'*idées esthétiques* contenant pour ce projet une riche matière, et par conséquent le génie fait apparaître l'imagination comme étant libérée de toute conduite par des règles et cependant comme étant à caractère final pour la présentation du concept considéré ; *quatrièmement* enfin, la finalité spontanée, subjective et non intentionnelle, [318], présuppose dans le libre accord de l'imagination avec la légalité de l'entendement une proportion et une disposition de ces facultés que ne saurait produire aucune observation de règles (qu'il s'agisse de celles de la science ou de celles de l'imitation mécanique), mais que seule peut engendrer la nature du sujet.

Ceci posé, le génie est l'originalité exemplaire des dons naturels d'un sujet dans le *libre* usage de ses facultés de connaître. En ce sens, le produit d'un génie (pour ce qui, dans ce produit, doit être attribué au génie et non à l'apprentissage possible ou à l'école) n'est pas un exemple à imiter (car dans ce cas, ce qui relève en lui du génie et constitue l'âme de l'œuvre serait perdu), mais un héritage dont bénéficiera un autre génie, lequel sera ainsi éveillé au sentiment de sa propre originalité afin

d'exercer dans l'art sa liberté vis-à-vis de la contrainte des règles, de telle sorte que l'art reçoive ainsi une nouvelle règle, et qu'ainsi le talent se révèle exemplaire. Mais parce que le génie est un favori de la nature, et qu'il faut le considérer simplement comme un phénomène rare, son exemple fait école pour d'autres bons esprits, c'est-à-dire qu'il fonde pour eux un enseignement méthodique d'après des règles, pour autant que l'on a pu les extraire des productions de son esprit et de ce qu'elles ont de spécifique ; et pour ceux-ci les beaux-arts sont dans cette mesure une imitation dont la nature a fourni la règle par l'intermédiaire d'un génie.

Mais cette imitation devient de la *singerie* dès lors que l'élève *imite* tout, jusques et y compris les difformités que le génie n'a pu que tolérer parce qu'il ne pouvait véritablement les éliminer sans affaiblir l'Idée. Ce courage n'est un mérite que pour le seul génie ; et si une certaine *audace* dans l'expression, ainsi qu'en général maints écarts de la règle commune, lui conviennent fort bien, cela n'est en aucun cas digne d'être imité, mais reste au contraire, en soi, toujours une faute que l'on doit chercher à écarter, alors qu'il s'agit là précisément d'un privilège du génie, puisque ce que l'élan de son esprit a d'inimitable souffrirait de cette prudence anxieuse. Le *maniérisme* est une autre forme de *singerie*, laquelle consiste à cultiver le simple *particularisme personnel* (originalité) en général pour s'éloigner autant que possible des imitateurs, sans posséder pour autant le talent d'être en même temps un *modèle*. Il existe en fait deux façons (modus) d'agencer l'exposé de ses idées, dont l'une s'appelle une *manière* (modus aestheticus) et l'autre une *méthode* (modus logicus). Elles diffèrent en ceci [319] que la première n'a d'autre mesure que le *sentiment* de l'unité dans la présentation, tandis que la seconde obéit ici à des *principes* déterminés ; seule la première vaut pour les beaux-arts. Cela étant, l'on dit qu'une production artistique est *maniérée* dès lors uniquement que l'exposé de son Idée ne *visé* qu'à la singularité et n'est pas construit d'une façon qui convienne à l'Idée. Le précieux, le guindé et l'affecté, qui ne cherchent qu'à se distinguer du commun (mais sans âme), prennent l'attitude de celui dont on dit qu'il s'écoute parler, ou de celui qui adopte le même maintien et la même démarche que s'il était sur une scène, afin d'être admiré des badauds, chose qui révèle toujours un sot.

Paragraphe 50

De la liaison du goût avec le génie dans les productions des beaux-arts

Demander si, dans le domaine des beaux-arts, il importe davantage que s'y manifeste le génie ou bien le goût, revient à demander si, en celui-ci, l'imagination l'emporte sur le Jugement. Or, comme, envisagé du point de vue du génie, un art mérite plutôt d'être désigné comme *spirituellement riche*, et ne méritera d'être dit un *bel art* qu'en rapport au jugement, ce dernier sera, tout au moins comme condition indispensable (conditio sine qua non), ce qui importera le plus lorsqu'il s'agira d'apprécier l'art en tant que bel art. La beauté n'exige pas forcément que l'on soit riche et original quant aux Idées ; elle exige bien plutôt la conformité de l'imagination dans sa liberté à la légalité de l'entendement. Car toute la richesse de l'imagination dans sa liberté sans loi ne produit rien qu'absurdité ; la faculté de juger est en revanche le pouvoir d'accorder l'imagination à l'entendement.

Tout comme la faculté de juger en général, le goût est la discipline (ou le dressage) du génie ; il lui rogne bien les ailes et le civilise ou le polit ; mais en même temps, il lui donne une direction lui indiquant en quel sens et jusqu'où il doit

s'étendre pour demeurer conforme à une fin ; et en introduisant de la clarté et de l'ordre dans le foisonnement de pensées dont l'esprit est rempli, le goût donne aux Idées quelque consistance et les rend susceptibles d'un assentiment durable autant qu'universel de servir d'exemple aux autres et d'une culture toujours en progrès. Si donc, en cas de conflit entre ces deux qualités, quelque chose [320] doit être sacrifié dans une œuvre artistique, cela devrait plutôt concerner son côté génial ; et la faculté de juger qui, dans le domaine des beaux-arts, rend sa sentence d'après ses propres principes, permettra plutôt que l'on porte quelque préjudice à la liberté et à la richesse de l'imagination qu'à l'entendement.

De la sorte, pour les beaux-arts l'*imagination*, l'*entendement*, l'*esprit* et le *goût* sont requis*.

Paragraphe 51

De la division des beaux-arts

On peut en général appeler beauté (qu'il s'agisse de beauté naturelle ou de beauté artistique) l'*expression* d'Idées esthétiques : mais, tandis que dans les beaux-arts cette Idée doit être provoquée par un concept de l'objet, il suffit au contraire, dans la belle nature, de la simple réflexion sur une intuition donnée, sans concept de ce que l'objet doit être, pour éveiller et communiquer l'Idée dont cet objet est considéré comme l'*expression*.

Si donc nous voulons diviser les beaux-arts, nous ne saurions choisir, du moins à titre d'essai, un principe plus commode que l'analogie de l'art avec le mode d'expression dont se servent les hommes, afin de communiquer entre eux aussi parfaitement que possible, en parlant, non seulement selon leurs concepts, mais aussi selon leurs sensations**. Ce mode d'expression est constitué du *mot*, du *geste* et du *ton* (articulation, gesticulation et modulation). Seule la liaison de ces trois formes de l'expression définit la communication complète émise par le locuteur. En effet la pensée, l'intuition et la sensation, y étant unifiées, sont en même temps transmises à d'autres.

Il n'existe donc que trois espèces de beaux-arts : l'*art de la parole*, l'*art* [321] *figuratif* et l'*art du jeu des sensations* (en tant qu'impressions externes des sens). On pourrait également arrêter cette division de manière dichotomique, de telle sorte que les beaux-arts soient divisés en ceux de l'expression des pensées et ceux de l'expression des intuitions, ces derniers ne se divisant à nouveau que selon leur forme et leur matière (de la sensation). Mais alors, une telle division apparaîtrait trop abstraite et moins conforme aux concepts usuels.

1°) Les *arts de la parole* sont l'*éloquence* et la *poésie*. L'*éloquence* est l'art d'exécuter une opération propre à l'entendement comme s'il s'agissait d'un libre jeu de l'imagination ; la *poésie* est l'art d'effectuer un libre jeu de l'imagination comme s'il s'agissait d'une opération de l'entendement.

* Les trois premières facultés ne reçoivent leur *unité* que de la quatrième. *Hume*, dans son *Histoire*, laisse entendre aux Anglais que ne le cédant en leurs œuvres à aucun peuple au monde pour ce qui est des trois premières qualités considérées *isolément*, il leur faut pourtant reconnaître la supériorité de leurs voisins les Français en ce qui concerne la qualité qui réunit les trois autres.

** Le lecteur ne jugera pas cette esquisse d'une division possible des beaux-arts comme si on voulait en faire une théorie achevée. Ce n'est là qu'un des nombreux essais que l'on peut et que l'on doit encore tenter.

L'*orateur* annonce ainsi une tâche et l'exécute comme s'il s'agissait simplement d'un *jeu* d'Idées, afin de divertir les auditeurs. Le *poète* n'annonce qu'un *jeu* plaisant avec des Idées, et pourtant il s'en dégage tant de choses pour l'entendement qu'il semble n'avoir eu d'autre intention que celle d'exécuter la tâche de celui-ci. L'union et l'harmonie des deux facultés de connaître, la sensibilité et l'entendement, lesquelles ne peuvent certes se passer l'une de l'autre, mais lesquelles toutefois ne se laissent point réunir sans contrainte ni préjudice réciproque, doivent être non intentionnelles et paraître se réaliser spontanément, faute de quoi il ne s'agit pas de *beaux-arts*. C'est pourquoi tout ce qui est recherché et pénible doit y être évité ; car les beaux-arts doivent être des arts libres en deux sens : d'une part l'art ne doit pas, telle une activité salariée, être un travail dont l'importance peut être appréciée, imposée ou payée selon un critère de mesure déterminé ; d'autre part, il faut que l'esprit s'y sente assurément occupé, mais pourtant aussi, sans viser une autre fin (indépendamment du salaire), satisfait et tenu en éveil.

L'*orateur* donne donc assurément quelque chose qu'il ne promet pas, à savoir un jeu divertissant de l'imagination ; toutefois, il manque quelque peu à sa promesse et à ce qui est pourtant la tâche annoncée : mettre en œuvre l'entendement de façon conforme à une fin. Le poète en revanche promet peu de choses et annonce un simple jeu d'Idées, mais il accomplit quelque chose qui est digne d'une tâche, à savoir procurer, en jouant, à l'entendement, de quoi s'alimenter et donner vie à ses concepts par l'intermédiaire de l'imagination : par conséquent, le premier donne au fond moins, et le second plus qu'il ne promet.

2°) Les *arts figuratifs*, ou arts de l'expression des Idées dans l'*intuition sensible* (et non point par des représentations de la simple imagination [322] qui sont suscitées par des mots), sont l'art, soit de la *vérité sensible*, soit de l'*apparence sensible*. Le premier s'appelle la *plastique*, le second la *peinture*. L'un comme l'autre font des figures dans l'espace l'expression d'Idées : la plastique crée des formes reconnaissables pour deux sens, la vue et le toucher (bien que pour ce dernier elle ne recherche pas la beauté), la peinture ne s'adresse qu'à la vue. L'Idée esthétique (archétype, modèle original) se trouve dans les deux cas à titre de principe dans l'imagination ; mais la figure qui en constitue l'expression (ectype, copie) est donnée, ou bien dans son extension corporelle (telle que l'objet lui-même existe), ou bien dans la manière dont elle se peint dans l'œil (d'après son apparence sur une surface) ; autrement dit, dans le premier cas, on fait de la relation, ou bien à une fin réelle, ou bien à sa seule apparence de cette fin, la condition de la réflexion.

La *plastique*, première espèce des beaux-arts figuratifs, comprend la *sculpture* et l'*architecture*. La *sculpture* est l'art qui présente sous forme corporelle des concepts des choses telles qu'*elles pourraient exister dans la nature* (cependant, en tant qu'elle constitue un des beaux-arts, en tenant compte de la finalité esthétique) ; l'*architecture* est l'art de présenter des concepts de choses qui *ne sont possibles que par l'art* et dont la forme n'a pas la nature pour principe déterminant, mais une fin arbitraire, et à ce dessein, elle est l'art d'accomplir ces présentations d'une manière qui soit aussi en même temps esthétiquement conforme à une fin. En architecture, c'est un certain *usage* de l'objet d'art qui est l'essentiel, usage qui constitue de ce fait, pour les Idées esthétiques, une condition restrictive. En sculpture, c'est la simple *expression* d'Idées esthétiques qui constitue le but essentiel. Ainsi, des statues d'hommes, de dieux, d'animaux, etc., relèvent de la première forme d'art ; en revanche, des temples, des édifices somptueux destinés aux réunions publiques, ou

encore des habitations, des arcs de triomphe, des colonnes, des cénotaphes et autres constructions du même genre érigées pour honorer la mémoire de tel ou tel, relèvent de l'architecture. Tous les meubles même (ouvrages de menuiserie et autres choses utilitaires du même genre) peuvent y être ajoutés, puisque la convenance du produit à un certain usage est l'essentiel d'une *œuvre architecturale* ; en revanche, une *œuvre purement figurative*, laquelle est faite uniquement pour être contemplée et doit plaire par elle-même, est, en tant que présentation corporelle, une simple imitation de la nature, qui toutefois s'appuie sur des Idées esthétiques ; en ceci la *vérité sensible* ne doit pas aller jusqu'au point où elle cesserait d'apparaître comme art et comme produit de l'arbitre.

La *peinture*, seconde espèce des arts figuratifs, qui présente l'*apparence sensible* [323] artistiquement liée à des Idées, pourrait selon moi être divisée en art de la belle *description* de la *nature* et en art du bel *agencement* de ses *produits*. Le premier domaine serait la *peinture proprement dite*, le second serait l'*art des jardins*. Le premier ne donne en effet que l'apparence de l'extension corporelle ; en revanche, le second la met véritablement en œuvre, mais il ne donne que l'apparence de l'utilisation et de l'usage pour des fins qui seraient autres que celle du simple jeu de l'imagination dans la contemplation de ses formes*. L'art des jardins n'est rien d'autre que celui d'orner le sol avec la même diversité (herbes, fleurs, arbustes et arbres, cours d'eau même, côtes et vallons) que celle avec laquelle la nature le présente à l'intuition, mais cela seulement en l'agencant d'une autre manière, et conformément à certaines Idées. Reste que le bel agencement de choses corporelles n'existe que pour l'*œil*, comme la peinture ; le sens du toucher ne peut procurer aucune représentation intuitive d'une telle forme. Je rangerais encore dans la peinture au sens large la décoration des pièces par des tapisseries, des garnitures et tout bel ameublement simplement destiné à la *vue* ; de même, l'art de s'habiller avec goût (anneaux, tabatières, etc.). En effet, un parterre de fleurs de toutes sortes, une pièce avec toutes espèces d'ornements (jusques et y compris les parures des dames) forment dans l'éclat d'une fête une sorte de tableau qui, tout comme les tableaux proprement dits (qui n'ont pas l'intention d'*enseigner* par exemple l'histoire ou la connaissance de la nature), n'est là que pour être vu et afin de soutenir l'imagination dans son libre jeu avec des Idées et d'occuper, sans fin déterminée, la faculté de juger esthétique. La fabrication de tous ces ornements peut toujours être très différente d'un point de vue mécanique [324] et requérir des artistes de tous genres ; il n'en demeure pas moins que le jugement de goût portant sur ce qui est beau dans cet art est toujours déterminé d'une manière unique : il ne juge que les formes (sans considération d'aucune fin), telles qu'elles s'offrent au regard, qu'elles soient isolées ou qu'elles soient combinées, d'après l'effet qu'elles exercent sur l'imagination. Quant à savoir comment il est possible de rattacher l'art figuratif à la gestuelle dans une langue (par analogie), on peut avancer cette justification que, à travers ces

* Il semble étrange que l'on puisse considérer l'art des jardins comme une espèce de l'art pictural, bien qu'il présente ses formes corporellement ; mais puisqu'il emprunte effectivement ses formes à la nature (les arbres, les buissons, les plantes et les fleurs aux forêts et aux champs, du moins à l'origine) et dans cette mesure n'est pas un art comme peut l'être la plastique, et puisqu'il n'a pas non plus comme condition de ses compositions un concept de l'objet et de sa fin (comme c'est le cas de l'architecture), mais le seul libre jeu de l'imagination dans la contemplation, il s'accorde en ce sens avec la pure peinture esthétique, laquelle n'a aucun thème déterminé (et qui agence de façon plaisante l'air, la terre et l'eau grâce à la lumière et à l'ombre). D'une façon générale, le lecteur appréciera ces indications uniquement comme une tentative pour réunir les beaux-arts sous un principe, qui est en l'occurrence celui de l'expression d'idées esthétiques (par analogie avec un langage), et non pas comme une déduction de ceux-ci qui entendrait être décisive.

figures, l'esprit de l'artiste donne une expression corporelle de ce qu'il a pensé et de la façon dont il l'a pensé, et qu'il fait pour ainsi dire parler la chose elle-même par une mimique : c'est là un jeu très habituel de notre fantaisie, qui suppose aux objets inanimés une âme conforme à leur forme, une âme qui parle à travers ladite forme.

3°) L'art du *beau jeu des sensations* (qui sont produites du dehors), et dont le jeu doit néanmoins pouvoir être communiqué universellement, ne peut être autre chose que la proportion des différents degrés de la disposition (tension) du sens, proportion de laquelle relève la sensation, c'est-à-dire le ton de ce sens ; et, en prenant cette expression au sens large, cet art peut être divisé en jeu artistique des sensations auditives et jeu artistique des sensations visuelles, autrement dit en *musique* et en *art des couleurs*. Il est remarquable que, outre leur réceptivité pour les impressions dans la mesure où elles sont nécessaires pour acquérir par leur intermédiaire des concepts d'objets extérieurs, ces deux sens sont de plus susceptibles d'une sensation particulière qui s'y trouve liée et dont on ne peut vraiment arrêter si elle a pour principe le sens ou la réflexion ; il est tout aussi remarquable que cette capacité d'être affecté puisse toutefois faire parfois défaut, bien que le sens concerné ne soit par ailleurs, en ce qui concerne son usage pour la connaissance des objets, nullement défectueux, mais soit au contraire particulièrement fin. En d'autres termes, l'on ne peut dire avec certitude si une couleur ou un ton (un son) ne sont que d'agréables sensations ou s'ils sont déjà en eux-mêmes un beau jeu de sensations et si, en tant que tels, ils suscitent d'eux-mêmes une satisfaction propre à la forme dans le jugement esthétique. Quand on réfléchit à la vitesse des vibrations de la lumière ou, dans le second cas, à celle des vibrations de l'air, vibrations qui dépassent vraisemblablement de beaucoup notre faculté d'apprécier immédiatement dans la perception les divisions du temps auxquelles elles se proportionnent respectivement, l'on pourrait croire que seul l'*effet* de ces vibrations sur les parties élastiques de notre corps est ressenti, tandis que la *division du temps* à laquelle elles correspondent n'est ni remarquée ni [325] prise en compte dans le jugement, et que par conséquent seul le caractère d'être agréable est associé aux couleurs et aux tons et non la beauté de leur composition. Mais si, en revanche, l'on considère, *premièrement*, ce que l'on peut dire sous forme mathématique quant aux rapports de proportion des ondes dans la musique et sur le jugement que l'on porte à ce titre, et si l'on juge, par cohérence, le contraste des couleurs par analogie avec les ondes musicales ; si l'on considère, *deuxièmement*, les exemples, il est vrai assez rares, d'hommes qui, avec la meilleure vue du monde et l'ouïe la plus fine, ont été incapables de distinguer des couleurs ou de différencier des sons, et si l'on remarque que, pour ceux qui le peuvent, la perception d'un changement qualitatif (et non pas seulement du degré de la sensation) afférent aux diverses intensités figurant sur l'échelle des couleurs ou des sons est déterminée, ainsi que le nombre de ces changements qualitatifs pour les différences *perceptibles*, on pourrait dès lors se voir forcé de ne point considérer les sensations de ces deux sens comme de simples impressions sensibles, mais comme l'effet d'un jugement concernant la forme dans le jeu de sensations multiples. La différence qu'introduit l'une ou l'autre de ces deux opinions dans le jugement portant sur le principe de la musique aurait pour seule conséquence d'en modifier la définition, en disant qu'il s'agit soit d'un *beau jeu des sensations* (par l'intermédiaire de l'ouïe), et c'est ce que nous avons fait, soit qu'il s'agit d'un jeu de sensations *agréables*. Seul le premier type de définition représente la musique pleinement comme un *bel art*, tandis que, selon le second type de définition, il s'agit (en partie du moins) d'un art *agréable*.

Paragraphe 52

De la liaison des beaux-arts dans un seul et même produit

L'éloquence peut, dans une *pièce de théâtre*, être associée à une présentation picturale de ses sujets aussi bien que de ses objets ; la poésie peut, dans le *chant*, être associée à la musique, tandis que celui-ci peut, dans un *opéra*, être en même temps associé à une présentation picturale (théâtrale), dans la *danse*, le jeu des sensations musicales être associé au jeu des figures, etc. Pour autant qu'elle appartienne aux beaux-arts, la présentation du sublime peut également, dans une *tragédie en vers*, un *poème didactique*, un *oratorio*, s'unir avec la beauté ; et dans de telles associations, les beaux-arts sont encore plus artistiques, mais on peut douter en certains de ces cas qu'ils soient aussi plus beaux (dans la mesure où des formes de satisfactions si diversifiées s'y entrecroisent). Pourtant, dans tous les beaux-arts [326], l'essentiel consiste dans la forme, laquelle est finale pour l'observation et le jugement, où le plaisir est en même temps culture et dispose l'esprit aux Idées, le rendant ainsi capable d'éprouver beaucoup plus de plaisirs et de divertissements de ce genre ; l'essentiel n'est pas la matière de la sensation (l'attrait ou l'émotion), où il ne s'agit que de la jouissance, laquelle ne laisse rien pour l'Idée, qui émousse l'esprit, fait peu à peu éprouver du dégoût envers son objet et rend l'âme mécontente de soi et maussade par la conscience de sa disposition qui, selon le jugement de la raison, s'oppose à toute finalité.

Tel est le destin ultime des beaux-arts, dès lors qu'ils ne sont pas, de près ou de loin, associés à des Idées morales, lesquelles seules entraînent une satisfaction indépendante. Ils ne servent alors que de distraction, dont on a d'autant plus besoin que l'on en use afin de chasser l'insatisfaction que l'esprit a de lui-même, devenant ainsi toujours plus inutile à ses propres yeux et plus mécontent de soi. De manière générale, ce sont les beautés de la nature qui conviennent le mieux à l'intention première de l'art, lorsque l'on est de bonne heure habitué à les observer, à les juger et à les admirer.

Paragraphe 53

Comparaison de la valeur esthétique respective des beaux-arts

De tous les beaux-arts, c'est la *poésie* qui revendique le premier rang (elle est presque entièrement redevable de son origine au génie et c'est elle qui accepte le moins d'être guidée par des préceptes ou des exemples). Elle élargit l'esprit en donnant toute liberté à l'imagination et en offrant, à l'intérieur des limites d'un concept donné et parmi la diversité infinie des formes susceptibles de s'accorder avec lui, celle qui associe la présentation de ce concept à une plénitude de pensées à laquelle aucune expression du langage n'est parfaitement adéquate et qui, ce faisant, s'élève esthétiquement jusqu'aux Idées. Elle fortifie l'âme en lui faisant ressentir son libre pouvoir, autonome et indépendant de la détermination naturelle, de contempler et de juger la nature en tant que phénomène, et cela selon des points de vue qu'elle ne présente pas d'elle-même dans l'expérience, ni pour les sens, ni pour l'entendement, et ainsi d'en faire usage au profit du suprasensible et pour ainsi dire comme schème de celui-ci. Elle joue avec [327] l'apparence, qu'elle suscite à volonté, sans pour autant tromper en se servant de celle-ci ; elle définit elle-même en effet son activité comme un simple jeu qui peut néanmoins être utilisé par

l'entendement et pour sa propre tâche conformément à une fin. L'éloquence, dans la mesure où l'on entend par là l'art de persuader, c'est-à-dire l'art de tromper par la beauté de l'apparence (comme *ars oratoria*), et non pas simplement l'art de bien parler (éloquence et style), est une dialectique n'empruntant à la poésie que ce qui est nécessaire pour gagner les esprits en faveur de l'orateur, avant que le jugement ne soit porté, et ainsi pour s'emparer de leur liberté ; on ne saurait donc la conseiller, ni pour les tribunaux, ni pour les chaires. En effet, dès lors qu'il s'agit des lois civiles, du droit des personnes physiques ou de l'information et de la détermination durables des esprits aux fins d'une connaissance exacte par eux et d'une observation scrupuleuse de leur devoir, il est indigne d'une entreprise si importante de laisser paraître la moindre trace d'exubérance de l'esprit et de l'imagination, et encore bien plus d'user de l'art de persuader et de séduire au profit de quelqu'un. Car si l'éloquence peut parfois être employée dans le cadre d'intentions en elles-mêmes légitimes et louables, elle devient néanmoins condamnable dès lors que par son truchement les maximes et les convictions sont subjectivement corrompues, quand bien même l'acte en résultant serait objectivement conforme à la loi ; en effet, il ne suffit pas de faire ce qui est droit, mais il faut aussi le faire pour cette seule raison que c'est le droit. Au demeurant, le simple concept clair de ce genre d'affaires humaines, associé à une présentation rendue vivante par des exemples et ne contrevenant pas aux règles assurant l'harmonie du langage, pas plus qu'à celles garantissant la convenance de l'expression pour les Idées de la raison (ensemble de règles dont la réunion définit l'éloquence), a déjà en soi une influence suffisante sur les esprits humains pour qu'il ne soit pas nécessaire de surcroît d'y ajouter les machines de la persuasion, lesquelles, puisqu'elles peuvent aussi bien servir à embellir ou à voiler le vice et l'erreur, ne peuvent être entièrement disculpées du soupçon secret les accusant de constituer une supercherie de l'art. Dans la poésie, tout est loyauté et sincérité. Elle affirme ne vouloir se livrer qu'à un jeu divertissant de l'imagination en accord suivant la forme avec des lois de l'entendement; et elle n'exige pas que l'entendement soit subjugué par la présentation sensible et pris dans ses filets*.

[328] Je placerais après la poésie, *s'il s'agit de l'attrait et du mouvement de l'âme*, l'art qui s'en rapproche le plus en tant qu'art du discours et qui s'y laisse même très naturellement associer, à savoir la *musique*. En effet, bien que la musique ne parle que par pures sensations sans concepts, et que par conséquent elle ne laisse derrière elle, au contraire de la poésie, rien pour la réflexion, elle émeut cependant l'âme d'une manière plus diverse et, quoique de façon simplement passagère, plus

* Je dois avouer qu'un beau poème m'a toujours procuré une pure satisfaction, tandis que la lecture des meilleurs discours d'un orateur romain ou d'un orateur moderne du Parlement ou s'exprimant en chaire a toujours été mêlée pour moi d'un sentiment désagréable, désapprouvant un art de la supercherie, qui dans des affaires importants entend conduire les hommes, comme s'ils étaient des machines, en vue de leur inspirer un jugement qui perdra toute valeur à leurs yeux dans le calme de la réflexion. L'art de bien parler et l'éloquence (qui forment ensemble la rhétorique) appartiennent aux beaux-arts ; mais l'art oratoire (*ars oratoria*), en tant qu'art de se servir des faiblesses des hommes pour ses propres fins (qu'elles semblent ou même qu'elles soient effectivement aussi bonnes que l'on voudra, soit dans l'esprit de l'orateur, soit en réalité), n'est digne d'aucun *respect*. Aussi bien cet art, à Athènes comme à Rome, ne s'est élevé à ses sommets qu'en un temps où l'État courait à sa ruine et où tout véritable patriotisme s'était éteint. Celui qui, avec une intelligence lucide des choses, maîtrise la langue dans toute sa richesse et toute sa pureté, et qui, doué d'une imagination féconde et propre à présenter ses Idées, s'attache au vrai bien de toute la vivacité de son cœur, est le *vir bonus dicendi peritus*, l'orateur sans art, mais plein d'énergie, tel que le voudrait Cicéron, sans pourtant être demeuré lui-même toujours fidèle à cet idéal.

intime ; il est vrai toutefois qu'elle est plutôt jouissance que culture (le jeu de pensée qu'elle suscite par ailleurs n'est que l'effet d'une association pour ainsi dire mécanique), et elle possède, jugée selon la raison, moins de valeur que chacun des autres beaux-arts. C'est pourquoi elle exige, comme toute jouissance, de fréquents changements et ne supporte pas la répétition insistante sans susciter l'ennui. L'attrait de la musique, lequel peut se communiquer si universellement, semble reposer sur le fait que toute expression du langage possède, dans le contexte où elle se place, un ton approprié à son sens ; ce ton désigne plus ou moins un affect du locuteur et le provoque inversement aussi chez l'auditeur, cet affect éveillant alors en retour, en celui-ci, l'Idée exprimée dans la langue par un tel ton ; la modulation est ainsi en quelque sorte une langue universelle des sensations, intelligible à tout homme, langue que la musique reproduit pour elle-même dans toute sa force, c'est-à-dire comme langue des affects, communiquant ainsi universellement, selon la loi de l'association, les Idées esthétiques qui s'y trouvent naturellement associées. Mais comme ces [329] Idées esthétiques ne sont pas des concepts, ni des pensées déterminées, seule la forme de la combinaison de ces sensations (harmonie et mélodie), au lieu de la forme du langage, sert grâce à une disposition proportionnée de celles-ci (disposition qui peut être soumise mathématiquement à certaines règles parce qu'elle repose sur le rapport numérique des vibrations de l'air dans un même temps, dans la mesure où les sons sont liés simultanément ou successivement,) à exprimer l'Idée esthétique d'un ensemble solidaire d'une indicible plénitude de pensées, adapté à un certain thème, lequel reflète l'affect dominant dans le morceau considéré. Bien qu'elle ne soit pas représentée par des concepts déterminés, c'est de cette forme mathématique seule que dépend la satisfaction, que la simple réflexion sur une telle quantité de sensations simultanées ou successives joint au jeu de celles-ci comme une condition universellement valable de sa beauté ; et c'est seulement d'après elle que le goût peut prétendre au droit de se prononcer à l'avance sur le jugement de chacun.

Reste que les mathématiques n'ont assurément pas la moindre part à l'attrait et au mouvement de l'âme que provoque la musique ; elles ne sont que la condition indispensable (*conditio sine qua non*) de la proportion des impressions dans leur liaison comme dans leur changement, proportion grâce à laquelle il devient possible de les saisir ensemble et d'empêcher qu'elles ne se détruisent réciproquement, en les accordant au contraire pour produire une émotion et une animation continues de l'esprit selon des affects en correspondance avec elles et par là une agréable jouissance personnelle.

Si en revanche l'on apprécie la valeur des beaux-arts d'après la culture qu'ils procurent à l'esprit, et si l'on prend pour critère l'élargissement des facultés qui, dans la faculté de juger, doivent se combiner pour produire la connaissance, alors la musique occupe, parmi les beaux-arts, la dernière place, parce qu'elle se borne à jouer avec des sensations (tandis qu'elle obtiendrait peut-être la première parmi ceux qui sont en même temps appréciés pour leur agrément). De ce point de vue, les arts figuratifs la devancent donc très largement ; en effet, en laissant l'imagination libre dans son jeu propre et ce de manière pourtant en même temps appropriée à l'entendement, ils s'acquittent parallèlement d'une tâche consistant à créer un produit servant de véhicule durable aux concepts de l'entendement et capable de se recommander par lui-même pour effectuer l'unification de ces concepts avec la sensibilité, et procurer pour ainsi dire de l'urbanité aux facultés supérieures de la connaissance. [330] Ces deux sortes d'art empruntent des voies entièrement

différentes : la première part de sensations pour aller vers des Idées indéterminées, tandis que la seconde part d'Idées déterminées pour aller vers des sensations. Les derniers procurent des impressions *durables*, les premiers ne donnent que des impressions *transitoires*. L'imagination peut rappeler les impressions du premier genre et s'en divertir agréablement ; en revanche, celles du second genre, ou bien s'évanouissent complètement, ou bien, lorsqu'elles sont répétées involontairement par l'imagination, sont pour nous plus pénibles qu'agréables. En outre, la musique manque quelque peu d'urbanité dans la mesure où, notamment en raison de la nature de ses instruments, elle étend son influence plus loin que l'on ne le voudrait (au voisinage) et pour ainsi dire s'impose, en portant par conséquent atteinte à la liberté de ceux qui n'appartiennent pas à la société musicale ; voilà ce que ne font pas les arts qui s'adressent aux yeux, puisqu'il suffit de détourner son regard si l'on n'en veut pas subir l'influence. Il en va à cet égard presque comme du plaisir qu'apporte un parfum se répandant au loin. Celui qui tire de sa poche son mouchoir parfumé régale contre leur gré tous ceux qui l'entourent et le côtoient, et il les oblige, s'ils veulent respirer, à jouir aussi de ce plaisir ; ce pourquoi aussi cet usage est passé de mode*.

Parmi les arts figuratifs, je donnerais la préférence à la *peinture* : en partie parce que, en tant qu'art du dessin, elle se trouve au fondement à tous les autres arts figuratifs ; en partie parce qu'elle peut pénétrer beaucoup plus avant dans la région des Idées et aussi élargir, en conformité avec celles-ci, le champ de l'intuition, bien plus qu'il n'est permis aux autres arts.

Paragraphe 54

Remarque

Il existe, comme nous l'avons souvent montré, une différence essentielle entre *ce qui ne plaît que dans le jugement* et *ce qui fait plaisir* (ce qui plaît dans la sensation). Dans ce second cas, au contraire du premier, l'on ne peut exiger de chacun qu'il ressente la même chose. Le plaisir (même si la cause s'en trouve finalement dans des Idées) semble toujours [331] consister dans un sentiment d'intensification de toute la vie de l'homme, et par conséquent aussi du bien-être corporel, c'est-à-dire de la santé ; c'est en ce sens qu'*Épicure*, qui prétendait que tout plaisir n'est au fond qu'une sensation corporelle, n'avait peut-être pas tort, mais simplement ne se comprenait pas lui-même, lorsqu'il comptait la satisfaction intellectuelle, et même la satisfaction pratique, au nombre des plaisirs. Si l'on a cette dernière différence devant les yeux, l'on peut s'expliquer comment un plaisir peut être déplaisant pour celui-là même qui l'éprouve (ainsi la joie d'un homme pauvre, mais bien pensant, au sujet de l'héritage que lui laisse son père qui l'aime, mais père qui est avare), ou comment une profonde douleur peut pourtant plaire à celui qui en souffre (la tristesse d'une veuve après la mort d'un mari plein de mérites), ou comment un plaisir peut apporter un surcroît de plaisir (comme celui que procurent les sciences que nous pratiquons), ou comment un mal (par exemple la haine, l'envie, la soif de vengeance) peut encore susciter un déplaisir supplémentaire. Le plaisir ou le déplaisir repose ici sur la raison et est identique à l'*approbation* ou à la

* Ceux qui ont recommandé le chant de cantiques même pour les cultes domestiques n'ont pas songé à la grave incommodité qu'ils causaient au public par un culte aussi *bruyant* (et, par là même, bien souvent, pharisaïque), en contraignant le voisinage à se joindre aux chants ou à interrompre ses activités intellectuelles.

désapprobation ; mais plaisir et douleur ne peuvent reposer que sur le sentiment ou la perspective (quel qu'en soit le motif) d'un *bien-être* ou d'un *mal-être* possible.

Tout jeu libre et changeant des sensations (qui n'ont aucune intention comme motif) fait plaisir parce qu'il favorise le sentiment de santé, que nous trouvions ou non une satisfaction dans le jugement de la raison sur son objet et sur ce plaisir lui-même ; et un tel plaisir peut aller jusqu'à l'affect, bien que nous ne prenions aucun intérêt à l'objet lui-même, du moins aucun intérêt qui serait proportionné au degré de l'affect. Nous pouvons distinguer le *jeu de hasard*, le *jeu des tons* et le *jeu des pensées*. Le *premier* requiert un *intérêt*, que ce soit la vanité ou le profit personnel, intérêt qui reste toutefois bien inférieur à celui que nous portons à la manière de nous le procurer ; le *deuxième* n'exige que le changement des *sensations*, dont chacune rapporte à un affect, sans toutefois avoir le degré d'un affect, et éveille des Idées esthétiques ; le *troisième* résulte uniquement du changement des représentations dans la faculté de juger, ce qui certes ne produit aucune pensée présentant un quelconque intérêt, mais ce qui toutefois anime l'esprit.

Toutes nos soirées mondaines montrent combien les jeux peuvent être plaisants sans qu'il soit nécessaire de leur donner pour principe quelque but intéressé ; car, sans le jeu, il n'est pratiquement pas de société qui soit capable de se divertir. Mais les affects de l'espoir, de la crainte, de la joie, de la colère, de la raillerie [332] y sont en jeu tout en échangeant leurs rôles à chaque instant, et ils y sont si vifs que, grâce à eux, c'est tout le processus vital du corps qui paraît se trouver, comme par un mouvement interne, tonifié, ainsi qu'en témoigne l'entrain de l'esprit qui en résulte, quand bien même l'on n'a ni rien gagné ni rien appris. Mais comme le jeu de hasard ne relève pas du beau, nous l'écartérons ici. En revanche, la musique et ce qui prête à rire sont deux espèces de jeu avec des Idées esthétiques ou encore des représentations de l'entendement, en lesquelles finalement l'on ne pense à rien, mais qui peuvent faire vivement plaisir par leur seul changement ; en quoi elles font voir assez clairement que l'animation en toutes deux est purement corporelle, bien que suscitée par des Idées de l'esprit, et que le sentiment de santé, à la faveur d'un mouvement des entrailles correspondant au jeu auquel on s'adonne, constitue tout le plaisir, apprécié comme si fin et si spirituel, d'une société enjouée. Ce n'est pas le jugement porté sur l'harmonie des sons ou des traits d'esprit, auxquels leur beauté ne sert que de véhicule nécessaire, mais bien la tonification de la vie corporelle, l'affect qui agite les entrailles et le diaphragme, en un mot le sentiment de la santé (que l'on ne peut éprouver sans une telle occasion) qui constituent le plaisir que l'on trouve à agir sur le corps lui aussi par le biais de l'âme, et à faire de celle-ci le médecin de celui-là.

Dans la musique, ce jeu va de la sensation du corps jusqu'aux Idées esthétiques (aux objets des affects), et de celles-ci il revient, mais toutes ses forces réunies, au corps. Dans la plaisanterie (qui, tout comme la musique, mérite d'être considérée comme un art agréable plutôt que d'être comptée parmi les beaux-arts), le jeu part de pensées qui, dans leur ensemble, dès lors qu'elles veulent également s'exprimer de manière sensible, mobilisent le corps ; et tandis que l'entendement, dans cette présentation où il ne trouve point ce qu'il attend, soudain se relâche, l'on ressent dans le corps l'effet de ce relâchement à travers l'oscillation des organes qui favorise le rétablissement de leur équilibre et a une influence bienfaisante sur la santé.

Il faut qu'il y ait un élément absurde dans tout ce qui doit provoquer un rire vif et éclatant (ce qui fait par conséquent que l'entendement, en soi, ne peut trouver ici

aucune satisfaction). *Le rire est un affect résultant de l'anéantissement soudain d'une attente pleine de tension.* C'est précisément cette transformation, assurément pas réjouissante pour l'entendement, qui réjouit de manière très vive, mais indirectement, pendant un instant. La cause doit donc [333] résider dans l'influence de la représentation sur le corps et dans l'action réciproque de ce dernier avec l'esprit ; et cela non parce que la représentation serait objectivement un objet de plaisir (comment en effet une attente déçue pourrait-elle faire plaisir ?), mais uniquement parce que, en tant que simple jeu des représentations, elle produit un équilibre des forces vitales dans le corps.

Lorsque quelqu'un raconte : à Surate un Indien voyant ouvrir à la table d'un Anglais une bouteille d'ale et toute cette bière, transformée en mousse, jaillir de la bouteille, témoignait avec force exclamations de son profond étonnement, et à la question de l'Anglais lui demandant en quoi cela était étonnant, répondait : « Aussi bien, je ne m'étonne pas que cela jaillisse de la bouteille, mais que vous avez pu l'y introduire », alors nous rions et cela nous procure une franche gaieté ; ce n'est pas que nous nous estimions plus intelligents que cet ignorant, ni que notre entendement ait trouvé quelque agrément en cette histoire, mais nous étions dans la tension de l'attente, et cette dernière disparaît soudain. De même, quand l'héritier d'un riche parent veut rendre à celui-ci des funérailles très solennelles, mais se plaint de ne pas y parvenir car, dit-il : « plus je donne d'argent à mes gens pour qu'ils paraissent affligés, plus ils ont l'air gai », nous rions alors bien fort, et la raison en est qu'une attente cesse brusquement. Il faut bien remarquer que cette attente ne doit pas transformer l'objet attendu en son contraire positif – car ce serait quelque chose encore et cela peut souvent attrister – mais qu'elle doit s'anéantir complètement. En effet si quelqu'un, en racontant une histoire, suscite en nous une grande attente et qu'à sa chute nous en découvrons la fausseté, cela nous cause un déplaisir, comme quand, par exemple, l'on raconte que des gens, frappés d'un grand chagrin, ont vu leurs cheveux blanchir en une nuit. En revanche, si, répliquant à une telle histoire, un autre plaisantin raconte de manière très circonstanciée la douleur d'un marchand qui, revenant des Indes en Europe avec toute sa fortune en marchandises, se vit contraint par une violente tempête de tout jeter par-dessus bord et en conçut un tel chagrin que dans la même nuit sa *perruque* devint grise, nous rions, et cela nous fait plaisir parce que nous nous amusons pendant un moment de notre propre méprise concernant un objet qui nous est par ailleurs indifférent, ou plutôt de l'idée que nous suivons encore, comme une balle que nous envoyons de-ci, de-là, en pensant uniquement à l'attraper et à la retenir. Ce n'est pas [334] de confondre un menteur ou un sot qui suscite ici le plaisir ; car cette dernière histoire, elle-même racontée avec un sérieux affecté, ferait rire aux éclats une société, tandis que la précédente ne serait d'ordinaire pas digne d'attention.

Il est remarquable que, dans tous les cas de ce genre, la plaisanterie doit toujours contenir en elle quelque chose qui puisse à un moment faire illusion ; c'est pourquoi quand l'apparence se dissipe entièrement, l'esprit regarde en arrière pour tenter de la retrouver encore une fois et ainsi, du fait de cette succession rapide d'une tension et d'une détente, il se trouve comme pris dans une oscillation qui, puisque le retrait de ce qui, pour ainsi dire, tendait la corde a été soudain (et non pas un relâchement progressif), doit provoquer un mouvement de l'esprit et, en harmonie avec lui, un mouvement corporel interne, lequel dure involontairement et suscite de la fatigue, mais aussi de l'amusement (qui sont les effets d'un mouvement favorable à la santé).

Car si l'on admet que n'importe quel mouvement dans les organes du corps est simultanément, et en pleine harmonie, associé à toutes nos pensées, on comprendra alors assez comment, à ce déplacement soudain de l'esprit se plaçant, tantôt d'un point de vue, tantôt de l'autre, pour considérer son objet, peut correspondre une alternance de tension et de relâchement des parties élastiques de nos entrailles, laquelle se communique au diaphragme (de manière comparable à ce que ressentent les gens chatouilleux) ; à la faveur de cette alternance, les poumons rejettent l'air dans une succession rapide d'expirations, effectuant en cela un mouvement bénéfique pour la santé, lequel seul, bien plutôt que ce qui se passe dans l'esprit, est la véritable cause du plaisir pris à une pensée qui au fond ne représente rien. Voltaire disait que le ciel nous avait donné deux choses pour contrebalancer les multiples désagréments de la vie : l'*espérance* et le *sommeil*. Il aurait pu y ajouter le *rire*, si les moyens de le provoquer chez les gens raisonnables étaient si faciles à trouver, et si l'esprit ou l'originalité dans la fantaisie, qui lui sont nécessaires, n'étaient pas aussi rares qu'est répandu le talent de composer des œuvres *casse-tête*, comme celles des rêveurs mystiques, *casse-cou*, comme celles des génies, ou *crève-cœur*, comme celles des romanciers sentimentaux (ou encore des moralistes du même genre).

On peut donc, me semble-t-il, accorder sans doute à Épicure que tout plaisir, quand bien même il serait provoqué par l'intermédiaire de concepts qui [335] éveillent des Idées esthétiques, est une sensation *animale*, c'est-à-dire corporelle ; et cela sans pour autant porter le moindre préjudice au sentiment *spirituel* du respect pour les Idées morales, sentiment qui n'est pas un plaisir, mais une estime de soi (de l'humanité en nous), laquelle nous élève au-dessus du besoin de plaisir, et même sans porter préjudice non plus au sentiment moins noble du *goût*.

On trouve dans la *naïveté* un composé de ces deux sentiments : c'est la manifestation de la franchise originellement naturelle à l'humanité contre l'art de feindre devenu seconde nature. On rit de la simplicité qui ne s'entend pas encore à dissimuler, et l'on se réjouit en tout cas également de la simplicité de la nature qui joue un tour à cet art. On attendait l'usage ordinaire d'une expression composée artistement et présentée prudemment selon la belle apparence, et voici que surgit la nature pure et innocente, que l'on se s'attendait pas du tout à rencontrer ici et que celui qui la fait voir ne s'attendait pas non plus à révéler. Le fait que la belle, mais fausse, apparence, laquelle d'ordinaire a tant d'importance dans notre jugement, s'évanouisse ici soudainement, si bien que ce qu'il y a de fourbe en nous-mêmes s'en trouve démasqué, cela met l'esprit en mouvement successivement selon deux directions opposées, et ce mouvement imprime en même temps au corps une secousse salutaire. Mais le fait que quelque chose ayant infiniment plus de valeur que tout comportement emprunté, à savoir la pureté de la mentalité (du moins la disposition à une telle pureté), ne soit point encore entièrement éteint dans la nature humaine, c'est là ce qui mêle le sérieux et l'estime à ce jeu de la faculté de juger. Mais comme il ne s'agit là que d'un phénomène se manifestant très brièvement et que le voile de l'art de la dissimulation se trouve bientôt à nouveau tiré, il vient se mêler en même temps à ceci un regret, consistant en une émotion de tendresse, lequel, en tant que jeu, se laisse très bien lier à un tel rire cordial et lui est même en vérité bien souvent associé, dédommageant ainsi habituellement celui qui donne matière à rire de l'embarras où il se trouve de ne pas avoir encore acquis la malice des hommes. Parler d'un art d'être *naïf*, c'est donc une contradiction ; pour autant, représenter la naïveté dans un personnage poétique est assurément un art possible et beau, bien que rare. Il ne faut pas confondre la naïveté avec une franche simplicité,

laquelle ne gête pas la nature par des artifices, pour cette unique raison qu'elle ignore ce qu'est l'art du savoir-vivre.

On peut également compter le *comique* au nombre des choses qui engendrent la gaieté apparentée de près au plaisir du rire et qui appartiennent à l'originalité de l'esprit et non au talent des beaux-arts. [336] Le *comique* bien compris désigne en effet le talent de pouvoir se placer volontairement dans une certaine disposition d'esprit dans laquelle toutes les choses apparaissent tout autres que d'ordinaire (voire selon une perspective inversée) et sont cependant jugées d'après certains principes rationnels conformes à une telle disposition d'esprit. Celui qui est involontairement soumis à de tels changements est d'*humeur capricieuse* ; en revanche, celui qui peut les adopter volontairement et au regard d'une fin (en vue de produire une présentation vivante au moyen d'un contraste provoquant le rire), celui-là, comme ce qu'il nous propose, est qualifié de *comique*. Cette manière appartient cependant plutôt aux arts d'agrément qu'aux beaux-arts, et cela parce que l'objet de ces derniers doit toujours montrer une certaine dignité et que cela exige un certain sérieux dans la façon de présenter les choses, ainsi que du goût dans la façon de les juger.

DEUXIÈME SECTION [337]

DIALECTIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER ESTHÉTIQUE

Paragraphe 55

Une faculté de juger qui doit être dialectique, il faut qu'elle soit tout d'abord raisonnante ; c'est-à-dire il faut que ses jugements prétendent à l'universalité, et cela même a priori* : c'est en effet dans l'antithèse de tels jugements que consiste la dialectique. C'est pourquoi l'incompatibilité de jugements esthétiques des sens (sur l'agréable et le désagréable) n'est pas dialectique. Même le conflit des jugements de goût, dans la mesure où chacun se réclame uniquement de son propre goût, ne constitue aucune dialectique du goût puisque que personne ne songe à faire de son jugement personnel une règle universelle. Il ne reste donc pas d'autre concept d'une dialectique susceptible de concerner le goût que celui d'une dialectique de la *critique* du goût (et non pas du goût lui-même) par rapport à ses *principes* : en effet, s'agissant du fondement de la possibilité des jugements de goût en général, des concepts opposés les uns aux autres se présentent de manière naturelle et inévitable. Une critique transcendantale du goût ne contiendra donc une partie capable de porter le nom de « dialectique de la faculté de juger esthétique » que dans la mesure où il se trouve une antinomie des principes de cette faculté rendant douteuse sa légitimité, et par conséquent aussi sa possibilité interne.

Paragraphe 56 [338]

Présentation de l'antinomie du goût

Le premier lieu commun du goût tient dans la proposition à l'aide de laquelle celui qui en est dépourvu pense se défendre contre tout reproche : à *chacun son propre goût*. Cela revient à dire que le principe de détermination de ce jugement est simplement subjectif (plaisir ou douleur) et que ledit jugement n'a aucun droit à l'adhésion nécessaire d'autrui.

Le second lieu commun du goût, dont font usage ceux qui accordent au jugement de goût le droit de prononcer des jugements valant pour tous, est celui-ci : *du goût, l'on ne peut disputer*. Ce qui signifie : le principe de détermination d'un jugement de goût peut assurément être également objectif, mais on ne peut le ramener à des concepts déterminés ; par conséquent, l'on ne peut rien décider par *preuves* sur le jugement lui-même, bien que l'on puisse parfaitement, et à bon droit, en *discuter*. Car *discuter* et *disputer* sont assurément identiques en ce que, par résistance réciproque aux jugements, l'on cherche à accorder ces derniers entre eux, mais ils diffèrent en ceci que, dans le cas où l'on dispute, l'on espère obtenir cet accord d'après des concepts déterminés à valeur de raisons démonstratives et qu'en conséquence l'on admet des *concepts objectifs* comme principes du jugement. En

* On peut appeler « jugement raisonnant » (*judicium ratiocinans*) tout jugement qui se présente comme universel ; en effet, en tant que tel, il peut servir de majeure dans un raisonnement de raison. En revanche, on ne peut appeler « jugement de raison » (*judicium ratiocinatum*) que celui qui peut servir de conclusion à un raisonnement de raison, et par conséquent être pensé comme fondé a priori.

revanche, lorsque l'on considère que cela est infaisable, l'on juge tout autant qu'il est impossible de disputer.

On voit facilement qu'il manque une proposition intermédiaire entre ces deux lieux communs, proposition qui certes n'est pas d'un usage proverbial, mais proposition qui se trouve néanmoins dans l'esprit de chacun, à savoir : *du goût, l'on peut discuter* (bien que l'on ne puisse en disputer). Or, cette proposition renferme le contraire de la première énoncée plus haut. En effet, là où il doit être permis de discuter, l'on doit également avoir l'espoir de parvenir à s'accorder ; par conséquent, l'on doit pouvoir compter sur des fondements du jugement qui ne possèdent pas seulement une validité particulière et ne sont donc pas simplement subjectifs ; c'est à quoi s'oppose toutefois le principe selon lequel *chacun a son propre goût*.

Relativement au principe du goût, l'antinomie suivante apparaît donc :

1°) *Thèse* : Le jugement de goût ne se fonde pas sur des concepts, car autrement il serait possible de disputer à son sujet (de décider par des preuves).

2°) *Antithèse* : Le jugement de goût se fonde sur des concepts, car autrement l'on ne pourrait même jamais, en dépit de la diversité qu'il présente, [339] discuter à son sujet (prétendre à l'assentiment nécessaire d'autrui à ce jugement).

Paragraphe 57

Solution de l'antinomie du goût

Il n'est pas possible de résoudre le conflit entre ces principes mis au fondement de chaque jugement de goût (ils ne sont rien d'autre que les deux principes caractéristiques du jugement de goût exposés plus haut dans l'Analytique) autrement qu'en montrant que le concept auquel on rapporte l'objet dans ce genre de jugement n'est pas pris selon le même sens dans les deux maximes de la faculté de juger esthétique : ce double sens, ou point de vue, du jugement est nécessaire à notre faculté de juger transcendantale ; mais, en tant qu'illusion naturelle, l'apparence qui conduit à la confusion de l'un avec l'autre est elle aussi inévitable.

Il faut que le jugement de goût se rapporte à quelque concept ; en effet, s'il en était autrement, il ne pourrait absolument pas prétendre valoir nécessairement pour chacun. Mais, pour cette raison précisément, il ne peut pas être démontrable *à partir* d'un concept, parce qu'un concept peut être, ou bien déterminable, ou bien encore en soi indéterminé et en même temps indéterminable. De la première sorte est le concept d'entendement, lequel est déterminable par des prédicats de l'intuition sensible qui peut lui correspondre ; mais de la seconde sorte est le concept rationnel transcendantal du suprasensible, lequel se trouve au fondement de cette intuition sensible et ne peut par conséquent être davantage déterminé dans le registre théorique.

Or, le jugement de goût porte sur des objets des sens, mais cela non pas afin d'en déterminer un *concept* pour l'entendement ; ce n'est en effet pas un jugement de connaissance. En tant que représentation intuitive singulière rapportée au sentiment de plaisir, il ne s'agit donc d'un jugement personnel, et en tant que tel, ce jugement ne vaudrait que pour le seul individu qui le prononce : l'objet est *pour moi* un objet de satisfaction, tandis qu'il peut en aller autrement pour d'autres – à chacun son propre goût.

Toutefois, un élargissement de la représentation de l'objet (ainsi que du sujet) est sans nul doute contenu dans le jugement de goût, élargissement sur lequel nous fondons une extension de cette sorte de jugements comme étant nécessaire pour tous et extension au fondement de laquelle doit par conséquent nécessairement se trouver quelque concept [340] ; mais ce doit être un concept qui ne peut en rien être déterminé par une intuition, concept qui ne fait rien connaître et qui par conséquent ne *permet de fournir aucune preuve* pour le jugement de goût. Or, c'est à un tel concept que correspond le simple concept rationnel pur du suprasensible, lequel est au fondement de l'objet (et également du sujet qui juge) en tant qu'objet des sens, c'est-à-dire en tant que phénomène. En effet, faute d'admettre un tel point de vue, il serait impossible de sauver la prétention du jugement de goût à valoir universellement ; si le concept sur lequel se fonde ce jugement n'était qu'un simple concept confus de l'entendement, par exemple celui de perfection, concept auquel on pourrait faire correspondre l'intuition sensible du beau, il serait alors possible, du moins en soi, de fonder le jugement de goût sur des preuves, ce qui contredit la thèse.

Cependant, toute contradiction disparaît si je dis : le jugement de goût se fonde sur un concept (le concept d'un principe en général de la finalité subjective de la nature pour la faculté de juger) au moyen duquel toutefois rien ne peut être connu ni prouvé relativement à l'objet, parce que ledit concept est en soi indéterminable et impropre à la connaissance ; toutefois, grâce à ce concept, le jugement reçoit simultanément d'être valable pour tous (même si, chez chacun, c'est un jugement singulier accompagnant immédiatement l'intuition), et cela parce que son principe déterminant se trouve peut-être dans le concept de ce qui peut être considéré comme le substrat suprasensible de l'humanité.

Dans la résolution d'une antinomie, seule importe la possibilité que deux propositions apparemment contradictoires ne se contredisent pas en fait, mais puissent coexister, quand bien même l'explication de la possibilité de leur concept dépasse notre faculté de connaître. On peut également ainsi faire comprendre que cette apparence est naturelle et inévitable pour la raison humaine, de même la raison qui fait qu'elle est et demeure inévitable, bien qu'elle cesse de tromper après la résolution de la contradiction apparente.

Dans les deux jugements qui se contredisent, nous donnons en effet une même signification au concept sur lequel la validité universelle d'un jugement doit se fonder, et cependant nous lui attribuons deux prédicats opposés. Dans la thèse, il faudrait s'exprimer ainsi : le jugement de goût ne se fonde pas sur des concepts *déterminés* ; mais dans l'antithèse, il faudrait s'exprimer ainsi : le jugement de goût se fonde bien sur un concept, mais en vérité sur un concept [341] *indéterminé* (à savoir celui du substrat suprasensible des phénomènes), et dès lors il n'y aurait entre thèse et antithèse aucune contradiction.

Nous ne pouvons faire plus que lever cette contradiction entre les prétentions contraires du goût. Il est absolument impossible de donner un principe du goût qui soit déterminé et objectif, principe d'après lequel les jugements de celui-ci pourraient être guidés, examinés et prouvés, car il ne s'agirait plus alors d'un jugement de goût. Le principe subjectif, à savoir l'Idée du suprasensible en nous, peut seulement être indiqué comme étant l'unique clé permettant de résoudre l'énigme de cette faculté dont les sources nous restent cachées à nous-mêmes, sans pour cela nous la rendre plus compréhensible.

L'antinomie ici construite et résolue a comme fondement le concept correct du goût, à savoir celui d'une faculté de juger esthétique simplement réfléchissante ; de sorte que les deux principes en apparence contradictoires, dans la mesure où *les deux peuvent être vrais*, ont été réconciliés, ce qui suffit. Si en revanche, comme le font certains, l'on admettait l'*agréable* pour principe déterminant du goût (en raison de la singularité de la représentation qui est au fondement du jugement du goût), ou bien, comme d'autres le veulent, le principe de la *perfection* (en raison de son universalité), et si l'on voulait établir d'après cela la définition du goût, il s'ensuivrait une antinomie qui ne pourrait absolument être résolue qu'à la condition de montrer que ces *deux propositions* opposées (mais non pas de façon simplement contradictoire) *sont fausses*, et il serait dès lors prouvé que le concept sur lequel chacune est fondée se contredit lui-même. On voit ainsi que la solution de l'antinomie de la faculté de juger esthétique suit une démarche comparable à celle qu'adoptait la Critique dans la résolution des antinomies de la raison pure théorique ; et l'on voit qu'ici aussi, tout comme dans la Critique de la raison pratique, les antinomies nous obligent, et cela contre notre gré, à regarder au-delà du sensible et à chercher dans le suprasensible le trait d'union de toutes nos facultés a priori ; il ne reste en effet aucune autre issue permettant de mettre la raison en accord avec elle-même.

Remarque I

Comme c'est souvent que, dans la philosophie transcendantale, nous avons l'occasion de distinguer les Idées des concepts de l'entendement, il peut [342] être utile d'introduire des expressions techniques convenant à leur différence. Je crois que l'on ne verra rien à objecter si j'en propose quelques-unes.

Dans le sens le plus général du terme, les Idées sont des représentations qui se rapportent à un objet d'après un certain principe (subjectif ou objectif), dans la mesure toutefois où elles ne peuvent jamais devenir une connaissance de celui-ci. Elles se rapportent, ou bien à une intuition d'après un principe simplement subjectif de l'accord des facultés de connaître entre elles (de l'imagination et de l'entendement), et elles s'appellent alors *esthétiques*, ou bien à un concept d'après un principe objectif, mais sans pouvoir toutefois jamais donner lieu à une connaissance de l'objet, et elles s'appellent alors *Idées de la raison*, auquel cas le concept est un concept *transcendant*, lequel diffère du concept d'entendement, concept auquel une expérience lui correspondant adéquatement peut toujours être soumise et qui est appelé, pour ce motif, *immanent*.

Une *Idée esthétique* ne peut pas devenir une connaissance, et cela parce qu'elle est une *intuition* (de l'imagination) pour laquelle on ne peut jamais trouver un concept qui lui soit adéquat. Une *Idée de la raison* ne peut jamais devenir une connaissance, et cela parce qu'elle contient un *concept* (du suprasensible) auquel on ne peut jamais donner une intuition qui lui soit conforme.

Or, je crois que l'on pourrait nommer l'Idée esthétique une représentation *inexponible* de l'imagination, et l'Idée de la raison un concept *indémontrable* de la raison. On suppose que l'une et l'autre ne sont pas entièrement sans fondement, mais que (d'après la définition donnée ci-dessus d'une Idée en général) elles sont produites conformément à certains principes de la faculté de connaître dont elles relèvent (des principes subjectifs pour les premières, objectifs pour les secondes).

En tant que tels, des *concepts de l'entendement* doivent toujours être démontrables (si, comme dans l'antinomie, par « démontrer », l'on entend simplement le fait de *présenter*), c'est-à-dire que l'objet qui leur correspond doit toujours pouvoir être donné dans l'intuition (pure ou empirique), car c'est par là seulement qu'ils peuvent devenir des connaissances. Le concept de la *grandeur* peut être donné dans l'intuition spatiale a priori, par exemple dans l'intuition d'une ligne droite, etc. ; le concept de *cause* par l'impénétrabilité, par le choc des corps, etc. Tous deux peuvent par conséquent être prouvés par une intuition empirique, c'est-à-dire que la pensée peut en être montrée (démontrée, indiquée) par un exemple ; et cela doit [343] pouvoir se produire, car, dans le cas contraire, l'on n'est pas certain que la pensée ne soit pas vide, c'est-à-dire sans aucun objet.

En logique, les expressions « démontrable » ou « indémontrable », on ne les utilise communément qu'en ce qui concerne les *propositions* ; il serait cependant préférable d'utiliser dans le premier cas l'expression de propositions *certaines seulement médiatement*, et dans le second celle de propositions *immédiatement certaines* ; en effet, la philosophie pure possède elle aussi des propositions des deux sortes, si l'on entend par là des propositions vraies, susceptibles d'être prouvées, et d'autres qui ne peuvent l'être. En tant que philosophie, elle peut bien, à partir de fondements a priori, prouver, mais non pas démontrer, si du moins l'on ne veut pas s'écarter entièrement de la signification de ce terme, d'après laquelle démontrer (*ostendere, exhibere*) a le même sens que « présenter en même temps son concept dans l'intuition » (que ce soit en prouvant ou simplement en définissant) ; si l'intuition est a priori, on parle de la construction du concept, mais si elle est empirique, on parle d'exhibition de l'objet, par laquelle est assurée la réalité objective du concept. On dit ainsi que l'anatomiste démontre l'œil humain lorsqu'il rend intuitif, par la décomposition analytique de cet organe, le concept qu'il a préalablement exposé de façon discursive.

Par voie de conséquence, le concept rationnel du substrat suprasensible de tous les phénomènes en général, ou encore le concept de ce qui doit être mis au fondement de notre arbitre dans son rapport à la loi morale, à savoir le concept de liberté transcendante, est déjà, selon son espèce, un concept indémontrable et une Idée de la raison, tandis que la vertu ne l'est que suivant le degré : en effet, si, dans le premier cas, il n'y a en soi absolument rien qui puisse être donné dans l'expérience qui y corresponde quant à la qualité, dans le second cas au contraire il n'y a aucun produit de l'expérience dû à cette causalité qui atteigne le degré prescrit comme règle par l'Idée de la raison.

De même que l'*imagination*, avec ses intuitions, n'atteint jamais le concept donné dans une Idée de la raison, de même l'*entendement*, par ses concepts, face à une Idée esthétique, n'atteint jamais toute l'intuition interne de l'imagination, que celle-ci relie à une représentation donnée. Or, puisque ramener une représentation de l'imagination à des concepts s'appelle l'*exposer*, on peut nommer l'Idée esthétique une représentation *inexponible* de l'imagination (dans son libre jeu). J'aurai par la suite l'occasion de développer encore quelques points concernant cette sorte d'Idées ; pour l'instant, je remarque simplement que les deux sortes [344] d'Idées, celles de la raison aussi bien que les Idées esthétiques, doivent toutes deux avoir leurs principes dans la raison, les premières dans les principes objectifs de son usage, les secondes dans les principes subjectifs dudit usage.

En conséquence de quoi l'on peut définir également le *génie* comme étant la faculté des *Idées esthétiques* ; par là se trouve en même temps indiquée la raison pour laquelle c'est la nature (du sujet), et non une fin réfléchie, qui, dans les produits du génie, donne sa règle à l'art (de la production du beau). En effet, puisque le beau ne doit pas être jugé d'après des concepts, mais doit l'être au regard de la disposition finale de l'imagination à s'accorder avec la faculté des concepts en général, ce n'est ni une règle ni un précepte qui peuvent servir de mesure subjective à cette finalité esthétique, mais inconditionnée, des beaux-arts qui doivent avoir pour légitime prétention de plaire à tous, mais c'est uniquement ce qui, dans le sujet, n'est que nature et ne peut être saisi sous des règles ou des concepts, c'est-à-dire le substrat suprasensible de toutes ses facultés (qu'aucun concept de l'entendement n'atteint), donc cela même en rapport auquel c'est la fin ultime donnée par l'intelligible à notre nature que d'accorder toutes nos facultés de connaître. C'est même uniquement ainsi qu'il est possible qu'un principe subjectif, et cependant universellement valable a priori, se trouve au fondement de cette finalité à laquelle on ne peut prescrire aucun principe objectif.

Remarque II

L'importante remarque qui suit se présente d'elle-même : il existe en effet *trois sortes d'antinomies* de la raison pure, lesquelles s'accordent néanmoins toutes en ceci qu'elles contraignent la raison pure à renoncer à la présupposition, au demeurant très naturelle, consistant à tenir les objets des sens pour les choses en soi elles-mêmes, à ne les considérer bien plutôt que comme des phénomènes et à leur soumettre un substrat intelligible (quelque chose de suprasensible dont le concept n'est qu'une Idée et ne permet aucune connaissance proprement dite). Sans ces antinomies, la raison n'aurait jamais pu se résoudre à admettre ce principe qui rétrécit à ce point le champ de sa spéculation, ni non plus à consentir les sacrifices dans lesquels tant d'espérances par ailleurs si brillantes doivent s'évanouir complètement ; car maintenant même, alors qu'en compensation de cette perte un usage d'autant plus grand lui est ouvert sur le plan pratique, elle ne semble pas [345] pouvoir se séparer sans douleur de ces espérances, ni se libérer de ce à quoi elle était depuis si longtemps attachée.

La fait qu'il y ait trois sortes d'antinomies a pour fondement l'existence de trois facultés de connaître : l'entendement, la faculté de juger et la raison, dont chacune (en tant que faculté supérieure de connaître) doit avoir ses principes a priori ; en effet, la raison, pour autant qu'elle porte un jugement sur ces principes eux-mêmes et sur leur usage, exige inlassablement, par rapport à eux tous, l'inconditionné correspondant au conditionné donné, lequel inconditionné ne peut toutefois jamais être trouvé si l'on considère le sensible comme appartenant aux choses en soi et si l'on ne lui soumet pas, en tant que simple phénomène, quelque chose de suprasensible (le substrat intelligible de la nature en dehors de nous et en nous) comme chose en soi. Il y a donc : 1°) une antinomie de la raison *pour la faculté de connaître* en ce qui concerne l'usage théorique de l'entendement jusqu'à l'inconditionné ; 2°) une antinomie de la raison *pour le sentiment de plaisir et de peine* en ce qui concerne l'usage esthétique de la faculté de juger ; 3°) une antinomie *pour la faculté de désirer* en ce qui concerne l'usage pratique de la raison en elle-même législatrice – cela dans la mesure où toutes ces facultés possèdent leur principe suprême a priori et doivent également, conformément à une exigence

incontournable de la raison, juger de façon *inconditionnée* et pouvoir déterminer leur objet d'après ces principes.

En ce qui concerne deux antinomies, celle de l'usage théorique et celle de l'usage pratique de ces deux facultés supérieures de connaître, nous avons déjà montré ailleurs ce qu'elles ont d'*inévitables* dès lors que les jugements qu'elles portent ne renvoient pas à un substrat suprasensible des objets donnés comme phénomènes, et en revanche, nous avons montré également comment il devient possible de les *dénouer* dès lors qu'est convoqué un tel substrat. Pour ce qui est alors de l'antinomie dans l'usage de la faculté de juger conformément à l'exigence de la raison, et de la solution qui en est donnée ici, il n'y a pas d'autre moyen de l'éviter que celui-ci : *ou bien* nier qu'il se trouve quelque principe a priori au fondement du jugement esthétique de goût, de telle sorte que toute prétention à la nécessité d'un assentiment universel soit une illusion infondée et vaine et qu'un jugement de goût ne mérite d'être tenu pour exact que parce qu'*il se trouve* que nombre de personnes s'accordent à son sujet, et cela même, à vrai dire, non pas parce que l'on *présume* derrière cet accord l'existence d'un principe a priori, mais parce que (comme c'est le cas pour le goût du palais) les sujets sont, par hasard, identiquement [346] organisés ; *ou bien* l'on devrait admettre que le jugement de goût est à proprement parler un jugement dissimulé de la raison sur la perfection mise en évidence d'une chose et la relation à une fin du divers dans celle-ci, et que par conséquent ce jugement ne serait qualifié d'esthétique qu'en raison de la confusion inhérente à notre réflexion, alors qu'il s'agirait au fond d'un jugement téléologique ; en ce cas, l'on pourrait déclarer inutile et sans valeur la solution de l'antinomie par des Idées transcendantes et ainsi unir ces lois du goût avec les objets des sens considérés non pas simplement comme phénomènes, mais même comme choses en soi. Mais on a montré à maints endroits dans l'exposition des jugements de goût à quel point l'un comme l'autre de ces subterfuges ne mènent pas loin.

Si l'on admet que notre déduction est tout au moins sur la bonne voie, même si elle n'est pas encore suffisamment claire en toutes ses parties, trois Idées se présentent : *premièrement*, celle du suprasensible en général, sans plus de détermination, en tant que substrat de la nature ; *deuxièmement*, l'Idée de ce même suprasensible comme principe de la finalité subjective de la nature pour notre faculté de connaître ; *troisièmement*, l'Idée de ce même suprasensible comme principe des fins de la liberté et comme principe de l'accord de ces fins avec la liberté dans le domaine moral.

Paragraphe 58

De l'idéalisme de la finalité de la nature aussi bien que de l'art
comme principe unique de la faculté de juger esthétique

On peut tout d'abord situer le principe du goût en ceci que celui-ci juge toujours d'après des fondements de détermination empiriques, tels par conséquent qu'ils ne peuvent être donnés qu'a posteriori par les sens, ou bien l'on peut admettre qu'il juge d'après un fondement a priori. Le premier point de vue correspondrait à l'*empirisme* de la critique du goût, le second au *rationalisme* de cette critique. Suivant le premier, l'objet de notre satisfaction ne se distinguerait pas de l'*agréable* ; suivant le second, il ne se distinguerait pas du *bien*, pour autant que le jugement reposât sur des concepts déterminés ; ainsi, l'on nierait l'existence de toute

beauté provenant du monde, et il ne resterait à sa place qu'un mot spécifique pour désigner peut-être un certain mélange des deux sortes de satisfaction que l'on vient de mentionner. [347] Mais nous avons montré qu'il existe également des principes a priori de la satisfaction, lesquels peuvent par conséquent coexister avec le principe du rationalisme, bien qu'ils ne puissent être saisis dans des *concepts déterminés*.

Le rationalisme du principe du goût, en revanche, est ou bien celui du *réalisme* de la finalité, ou bien celui de son *idéalisme*. Or, comme un jugement de goût n'est pas un jugement de connaissance et comme la beauté n'est pas une propriété de l'objet considéré en soi, le rationalisme du principe du goût ne peut jamais consister en ce que la finalité soit pensée dans ce jugement comme étant objective, c'est-à-dire que le jugement, théoriquement, et par conséquent aussi logiquement (bien que simplement dans une action de juger confuse), porte sur la perfection de l'objet ; pour le rationalisme, le jugement porte au contraire de manière uniquement *esthétique* sur l'accord, dans le sujet, de la représentation de l'objet dans l'imagination avec les principes essentiels de la faculté de juger en général. Il s'ensuit que, d'après le principe du rationalisme lui-même, la différence entre le réalisme et l'idéalisme concernant le jugement de goût ne peut consister qu'en ceci que, dans le réalisme, on considère cette finalité subjective comme étant une *fin* réelle (intentionnelle) de la nature (ou de l'art), consistant à s'accorder avec notre faculté de juger, alors que dans l'idéalisme, on considère l'accord des facultés comme présentant de lui-même, sans intention et de manière contingente, une finalité pour les besoins de la faculté de juger concernant la nature et ses formes produites suivant des lois particulières.

Les belles formations que l'on rencontre dans le règne de la nature organisée parlent très fortement en faveur du réalisme de la finalité esthétique de la nature, pour autant que l'on admette volontiers qu'une Idée du beau est présente dans sa cause productrice, c'est-à-dire qu'y est présente une *fin* au profit de notre imagination. Les fleurs, les formes végétales elles-mêmes, l'élégance des formations animales de toutes espèces, élégance qui semble inutile pour leur usage propre, mais bien plutôt choisie pour notre goût ; en particulier la diversité, si plaisante et charmante à nos yeux, et la composition harmonieuse des couleurs (chez le faisan, les crustacés, les insectes, jusqu'aux fleurs les plus communes), lesquelles, ne concernant que la surface du corps sans même contribuer à la figure de ces créatures (laquelle pourrait être cependant encore nécessaire aux fins internes de celles-ci) semblent avoir entièrement pour fin d'être un objet de contemplation extérieure : tout cela donne [348] un grand poids au mode d'explication admettant des fins réelles de la nature pour notre faculté de juger esthétique.

Non seulement la raison, d'après sa maxime qui est d'éviter de tous côtés, le plus possible, l'inutile multiplication des principes, s'oppose à cette thèse, mais encore la nature, qui montre partout dans ses libres formations une tendance mécanique appuyée à la production de formes paraissant pour ainsi dire faites pour l'usage esthétique de notre faculté de juger, sans donner la moindre raison de présumer qu'il est besoin en outre à cet effet d'autre chose que de son mécanisme naturel pour que ces formes puissent être finales pour notre jugement, sans même qu'aucune Idée soit à leur fondement. Mais, par *libre formation* de la nature, j'entends celle par laquelle, à partir d'un *fluide en repos*, par volatilisation ou par séparation d'une de ses parties (parfois simplement le calorique), le reste, en se solidifiant, prend une forme ou un tissu déterminé (une figure ou une texture),

lesquels se différencient selon la diversité spécifique des matières et sont exactement les mêmes quand la matière est identique. Mais on suppose pour cela ce que l'on entend toujours par un véritable fluide, à savoir que la matière s'y trouve entièrement dissoute, sans apparaître comme un simple mélange de particules solides en suspension.

La formation s'effectue alors par *précipitation*, c'est-à-dire par une solidification soudaine, et non par une transition progressive de l'état fluide à l'état solide, mais en quelque sorte par un saut, passage que l'on nomme également *crystallisation*. L'exemple le plus commun de ce type de formation est la congélation de l'eau, où se forment tout d'abord de petites aiguilles de glace bien droites qui s'accrochent sous des angles de soixante degrés, tandis que d'autres viennent se disposer de la même manière en chaque point de ces angles, jusqu'à ce que tout soit transformé en glace, tant et si bien que pendant ce temps l'eau se trouvant entre les petites aiguilles ne devient pas progressivement plus solide, mais reste tout aussi parfaitement fluide qu'elle le serait à une température plus élevée, tout en gardant parfaitement le froid de la glace. La matière qui se sépare et qui s'échappe soudain au moment de la solidification est une quantité notable du calorique, dont la disparition, étant donné qu'il n'était nécessaire qu'au maintien de l'état fluide, ne laisse en rien la glace désormais présente plus froide que l'eau qui s'y trouvait peu avant à l'état fluide.

De nombreux sels, ainsi que de nombreuses pierres possédant une structure cristalline, sont formés de la même manière, à partir d'éléments terreux en dissolution, sans que l'on sache par quel moyen [349]. De même les configurations adénoïdes de bien des minéraux, de la galène cubique, de la blende rouge, etc., se forment également dans l'eau et par précipitation de leurs parties, dans la mesure où elles se trouvent contraintes d'abandonner ce véhicule pour une cause quelconque et de se regrouper en constituant des figures extérieures déterminées.

Mais, intérieurement aussi, toutes les matières qui n'étaient fluides que sous l'effet de la chaleur et qui se sont solidifiées en se refroidissant, manifestent à l'endroit de leur cassure une texture déterminée, ce dont on peut conclure que, si leur propre poids et la pression de l'air ne l'avaient empêché, elles auraient également présenté extérieurement leur propre structure spécifique : c'est ce que l'on a pu observer chez certains métaux, extérieurement durcis après fusion, mais encore fluides à l'intérieur, suite à la décantation de la partie interne demeurée fluide et à la tranquille cristallisation corrélatrice du reste. Nombre de ces cristallisations minérales, comme les druses de spath, l'hématite rouge, les fleurs de mars, donnent souvent des formes beaucoup plus belles que celles que l'art pourrait jamais ne serait-ce que concevoir ; et les stalactites de la grotte d'Antiparos sont tout simplement le produit d'une eau suintant à travers des couches de gypse.

Selon toute apparence, la matière fluide est en général plus ancienne que la matière solide, et les plantes aussi bien que les corps des animaux sont formés à partir d'une matière alimentaire liquide, pour autant que celle-ci se forme elle-même au repos : processus qui s'est sans doute développé, dans le second cas, d'abord selon une certaine disposition originelle répondant à des fins (disposition qui doit, comme on le montrera dans la seconde partie, être jugée non pas esthétiquement, mais téléologiquement, d'après le principe du réalisme), mais processus qui en outre s'est peut-être pourtant également déroulé par précipitation et libre formation, en conformité avec la loi universelle de l'affinité des matières. Or, de même que la vapeur d'eau dissoute dans une atmosphère, laquelle est un mélange de différents

gaz, produit, quand elle s'en sépare par perte de chaleur, des cristaux de neige qui, en raison de la diversité du mélange gazeux, sont d'une forme souvent très artistiquement découpée et très belle, de même, l'on peut bien penser, sans rien retirer au principe téléologique qui permet de porter un jugement sur l'organisation, que la beauté des fleurs, des plumes d'oiseau, des coquillages, aussi bien du point de vue de leur forme que de leur couleur, peut être attribuée à la nature et au pouvoir qui est le sien de produire en toute liberté des formes à finalité esthétique, sans fin particulière visant ce produit, et ce d'après des lois chimiques, par le fait de retenir la [350] matière nécessaire à l'organisation.

Mais ce qui prouve carrément que le principe de l'*idéalité* de la finalité du beau dans la nature est celui que nous plaçons toujours au fondement dans le jugement esthétique lui-même et qui ne nous autorise à faire usage, comme principe d'explication, d'aucune réalité d'une fin de la nature pour notre faculté de représentation, c'est que, dans l'acte de juger la beauté en général, c'est en nous-mêmes que nous cherchons la mesure du jugement a priori et que, dès lors qu'il s'agit de juger si quelque chose est beau ou non, la faculté de juger esthétique est elle-même législatrice, ce qui ne pourrait se produire si l'on admettait le réalisme de la finalité de la nature ; en effet, nous devrions alors apprendre de la nature ce que nous devrions trouver beau, et le jugement de goût serait soumis à des principes empiriques. Car dans un tel jugement, il ne s'agit pas de ce qu'est la nature, ni même de ce qu'elle est pour nous en tant que fin, mais il s'agit de la manière dont nous l'appréhendons. Si c'était pour notre satisfaction que la nature avait élaboré ses formes, il s'agirait toujours d'une finalité objective de la nature et non point d'une finalité subjective reposant sur le jeu de l'imagination dans sa liberté ; dans ce dernier cas, c'est nous qui accueillons la nature avec faveur, tandis qu'elle ne nous fait aucune faveur. La propriété qu'a la nature de contenir pour nous l'occasion de percevoir dans le jugement que nous portons sur certains de ses produits la finalité interne dans le rapport entre les facultés de notre esprit, et de la percevoir comme une finalité devant être déclarée nécessaire et valant universellement à partir d'un principe suprasensible ; une telle propriété ne peut être une fin naturelle, ou plutôt elle ne peut être jugée de la sorte par nous ; s'il en était autrement, le jugement qui serait ainsi déterminé aurait pour fondement l'hétéronomie, et non pas, comme il convient à un jugement de goût, d'être libre et autonome.

Le principe de l'idéalisme de la finalité est encore plus visible dans les beaux-arts. En effet, l'art a ceci en commun avec la belle nature que l'on ne saurait admettre à son sujet un réalisme esthétique résultant des sensations (car il s'agirait alors d'arts de l'agréable, et non plus des beaux-arts). Cela étant, que la satisfaction par des Idées esthétiques ne doive pas dépendre de la réalisation de fins déterminées (comme s'il s'agissait d'un art mécanique intentionnel), qu'en conséquence ce soit l'idéalité des fins, et non la réalité de celles-ci, qui se trouve au fondement même du rationalisme du principe, cela s'éclaire déjà aussi par le fait que les beaux-arts, comme tels, ne doivent pas être considérés comme un [351] produit de l'entendement et de la science, mais du génie, et qu'ainsi c'est par des Idées *esthétiques*, essentiellement différentes des Idées rationnelles de fins déterminées, qu'ils reçoivent leur règle.

De même que l'*idéalité* des objets des sens en tant que phénomènes est la seule manière d'expliquer la possibilité que leur formes puissent être déterminées a priori, de même aussi l'*idéalisme* de la finalité dans l'acte de juger le beau naturel et

artistique est l'unique présupposition sous laquelle la Critique peut expliquer la possibilité d'un jugement de goût, lequel exige d'être a priori valable pour tous (sans toutefois se fonder sur des concepts la finalité représentée dans l'objet).

Paragraphe 59

De la beauté comme symbole de la moralité

Montrer la réalité de nos concepts exige toujours des intuitions. S'il s'agit de concepts empiriques, ces intuitions se nomment *exemples*. S'il s'agit de concepts purs de l'entendement, on les nomme *schèmes*. Quant à exiger que soit montrée la réalité objective des concepts de la raison, c'est-à-dire des Idées, et cela en vue d'une connaissance théorique de celles-ci, c'est là désirer quelque chose d'impossible parce qu'aucune intuition ne peut être donnée qui leur soit adéquate.

Toute *hypotypose* (présentation, *subiectio sub adspectum*), en tant qu'acte consistant à rendre sensible quelque chose, est double : ou bien elle est *schématique*, lorsque l'intuition correspondante est donnée a priori à un concept que saisit l'entendement ; ou bien elle est *symbolique*, lorsqu'à un concept que la raison seule peut penser et auquel aucune intuition sensible ne peut convenir, l'on soumet une intuition telle que, à l'égard de ladite intuition, le procédé qu'emploie la faculté de juger est simplement analogue à celui qu'elle observe quand elle schématise, c'est-à-dire qu'elle s'accorde avec ce concept simplement selon la règle dudit procédé, et non pas selon l'intuition elle-même, par conséquent simplement selon la forme de la réflexion, et non pas selon le contenu.

C'est un usage du mot *symbolique* assurément admis des nouveaux logiciens, mais un usage absurde et inexact, que de l'opposer au mode de représentation *intuitif* ; en effet, la représentation symbolique n'est qu'un mode de la représentation intuitive. Ce dernier mode (le mode intuitif de représentation) peut en effet être divisé en mode *schématique* de représentation et en mode *symbolique*. [352] Tous deux sont des hypotyposes, c'est-à-dire des présentations (exhibitiones) ; ce ne sont pas de simples *caractères*, c'est-à-dire des désignations des concepts au moyen de signes sensibles qui les accompagnent, ne contenant absolument rien de ce qui appartient à l'intuition de l'objet, mais servant seulement auxdits concepts de moyen de reproduction d'après la loi de l'association de l'imagination, et par conséquent dans une perspective subjective ; ce sont, ou bien des mots, ou bien des signes visibles (algébriques, voire mimiques), en tant que simples *expressions* pour des concepts*.

Toutes les intuitions que l'on soumet a priori à des concepts sont donc ou bien des *schèmes*, ou bien des *symboles* ; les premiers contiennent des présentations directes du concept, les seconds des présentations indirectes. Les schèmes effectuent cette présentation de manière démonstrative, les symboles le font par la médiation d'une analogie (pour laquelle on se sert également d'intuitions empiriques), dans laquelle la faculté de juger effectue une double opération consistant à appliquer en premier lieu le concept à l'objet d'une intuition sensible et en second lieu à appliquer la simple règle de la réflexion sur cette intuition à un tout autre objet dont

* Le mode intuitif de la connaissance doit être opposé au mode discursif (et non pas au mode symbolique). Le premier est en effet, soit *schématique*, par la démonstration, soit *symbolique* en tant que représentation selon une simple analogie.

le premier n'est que le symbole. C'est ainsi que l'on représente un état monarchique par un corps animé lorsqu'il est gouverné selon des lois internes du peuple, tandis qu'on le représente par une simple machine (telle un moulin à bras) lorsqu'il est gouverné par une volonté singulière absolue ; dans les deux cas toutefois, la représentation n'est que *symbolique*. S'il n'y a, en effet, assurément aucune ressemblance entre un État despotique et un moulin à bras, il y en a bien une entre les règles de la réflexion sur eux et sur leur causalité. Cette opération a été jusqu'à présent bien peu analysée, alors qu'elle mérite une profonde recherche ; mais ce n'est pas ici le lieu de s'y arrêter. Notre langue est remplie de telles présentations indirectes d'après une analogie, où l'expression ne contient pas le schème approprié au concept, mais seulement un symbole pour la réflexion. Ainsi en est-il des mots : *fondement* (appui, base), *dépendre* (être tenu par le haut), *découler* de (au lieu de suivre), *substance* (selon l'expression de *Locke* : le support des accidents), et d'innombrables autres hypotyposes qui ne sont pas schématiques, mais symboliques, et des expressions désignant des concepts, non point par la médiation d'une intuition directe, mais seulement d'après une analogie avec celle-ci, c'est-à-dire par transfert à un tout autre concept de la réflexion sur [353] un objet de l'intuition, concept auquel peut-être une intuition ne peut jamais correspondre de façon directe. Si l'on peut déjà nommer connaissance un simple mode de représentation (ce qui est bien permis s'il ne s'agit pas d'un principe de la détermination théorique de l'objet en ce qu'il est en soi, mais un principe de la détermination pratique de ce que l'Idée de cet objet doit être pour nous, ainsi que l'usage correspondant à une fin qui peut en être fait), alors notre connaissance de Dieu tout entière n'est que symbolique et celui qui la tient pour schématique, ainsi que tous les attributs d'entendement, de volonté, etc., dont la réalité objective ne se prouve qu'en des êtres de ce monde, tombe dans l'anthropomorphisme, comme il tombe dans le déisme qui ne permet de rien connaître, pas même du point de vue pratique, s'il écarte toute représentation intuitive.

Je dis donc : le beau est le symbole du bien moral ; c'est seulement à cet égard (celui d'une relation naturelle à chacun et que chacun atteint naturellement de tout autre comme constituant son devoir) qu'il plaît, par sa prétention à l'assentiment de tous les autres, ce en quoi l'esprit est en même temps conscient d'être en quelque sorte ennobli et d'être élevé au-dessus de la simple aptitude à éprouver du plaisir par l'intermédiaire d'impressions des sens, et estime également la valeur des autres d'après une maxime semblable de leur faculté de juger. Il s'agit là de l'*intelligible*, vers lequel le goût tourne son regard (comme l'a indiqué le paragraphe précédent), par rapport auquel, en effet, nos facultés supérieures de connaître s'accordent et sans lequel surgiraient de franches contradictions entre leur nature et les prétentions qu'élève le goût. Dans le goût, la faculté de juger ne se voit pas, comme c'est le cas par ailleurs dans le jugement empirique, soumise à une hétéronomie des lois de l'expérience : par rapport aux objets d'une satisfaction si pure, elle se donne à elle-même la loi, comme le fait la raison vis-à-vis de la faculté de désirer ; et tant en raison de cette possibilité interne du sujet que du fait de la possibilité externe d'une nature s'accordant avec celle-ci, elle se voit connectée à quelque chose dans le sujet lui-même et en dehors de lui, quelque chose qui n'est ni la nature, ni la liberté, mais qui est relié pourtant au fondement de ces dernières, à savoir le suprasensible, en lequel la faculté théorique est liée unitairement avec la faculté pratique d'une manière semblable pour tous, mais inconnue. Nous allons indiquer quelques points

de cette analogie, sans toutefois négliger simultanément d'en observer les différences.

1°) Le beau plaît *immédiatement* (mais seulement dans l'intuition réfléchissante [354], et non pas dans le concept, comme c'est le cas pour la moralité). 2°) Il plaît *en dehors de tout intérêt* (sans doute le bien moral est nécessairement lié à un intérêt, mais non pas à un intérêt qui précède le jugement sur la satisfaction, mais à un intérêt qui résulte dudit jugement). 3°) Dans l'acte de juger du beau, la *liberté* de l'imagination (donc de la sensibilité de notre faculté) est représentée comme s'accordant avec la légalité de l'entendement (dans le jugement moral, la liberté de la volonté est pensée comme l'accord de cette faculté avec elle-même suivant des lois universelles de la raison). 4°) Le principe subjectif du jugement sur le beau est représenté comme étant *universel*, c'est-à-dire comme valant pour chacun, sans être représenté comme connaissable par un concept universel (le principe objectif de la moralité est lui aussi déclaré universel, c'est-à-dire valant pour tous les sujets, en même temps que concernant toutes les actions de ces sujets, et en cela il est déclaré susceptible d'être connu par un concept universel). Aussi bien le jugement moral n'est pas seulement susceptible de principes constitutifs déterminés, mais encore c'est *uniquement* par la fondation des maximes sur ces principes et leur universalité qu'il est possible.

Même le sens commun est accoutumé à prendre en compte cette analogie, et nous désignons souvent de beaux objets de la nature ou de l'art par des noms qui semblent avoir pour fondement un jugement moral. Nous disons que des édifices ou des arbres sont majestueux et superbes, ou que des campagnes sont riantes et gaies ; les couleurs elles-mêmes sont dites innocentes, modestes, délicates, parce qu'elles éveillent des sensations qui enveloppent quelque chose d'analogue à la conscience d'un état d'âme produit par des jugements moraux. Le goût rend pour ainsi dire possible, et cela sans un saut trop brutal, le passage de l'attrait sensible à l'intérêt moral habituel, en représentant l'imagination, même dans sa liberté, comme déterminable d'une manière finale pour l'entendement, et enseigne à trouver une libre satisfaction jusque dans des objets des sens même dépourvus d'attrait sensible.

Paragraphe 60

Appendice

De la méthodologie du goût

On ne peut appliquer à la Critique du goût la division d'une Critique en doctrine des éléments et en doctrine de la méthode en tant que préface à la science, [355] parce qu'il n'y a, ni ne peut y avoir, aucune science du beau et que le jugement de goût n'est pas déterminable par des principes. Car la dimension scientifique en tout art, laquelle tend à la *vérité* dans la présentation de son objet, est bien la condition indispensable (*conditio sine qua non*) des beaux-arts, mais n'est pas les beaux-arts eux-mêmes. Il y a donc, pour les beaux-arts, seulement une *manière* (modus), mais non pas une *méthode* (methodus). Le maître doit faire en premier ce que l'élève doit faire, et ainsi lui montrer comment il doit le faire ; et les règles générales auxquelles il ramène finalement son procédé peuvent plutôt servir à lui faire se remémorer, à l'occasion, les principaux moments dudit procédé, qu'à le lui prescrire. Encore faut-il cependant que soit pris en considération un certain idéal que l'art doit avoir sous les yeux, bien que, dans son exercice, il ne l'atteigne jamais complètement. C'est

seulement en éveillant l'imagination de l'élève afin qu'elle tende à s'adapter à un concept donné, et cela en attirant son attention sur l'insuffisance de l'expression par rapport à l'Idée, que le concept même n'atteint pas, parce qu'elle est esthétique, et en exerçant une critique sévère, que l'on pourra éviter que les exemples proposés à l'élève soient d'emblée considérés par lui comme des archétypes ou comme un modèle à imiter, modèle qui ne serait soumis à aucune norme supérieure ni à son propre jugement, de telle sorte que le génie, et avec lui aussi la liberté de l'imagination elle-même, seraient étouffés dans cette légalité, sans laquelle il n'est ni beaux-arts, ni goût juste et personnel pour le juger, qui soit possible.

La propédeutique à tous les beaux-arts, dans la mesure où se trouve impliqué le suprême degré de leur perfection, ne semble pas consister dans des préceptes, mais dans la culture des facultés de l'âme grâce à ces connaissances préparatoires que l'on nomme *humaniora*, sans doute parce que *humanité* signifie d'une part le sentiment universel de *sympathie*, d'autre part la faculté de pouvoir se *communiquer* d'une manière à la fois intime et universelle ; ces qualités réunies constituent la sociabilité convenant à l'espèce humaine, par laquelle elle se distingue du caractère borné de l'animal. L'époque aussi bien que les peuples en lesquels le vif penchant pour la sociabilité *régie par le droit*, constitutif d'un peuple comme communauté durable, s'attaquaient aux grandes difficultés que présente la lourde tâche d'unir la liberté (et donc aussi l'égalité) à une contrainte (plutôt sous la forme du respect et de la soumission dus au devoir que par crainte) ; une telle époque et de tels peuples devaient [356] tout d'abord inventer l'art de la communication réciproque des Idées entre les classes les plus cultivées et les classes les plus incultes, la manière d'adapter le développement et le raffinement des premières à la simplicité naturelle et à l'originalité des secondes, et ainsi découvrir entre la culture supérieure et la simple nature le moyen-terme qui constitue également pour le goût, en tant que sens commun des hommes, l'exacte mesure qui ne peut être donnée par des règles générales.

Il sera difficile pour une époque à venir de se passer de ces modèles, car elle sera toujours plus éloignée de la nature et qu'elle pourrait finalement bien être à peine capable, sans en posséder d'exemples durables, de former un concept de l'heureuse union dans un seul et même peuple de la contrainte légale qu'exige la plus haute culture avec la force et la justesse de la libre nature sensible à sa propre valeur.

Mais comme le goût est au fond une faculté de juger de la représentation sensible des Idées morales (grâce à une certaine analogie de la réflexion sur ces deux choses), et comme c'est également de cette faculté, ainsi que de la plus grande réceptivité (qui elle-même se fonde sur le goût) au sentiment venant de ces Idées (que l'on appelle le sentiment moral), que découle ce plaisir dont le goût déclare qu'il vaut pour l'humanité en général, et non simplement pour un sentiment personnel propre à chacun, il apparaît clairement que la véritable propédeutique pour fonder le goût est le développement des Idées morales et la culture du sentiment moral, puisque c'est uniquement lorsque la sensibilité vient à s'accorder avec ce dernier que le goût authentique peut prendre une forme déterminée et immuable.

DEUXIÈME PARTIE

**CRITIQUE DE LA FACULTÉ
DE JUGER TÉLÉOLOGIQUE**

Paragraphe 61 [359]

De la finalité objective de la nature

Suivant des principes transcendants, l'on a de bonnes raisons d'admettre une finalité subjective de la nature dans ses lois particulières, finalité sur laquelle reposent et sa compréhensibilité pour la faculté humaine de juger et la possibilité de la liaison des expériences particulières dans un système de la nature ; on peut donc s'attendre à ce que, parmi les multiples produits de la nature, certains soient possibles qui, comme s'ils étaient tout particulièrement créés pour notre faculté de juger, comprennent des formes spécifiques convenant à celle-ci, lesquelles, par leur diversité et par leur unité, servent pour ainsi dire à fortifier et à entretenir les forces de l'âme (lesquelles entrent en jeu dans l'usage de cette faculté) ; par suite, on leur donne le nom de *belles formes*.

Mais que des choses de la nature se servent réciproquement de moyens en vue de fins et que leur possibilité même ne soit suffisamment intelligible que par cette espèce de causalité, c'est là ce dont nous ne trouvons aucune raison dans l'Idée générale de la nature en tant qu'ensemble matérialisé des objets des sens. Dans le cas précédent, la représentation des choses, parce qu'elle est quelque chose en nous-mêmes, pouvait tout à fait bien être conçue également a priori comme convenant et utile à l'accord qui s'établit, suivant une relation de finalité interne, entre nos facultés de connaître ; mais comment des fins qui ne sont pas les nôtres et qui n'appartiennent pas non plus à la nature (que nous ne considérons pas comme un être intelligent) peuvent, ou doivent, cependant constituer une forme tout à fait particulière de causalité, ou du moins une légalité toute particulière de celle-ci, c'est là ce que l'on ne peut pas du tout présumer a priori avec quelque fondement. Qui plus est, l'expérience même ne peut nous en prouver la réalité ; il faudrait pour cela l'intervention préalable d'un sophisme qui ferait jouer simplement le concept de finalité dans [360] la nature des choses, sans dégager ce concept des objets et de leur connaissance par l'expérience, en l'utilisant donc davantage pour rendre la nature compréhensible par analogie avec un principe subjectif de liaison des représentations en nous que pour la connaître d'après des principes objectifs.

De plus, en tant que principe de la possibilité des choses de la nature, la finalité objective, loin d'être *nécessairement* rattachée à son concept, est plutôt ce que l'on invoque de manière préférentielle afin de prouver la contingence de la nature et de sa forme. Car si, par exemple, l'on cite la structure d'un oiseau, la cavité que présentent ses os, la disposition de ses ailes pour le mouvement et celle de sa queue pour diriger son vol, etc., on dit que tout cela est au plus haut degré contingent suivant le simple *nexus effectivus* qui règne dans la nature, sans recourir de surcroît à une forme particulière de causalité, à savoir celle des fins (*nexus finalis*) ; c'est dire que la nature, considérée comme simple mécanisme, aurait pu se construire de mille autres manières, sans atteindre précisément l'unité selon un tel principe, et c'est dire que, de la sorte, l'on ne peut espérer trouver dans le concept de la nature, mais seulement en dehors de lui, le moindre fondement a priori de cette unité.

C'est toutefois à bon droit qu'est tiré de l'étude de la nature le jugement téléologique, du moins à titre problématique ; mais ce n'est que pour la soumettre, selon l'*analogie* avec la causalité finale, aux principes de l'observation et de la recherche, sans ce faisant prétendre l'*expliquer*. Ce jugement relève donc de la

faculté de juger réfléchissante, et non pas de la faculté de juger déterminante. Le concept des liaisons et des formes de la nature d'après des fins est à tout le moins *un principe de plus* pour soumettre les phénomènes naturels à des règles, là où les lois de la causalité d'après le simple mécanisme de la nature ne suffisent pas. En effet, nous introduisons un principe téléologique lorsque, à l'égard d'un objet produit par la nature, nous attribuons de la causalité à un concept dudit objet, comme si ledit concept se trouvait dans la nature (et non pas en nous), ou plutôt lorsque nous nous représentons la possibilité de l'objet d'après l'analogie avec une telle causalité (du type de celle que nous rencontrons en nous), en pensant par conséquent la nature comme *technique*, du fait de son propre pouvoir ; faute d'attribuer à la nature un tel mode d'action, sa causalité devrait alors être représentée comme étant un mécanisme aveugle. Si au contraire nous attribuons à la nature des causes agissant *intentionnellement* ; si par conséquent [361] nous mettions au fondement de la téléologie, non pas un simple principe *régulateur* pour *juger* des phénomènes auxquels on pourrait penser que la nature est soumise d'après ses lois particulières, mais encore, ce faisant, si nous mettions à ce fondement un principe *constitutif* de la *dérivation* de ses produits à partir de leurs causes, alors le concept d'une fin naturelle n'appartiendrait plus à la faculté de juger réfléchissante, mais à la faculté de juger déterminante ; mais dès lors, en fait, ce concept n'appartiendrait plus en propre à la faculté de juger (comme le concept de beauté en tant que finalité subjective formelle), mais, en tant que concept de la raison, il introduirait une causalité nouvelle dans la science de la nature, causalité que nous ne tirons cependant que de nous-mêmes, et que nous attribuons à d'autres êtres, sans pourtant vouloir admettre qu'ils nous sont semblables.

PREMIÈRE SECTION [362]

ANALYTIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER TÉLÉOLOGIQUE

Paragraphe 62

De la finalité objective qui, à la différence de la finalité objective matérielle, est simplement formelle

Toutes les figures géométriques que l'on trace d'après un principe montrent une finalité objective variée, souvent admirée : en l'occurrence, leur aptitude à la résolution de nombreux problèmes suivant un principe unique, ainsi qu'à celle de chacun de ces problèmes suivant des solutions en soi infiniment diverses. La finalité, ici, est manifestement objective et intellectuelle ; elle n'est pas simplement subjective et esthétique. Elle exprime en effet la propriété qu'a la figure de permettre d'engendrer de nombreuses formes que l'on se propose comme fins, et cette propriété est connue par la raison. Toutefois, la finalité en question ne rend pas pour autant possible le concept de l'objet lui-même ; en d'autres termes, ce n'est pas simplement en considération de cet usage que ce concept est considéré comme possible.

Dans une figure aussi simple que le cercle réside le principe de résolution de nombreux problèmes, chacun desquels exigerait des préparatifs multiples s'il devait être abordé indépendamment pour lui-même, tandis que leur résolution se présente pour ainsi dire d'elle-même, comme expression de l'une des propriétés infiniment nombreuses et remarquables de cette figure qu'est le cercle. Par exemple, s'il s'agit de construire un triangle en partant d'une base donnée et de l'angle opposé à cette base, le problème est indéterminé ; autrement dit, on peut le résoudre d'une infinité de manières diverses. Reste pourtant que le cercle, en tant qu'il constitue le lieu géométrique de tous les triangles conformes aux conditions de l'énoncé, contient toutes les solutions ensemble. Ou encore : deux segments de droites doivent se couper entre eux de telle manière que le rectangle formé à partir des deux segments de l'un, déterminés de la sorte, soit égal au rectangle formé à partir des deux segments simultanément déterminés de l'autre (problème dont la solution présente apparemment bien des difficultés). Cependant, toutes les lignes qui se coupent en ce même point d'intersection à l'intérieur du cercle dont [363] la circonférence limite chacune des deux premiers segments de droite se divisent d'elles-mêmes selon cette première proportion. Les autres lignes courbes fournissent également d'autres solutions exprimant leur finalité, solutions auxquelles on ne pensait pas en établissant la règle de leur construction. Toutes les sections coniques sont, en elles-mêmes et comparées l'une à l'autre, fécondes en principes permettant de résoudre de nombreux problèmes possibles, si simple que soit la définition qui détermine leur concept. C'est une véritable joie que de voir le zèle avec lequel les géomètres anciens étudiaient les propriétés des lignes de ce genre, sans se laisser égarer par la question que poseraient les esprits bornés s'interrogeant sur l'utilité d'une telle connaissance. Par exemple, ils étudiaient les propriétés de la parabole, sans connaître la loi de la pesanteur terrestre, loi qui leur aurait fourni l'application de ces

propriétés à la trajectoire des corps lourds (dont on peut considérer la direction du mouvement comme étant parallèle à la pesanteur) ; de même, ils étudiaient les propriétés de l'ellipse, sans se douter que l'on pouvait également trouver une pesanteur dans les corps célestes et sans connaître la loi qui les régit selon les différences de distance par rapport au centre d'attraction, loi en vertu de laquelle, dans un mouvement libre, ils décrivent cette trajectoire elliptique. Tandis qu'ils travaillaient ainsi, à leur insu, pour la postérité, ils se réjouissaient de constater une finalité inscrite dans l'essence des choses, finalité qu'ils pouvaient cependant présenter tout à fait a priori dans sa nécessité. Platon, lui-même maître en cette science, s'enthousiasma devant une telle propriété originnaire des choses, propriété que nous pouvons découvrir en écartant toute expérience, et devant la faculté qu'a l'esprit de pouvoir puiser l'harmonie des êtres à partir de son principe suprasensible (à quoi s'ajoutent encore les propriétés des nombres, avec lesquelles l'âme joue dans la musique) ; au-delà des concepts de l'expérience, cet enthousiasme l'éleva jusqu'à des Idées qui ne lui semblaient explicables que par une communauté intellectuelle avec l'origine de tous les êtres. Il n'est en rien étonnant qu'il ait exclu de son école ceux qui ignoraient la géométrie, puisqu'il pensait déduire de l'intuition pure intérieurement présente à l'esprit humain ce qu'Anaxagore concluait des objets de l'expérience et de leur liaison finalisée. Car c'est dans la nécessité de ce qui obéit à un principe de finalité et qui est constitué comme s'il était intentionnellement disposé pour notre usage, mais qui paraît cependant appartenir originellement à l'essence des choses, sans souci de nous être utile, c'est dans une telle nécessité que réside précisément le fondement de la grande admiration de la nature, non pas tant hors de nous que dans notre propre raison ; aussi bien est-il [364] pardonnable que cette admiration, provenant d'un malentendu, ait pu aller peu à peu jusqu'à prendre la forme de l'exaltation de l'esprit.

Mais, bien qu'elle soit objective (et non pas subjective, comme l'est la finalité esthétique), cette finalité intellectuelle se laisse cependant très bien comprendre, mais seulement de manière générale, dans sa possibilité, comme étant purement formelle (et non pas réelle), c'est-à-dire comme étant une finalité qui n'exige pas pour autant qu'il soit nécessaire de poser une fin à son fondement, ni par suite une téléologie. Le cercle est une intuition que l'entendement a déterminé suivant un principe : l'unité de ce principe, que j'admets arbitrairement et que je pose au fondement en tant que concept, appliquée à une forme de l'intuition (l'espace), qui se trouve également en moi simplement comme représentation et a priori, rend compréhensible l'unité de nombreuses règles résultant de la construction de ce concept, règles qui, à de nombreux points de vue, ont un caractère final, sans qu'il soit besoin de soumettre cette finalité à une *fin* ou à quelque autre principe. Il n'en va pas ici de la même manière que lorsque, dans un ensemble de choses extérieures à moi et circonscrit dans certaines limites, par exemple un jardin, je trouve dans la disposition des arbres, des parterres de fleurs, des allées, etc., de l'ordre et de la régularité que je ne peux espérer déduire a priori à partir de la délimitation que j'effectue d'un certain espace d'après une règle quelconque : ce sont là en effet des choses existantes qui, pour pouvoir être connues, doivent être données empiriquement ; il ne s'agit point d'une simple représentation en moi, déterminée suivant un principe a priori. Il s'ensuit que cette dernière finalité (empirique), en tant que *réelle*, dépend du concept d'une fin.

Mais on peut aussi fort bien concevoir, et même regarder comme légitime, le principe de l'admiration que l'on ressent vis-à-vis d'une finalité, quoiqu'elle fût

perçue dans l'essence des choses (en tant que leurs concepts peuvent être construits). Dans leur ensemble, les règles diverses et variées dont l'unité (à partir d'un principe) suscite cette admiration sont synthétiques et ne découlent pas d'un *concept* de l'objet, par exemple de celui du cercle, mais exigent au contraire que cet objet soit donné dans l'intuition. Mais dans ces conditions, cette unité se présente comme si elle avait empiriquement un principe des règles extérieur et distinct de notre faculté de représentation, et donc comme si l'accord de l'objet avec le besoin des règles, inhérent à l'entendement, était en soi contingent, et par conséquent possible uniquement par l'intermédiaire d'une fin expressément orientée en ce sens. [365] Mais, précisément parce que cette harmonie, abstraction faite de toute cette finalité, est néanmoins connue, non point empiriquement, mais a priori, elle devrait nous conduire d'elle-même à comprendre que l'espace, dont seule la détermination (par la médiation de l'imagination conformément à un concept) rendait l'objet possible, n'est pas une propriété des choses en dehors de moi, mais un simple mode de représentation en moi, et qu'ainsi c'est moi qui *introduis la finalité* dans la figure que je trace *conformément à un concept*, c'est-à-dire dans mon propre mode de représentation de ce qui m'est extérieurement donné, quoiqu'il puisse être en soi ; ce n'est donc pas l'objet qui m'instruit empiriquement de cette finalité, et par conséquent, s'agissant de cette finalité, je n'ai besoin d'aucune fin particulière en dehors de moi dans l'objet. Mais, étant donné que cette réflexion exige déjà un usage critique de la raison et ne peut par conséquent être aussitôt contenue dans le jugement porté sur l'objet, au regard de ses propriétés, ledit jugement ne me donne immédiatement rien d'autre qu'une unification de règles hétérogènes (y compris en ce qu'elles ont en elles-mêmes de dissemblable) dans un principe qui, sans requérir pour cela un fondement particulier a priori extérieur à mon concept et à ma représentation en général, est toutefois a priori reconnu par moi comme vrai. Ainsi l'*étonnement* est-il un choc de l'esprit se heurtant à l'incompatibilité d'une représentation et de la règle qu'elle donne avec les principes déjà inscrits dans l'esprit comme fondements, choc qui de la sorte suscite un doute quant à la question de savoir si l'on a bien vu ou bien jugé ; en revanche, l'*admiration* est un étonnement toujours renaissant, nonobstant la disparition de ce doute. L'admiration est donc un effet tout à fait naturel de cette finalité observée dans l'essence des choses (en tant que phénomènes), effet qui, dans cette mesure, ne peut être blâmé, puisque non seulement l'accord de cette forme de l'intuition sensible (qui s'appelle l'espace) avec la faculté des concepts (l'entendement) est pour nous inexplicable quant au fait d'être telle et non autre, mais aussi parce que cette admiration élargit l'esprit qui, par-delà ces représentations sensibles, pressent pour ainsi dire encore quelque chose où peut se trouver le fondement ultime de cet accord, bien qu'il nous soit inconnu. Il n'est certes pas non plus nécessaire que nous connaissions ce fondement, dès lors qu'est seule considérée la finalité formelle de nos représentations a priori ; mais même le simple fait de devoir regarder dans cette direction nous inspire en même temps de l'admiration pour l'objet qui nous y oblige.

On a coutume de nommer *beauté* les propriétés évoquées des figures géométriques [366] aussi bien que des nombres, en raison d'une certaine finalité a priori qu'elles présentent pour toutes sortes d'usage de la connaissance, finalité que l'on n'attend pas de la simplicité de leur construction ; on parle par exemple de telle ou telle *belle* propriété du cercle qui serait découverte de telle ou telle façon. Toutefois ce n'est point par un jugement esthétique que nous trouvons à ces propriétés un caractère final ; ce n'est point par un jugement sans concept révélant

une simple finalité subjective dans le libre jeu de nos facultés de connaître ; c'est au contraire par un jugement intellectuel d'après des concepts, lequel donne clairement à connaître une finalité objective, c'est-à-dire une aptitude de ces figures à toutes sortes de fins (infiniment variées). On devrait donc plutôt parler d'une *perfection relative* que d'une beauté des figures mathématiques. L'appellation de *beauté intellectuelle* ne saurait, d'une façon générale, pas plus être légitimement autorisée ; sinon, le terme de beauté perdrait nécessairement toute signification univoque, ou bien la satisfaction intellectuelle perdrait tout privilège sur la satisfaction sensible. C'est bien plutôt une *démonstration* de telles propriétés que l'on pourrait appeler *belle*, parce que grâce à celle-ci l'entendement, en tant que faculté des concepts, et l'imagination, en tant que faculté de leur présentation, se trouvent renforcés a priori (ce qui, joint à la précision qu'introduit la raison, est appelé l'élégance de la démonstration) ; en effet, bien que son fondement se trouve dans des concepts, du moins la satisfaction est-elle en l'occurrence subjective, tandis que la perfection apporte une satisfaction objective.

Paragraphe 63

De la finalité relative de la nature à sa différence
par rapport à la finalité interne

L'expérience conduit notre faculté de juger au concept d'une finalité objective et matérielle, c'est-à-dire au concept d'une fin de la nature, mais cela uniquement dès lors qu'il s'agit de juger un rapport de cause à effet* que nous ne parvenons à considérer comme conforme à une loi [367] que si nous posons au fondement de la causalité de sa cause l'Idée de son effet en tant que condition, inscrite à son fondement même, de possibilité de cette causalité. Or, ceci peut se faire de deux façons : ou bien nous considérons immédiatement l'effet en tant que production artistique, ou bien seulement en tant que matériau pour l'art d'autres êtres naturels possibles ; donc, nous l'envisageons, ou bien en tant que fin, ou bien en tant que moyen pour l'usage final d'autres causes. Cette dernière finalité se nomme l'utilité (pour l'homme) ou aussi la convenance (pour toute autre créature), et elle est simplement relative ; la première, en revanche, est une finalité interne de l'être naturel.

Les fleuves, par exemple, charrient toutes sortes de terres utiles à la croissance des plantes, terres qu'ils déposent parfois à l'intérieur du pays, souvent aussi à leurs embouchures. Sur nombre de côtes, le flux entraîne ce limon dans les terres, ou le dépose sur sa rive ; et, surtout si les hommes contribuent à ce que le reflux ne l'emène pas de nouveau, la région féconde s'étend et le règne végétal s'établit là où poissons et crustacés séjournaient auparavant. La plupart de ces extensions de terre ont bel et bien été ainsi effectuées par la nature elle-même, qui poursuit même encore ce processus, bien qu'avec lenteur. La question se pose alors de savoir si l'on doit juger qu'il s'agit là d'une fin de la nature, et cela parce que ce processus enveloppe une certaine utilité pour des êtres humains ; on ne saurait en effet invoquer son utilité pour le règne végétal lui-même, étant donné que la perte subie par les animaux marins équivalait au gain qu'en tire le continent.

* Parce que, dans la mathématique pure, il ne peut être question de l'existence, mais seulement de la possibilité des choses, autrement dit d'une intuition correspondant à leur concept et non pas de cause et d'effet, toute finalité que l'on y remarque doit être considérée simplement comme formelle et jamais comme une fin naturelle.

Ou bien, afin de donner un exemple de la convenance de certaines choses de la nature comme moyen pour d'autres créatures (que l'on suppose alors comme étant des fins) : il n'est pas de sol plus profitable aux pins qu'un sol sablonneux. Or, la mer primitive, avant de se retirer des terres, a laissé dans nos contrées du Nord tant de bancs de sable derrière elle que sur ce sol, au demeurant impropre à toute autre culture, de vastes forêts de pins ont pu s'étendre, dont nous reprochons fréquemment à nos ancêtres de les avoir déboisées sans raison ; on peut donc se poser la question de savoir si ce dépôt primitif des bancs de sable était une fin de la nature en vue des forêts de pins rendues possibles sur un tel terrain. Il est clair que si l'on admet ce dépôt comme étant une fin de la nature, l'on doit aussi admettre que ce sable était une telle fin, mais seulement relative, par rapport à laquelle le rivage de la mer primitive et le retrait de celle-ci constituaient le moyen ; en effet, dans la série des membres, subordonnés l'un à l'autre, d'une liaison finale, chaque membre intermédiaire doit être considéré comme [368] une fin (bien que ce ne soit pas en tant que fin dernière), dont la cause la plus proche constitue le moyen. De même fallait-il qu'il y eut de l'herbe au sol, s'il devait y avoir dans le monde du bétail, des moutons, des chevaux, etc. ; il fallait aussi des salsolacées dans les déserts, si les chameaux devaient y prospérer, ou encore que l'on pût rencontrer cette espèce herbivore et quantité d'autres s'il devait y avoir des loups, des tigres et des lions. Par conséquent, la finalité objective, laquelle se fonde sur la convenance, n'est pas une finalité objective des choses en elles-mêmes, comme si le sable, en tant que tel, ne pouvait être compris comme l'effet de sa cause, la mer, sans supposer une fin à cette dernière et sans regarder l'effet, à savoir le sable, comme une œuvre de l'art. C'est une finalité simplement relative, simplement contingente pour la chose même à laquelle on l'attribue ; et bien que, parmi les exemples cités, les espèces d'herbes, en tant que telles, doivent être entendues comme des produits organisés de la nature, par conséquent comme riches d'art, on les regarde pourtant comme une simple matière brute par rapport aux animaux qui s'en nourrissent.

Mais si, par la liberté de sa causalité, l'homme trouve que les choses de la nature s'accordent pleinement avec ses intentions souvent insensées (les plumes colorées des oiseaux pour orner son vêtement, les terres de couleur ou les suc végétaux pour se farder), constat qu'il fait parfois également avec une intention raisonnable, ainsi du cheval pour se déplacer, du bœuf, voire de l'âne et du porc, comme à Minorque, pour labourer, l'on ne peut pour autant ici aussi admettre une fin naturelle relative (pour cet usage). Car la raison de l'homme sait donner aux choses une certaine conformité avec ses inventions arbitraires, auxquelles lui-même n'était en rien prédestiné par la nature. Si l'on admet que des hommes avaient le devoir de vivre sur terre, alors fallait-il qu'au moins les moyens ne leur manquent pas non plus, sans lesquels, en tant qu'animaux, et même en tant qu'animaux raisonnables (à un degré aussi bas qu'on le voudra), ils ne pouvaient subsister ; mais, dès lors, les choses de la nature, indispensables à cet effet, il faut qu'elles soient elles aussi considérées comme des fins naturelles.

On reconnaît aisément par là que la finalité externe (la convenance d'une chose pour d'autres choses) ne peut être considérée comme une fin naturelle extérieure que sous la condition suivante : l'existence de l'être auquel la chose convient de manière prochaine ou éloignée est, en tant que telle, une fin de la nature. Mais comme cela ne peut en aucun cas être établi par simple observation de la nature, il s'ensuit que la finalité relative [369], bien qu'elle donne hypothétiquement des indications sur les fins naturelles, n'autorise cependant aucun jugement téléologique absolu.

Dans les pays froids, la neige protège les semailles contre le gel ; elle favorise la communauté des hommes (grâce aux traîneaux) ; le Lapon trouve là-bas des animaux (rennes) qui contribuent à rendre effective cette communauté et qui trouvent leur autosuffisance alimentaire dans une mousse sèche qu'ils doivent eux-mêmes aller dénicher sous la neige ; et néanmoins, ils se laissent facilement apprivoiser et volontiers priver de l'état libre dans lequel ils pourraient fort bien se maintenir. Dans la même zone glaciale, et pour d'autres peuples, la mer contient de riches réserves d'animaux qui, outre la nourriture et le vêtement, leur fournissent encore le combustible pour chauffer leurs huttes avec ce même bois que la mer fait pour ainsi dire flotter jusqu'à eux pour construire leurs habitations. Assurément, il y a là un admirable concours de rapports multiples de la nature à une fin, et cette fin est le Groenlandais, le Lapon, le Samoyède, la Iakoute, etc. Mais ce que l'on ne voit pas, c'est pourquoi en général des hommes doivent vivre dans ces contrées. Dans ces conditions, dire : *la raison pour laquelle* des vapeurs tombent du haut des airs sous forme de neige, *la raison pour laquelle* la mer est le siège de courants qui entraînent jusque là, par flottaison, du bois qui a poussé dans des régions plus chaudes et là vivent de grands animaux marins riches en huile, *c'est parce que*, dans la cause qui procure tous les productions de la nature, il y avait au fond l'Idée d'un avantage pour certaines misérables créatures : voilà qui serait un jugement bien audacieux et bien arbitraire. En effet, si tous ces aspects utiles de la nature n'existaient pas, nous ne déplorerions rien en ce qui concerne la suffisance des causes naturelles vis-à-vis de cet état de choses ; bien plus, il nous semblerait présomptueux et irréfléchi que de simplement réclamer une telle disposition et d'attribuer à la nature une telle fin (puisque même sans cela, l'extrême intolérance des hommes les uns envers les autres a pu, à elle seule, les disperser jusque dans des contrées aussi inhospitalières).

Paragraphe 64

Du caractère propre des choses comme fins naturelles

Pour reconnaître qu'une chose n'est possible qu'en tant que fin, c'est-à-dire pour devoir rechercher la causalité de son origine, non pas dans le mécanisme de la nature, mais dans une cause dont la faculté d'agir est déterminée par des concepts [370], il faut que sa forme ne soit pas possible d'après de simples lois naturelles, autrement dit des lois qui peuvent être connues de nous par l'entendement seul, appliqué à des objets des sens ; il faut au contraire que même la connaissance empirique de cette forme, d'après sa cause et d'après son effet, présuppose des concepts de la raison. Étant donné que, dans toute forme d'un produit naturel, la raison doit connaître la nécessité même de cette forme si elle veut également apercevoir les conditions liées à sa production, et étant donné qu'elle ne peut cependant pas admettre une telle nécessité dans cette forme donnée, cette *contingence* de la forme d'une telle chose par rapport à toutes les lois empiriques de la nature vis-à-vis de la raison constitue en soi-même un motif pour n'admettre la causalité produisant cette chose que comme si elle était possible uniquement par la raison ; mais dès lors la raison est la faculté d'agir d'après des fins (une volonté), et l'objet qui n'est représenté comme possible qu'à partir de cette faculté ne serait représenté comme possible qu'en tant que fin.

Si quelqu'un, dans un pays qui lui semble inhabité, voyait une figure géométrique tracée sur le sable, par exemple un hexagone régulier, sa réflexion, en travaillant à un concept de cette figure, se rendrait compte, bien qu'obscurément, de

l'unité du principe de la production de ladite figure par l'intermédiaire de la raison, et ainsi en viendrait-il à juger, d'après cette unité, que le sable, la mer avoisinante, les vents ou même les animaux dont il connaît les empreintes, ou toute autre cause dépourvue de raison, ne peuvent point être le fondement de la possibilité d'une telle figure ; en effet, le hasard d'un accord d'une telle forme avec un tel concept, concept qui n'est possible que dans la raison, lui paraîtrait tellement infiniment grand qu'autant vaudrait dans ce cas qu'il n'y eût absolument aucune loi naturelle ; il s'ensuivrait qu'aucune cause dans la nature, l'action de laquelle est simplement mécanique, ne pourrait envelopper la causalité d'un tel effet, mais que cette causalité ne pourrait résider que dans le concept d'un tel objet, en tant que concept que seule la raison peut donner, et auquel elle peut comparer l'objet ; par conséquent, cet effet pourrait être absolument considéré comme une fin, autrement dit comme un produit de l'art (*vestigium hominis video*), mais non point comme une fin naturelle.

Mais pour juger quelque chose, que l'on reconnaît en tant que produit naturel, également comme fin, par conséquent comme *fin naturelle*, il faut encore quelque chose de plus, si toutefois il n'y a là aucune contradiction. Je dirais par anticipation qu'une chose existe comme fin naturelle *lorsqu'elle est la cause et l'effet d'elle-même* (bien que ce soit en un double sens) ; [371] il y a là, en effet, une causalité telle qu'elle ne peut être liée avec le simple concept d'une nature sans que l'on n'attribue à celle-ci une fin, mais fin qui peut alors certes être pensée sans contradiction, mais non conçue. Avant de l'analyser entièrement, nous allons d'abord éclairer par un exemple la détermination de cette Idée d'une fin naturelle.

Premièrement, un arbre produit un autre arbre suivant une loi naturelle connue. Mais l'arbre qu'il produit est de la même espèce ; et ainsi il se produit lui-même selon l'*espèce* en laquelle, continuellement produit par lui-même, d'un côté en tant qu'effet, de l'autre côté en tant que cause, et ne cessant de se reproduire lui-même, il se maintient en permanence en tant qu'espèce.

Deuxièmement, un arbre se produit également lui-même en tant qu'*individu*. Cette sorte d'effet, nous le nommons, il est vrai, seulement croissance ; il faut toutefois prendre ceci en un sens tel que la croissance se distingue entièrement de tout accroissement de dimension selon des lois mécaniques et qu'il faut la considérer, bien que sous un autre nom, comme équivalente à une génération. À la matière qu'elle s'incorpore, la plante donne tout d'abord une qualité spécifique et particulière que le mécanisme de la nature ne peut lui fournir de l'extérieur, et ensuite la plante se forme elle-même grâce à une substance qui, dans sa composition, est son produit propre. En effet, bien que, relativement à ses éléments constitutifs qu'elle reçoit de la nature extérieure, il ne faille la considérer que comme une éducation, l'on constate cependant, dans la dissociation et la recombinaison de cette matière brute, une telle originalité quant au pouvoir dont dispose ce genre d'êtres naturels pour dissocier et former, que tout art en demeure infiniment éloigné s'il tente de reconstituer ces produits du règne végétal à partir des éléments qu'il obtient en les décomposant, ou bien encore à partir de la matière que la nature leur fournit comme nourriture.

Troisièmement, une partie de cette créature se produit également d'elle-même, de telle sorte que la conservation d'une partie dépend de la conservation de l'autre, et réciproquement. L'œil d'une feuille d'arbre, enté sur la branche d'un autre, donne naissance, sur un pied étranger, à une végétation de sa propre espèce, et il en va de même pour la greffe sur un autre arbre. C'est pourquoi l'on peut également

considérer chaque branche ou chaque feuille d'un même arbre comme simplement greffée ou écussonnée sur celui-ci, par conséquent comme un arbre existant pour lui-même qui s'attache simplement à un autre arbre et se nourrit à la manière d'un parasite [372]. En même temps, les feuilles sont assurément des produits de l'arbre, mais elles les conservent à leur tour ; en effet, le dépouillement répété des feuilles tuerait l'arbre, et sa croissance dépend de l'action des feuilles sur le tronc. Je me contenterai de mentionner en passant certaines propriétés de ces créatures, bien que ces propriétés soient parmi les plus étonnantes des créatures organisées : la capacité d'auto-défense de la nature chez ces créatures à l'occasion d'une lésion, lorsque le manque d'une partie contribuant à la conservation des parties voisines est compensé par les autres parties ; les monstruosité ou les difformités dans la croissance provenant du fait que certaines parties, en présence de déficiences ou d'obstacles, se forment d'une manière tout à fait nouvelle afin de conserver ce qui existe et produire de ce fait une créature anormale.

Paragraphe 65

Les choses en tant que fins naturelles sont des êtres organisés

D'après le caractère mentionné dans le paragraphe précédent, une chose qui, en tant que produit naturel, ne doit toutefois être en même temps reconnue possible que comme fin naturelle, doit se rapporter à elle-même réciproquement comme cause et comme effet. C'est là une expression quelque peu impropre et indéterminée, qui a besoin d'une déduction partant d'un concept déterminé.

Dans la mesure où elle n'est pensée que par l'entendement, la liaison causale est une connexion qui établit une série (de causes et d'effets) toujours descendante ; et les choses mêmes, qui comme effets en supposent d'autres comme causes, ne peuvent en même temps être à leur tour causes de ces dernières. On nomme cette liaison causale, la liaison des causes efficientes (*nexus effectivus*). Toutefois, on peut également penser une liaison causale d'après un concept de la raison (celui de fins), laquelle liaison, considérée en tant que série, impliquerait une dépendance aussi bien descendante qu'ascendante, et dans laquelle la chose désignée comme effet mérite cependant, en remontant la série, le nom de cause de la chose dont elle est l'effet. On trouve facilement de telles liaisons dans le domaine pratique (à savoir celui de l'art), par exemple : la maison est bien la cause de l'argent perçu pour sa location, mais c'est inversement la représentation de ce revenu possible qui fut la cause de l'édification de cette maison. Une telle liaison causale, on la nomme la liaison par les causes finales (*nexus finalis*). Peut-être pourrait-on nommer plus justement la première liaison, celle des [373] des causes réelles, et la seconde, celle des causes idéales, puisque, ce faisant, l'on fait en même temps comprendre qu'il ne peut y avoir d'autres formes de causalités que ces deux-là.

En tant que fin naturelle, on exige dès lors pour une chose, *premièrement*, que les parties (quant à leur existence et à leur forme) n'en soient possibles qu'en relation au tout. En effet, la chose elle-même est une fin, et par conséquent elle est comprise sous un concept, ou sous une Idée, laquelle doit a priori déterminer tout ce qui doit être compris dans la chose. Mais, dans la mesure où une chose n'est pensée comme possible que de cette manière, ce n'est qu'une œuvre d'art, c'est-à-dire le produit d'une cause raisonnable, distincte de la matière (des parties) de ce produit, et dont la causalité (dans la production et la liaison des parties) est déterminée par

l’Idée d’un tout ainsi rendu possible (et non par conséquent par la nature extérieure audit produit).

Mais si, en tant que produit naturel, une chose doit envelopper en elle-même et en sa possibilité interne une relation à des fins, c’est-à-dire être possible simplement comme fin naturelle et sans la causalité des concepts d’êtres raisonnables qui lui sont extérieurs, il faut pour cela, *deuxièmement*, que les parties de cette chose se lient dans l’unité d’un tout par ceci qu’elles sont mutuellement les unes vis-à-vis des autres cause et effet de leur forme. C’est en effet de cette seule façon qu’il est possible qu’inversement (réciproquement) l’Idée du tout détermine en retour la forme et la liaison de toutes les parties : non pas en tant que cause – puisqu’il s’agirait alors d’un produit de l’art – mais en tant que principe de connaissance, pour celui qui porte un jugement, de l’unité systématique de la forme et de la liaison de tout le divers, qui est contenu dans la matière donnée.

Par conséquent, pour un corps qui doit être jugé comme fin naturelle en lui-même et suivant sa possibilité interne, l’on exige que ses parties se produisent l’une l’autre dans leur ensemble, aussi bien selon leur forme que selon leur liaison, et qu’ainsi elles produisent par causalité propre un tout dont le concept (dans un être qui posséderait la causalité d’après des concepts convenant à un tel produit) pourrait à son tour inversement être jugé comme la cause de ce tout d’après un principe, la liaison des *causes efficientes* pouvant de ce fait être en même temps jugée comme un *effet produit par des causes finales*.

Dans un tel produit de la nature, toute partie, de même qu’elle n’existe que *par* toutes les autres, est également pensée comme existant *pour* les autres parties et *pour* le tout, c’est-à-dire en tant qu’instrument (organe) ; ce qui [374] toutefois est insuffisant (ce pourrait en effet également être un instrument de l’art et ainsi n’être représenté comme possible qu’en tant que fin en général) ; on la conçoit plutôt comme étant un organe *produisant* les autres parties (chaque partie produisant par conséquent les autres, et réciproquement) ; aucun instrument de l’art ne peut être tel, mais seulement ceux de la nature, laquelle fournit toute la matière aux instruments (même à ceux de l’art) ; et ce n’est qu’alors, et pour cette raison seulement, qu’un tel produit, en tant qu’*être organisé* et *s’organisant lui-même*, peut être appelé une *fin naturelle*.

Dans une montre, une partie est l’instrument du mouvement des autres, mais un rouage n’est pas la cause efficiente de la production de l’autre rouage : certes une partie existe pour l’autre, mais elle n’existe pas par elle. C’est pourquoi également la cause productrice de ces parties et de leur forme n’est pas contenue dans la nature (de cette matière), mais en dehors d’elle, dans un être qui, d’après des Idées, peut produire un tout possible par sa causalité. C’est pourquoi encore, dans une montre, un rouage n’en produit pas un autre, et encore moins une montre d’autres montres, en sorte qu’à cet effet elle utiliserait (organiserait) d’autres matières ; c’est pourquoi, d’elle-même, elle ne remplace pas non plus les parties qui en ont été ôtées, ni ne corrige leurs défauts, dans le premier montage de la montre, par l’intervention des autres parties, ni ne se répare elle-même quand elle est déréglée : toutes opérations que nous pouvons en revanche attendre de la nature organisée. Ainsi un être organisé n’est pas simplement une machine, car la machine possède exclusivement une force *motrice* ; mais l’être organisé possède en soi une force *formatrice* qu’il communique en vérité aux matériaux qui n’en disposent pas (il les organise) : il

s'agit donc d'une force *formatrice* qui se propage et qui ne peut pas être expliquée par le seul pouvoir moteur (par le mécanisme).

On dit bien trop peu de la nature et de sa faculté dans les produits organisés quand on nomme cette faculté un *analogon de l'art* ; en effet, l'on imagine dans ce cas l'artiste (un être raisonnable) comme extérieur à elle. Elle s'organise bien plutôt elle-même et dans chaque espèce de ses produits organisés, en suivant assurément dans l'ensemble un seul et même modèle, mais pourtant aussi avec les variations appropriées qu'exige, en fonction des circonstances, la conservation de l'organisation. On s'approche davantage peut-être de cette qualité insondable lorsqu'on la nomme un *analogon de la vie* ; mais alors il faut, ou bien attribuer à la matière en tant que simple matière une propriété (hylozoïsme) qui contredit son essence, ou bien lui associer un principe (une âme) qui lui est étranger et qui *serait en communauté* avec elle ; [375] et dans ce dernier cas, si un tel produit doit être un produit naturel, ou bien l'on présuppose déjà la matière organisée comme instrument de cette âme, et ainsi, on ne la rend pas plus compréhensible, ou bien il faut faire de l'âme l'artiste de cette construction et ainsi ôter le produit à la nature (corporelle). Précisément parlant, l'organisation de la nature n'a donc rien d'analogue avec une causalité quelconque connue de nous*. La beauté de la nature peut à juste titre être nommée un analogon de l'art, parce qu'elle n'est attribuée aux objets qu'en relation à la réflexion sur l'intuition *externe* de ceux-ci, c'est-à-dire seulement en raison de la forme de leur surface. Mais une *perfection naturelle interne*, telle celle que possèdent les choses qui ne sont possibles que comme *fins naturelles* et qui, pour cette raison, s'appellent des êtres organisés, ne peut être pensée ni expliquée par aucune analogie avec un pouvoir physique quelconque, c'est-à-dire un pouvoir naturel, qui soit connu de nous, et puisque nous appartenons nous-mêmes à la nature au sens large, elle ne peut même pas être pensée et expliquée d'après une analogie rapportée avec justesse à l'art humain.

Le concept d'une chose en tant que fin naturelle en elle-même n'est donc pas un concept constitutif de l'entendement ou de la raison, mais il peut cependant être un concept régulateur pour la faculté de juger réfléchissante, permettant de guider la recherche sur des objets de ce genre et de réfléchir sur leur principe suprême d'après une analogie éloignée avec notre causalité suivant des fins en général, cette réflexion servant moins à la connaissance de la nature ou de son fondement originare que bien plutôt celle de la faculté pratique de la raison en nous, par analogie avec laquelle nous considérons la cause de cette finalité.

Dans la nature, les êtres organisés sont ainsi les seuls qui, lorsqu'on les considère aussi en eux-mêmes et sans rapport à d'autres choses, doivent pourtant être pensés comme possibles uniquement en tant que fins de la nature, et [376] ce sont ces êtres qui de la sorte procurent tout d'abord une réalité objective au concept d'une *fin*, laquelle n'est pas une fin pratique mais est une fin *de la nature*, êtres qui, ce faisant, donnent à la science de la nature le fondement d'une téléologie, c'est-à-

* En revanche, on peut éclairer par une analogie avec les fins naturelles immédiates indiquées une certaine liaison, qui toutefois se rencontre plutôt dans une Idée que dans la réalité. C'est ainsi qu'à l'occasion de la transformation complète récemment entreprise d'un grand peuple en un État, on s'est fréquemment servi du terme *organisation* d'une manière fort appropriée pour l'institution des magistratures, etc., et même du corps politique tout entier. En effet, dans un tel tout, chaque membre, à vrai dire, ne doit pas seulement être un moyen, mais il doit aussi, en même temps, être une fin, et tandis qu'il contribue à la possibilité du tout, il doit à son tour, en ce qui concerne sa place et sa fonction, être déterminé par l'Idée du tout.

dire d'une manière de juger ses objets d'après un principe particulier que l'on ne serait autrement pas du tout autorisé à introduire dans cette science (parce que l'on ne peut absolument pas apercevoir a priori la possibilité d'un tel type de causalité).

Paragraphe 66

Du principe du jugement concernant la finalité interne dans les êtres organisés

Ce principe, qui est aussi la définition des êtres organisés, s'énonce ainsi : *un produit organisé de la nature est celui dans lequel tout est fin et réciproquement aussi moyen*. Il n'est rien dans ce produit qui soit gratuit, sans fin, ou qui doive être attribué à un mécanisme aveugle de la nature.

Au regard de ce qui le motive, ce principe, il est vrai, doit être dérivé de l'expérience, et plus précisément de cette expérience qui est méthodiquement établie et que l'on nomme observation ; cependant, en raison de l'universalité et de la nécessité qu'il affirme d'une telle finalité, il ne peut reposer simplement sur des fondements empiriques, mais doit nécessairement avoir pour fondement quelque principe a priori, quand bien même celui-ci ne serait que régulateur et quand bien même ces fins ne résideraient nullement dans une cause efficiente, mais seulement dans l'Idée de celui qui juge. On peut donc appeler ce principe une *maxime* du jugement portant sur la finalité interne des êtres organisés.

On sait que ceux qui dissèquent les végétaux et les animaux afin d'étudier leur structure et afin de pouvoir découvrir les raisons pour lesquelles, et en vue de quelle fin, de telles parties leur ont été données, pourquoi aussi une telle disposition et une telle liaison de ces parties, et pourquoi précisément cette forme interne, l'on sait, dis-je, qu'ils admettent comme incontournableement nécessaire cette maxime : dans une telle créature, rien n'est *gratuit*, et ils confèrent à cette maxime la même valeur qu'au principe fondamental de la science générale de la nature : *rien n'arrive par hasard*. En fait, ils ne peuvent pas plus renoncer à ce principe téléologique qu'au principe physique universel, car de même qu'il n'y aurait plus du tout d'expérience en général si l'on abandonnait ce dernier principe, de même, si l'on abandonnait le premier principe, il n'y aurait plus de fil conducteur pour l'observation d'une espèce de choses naturelles que nous avons d'ores et déjà pensées téléologiquement sous le concept de fins naturelles.

[377] En effet, ce concept conduit la raison dans un tout autre ordre de choses que celui d'un simple mécanisme de la nature, lequel ne nous satisfait plus ici. Une Idée doit être au fondement de la possibilité du produit de la nature. Or, comme cette Idée est une unité absolue de la représentation, tandis que la matière est une multiplicité de choses, incapable de fournir par elle-même aucune unité déterminée de la composition, si cette unité de l'Idée doit justement servir de principe de détermination a priori d'une loi naturelle de la causalité pour une telle forme du composé, il est nécessaire que la fin de la nature s'étende à *tout* ce qui se trouve dans son produit. En effet, dès lors que nous rapportons un tel effet, dans son *ensemble*, à un fondement de détermination suprasensible situé au-dessus du mécanisme aveugle de la nature, nous devons également juger cet effet tout entier d'après ce principe, et il n'existe aucune raison pour admettre que la forme d'une telle chose dépende encore pour partie du principe du mécanisme, car alors, dans ce mélange de principes hétérogènes, il ne resterait absolument aucune règle sûre pour le jugement.

Il peut toujours se faire que, dans un corps animal par exemple, maintes parties puissent être comprises comme des concrétions résultant de simples lois mécaniques (comme la peau, les os, les cheveux). Pour autant, force est de toujours juger de manière téléologique la cause qui procure la matière propre à cet effet, la modifie en ce sens, lui donne forme et la dépose aux endroits appropriés, en sorte que dans ce corps animal tout doit être considéré comme organisé et que tout soit à son tour organe dans un certain rapport à la chose elle-même.

Paragraphe 67

Du principe du jugement téléologique sur la nature en général comme système des fins

Nous avons dit plus haut, au sujet de la finalité *externe* des choses naturelles, qu'elle ne nous autorise pas suffisamment à les utiliser aussi en tant que fins de la nature comme principe d'explication de leur existence, et pas davantage à utiliser leurs effets contingents et à caractère final dans l'Idée comme raisons de leur existence d'après le principe des causes finales. Ainsi, l'on ne peut d'emblée, pour la simple raison qu'ils favorisent les communications entre les peuples à l'intérieur des terres, considérer les *fleuves* comme des fins naturelles, ni les *montagnes*, parce qu'elles en renferment les sources et la provision de neige pour les alimenter pendant les périodes de sécheresse, ni même encore la *pente* des terres qui permet l'écoulement de ces eaux et [378] l'assèchement consécutif des terres : en effet, bien que cette forme de la surface de la terre fût très nécessaire pour la génération et la conservation du règne végétal et du règne animal, elle ne comprend cependant en elle-même rien dont la possibilité rendrait nécessaire d'admettre une causalité d'après des fins. Ceci vaut également pour les végétaux que l'homme utilise pour ses besoins ou son agrément, pour les animaux, le chameau, le bœuf, le cheval, le chien, etc., qu'il peut utiliser si diversement, d'une part pour sa nourriture, d'autre part pour son service, et dont il ne peut en grande partie se passer. Entre des choses dont aucune en particulier ne peut prétendre être considérée comme une fin pour elle-même, le rapport externe ne peut être jugé comme final qu'hypothétiquement.

Juger qu'une chose, en raison de sa forme intérieure, est une fin naturelle, c'est tout autre chose que de tenir l'existence de cette chose pour une fin de la nature. Pour cette dernière affirmation, il ne nous faut pas simplement le concept d'une fin possible, mais il nous faut la connaissance de la fin dernière (*scopus*) de la nature, ce qui exige une relation de la nature à quelque chose de suprasensible qui dépasse largement toute notre connaissance téléologique de la nature ; en effet, la fin de l'existence de la nature elle-même doit être recherchée au-delà de la nature. Pour notre faculté humaine de juger, la forme interne d'un simple brin d'herbe peut constituer une preuve suffisante de ce que son origine n'est possible que selon la règle des fins. Mais si l'on quitte ce point de vue pour prendre uniquement en considération l'usage qu'en font d'autres êtres naturels, et si, négligeant d'observer l'organisation interne, l'on ne s'intéresse qu'aux relations finales externes (comment l'herbe est nécessaire au bétail, comment celui-ci est nécessaire à l'homme comme moyen d'existence), et que l'on ne voit pas pourquoi il faudrait que des hommes existent (question à laquelle il pourrait bien ne pas être si facile de répondre si l'on songe par exemple aux habitants de la Nouvelle-Hollande ou de la Terre de Feu), alors on ne parvient à aucune fin catégorique, mais toute cette relation finale repose au contraire sur une condition qui doit être écartée toujours plus loin et qui, en tant

qu'inconditionnée (l'existence d'une chose comme fin dernière), se trouve tout à fait en dehors de la conception physico-téléologique du monde. Mais alors une telle chose n'est pas non plus une fin naturelle, car elle ne doit pas (ni son espèce tout entière) être considérée comme un produit naturel.

C'est donc seulement la matière, pour autant qu'elle est organisée, qui introduit nécessairement avec elle le concept d'elle-même comme une fin de la nature, parce que cette forme qui lui est spécifique est en même temps produit de la nature. Mais ce concept [379] conduit alors nécessairement à l'Idée de la nature en sa totalité comme d'un système structuré d'après la règle des fins ; c'est à cette Idée que doit dès lors être subordonné, d'après des principes de la raison, tout mécanisme de la nature (du moins pour examiner de cette façon le phénomène naturel). Ce principe de la raison ne lui appartient que subjectivement, c'est-à-dire comme maxime : tout dans le monde est bon à quelque chose ; rien n'y est gratuit ; et l'exemple donné par la nature dans ses produits organiques nous autorise, voire nous enjoint, à ne rien attendre d'elle et de ses lois qui ne soit, dans sa totalité, conforme à une fin.

Il va de soi que ce principe n'est pas un principe pour la faculté de juger déterminante, mais seulement pour la faculté de juger réfléchissante, que ce principe est régulateur et non pas constitutif, et que, ce faisant, nous obtenons seulement un fil conducteur pour considérer les choses naturelles en relation à un principe de détermination, déjà donné, selon un nouvel ordre légal, et pour étendre la connaissance de la nature d'après un autre principe, savoir celui des causes finales, sans nuire toutefois à celui du mécanisme de sa causalité. Par ailleurs, l'on ne tranche nullement par là la question de savoir si quelque chose que nous jugeons d'après ce principe est *intentionnellement* une fin de la nature : si les herbes existent pour le bœuf ou pour le mouton, et si ce dernier et les autres choses naturelles existent pour les hommes. Il est bon de considérer encore de ce point de vue les choses mêmes qui nous sont désagréables et à certains égards contraires. On pourrait ainsi, par exemple, dire que la vermine qui tourmente les hommes dans leurs vêtements, leurs cheveux ou leurs lits, est par une sage disposition de la nature une incitation à la propreté, laquelle est déjà en elle-même un important moyen pour conserver la santé. Ou bien encore que les moustiques et autres insectes équipés de dard, lesquels rendent les déserts d'Amérique si pénibles pour les sauvages, sont autant de stimulants de l'activité pour ces êtres sans expérience, afin qu'ils drainent les marécages, éclaircissent les épaisses forêts qui empêchent l'air de circuler et rendent ainsi, en même temps que par la culture du sol, leur lieu de séjour plus sain. Même ce qui semble à l'homme être contre nature dans son organisation interne ouvre, quand on le traite de ce point de vue, une perspective séduisante et parfois aussi instructive sur un ordre téléologique des choses, perspective à laquelle, sans un tel principe, la seule considération physique ne nous aurait pas conduits. D'aucuns estiment que le ténia est donné à l'homme ou à l'animal dans lequel il habite en compensation pour ainsi dire d'une certaine déficience de ses organes vitaux [380] ; je demanderais de même volontiers si les rêves (dont le sommeil n'est jamais exempt, bien que l'on s'en souvienne rarement) ne pourraient être une disposition à connotation finale de la nature, par le fait que, lors de la détente de toutes les forces motrices du corps, ils servent à mouvoir intérieurement les organes vitaux, grâce à l'imagination et à sa grande activité (laquelle, dans cette situation, croît le plus souvent jusqu'à l'affect) ; de même aussi, lorsque l'estomac est trop plein et que ce mouvement est d'autant plus nécessaire, cette activité de l'imagination s'exerce généralement pendant le sommeil nocturne avec une vivacité d'autant plus grande ;

de sorte que, par conséquent, sans cette force motrice interne et ce trouble fatigant qui font que nous nous plaignons des rêves (alors qu'ils sont pourtant, peut-être, des remèdes), le sommeil, même dans un état de parfaite santé, pourrait fort bien être une complète extinction de la vie.

De même la beauté de la nature, c'est-à-dire son accord avec le libre jeu de nos facultés de connaître dans l'appréhension et le jugement de sa manifestation, peut de cette façon être considérée comme une finalité objective de la nature dans sa totalité, en tant que système dont l'homme est un membre ; cela est possible dès lors que le jugement téléologique de la nature d'après les fins naturelles, jugement que nous procurons les êtres organisés, nous a autorisé à concevoir l'Idée d'un vaste système des fins de la nature. Nous pouvons considérer comme une faveur*, à nous accordée par la nature, le fait d'avoir répandu aussi abondamment, au sein des choses utiles et par surcroît, la beauté et le charme, et nous pouvons l'aimer pour cette raison, tout comme nous pouvons la considérer avec respect à cause de son incommensurabilité et nous sentir nous-mêmes, dans cette considération, ennoblis, exactement comme si la nature avait établi et orné sa scène magnifique justement dans cette intention.

Dans ce paragraphe, nous voulons dire simplement ceci : dès lors que nous avons découvert dans la nature un pouvoir de réaliser des produits qui ne peuvent être pensés par nous que d'après le concept des causes finales, nous allons plus loin et nous pouvons juger que même ces produits (ou bien leur rapport, quoique final) [381], lesquels ne conduisent pas nécessairement à rechercher, pour leur possibilité, un autre principe par-delà le mécanisme des causes aveuglément efficaces, appartiennent pourtant à un système des fins ; c'est que, en ce qui concerne son fondement, la première Idée déjà nous conduit au-delà du monde sensible : de fait, dans la mesure où l'unité du principe suprasensible ne doit pas être considérée comme valant seulement pour certaines espèces d'êtres naturels, mais aussi comme valant universellement pour la totalité de la nature en tant que système.

Paragraphe 68

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

Ou bien les principes d'une science lui sont intérieurs, et on les nomme alors principes domestiques (*principia domestica*) ; ou bien ils sont fondés sur des concepts qui ne peuvent trouver leur place qu'en dehors de ladite science, et ce sont des principes étrangers (*peregrina*). Les sciences qui contiennent ces derniers principes mettent au fondement de leur doctrine des lemmes (*lemmata*) ; autrement dit, elles empruntent à une autre science quelque concept et, avec ce dernier, un principe d'ordre.

Prise séparément, toute science est un système, et il ne suffit pas d'y construire selon des principes et ainsi de procéder techniquement, mais on doit aussi y travailler architectoniquement, comme s'il s'agissait d'un édifice existant pour lui-même, et la traiter non pas comme une annexe et comme une partie d'un autre

* Dans la partie esthétique, on a dit que nous regardions la belle nature avec faveur, puisque nous prenons un plaisir entièrement libre (désintéressé) à sa forme. En effet, dans le simple jugement de goût on ne se préoccupe pas de savoir à quelle fin ces beautés de la nature existent, si c'est pour nous réjouir, ou bien si cela est sans aucun rapport à nous-mêmes comme fins. Mais dans un jugement téléologique, nous prêtons attention à cette relation et nous pouvons alors regarder comme une faveur de la nature le fait qu'elle ait voulu favoriser la culture en établissant de si nombreuses belles formes.

édifice, mais comme un tout en soi, bien que l'on puisse par la suite établir un passage de celui-ci à celui-là, et réciproquement.

Quand donc pour s'expliquer la finalité de la nature l'on introduit pour la science de celle-ci, et dans son contexte, le concept de Dieu, et qu'à partir de là on fait ensuite usage de cette finalité pour prouver qu'un Dieu existe, il n'y a plus dès lors de consistance interne dans aucune de ces deux sciences et un diallèle trompeur les rend toutes deux incertaines par confusion de leurs limites respectives.

L'expression de « fin de la nature » écarte déjà suffisamment cette confusion pour que la science de la nature et l'occasion qu'elle procure d'un jugement *téléologique* porté sur ses objets ne se confondent pas avec la contemplation de Dieu ni avec une déduction *théologique* ; et il ne faut pas considérer comme dénué d'importance le fait de confondre cette expression de « fin de la nature » [382] avec celle de « fin divine dans l'organisation de la nature », ou bien le fait de présenter cette dernière expression comme plus appropriée à une âme pieuse et lui convenant mieux, sous prétexte qu'il faudrait pourtant bien, à la fin, en arriver à déduire ces formes finales dans la nature à partir d'un sage créateur du monde ; il faut au contraire s'en tenir soigneusement et modestement à l'expression qui ne dit rien de plus que ce que nous savons, c'est-à-dire celle de « fin de la nature ». Car, avant même de nous interroger sur la cause de la nature elle-même, nous trouvons dans la nature, et dans le flux de sa génération, des produits qui y sont engendrés selon des lois bien connues de l'expérience, lois d'après lesquelles la science de la nature doit juger ses objets, par conséquent également rechercher la causalité de ceux-ci dans la nature selon la règle des fins. C'est pourquoi elle ne doit pas dépasser ses limites, de telle sorte qu'elle s'approprie, comme s'il s'agissait d'un principe domestique, ce dont le concept n'a pas d'expérience qui lui soit adéquate et que l'on n'est en droit d'aborder qu'une fois achevée la science de la nature.

Bien qu'elles impliquent une finalité technique, les propriétés naturelles qui peuvent être démontrées a priori et dont la possibilité peut donc être comprise à partir de principes universels, et cela sans intervention de l'expérience, ne peuvent cependant pas, en raison de leur absolue nécessité, participer de la téléologie de la nature comme une méthode appartenant à la physique pour la résolution des questions que cette dernière se pose. Des analogies arithmétiques, géométriques, de même que les lois mécaniques universelles, si surprenante et si digne d'admiration que puisse nous apparaître en celles-ci l'union dans un principe unique de règles différentes et en apparence totalement indépendantes les unes des autres, ne peuvent toutefois pas prétendre pour autant constituer en science physique des principes d'explication téléologique ; et si elles méritent d'être prises en considération dans la théorie universelle de la finalité des choses de la nature en général, leur place est cependant ailleurs, à savoir dans la métaphysique, et elles ne peuvent constituer un principe interne de la science de la nature : il est néanmoins, non seulement permis, mais encore inévitable, compte tenu des lois empiriques des fins naturelles dans les êtres organisés, de faire usage du *mode téléologique* de juger comme principe de la théorie de la nature à l'égard d'une classe particulière de ses objets.

Pour demeurer exactement dans ses limites, la physique fait entièrement abstraction de la question de savoir si les fins naturelles sont *intentionnelles* ou *non* ; ce serait en effet une ingérence dans une préoccupation étrangère [383] (à savoir celle de la métaphysique). Il suffit que, suivant des lois naturelles que nous pouvons concevoir seulement sous l'Idée de fin comme principe, il existe des objets qui

soient seulement *explicables* de la sorte et ne *puissent être connus* selon leur forme interne, voire seulement intérieurement, que de cette manière. Pour ne pas être suspecté d'avoir ainsi eu la moindre prétention de vouloir mêler à nos principes de connaissance ce qui n'est pas du tout du ressort de la physique, à savoir une cause surnaturelle, dans la téléologie, l'on parle certes de la nature comme si la finalité était en celle-ci intentionnelle, mais de manière telle cependant que l'on attribue cette intention à la nature, c'est-à-dire à la matière ; on veut montrer par là (puisqu'à ce sujet aucun malentendu n'est possible, personne ne pouvant spontanément songer à attribuer à une matière inanimée une intention au sens propre du terme) que ce mot ne désigne ici qu'un principe de la faculté de juger réfléchissante, et non point un principe de la faculté de juger déterminante, et qu'il ne doit pas introduire un principe particulier de causalité, mais qu'il ne fait qu'ajouter, pour l'usage de la raison, une autre méthode de recherche que celle qui se conforme aux lois mathématiques, cela afin de suppléer aux insuffisances de cette dernière, y compris pour la recherche empirique de toutes les lois particulières de la nature. C'est pourquoi, dans la téléologie, pour autant qu'on la rapporte à la physique, on parle à bon droit de la sagesse, de l'économie, de la prévoyance, de la bienfaisance de la nature, sans pour autant faire d'elle un être raisonnable (ce qui serait absurde) ; mais aussi sans s'enhardir à vouloir placer au-dessus d'elle un autre être raisonnable faisant office de maître d'œuvre, parce qu'une telle prétention serait démesurée* ; en fait, on ne veut ainsi désigner qu'une sorte de causalité de la nature, suivant une analogie avec la nôtre dans l'usage technique de la raison, afin d'avoir sous les yeux la règle d'après laquelle doivent être étudiés certains produits de la nature.

Pourquoi cependant la téléologie ne constitue-t-elle pas habituellement une partie spécifique de la science théorique de la nature, mais se trouve-t-elle rattachée à la théologie en tant que propédeutique ou que passage à celle-ci ? C'est pour que l'étude de la nature d'après [384] son mécanisme soit fermement maintenue dans le cadre de ce que nous pouvons soumettre à notre observation ou aux expériences, de telle sorte que nous puissions le produire nous-mêmes comme la nature, ou du moins à la ressemblance de ses lois ; car l'on ne saisit et ne comprend parfaitement que ce que l'on peut faire soi-même et exécuter d'après des concepts. Mais, en tant que fin interne de la nature, l'organisation dépasse infiniment tout pouvoir d'une semblable présentation par l'art : et en ce qui concerne les dispositions externes de la nature que nous tenons pour finales (par exemple les vents, la pluie, etc.), la physique en considère bien le mécanisme, mais elle ne peut aucunement en présenter la relation à des fins, dans la mesure où cette relation doit être une condition appartenant nécessairement à la cause, car cette nécessité de la connexion regarde entièrement la liaison de nos concepts, et non pas la nature des choses.

* Le mot allemand « *vermessen* » est un mot excellent et très significatif. Un jugement en lequel on aura négligé d'évaluer ses forces (celles de l'entendement) peut parfois sembler fort modeste, tout en élevant de grandes prétentions et en étant démesuré. De ce genre sont la plupart des jugements par lesquels on prétend exalter la sagesse divine en lui supposant, dans la création et dans la conservation, des intentions qui, à vrai dire, doivent faire honneur à la propre sagesse du raisonneur.

DEUXIÈME SECTION [385]

DIALECTIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER TÉLÉOLOGIQUE

Paragraphe 69

Qu'est-ce qu'une antinomie de la faculté de juger ?

La faculté de juger *déterminante* n'a par elle-même pas de principes qui fondent des *concepts d'objets*. Elle n'est pas une autonomie ; en effet, elle ne fait que *subsumer* sous des lois données ou bien des concepts, en tant que principes. Aussi n'est-elle pas exposée au danger d'une antinomie qui lui serait propre, ni à un conflit de ses principes. Ainsi la faculté de juger transcendante, laquelle contient les conditions pour subsumer sous des catégories, n'était-elle pas en elle-même *nomothétique* ; mais, en tant que loi de l'entendement, elle énonçait seulement les conditions de l'intuition sensible sous lesquelles on peut accorder de la réalité (une application) à un concept donné ; et en ceci elle ne pouvait jamais se trouver en désaccord avec elle-même (du moins quant aux principes).

Mais la faculté de juger *réfléchissante*, il faut qu'elle subsume sous une loi qui n'est pas encore donnée et qui n'est donc, en fait, qu'un principe de la réflexion sur des objets pour lesquels, objectivement, nous manquons complètement d'une loi, ou d'un concept de l'objet, qui suffirait comme principe pour les cas qui se présentent. Or, comme, à défaut de principes, aucun usage des facultés de connaître ne peut être permis, en de tels cas, la faculté de juger réfléchissante devra se servir à elle-même de principe : or ce dernier n'étant pas objectif et ne pouvant offrir un fondement pour la connaissance de l'objet qui soit suffisant par rapport au but poursuivi, il doit servir comme principe purement subjectif à un usage final des facultés de connaître, consistant à réfléchir sur un certain type d'objets. Par rapport à de tels cas, la faculté de juger réfléchissante possède donc ses propres maximes, et même des maximes nécessaires en vue de la connaissance des lois de la nature [386] dans l'expérience, afin de parvenir grâce à elles à des concepts, fussent-ils être des concepts de la raison, dès lors qu'elle a absolument besoin de tels concepts, ne serait-ce que pour simplement connaître la nature selon ses lois empiriques. Entre ces maximes nécessaires de la faculté de juger réfléchissante, il peut y avoir conflit, et par conséquent antinomie ; là-dessus se fonde une dialectique qui peut être appelée une dialectique naturelle lorsque chacune des deux maximes qui se contredisent a son fondement dans la nature des facultés de connaître, ainsi qu'une apparence inévitable que l'on doit dévoiler et résoudre dans la Critique afin qu'elle ne trompe point.

Paragraphe 70

Représentation de cette antinomie

Dans la mesure où la raison a affaire à la nature en tant qu'ensemble global des objets des sens externes, elle peut se fonder sur des lois que, en partie, l'entendement prescrit lui-même a priori à la nature, et que, en partie, il peut étendre à l'infini grâce aux déterminations empiriques que l'on rencontre dans l'expérience. La faculté de

juger n'a point besoin d'un principe particulier de la réflexion pour l'application du premier genre de lois, à savoir les lois *universelles* de la nature matérielle en général ; parce qu'un principe objectif lui est donné par l'entendement, elle est, en effet, dans ce cas, déterminante. Mais en ce qui concerne les lois particulières, qui ne nous sont révélées que par l'expérience, il peut se trouver entre elles une si grande diversité et une telle hétérogénéité que la faculté de juger doit se servir à elle-même de principe, ne serait-ce même que pour rechercher une loi dans les phénomènes naturels et pour la guetter, puisqu'elle a besoin d'une telle loi comme fil conducteur, même si elle doit seulement espérer une connaissance cohérente de l'expérience qui soit fondée sur une légalité générale de la nature, donc l'unité de cette dernière suivant des lois empiriques. Face à cette unité contingente des lois particulières, il peut se faire que, dans sa réflexion, la faculté de juger parte de deux maximes, dont l'une lui est fournie a priori par le simple entendement, tandis que l'autre procède d'expériences particulières faisant appel à la raison afin d'instituer d'après un principe particulier l'acte de juger de la nature corporelle et de ses lois. Il se trouve alors que ces deux sortes de maximes semblent ne pas pouvoir très bien s'accorder [387] et que, par conséquent, une dialectique apparaît qui induit en erreur la faculté de juger dans le principe de sa réflexion.

La première de ces maximes est la *thèse* : Toute production de choses matérielles et de leurs formes doit être jugée possible d'après de simples lois mécaniques.

La seconde maxime est l'*antithèse* : Quelques produits de la nature matérielle ne peuvent pas être jugés possibles d'après des lois simplement mécaniques (le jugement porté sur eux exige une toute autre loi de la causalité, à savoir celle des causes finales).

Si maintenant l'on transformait ces principes fondamentaux, et régulateurs pour la recherche, en principes constitutifs de la possibilité des objets eux-mêmes, ils s'énonceraient ainsi :

Thèse : Toute production de choses matérielles est possible d'après des lois simplement mécaniques.

Antithèse : Quelques productions de ces choses matérielles ne sont point possibles d'après des lois simplement mécaniques.

Ainsi qualifiées, en tant que principes objectifs pour la faculté de juger déterminante, ces propositions se contrediraient, et par conséquent, une de ces deux propositions serait nécessairement fautive ; alors ce serait assurément une antinomie, non pas toutefois de la faculté de juger ; il s'agirait plutôt d'une contradiction dans la législation de la raison. Or la raison ne peut prouver ni l'un ni l'autre de ces principes, et ce parce que nous ne pouvons avoir, de la possibilité des choses d'après de simples lois empiriques de la nature, aucun principe déterminant a priori.

Toutefois, pour ce qui concerne la maxime, énoncée en premier, d'une faculté de juger réfléchissante, elle ne contient en fait aucune contradiction. En effet, quand je dis : je dois *juger* tous les événements dans la nature matérielle, par conséquent aussi toutes les formes, comme étant, quant à leur possibilité, des produits de cette nature d'après des lois simplement mécaniques, je ne veux pas dire par là : ils sont *seulement possibles d'après ces lois* (à l'exclusion de toute autre forme de causalité) ; mais cela signifie simplement que je *dois* toujours *réfléchir* sur ces

événements et ces formes *d'après le principe* du simple mécanisme de la nature, et par conséquent que je dois suivre ce principe aussi loin que je le puis, parce que, à défaut de le mettre au fondement de la recherche, il ne peut y avoir aucune connaissance de la nature proprement dite. Cela n'empêche pas, à l'occasion, usant de la seconde maxime à propos de certaines formes naturelles (et même, à l'occasion de celles-ci, à propos de la nature entière), de rechercher un principe [388], permettant de réfléchir sur ces formes, qui soit tout à fait différent de l'explication d'après le mécanisme de la nature, à savoir le principe des causes finales. La réflexion suivant la première maxime n'est point pour autant éliminée ; il est bien au contraire imposé de la poursuivre aussi loin qu'on le peut, et l'on n'affirme pas non plus par là que, suivant le mécanisme de la nature, ces formes ne seraient pas possibles. On soutient seulement que, en suivant cette maxime et en procédant de cette manière, *la raison humaine* ne pourra jamais découvrir le moindre fondement de ce qui constitue le caractère spécifique d'une fin naturelle, mais en revanche qu'elle découvrira assurément d'autres connaissances de lois naturelles ; par là, on laisse non résolue la question de savoir si, dans le fondement interne, inconnu de nous, de la nature elle-même, la liaison physico-mécanique et la liaison finale, pour les mêmes choses, ne seraient pas reliées en un seul principe ; seulement, notre raison est impuissante à les réunir en un tel principe, et ainsi la faculté de juger, en tant que *réfléchissante* (à partir d'un principe subjectif), et non pas en tant que faculté de juger déterminante (suivant un principe objectif de la possibilité des choses en soi), est obligée de penser comme fondement de la possibilité de certaines formes présentes dans la nature un autre principe que celui du mécanisme naturel.

Paragraphe 71

Préparation à la résolution de l'antinomie ci-dessus

Nous ne pouvons aucunement prouver l'impossibilité de la production par le simple mécanisme de la nature des produits organisés naturels, car nous ne saisissons pas suivant son premier principe interne l'infinie diversité des lois naturelles particulières, lesquelles sont pour nous contingentes puisqu'elles ne peuvent être connues qu'empiriquement, et que de la sorte nous ne pouvons absolument pas atteindre le principe interne, pleinement suffisant, de la possibilité d'une nature (principe qui réside dans le suprasensible). Par conséquent, savoir si le pouvoir producteur de la nature ne suffirait pas, aussi bien pour ce que nous jugeons comme formé ou lié d'après l'Idée de fins que pour ce qui nous paraît ne supposer qu'un simple mécanisme de la nature ; savoir si, en fait, il n'y a pas au fondement des choses en tant que fins naturelles proprement dites (comme nous devons nécessairement les juger) une toute autre forme de causalité originaire, laquelle ne peut aucunement être contenue dans la nature matérielle ou dans son substrat intelligible, j'entends un entendement architectonique [389] : ce sont là des questions sur lesquelles notre raison ne peut en rien nous renseigner, très étroitement bornée qu'elle est par rapport au concept de causalité, dès lors que ce concept doit être spécifié a priori. Mais il est tout aussi indubitablement certain que, par rapport à notre faculté de connaître, le simple mécanisme de la nature ne peut non plus fournir le moindre principe d'explication pour la production d'êtres organisés. C'est donc, *pour la faculté de juger réfléchissante*, un principe fondamental tout à fait juste, que de devoir penser pour la liaison si manifeste des choses d'après des causes finales une causalité différente du mécanisme, j'entends une cause première du monde (une cause intelligente) agissant selon des fins, si inconsideré et indémontrable que puisse

être ce principe *pour la faculté de juger déterminante*. Dans le premier cas, ce principe est une simple maxime de la faculté de juger, où le concept de cette causalité est une simple Idée à laquelle on n'entreprend nullement d'accorder de la réalité, mais dont on use simplement comme fil conducteur de la réflexion, Idée qui, à cet égard, reste toujours ouverte pour tous les fondements d'explication mécanistes et ne s'égare pas en dehors du monde sensible ; dans le second cas, le principe fondamental serait un principe objectif que la raison prescrirait et auquel la faculté de juger devrait se soumettre, dès lors qu'elle détermine, mais ce faisant elle s'égare hors du monde sensible, dans le transcendant, et risque d'être induite en erreur.

Toute apparence d'antinomie entre les maximes du mode d'explication proprement physique (mécanique) et du mode d'explication téléologique (technique) repose donc sur ceci : on confond un principe fondamental de la faculté de juger réfléchissante avec celui de la faculté de juger déterminante, et l'on confond l'*autonomie* de la première (qui ne vaut que subjectivement pour notre usage de la raison par rapport aux lois particulières de l'expérience), avec l'*hétéronomie* de la seconde, qui doit s'orienter d'après les lois (universelles ou particulières) données par l'entendement.

Paragraphe 72

Des différents systèmes sur la finalité de la nature

Personne n'a encore mis en doute la justesse du principe selon lequel, sur certaines choses de la nature (êtres organisés) et leur possibilité, c'est d'après le concept des causes finales qu'il faudrait porter un jugement, ne serait-ce que lorsque l'on exige un *fil conducteur* afin d'apprendre à connaître par observation leur constitution, sans s'élever jusqu'à la recherche de leur origine première [390]. La question ne peut donc être que la suivante : ce principe n'a-t-il qu'une valeur subjective, c'est-à-dire n'est-il qu'une simple maxime de notre faculté de juger, ou est-il un principe objectif de la nature, d'après lequel il reviendrait à celle-ci, outre son mécanisme (d'après de simples lois du mouvement), encore une autre sorte de causalité, à savoir celle des causes finales, auxquelles ces premières lois (les forces motrices), en qualité simplement de causes intermédiaires, seraient subordonnées ?

Cela dit, on pourrait laisser totalement de côté, et sans solution, cette question ou ce problème d'ordre spéculatif : en effet, si nous nous contentons de rester à l'intérieur des limites de la simple connaissance de la nature, ces maximes nous suffisent pour étudier la nature aussi loin que peuvent aller des forces humaines et pour rechercher ses secrets les plus cachés. Sans doute s'agit-il d'un certain pressentiment de notre raison, ou bien la nature nous fait en quelque sorte signe, que nous pourrions bien la dépasser grâce à ce concept des causes finales et la rattacher elle-même au point le plus élevé dans la série des causes, si nous abandonnions nos recherches sur la nature (bien que nous ne soyons guère avancés en celles-ci) ou du moins si nous les laissons pour quelque temps de côté et tentions d'abord d'explorer où nous conduit ce concept étranger à la science de la nature qu'est le concept des fins naturelles.

C'est ici toutefois que cette maxime incontestée se transformerait en un problème ouvrant un vaste champ aux controverses : la liaison finale dans la nature *prouve-t-elle* pour celle-ci une espèce particulière de causalité ; ou bien cette liaison, considérée en soi et selon des principes objectifs, n'est-elle pas plutôt identique au

mécanisme de la nature ; ou bien encore ne repose-t-elle pas sur le même principe ? Et comme, pour notre recherche, ce principe se trouve souvent trop profondément caché dans maints produits de la nature, nous ne chercherions qu'à nous appuyer sur un principe subjectif, à savoir celui de l'art, c'est-à-dire de la causalité d'après des Idées, pour attribuer, d'après l'analogie, ces produits à la nature ; moyen de fortune qui assurément nous réussit dans bien des cas, qui certes paraît échouer dans quelques-uns, mais qui dans tous les cas ne nous autorise pas à introduire dans la science de la nature un mode d'action particulier, différent de la causalité d'après les lois purement mécaniques de la nature elle-même. Du fait de l'aspect final que nous trouvons dans les produits de la nature, nous nommerons le procédé (la causalité) de la nature : technique, et nous diviserons celle-ci en technique *intentionnelle* (*technica intentionalis*) et technique *inintentionnelle* (*technica naturalis*). La première doit signifier que la [391] faculté productrice de la nature d'après des causes finales devrait être tenue pour une espèce particulière de causalité ; la seconde signifiera qu'elle est, dans son principe, entièrement identique au mécanisme de la nature et que son accord contingent avec nos concepts d'art et leurs règles, comme simple condition subjective pour en juger, est à tort interprété comme une forme particulière de production naturelle.

Si maintenant nous parlons des systèmes d'explication de la nature du point de vue des causes finales, force est bien de remarquer qu'ils sont tous en désaccord entre eux sur le plan dogmatique, c'est-à-dire sur les principes objectifs de la possibilité des choses (que ce soit par des causes efficientes intentionnelles ou purement inintentionnelles), et non pas sur la maxime subjective guidant le jugement sur les causes de telles productions finales : dans ce dernier cas, des principes *disparates* pourraient assurément être encore conciliés, tandis que, dans le premier, des principes *opposés contradictoirement* se suppriment mutuellement et ne peuvent coexister.

Du point de vue de la technique de la nature, c'est-à-dire de sa puissance productive d'après la règle des fins, les systèmes sont de deux sortes : on distingue en effet soit l'*idéisme*, soit le *réalisme* des fins naturelles. L'idéalisme prétend que toute finalité de la nature est *inintentionnelle* ; le réalisme soutient qu'une certaine finalité (dans les êtres organisés) est *intentionnelle* ; on pourrait en tirer cette conséquence, fondée à titre d'hypothèse, que, en ce qui concerne tous ses autres produits dans leur relation avec la nature comme totalité, la technique de la nature est également intentionnelle, c'est-à-dire constitue une fin.

1°) L'*idéisme* de la finalité (j'entends toujours, ici, la finalité objective) est alors, ou bien celui du *hasard*, ou bien celui de la *fatalité* de la détermination de la nature dans la forme finale de ses produits. Le premier principe intéresse la relation de la matière au fondement physique de sa forme, à savoir les lois du mouvement ; le second intéresse la relation de la matière et de la nature tout entière à son fondement *hyperphysique*. Pris à la lettre, le système du *hasard*, que l'on attribue à Épicure ou à Démocrite, est si manifestement absurde qu'il ne saurait nous retenir ; en revanche, le système de la fatalité (dont on attribue la paternité à Spinoza, bien que selon toute apparence il soit beaucoup plus ancien), système qui fait appel à quelque chose de suprasensible que notre intelligence ne peut donc atteindre, n'est pas aussi facile à réfuter, parce que son concept de l'être originare n'est absolument pas compréhensible. Il est toutefois clair que, dans ce système, la liaison finale dans le monde doit être considérée comme inintentionnelle [392] (parce qu'elle dérive

d'un être originaire, mais non pas de son entendement, et par conséquent pas davantage d'une intention de celui-ci, mais de la nécessité de sa nature et de l'unité du monde qui en découle), et qu'ainsi le fatalisme de la finalité est en même temps un idéalisme de celle-ci.

2°) En outre, le *réalisme* de la finalité de la nature est, soit *physique*, soit *hyperphysique*. Le premier fonde les fins dans la nature sur l'analogie d'une faculté agissant intentionnellement, à savoir sur la *vie de la matière* (vie qui lui est propre, ou résultant d'un principe interne vivifiant, une âme du monde), et il s'appelle l'*hylozoïsme*. Le second dérive les fins du fondement originaire de l'univers, entendu comme un être intelligent (originairement vivant) produisant avec intention, et c'est le *théisme*.*

Paragraphe 73

Aucun des systèmes mentionnés n'accomplit ce qu'il prétend

Que veulent tous ces systèmes ? Ils veulent expliquer nos jugements téléologiques sur la nature et se mettent à l'œuvre de manière telle que les uns nient la vérité de ces jugements, les expliquent par conséquent comme un idéalisme de la nature (représentée comme art) ; les autres les tiennent pour vrais et promettent d'exposer la possibilité d'une nature d'après l'Idée des causes finales.

1°) Les systèmes qui se battent pour l'idéalisme des causes finales dans la nature admettent bien, à la vérité, d'un côté, en son principe, une causalité d'après les lois du mouvement (par laquelle les choses naturelles existent en rapport à des fins) ; mais ils nient par ailleurs, dans cette causalité, une *intentionnalité*, c'est-à-dire [393] qu'elle soit intentionnellement déterminée à cette production finale ou, en d'autres termes, qu'une fin en soit la cause. C'est là le type d'explication mis en avant par *Épicure*, qui nie entièrement la différence entre une technique de la nature et le simple mécanisme et qui admet le hasard aveugle comme principe d'explication, non seulement pour l'accord des produits réalisés avec nos concepts des fins, par conséquent pour la technique, mais y compris pour la détermination des causes de cette production d'après les lois du mouvement, par conséquent leur mécanisme, de telle sorte que rien n'est de la sorte expliqué, pas même l'apparence dans notre jugement téléologique, et qu'ainsi le prétendu idéalisme ne se trouve pas exposé dans le système d'*Épicure*.

D'autre part, *Spinoza* veut nous dispenser de toute enquête sur le fondement de la possibilité des fins de la nature et retirer toute réalité à cette Idée, en ne les considérant pas du tout comme des produits, mais comme des accidents inhérents à un Être originaire, et en attribuant à cet Être, en tant que substrat de ces choses naturelles, non pas de la causalité vis-à-vis d'elles, mais seulement une substance ; il assure ainsi assurément aux formes de la nature l'unité de fondement qu'exige toute finalité (en raison de la nécessité inconditionnée de cet Être originaire ainsi que

* On voit par là que dans la plupart des objets spéculatifs de la raison pure, en ce qui concerne les thèses dogmatiques, les écoles philosophiques ont généralement essayé toutes les solutions possibles sur une certaine question. Ainsi pour la finalité de la nature, on a essayé tantôt la *matière inanimée* ou un *Dieu inanimé*, tantôt une *matière vivante* ou même un *Dieu vivant*. Pour nous, il ne nous reste qu'à nous abstenir, si cela était nécessaire, de toutes ces affirmations objectives et à peser de manière critique notre jugement seulement en relation à nos facultés de connaître, afin de procurer à leur principe la valeur d'une maxime, sinon dogmatique, du moins suffisante pour un usage sûr de la raison.

de toutes les choses naturelles, en tant qu'accidents qui lui sont inhérents), mais il leur ôte simultanément la contingence sans laquelle aucune *unité finale* ne peut être pensée et par là il supprime tout ce qui est *intentionnel*, comme il ôte toute intelligence au fondement originaire des choses naturelles.

Mais le spinozisme n'effectue pas ce qu'il veut. Il veut présenter un principe d'explication de la liaison finale (qu'il ne nie pas) des choses naturelles et il n'indique que l'unité du sujet auquel elles sont toutes inhérentes. Mais, même si on lui accorde cette manière d'exister pour les choses du monde, il n'en reste pas moins que cette unité ontologique n'est pas encore pour cela une *unité finale* et ne rend aucunement celle-ci compréhensible. Cette dernière, en effet, est une espèce tout à fait particulière d'unité, laquelle ne découle absolument pas de la liaison des choses (êtres du monde) dans un sujet (l'être originaire), mais implique absolument la relation à une *cause* dotée d'entendement, et même si l'on réunissait toutes ces choses dans un sujet simple, il ne présenterait jamais pour autant une relation finale ; à moins que l'on entende par ces choses, premièrement, des *effets* internes de la substance en tant que *cause*, deuxièmement, des effets de cette substance en tant que cause *par son entendement*. Faute de ces conditions formelles, toute unité est simple nécessité de la nature, et si elle est malgré cela attribuée aux choses que nous [394] nous représentons comme extérieures les unes aux autres, c'est une nécessité aveugle. Mais, si l'on veut appeler finalité de la nature ce que l'École appelle la perfection transcendante des choses (en relation à leur essence propre), suivant laquelle toutes les choses possèdent en elles-mêmes tout ce qui est requis pour être telle chose, et non pas telle autre, alors il s'agit d'un jeu puéril avec des mots à la place des concepts. En effet, si toutes les choses doivent être pensées en tant que fins, alors être une chose est identique à être une fin, et il n'y a rien au fond qui mériterait particulièrement d'être représenté en tant que fin.

On voit bien par là que, en ramenant nos concepts de ce qui est final dans la nature à la conscience de nous-mêmes en tant que modes d'un Être incluant tout (et cependant en même temps simple) et en cherchant cette forme uniquement dans l'unité de cet Être, Spinoza devait avoir l'intention d'affirmer, non le réalisme, mais simplement l'idéalisme de la finalité de la nature ; il ne pouvait cependant mener à bien cette intention, parce que la simple représentation de l'unité du substrat ne peut même pas susciter l'idée d'une finalité, ne serait-elle qu'inintentionnelle.

2°) Ceux qui n'affirment pas seulement le *réalisme* des fins naturelles, mais qui s'imaginent également l'expliquer, croient pouvoir comprendre une forme particulière de causalité, à savoir celle de causes agissant intentionnellement, ou du moins leur possibilité ; à défaut, ils ne sauraient entreprendre une telle démarche explicative. En effet, pour autoriser, même l'hypothèse la plus risquée, il faut au moins que la *possibilité* de ce que l'on admet comme fondement soit *certaine*, et l'on doit pouvoir assurer à son concept sa réalité objective.

Or la possibilité d'une matière vivante (dont le concept enveloppe une contradiction, puisque l'absence de vie, *inertia*, constitue le caractère essentiel de la matière) ne peut même pas être pensée ; la possibilité d'une matière animée, et la possibilité de la nature tout entière comme constituant un animal, ne peut tout au plus être utilisée (au profit d'une hypothèse de finalité pour la nature prise en grand), et cela bien pauvrement, que si, dans l'expérience, elle se manifeste à nous en petit dans son organisation ; mais la possibilité n'en peut aucunement être saisie a priori. On doit donc introduire un cercle dans l'explication, dès lors que l'on veut dériver la

finalité de la nature qu'expriment les êtres organisés à partir de la vie de la matière, alors même que l'on ne connaît à son tour cette vie nulle part ailleurs que dans des êtres organisés et que, sans [395] l'expérience de ceux-ci, l'on ne peut se faire aucun concept de leur possibilité. L'hylozoïsme ne réalise donc pas ce qu'il promet.

Le *théisme*, enfin, ne peut pas davantage fonder dogmatiquement la possibilité de fins naturelles comme clef de la téléologie, et cela bien que, en attribuant un entendement à l'être originaire, il possède par rapport à tous les principes d'explication de ces fins cet avantage qu'il arrache avec le plus de force la finalité de la nature à l'idéalisme et introduit pour la production de celle-ci une causalité intentionnelle.

De fait, il faudrait tout d'abord prouver, d'une manière satisfaisante pour la faculté de juger déterminante, l'impossibilité de l'unité finale dans la matière par le simple mécanisme de celle-ci, pour être autorisé à en poser d'une manière déterminée le fondement au-delà de la nature. Mais nous ne pouvons aller au-delà du constat suivant : c'est que, selon la nature et les bornes de notre faculté de connaître (puisque nous ne comprenons pas le premier principe interne même de ce mécanisme), nous ne devons en aucune façon rechercher dans la matière un principe de relations finales déterminées, mais qu'il ne nous reste aucune autre manière de porter un jugement sur la génération de ses produits en tant que fins naturelles que celle qui s'appuie sur un entendement suprême comme étant la cause du monde. Mais ce n'est là un principe que pour la faculté de juger réfléchissante, et non point pour la faculté de juger déterminante, et il ne peut absolument pas faire droit à une assertion objective.

Paragraphe 74

La cause pour laquelle il est impossible de traiter dogmatiquement le concept d'une technique de la nature est le caractère inexplicable d'une fin naturelle

Nous procédons dogmatiquement avec un concept (quand bien même il serait empiriquement conditionné) lorsque nous le considérons comme contenu sous un autre concept de l'objet qui constitue un principe de la raison et que nous le déterminons conformément à ce dernier. Mais nous procédons avec un concept de façon simplement critique lorsque, sans entreprendre de décider quoi que ce soit sur son objet, nous le considérons uniquement en relation avec notre faculté de connaître, par conséquent en relation aux conditions subjectives nécessaires pour le penser. Le procédé dogmatique appliqué à un concept est ainsi celui qui est conforme à la faculté de juger déterminante ; le procédé critique, celui qui n'est conforme qu'à la faculté de juger réfléchissante.

[396] Or, le concept d'une chose en tant que fin naturelle est un concept subsumant la nature sous une causalité qui n'est pensable que par la raison, ce afin de juger d'après ce principe ce qui est donné de l'objet dans l'expérience. Mais, afin d'utiliser ce concept dogmatiquement pour la faculté de juger déterminante, nous devrions préalablement être assurés de la réalité objective de ce concept, faute de quoi nous ne pourrions subsumer sous celui-ci aucune chose naturelle. Le concept d'une chose en tant que fin naturelle est assurément un concept empiriquement conditionné, c'est-à-dire un concept qui n'est possible que sous certaines conditions données dans l'expérience, mais conditions dont on ne peut l'abstraire ; ce n'est au contraire un concept possible, dans le jugement porté sur l'objet, que d'après un

principe de la raison. Il ne peut donc, en tant qu'il constitue un tel principe, pas du tout être saisi dans sa réalité objective (c'est-à-dire tel qu'un objet soit possible en conformité avec lui) et être dogmatiquement fondé ; et nous ne savons pas s'il s'agit là seulement d'un concept de raisonneur, objectivement vide (*conceptus ratiocinans*), ou d'un concept rationnel, fondant une connaissance et confirmé par la raison (*conceptus ratiocinatus*). Il ne peut donc point être traité dogmatiquement pour la faculté de juger déterminante : c'est-à-dire que non seulement l'on ne peut décider si des choses de la nature, considérées comme fins naturelles, requièrent ou non, pour leur production, une causalité d'une tout autre forme (celle qui fait appel à des intentions), mais encore que l'on ne peut même pas poser la question, et cela parce que, quant à sa réalité objective, le concept d'une fin naturelle n'est absolument pas démontrable par la raison (autrement dit : il n'est pas constitutif pour la faculté de juger déterminante, mais il est simplement régulateur pour la faculté de juger réfléchissante).

Qu'il ne soit pas constitutif, voilà qui apparaît clairement puisque, en tant que concept d'un *produit de la nature*, il comprend en soi, pour une seule et même chose envisagée en tant que fin, une nécessité naturelle, et néanmoins, simultanément, une contingence de la forme de l'objet (en relation aux simples lois de la nature) ; par conséquent, s'il ne doit pas y avoir là de contradiction, et afin qu'il soit jugé d'après une autre forme de causalité que celle du mécanisme naturel, si l'on on veut déterminer sa possibilité, il faut que ce concept renferme un principe pour la possibilité de la chose dans la nature, et cependant aussi un principe de la possibilité de cette nature elle-même et de sa relation à ce qui est la nature non empiriquement connaissable (suprasensible), par conséquent de sa relation à ce qui ne peut aucunement être connu de nous. Aussi bien, comme le concept d'une chose en tant que fin naturelle sort totalement du cadre de la *faculté de juger déterminante*, si l'on considère l'objet par la raison (bien qu'il puisse assurément être immanent pour la faculté de juger réfléchissante par rapport [397] aux objets de l'expérience), et comme alors on ne peut lui procurer la réalité objective requise pour les jugements déterminants, on comprend à partir de là comment tous les systèmes que l'on peut imaginer pour traiter dogmatiquement du concept des fins naturelles et de la nature, comme constituant un tout cohérent grâce aux causes finales, ne peuvent jamais être décisifs sur le moindre point, et cela qu'ils soient objectivement affirmatifs ou objectivement négatifs ; la raison en est que, lorsque des choses sont subsumées sous un concept simplement problématique, les prédicats synthétiques de ce concept (par exemple ici : savoir si la fin de la nature, que nous pensons conduire la production des choses, est intentionnelle ou non) doivent fournir de semblables jugements (problématiques) sur l'objet, qu'ils soient affirmatifs ou qu'ils soient négatifs, étant donné que l'on ne sait pas si l'on juge sur quelque chose ou sur rien. Le concept d'une causalité partant de fins (l'art) possède assurément de la réalité objective, tout autant que celui d'une causalité d'après le mécanisme de la nature. Mais le concept d'une causalité de la nature d'après la règle des fins, bien plus encore celui de la causalité d'un être dont l'expérience ne peut rien donner qui lui ressemble, je veux dire d'un être en tant que fondement originaire de la nature, peut certes être pensé sans contradiction, mais il ne sert à rien pour des déterminations dogmatiques ; rien, en effet, ne garantit sa réalité objective, puisqu'il ne peut être tiré de l'expérience ni n'est même requis pour la possibilité de celle-ci. À supposer même que cela puisse arriver, comment puis-je compter parmi les produits de la nature des choses données précisément pour des produits d'un art divin, puisque c'est justement l'incapacité de

la nature à réaliser de tels objets suivant ses lois qui obligeait à faire appel à une cause différente d'elle ?

Paragraphe 75

Le concept d'une finalité objective de la nature est un principe critique de la raison pour la faculté de juger réfléchissante

C'est tout de même quelque chose de tout à fait différent, si je dis : la production de certaines choses de la nature, ou même la production de la nature tout entière, n'est possible que par une cause qui se détermine à agir d'après des intentions, ou bien si je dis : *au regard de la constitution spécifique de mes facultés de connaître*, je ne peux porter un jugement sur la possibilité de ces choses et sur leur [398] production autrement qu'en concevant pour celles-ci une cause agissant d'après des intentions, par conséquent en concevant un être producteur par analogie avec la causalité d'un entendement. Dans le premier cas, je veux décider quelque chose à propos de l'objet, et je suis contraint de prouver la réalité objective d'un concept que j'ai admis ; dans le second cas, la raison détermine seulement l'usage de mes facultés de connaître qui est conforme à leurs caractères propres et aux conditions essentielles de leur extension aussi bien que de leurs limites. Ainsi le premier principe est un principe *objectif* pour la faculté de juger déterminante, tandis que le second est un principe *subjectif* pour la seule faculté de juger réfléchissante, par conséquent une maxime de celle-ci, que la raison lui impose.

De fait, il nous est indispensable de mettre à la base de la nature le concept d'une intention, dès lors simplement que nous voulons l'étudier dans ses produits organisés, et ce par une observation continue ; et ce concept est donc déjà une maxime absolument nécessaire pour l'utilisation empirique de notre raison. Bien évidemment, une fois que l'on a admis un tel fil conducteur pour étudier la nature et que l'on en a éprouvé la pertinence, on doit à tout le moins tenter d'appliquer également à la totalité de la nature la maxime conçue pour la faculté de juger, étant donné que l'on devrait encore pouvoir découvrir suivant cette maxime maintes lois de la nature, lesquelles autrement nous resteraient cachées en raison de l'étroitesse de nos vues pour pénétrer jusqu'au cœur du mécanisme de la nature. Mais si cette maxime de la faculté de juger est assurément utile pour ce dernier usage, elle n'est pas indispensable, puisque la nature ne nous est pas donnée en totalité comme étant organisée (au sens le plus étroit de ce terme qui a été indiqué plus haut). En revanche, cette maxime de la faculté de juger réfléchissante est essentiellement nécessaire en ce qui concerne les produits de la nature, produits que l'on doit juger comme ayant été formés uniquement intentionnellement, de cette manière et pas d'une autre, si l'on entend acquérir ne serait-ce même qu'une connaissance empirique de leur constitution interne ; en effet, la pensée même de ces produits, en tant que choses organisées, est impossible si n'y est pas rattachée celle d'une production intentionnelle.

Or, le concept d'une chose dont nous nous représentons l'existence, ou bien la forme, comme possibles sous la condition d'une fin, est inséparablement lié au concept d'une contingence de cette chose (d'après les lois de la nature). C'est pourquoi les choses naturelles que nous ne trouvons possibles que comme fins constituent la preuve la plus importante de la contingence de l'univers et sont, pour l'entendement commun aussi bien que [399] pour le philosophe, la seule preuve

valable qu'il dépend, et tire son origine, d'un être existant en dehors du monde et assurément (à cause de cette forme finale) intelligent : ainsi la téléologie ne trouve-t-elle d'aboutissement pour ses recherches que dans une théologie.

Mais que prouve en définitive la téléologie, même la plus aboutie de toutes ? Prouve-t-elle notamment qu'un tel être intelligent existe ? Non, elle ne prouve rien de plus que ceci : en raison de la constitution de nos facultés de connaître, donc dans la liaison de l'expérience avec les principes suprêmes de la raison, nous ne pouvons absolument pas concevoir la possibilité d'un tel monde sans penser une cause suprême de ce monde *agissant intentionnellement*. Objectivement, nous ne pouvons donc pas démontrer la proposition : il existe un être originaire intelligent ; mais il n'est possible de le faire que subjectivement, pour l'usage de notre faculté de juger, dans sa réflexion sur les fins de la nature, lesquelles ne peuvent être pensées d'après aucun autre principe que celui d'une causalité intentionnelle d'une cause suprême.

Si nous voulions, à partir de principes téléologiques, démontrer cette proposition suprême dogmatiquement, nous serions aux prises avec des difficultés dont nous ne pourrions nous dégager. En effet, il faudrait mettre au fondement de ces conclusions la proposition suivante : les êtres organisés dans le monde ne sont possibles que par une cause agissant intentionnellement. Mais nous devrions alors inévitablement vouloir soutenir que, puisque c'est uniquement sous l'Idée de finalité que nous pouvons suivre ces choses dans leur liaison causale et connaître celle-ci en sa légalité, nous sommes également autorisés à supposer cela pour tout être pensant et connaissant, à titre de condition nécessaire inhérente à l'objet, et non pas seulement à nous-mêmes en tant que sujets. Mais une telle affirmation ne nous fait pas progresser pour autant. En effet, comme nous n'*observons* pas vraiment les fins dans la nature comme des fins intentionnelles, mais que c'est seulement dans la réflexion sur les productions de la nature que nous ajoutons *par la pensée* ce concept en tant que fil conducteur pour la faculté de juger, elles ne nous sont pas données par l'objet. Il nous est même a priori impossible de justifier comme acceptable un tel concept dans sa réalité objective. Il ne reste donc absolument qu'une proposition, laquelle ne repose que sur les conditions subjectives du jugement réfléchissant en conformité avec nos facultés de connaître et, si on l'exprimait comme une proposition valable dogmatiquement et objectivement, s'énoncerait ainsi : il est un Dieu ; alors que, pour [400] nous autres hommes, seule est permise la formule restreinte : nous ne pouvons concevoir et comprendre la finalité qui doit être mise au fondement de notre connaissance de la possibilité interne de maintes choses naturelles qu'en nous les représentant, ainsi que le monde en général, comme le produit d'une cause intelligente (d'un Dieu).

Si donc cette proposition, fondée sur une maxime incontournable et nécessaire de notre faculté de juger, est parfaitement suffisante pour tout usage, aussi bien spéculatif que pratique, de notre raison, en toute fin *humaine*, j'aimerais bien savoir en quoi il peut bien nous importer que nous ne puissions pas en démontrer aussi la validité pour des êtres supérieurs, et ce à partir de principes objectifs purs (qui malheureusement dépassent nos facultés). Il est en effet tout à fait certain que nous ne pouvons même pas connaître de façon appropriée, d'après les principes simplement mécaniques de la nature, les êtres organisés et leur possibilité interne, bien moins encore nous les expliquer ; et cela est même si certain que l'on peut sans hésiter dire qu'il est même simplement absurde pour les hommes de former un tel projet, ou d'espérer que puisse un jour surgir quelque Newton qui pourrait faire

comprendre ne serait-ce que la production d'un brin d'herbe d'après des lois naturelles qu'aucune intention n'a ordonnées ; bien au contraire, il faut absolument refuser ce savoir aux hommes. Mais alors nous ferions montre d'une prétention démesurée en jugeant que, dans la nature également, si nous pouvions pénétrer jusqu'au principe de celle-ci dans la spécification des lois générales que nous en connaissons, il ne pourrait se trouver caché un principe suffisant de la possibilité d'êtres organisés, dispensant de mettre une intention à la base de leur production (donc dans le simple mécanisme de la nature) ; en effet, d'où pourrions-nous le savoir ? Il n'y a pas à tenir compte de vraisemblances lorsqu'il s'agit de jugements de la raison pure. Nous ne pouvons donc pas porter de jugements objectifs, qu'ils soient affirmatifs ou qu'ils soient négatifs, sur la proposition suivante : en tant que cause du monde (par conséquent en tant que créateur), un être agissant par intentions se trouve au fondement de ce que nous nommons à bon droit fins naturelles ; il est simplement assuré que, si en tout cas nous devons juger au moins suivant ce qu'il nous est permis d'entendre par notre nature propre (d'après les conditions et les limites de notre raison), nous ne pouvons absolument pas faire autrement que placer un être intelligent au fondement de la possibilité de ces fins naturelles : c'est là ce qui se conforme à la maxime de notre faculté de juger réfléchissante, par conséquent à un principe subjectif, [401] mais indissolublement inhérent à l'espèce humaine.

Paragraphe 76

Remarque

Cette considération, qui mérite amplement d'être développée en détail dans la philosophie transcendantale, ne peut s'intégrer ici que de façon épisodique, en tant qu'explication (et non point en tant que preuve de ce qui a été exposé).

La raison est une faculté des principes et, dans sa plus extrême exigence, elle vise l'inconditionné ; en revanche, l'entendement se tient toujours seulement à son service, et cela sous une certaine condition qui doit être donnée. Cependant, sans des concepts de l'entendement, auxquels une réalité objective doit être donnée, la raison ne peut pas du tout juger objectivement (synthétiquement) et, en tant que raison théorique, elle ne contient par elle-même aucun principe constitutif, mais uniquement des principes régulateurs. On est vite convaincu de ceci : là où l'entendement ne peut suivre, la raison outrepassé ses limites et se manifeste dans des Idées préalablement fondées (en tant que principes régulateurs), mais non pas dans des concepts valables objectivement ; mais l'entendement, qui ne peut lui emboîter le pas, mais qui serait cependant nécessaire pour caractériser des objets, restreint la validité de ces Idées de la raison simplement au sujet, mais la restreint toutefois d'une manière étendue à tous les sujets de cette espèce, c'est-à-dire la restreint à la condition selon laquelle, d'après la nature (humaine) de notre faculté de connaître ou même, en général, d'après le concept que nous pouvons nous faire de la faculté de connaître d'un être raisonnable fini, l'on ne puisse, ni ne doive, penser autrement, sans affirmer pour autant que le fondement d'un tel jugement réside dans l'objet. Nous allons proposer des exemples, lesquels ont assurément trop d'importance et présentent également trop de difficultés pour être en l'occurrence imposés d'emblée au lecteur comme des propositions démontrées, mais lesquels lui donneront matière à réflexion et pourront servir à expliquer ce qui constitue ici notre propos proprement dit.

De manière incontournable, l'entendement humain ne peut faire autrement que de distinguer la possibilité et la réalité des choses. La raison s'en trouve dans le sujet et dans la nature de ses facultés de connaître. En effet, il n'y aurait aucune distinction de ce type [402] (entre le possible et le réel) si, pour l'emploi de ces deux termes, deux éléments tout à fait hétérogènes n'étaient pas requis, l'entendement pour les concepts et l'intuition sensible pour les objets qui leur correspondent. De fait, si notre entendement était intuitif, il n'aurait pas d'autres objets que le réel. Les concepts (qui se rapportent simplement à la possibilité d'un objet) et les intuitions sensibles (qui nous donnent quelque chose, sans pour autant le faire connaître en tant qu'objet) disparaîtraient tous deux. Or, toute notre distinction entre le simple possible et le réel repose sur le fait que le premier signifie uniquement la position de la représentation d'une chose relativement à notre concept, et en général à la faculté de penser, tandis que le second signifie la position de la chose en elle-même (en dehors de ce concept). C'est pourquoi la distinction entre des choses possibles et des choses réelles est une distinction qui n'a de valeur que simplement subjective pour l'entendement humain, puisque nous pouvons toujours penser quelque chose, en dépit du fait que cela n'existe pas, ou nous représenter quelque chose comme donné, bien que nous n'en ayons encore aucun concept. Ainsi ces propositions : Des choses peuvent être possibles sans pour autant être réelles ; par suite, l'on ne peut absolument pas conclure de la simple possibilité à la réalité, sont très justement valables pour la raison humaine, sans prouver pour cela que cette différence soit présente dans les choses elles-mêmes. En effet, que cette conclusion ne puisse en être tirée, par conséquent que ces propositions possèdent certes une valeur également pour les objets (dans la mesure où, en tant qu'elle est conditionnée par le sensible, notre faculté de connaître s'occupe également des objets des sens), mais qu'elles ne possèdent pas de valeur pour les choses en général, c'est là ce qui résulte clairement de l'incessante exigence de la raison que soit nécessairement inconditionné le fait d'admettre quelque chose (le fondement originaire) comme existant, fait dans lequel la possibilité et la réalité ne doivent plus du tout être distinguées. Il s'agit là d'une Idée pour laquelle notre entendement ne possède absolument aucun concept, c'est-à-dire qu'il ne peut découvrir aucune manière de se représenter une telle chose et son mode d'existence. Car, s'il la *pense* (il peut bien la penser à sa guise), c'est simplement en tant que possible qu'elle est représentée. En est-il conscient comme étant donnée dans l'intuition ? alors elle est réelle, sans que, cette fois, il pense quoi que ce soit de sa possibilité. C'est pourquoi le concept d'un être absolument nécessaire est sans doute une Idée indispensable de la raison, tandis que, pour l'entendement humain, c'est un concept problématique, inaccessible. Mais, étant donné la constitution propre de nos facultés de connaître, il a toutefois une valeur pour leur usage, mais, par conséquent, pas pour l'objet, et de ce fait pour tout être connaissant : en effet, je ne peux présupposer, chez tout être connaissant, la pensée et l'intuition comme constituant deux conditions distinctes de l'exercice de ses facultés de connaître, ni par conséquent de la possibilité et de la réalité des choses [403]. Pour un entendement dans lequel une telle distinction n'interviendrait pas, cela signifierait : tous les objets que je connais *sont* (existent) ; et la possibilité de certains objets, lesquels cependant sont inexistantes, c'est-à-dire leur contingence dès lors qu'ils existeraient, de même aussi que la nécessité qu'il faudrait en distinguer, ne pourraient pas du tout se manifester dans la représentation d'un tel être. Ce qui rend toutefois si difficile pour notre entendement qu'il parvienne avec ses concepts au même résultat que la raison, c'est simplement que ce que la raison érige en principe comme appartenant à l'objet outrepassé ses limites, en tant

qu'entendement humain (c'est-à-dire est impossible, selon les conditions subjectives de sa connaissance). En l'occurrence, la maxime vaut toujours selon laquelle, lorsque la connaissance dépasse les facultés de l'entendement, nous pensons tous les objets suivant les conditions subjectives de l'exercice de nos facultés, nécessairement inhérentes à notre nature (c'est-à-dire à la nature humaine) ; et si les jugements portés de cette manière (et il ne peut en être autrement par rapport aux concepts transcendants) ne peuvent être des principes constitutifs, qui déterminent l'objet quant à sa constitution, ils demeurent néanmoins des principes régulateurs, immanents et sûrs à l'usage, ainsi que conformes au dessein de l'être humain.

De même que la raison, dans la considération théorique de la nature, doit forcément admettre l'Idée d'une nécessité inconditionnée de son fondement originaire, de même, dans la considération pratique, dès lors qu'elle est consciente de son commandement moral, elle présuppose sa propre causalité inconditionnée (vis-à-vis de la nature), c'est-à-dire la liberté. Mais comme, en l'occurrence, en tant que devoir, la nécessité objective de l'action est opposée à celle qu'elle aurait, en tant qu'événement, si son fondement se trouvait dans la nature et non dans la liberté (c'est-à-dire dans la causalité de la raison), et comme l'action procédant d'une nécessité morale absolue est considérée physiquement comme tout à fait contingente (c'est-à-dire que ce qui *devrait* nécessairement se produire, bien souvent ne se produit pas), il est clair que si les lois morales doivent être représentées comme des commandements (et les actions qui s'y conforment comme des devoirs), et que si la raison n'exprime pas cette nécessité par un *être* (se produire), mais par un *devoir-être*, cela provient uniquement de la constitution subjective de notre faculté pratique. Les choses ne se produiraient pas de la sorte si la raison, quant à sa causalité, était considérée indépendamment de la sensibilité (en tant que condition subjective de son application à des objets de la nature), par conséquent en tant que cause dans un monde intelligible s'accordant constamment avec la loi morale [404], où il n'y aurait aucune différence entre devoir et faire, entre une loi pratique énonçant ce qui est possible par nous et une loi théorique énonçant ce qui est réel par notre intermédiaire. Or, bien qu'un tel monde intelligible, dans lequel tout serait réel simplement parce que possible (en tant que bien), et bien que la liberté elle-même, en tant que condition formelle de ce monde, soit pour nous un concept transcendant qui n'est pas valable comme principe constitutif propre à déterminer un objet et sa réalité objective, toutefois cette liberté, en raison de la constitution de notre nature (en partie sensible) et de notre pouvoir, nous sert pourtant, ainsi qu'à tous les êtres raisonnables en liaison au monde sensible (pour autant que nous pouvons nous les représenter en fonction de la nature de notre raison), de principe *régulateur* universel, lequel ne détermine pas objectivement la nature de la liberté en tant que forme de la causalité, mais lequel, avec autant de valeur que s'il en allait réellement ainsi, érige en commandement pour chacun la règle des actions se conformant à cette Idée.

De même, dans le cas qui présentement nous occupe, l'on peut admettre qu'entre le mécanisme de la nature et la technique de la nature, c'est-à-dire la liaison finale dans celle-ci, nous ne trouverions aucune différence si notre entendement n'était pas tel qu'il dût aller du général au particulier, de telle sorte que la faculté de juger ne peut connaître aucune finalité dans ce qui touche le particulier et ne peut par conséquent porter aucun jugement déterminant sans disposer d'une loi générale sous laquelle elle puisse le subsumer. Mais comme le particulier, en tant que tel, contient quelque chose de contingent par rapport au général et que cependant la raison exige

aussi l'unité dans la liaison des lois particulières de la nature, c'est-à-dire la légalité (laquelle légalité du contingent se nomme finalité), alors que la déduction des lois particulières à partir des lois générales, eu égard à ce que les premières contiennent en elles de contingent, est impossible a priori par détermination du concept de l'objet, le concept de la finalité de la nature dans ses productions devient, pour la faculté humaine de juger par rapport à la nature, un concept nécessaire, mais non pas un concept portant sur la détermination des objets eux-mêmes, devient donc un principe subjectif de la raison pour la faculté de juger, lequel principe, en tant que régulateur (et non pas constitutif), vaut avec autant de nécessité pour notre *faculté de juger humaine* que s'il était un principe objectif.

Paragraphe 77 [405]

De la propriété de l'entendement humain grâce à laquelle le concept d'une fin naturelle devient pour nous possible

Dans la remarque, nous avons indiqué des propriétés de notre faculté de connaître (y compris de notre faculté supérieure de connaître) que nous sommes facilement entraînés à transférer aux choses elles-mêmes, comme si ces propriétés étaient des prédicats objectifs ; or, elles concernent des Idées auxquelles aucun objet qui leur soit conforme ne peut être donné dans l'expérience et lesquelles, dès lors, ne pouvaient servir que comme principes régulateurs dans la poursuite de cette dernière. Il en va ainsi, assurément, avec le concept d'une fin naturelle, en ce qui concerne la cause de la possibilité d'un tel prédicat, laquelle ne peut résider que dans l'Idée ; mais ce qui en résulte, et qui est conforme à cette cause (le produit lui-même), est cependant donné dans la nature, et le concept d'une causalité de la nature en tant qu'être agissant d'après des fins semble faire de l'Idée d'une fin naturelle un principe constitutif de ladite nature, ce en quoi cette Idée possède quelque chose qui la différencie de toutes les autres Idées.

Cette différence consiste alors en ceci : l'Idée ainsi pensée n'est pas un principe rationnel pour l'entendement, mais pour la faculté de juger, et elle n'est donc que l'application d'un entendement en général aux objets possibles de l'expérience, et cela en vérité là où le jugement ne peut pas être déterminant, mais simplement réfléchissant, et lorsque par conséquent l'objet, bien qu'effectivement donné dans l'expérience, l'est de telle manière que l'on ne puisse toutefois porter sur lui, conformément à l'Idée, aucun *jugement* qui soit jamais *déterminé* (encore moins de manière adéquate), mais que l'on puisse seulement réfléchir sur lui.

Ce qui est en cause, c'est donc une propriété de *notre* entendement (humain) par rapport à la faculté de juger, dans la réflexion de celle-ci sur les choses de la nature. Mais s'il en est ici, l'Idée d'un autre entendement possible que l'entendement humain, il faut qu'elle se trouve au fondement du raisonnement (de même que, dans la Critique de la raison pure, nous devons avoir à l'esprit une autre intuition possible, si la nôtre devait être tenue pour une sorte particulière d'intuition, à savoir celle pour laquelle les objets ne valent qu'en tant que phénomènes), et cela afin que l'on puisse dire : du fait de la constitution particulière de notre entendement, certains produits naturels *doivent être considérés par nous*, quant à leur possibilité, comme étant réalisés intentionnellement et comme fins, sans que pour autant il y ait lieu d'exiger l'existence réelle d'une cause particulière [406] ayant comme principe de détermination la représentation d'une fin, sans contester par conséquent qu'un autre

entendement (plus élevé) que l'entendement humain puisse également rencontrer le fondement de la possibilité de tels produits de la nature dans le mécanisme de celle-ci, c'est-à-dire dans une liaison causale pour laquelle un entendement n'est pas admis comme cause de manière exclusive.

Il s'agit donc ici du rapport de *notre* entendement à la faculté de juger, au sens où nous recherchons dans cette faculté une certaine contingence de constitution de notre entendement pour en faire une particularité de notre entendement qui le diffère des autres entendements possibles.

Cette contingence se trouve tout naturellement dans le *particulier*, que la faculté de juger doit ramener sous le *général* des concepts de l'entendement ; en effet, le particulier n'est pas déterminé par le général de *notre* entendement (humain), et le nombre de manières diverses selon lesquelles des choses différentes, qui pourtant s'accordent dans une caractéristique commune, peuvent se présenter à notre perception, cela est contingent. Notre entendement est une faculté des concepts, c'est-à-dire un entendement discursif, pour lequel la spécificité et la diversité du particulier qui peuvent lui être données dans la nature, et qui peuvent être rangées sous des concepts, sont toutefois des choses contingentes. Mais pourtant, comme l'intuition appartient également à la connaissance et comme la faculté d'une *spontanéité complète de l'intuition* serait une faculté de connaître distincte de la sensibilité, et de ce fait totalement indépendante d'elle, constituant par conséquent un entendement dans le sens le plus général du terme, l'on peut concevoir aussi un entendement *intuitif* (négativement parlant, c'est-à-dire comme n'étant pas discursif), lequel ne va point du général au particulier, et de la sorte jusqu'au singulier (par concepts), et pour lequel ne se rencontre pas cette contingence de l'accord de la nature avec l'entendement dans ses productions selon des lois *particulières*, contingence qui rend si difficile pour notre entendement de ramener la diversité desdites lois à l'unité de la connaissance ; c'est une tâche que notre entendement ne peut accomplir que grâce à l'accord des caractéristiques naturelles avec notre faculté des concepts, accord qui est très contingent, mais dont un entendement intuitif n'a pas besoin.

Notre entendement a par conséquent ceci de propre pour la faculté de juger que, dans la connaissance qu'il procure, le particulier n'est pas déterminé par le général et ne peut donc pas être dérivé uniquement de celui-ci ; mais cependant, ce particulier présent dans la diversité de la nature [407], il faut qu'il s'accorde avec le général (par des concepts et des lois), afin de pouvoir être subsumé sous lui, et cela suivant un accord qui, dans de telles conditions, ne peut qu'être très contingent et sans principe déterminé pour la faculté de juger.

Toutefois, afin de pouvoir à tout le moins penser la possibilité d'un tel accord des choses de la nature avec la faculté de juger (accord que nous nous représentons comme contingent, par conséquent comme possible uniquement grâce à une fin particulière qui l'oriente), il nous faut concevoir parallèlement un autre entendement, par rapport auquel (et cela avant de lui attribuer une quelconque fin) nous puissions nous représenter comme *nécessaire* cet accord des lois de la nature avec notre faculté de juger, accord que notre entendement ne peut penser que par la liaison des fins.

En effet, notre entendement a cette propriété que, dans sa connaissance, par exemple celle de la cause d'un produit, il doit aller du *général analytique* (des

concepts) au particulier (l'intuition empirique donnée) ; or, ce faisant, il ne détermine rien quant à la diversité dudit particulier, mais, pour la faculté de juger, il doit attendre cette détermination de la subsumption de l'intuition empirique (si l'objet est un produit de la nature) sous le concept. Or, nous pouvons également concevoir un entendement qui, parce qu'il n'est pas, comme le nôtre, discursif, mais qu'il est intuitif, va du *général synthétique* (de l'intuition d'un tout en tant que tel) au particulier, c'est-à-dire va du tout aux parties, un entendement donc qui, tout comme sa représentation du tout, ne contient pas en lui-même la *contingence* de la liaison des parties pour rendre possible une forme déterminée du tout, tandis que notre entendement a besoin de cette contingence, lui qui doit aller des parties, pensées comme fondements en général, aux diverses formes possibles qui doivent leur être subsumées comme des conséquences. À contrario, d'après la constitution de notre entendement, un tout réel de la nature est à considérer uniquement comme effet du concours des forces motrices des parties. Si donc, ainsi qu'il convient à notre entendement discursif, nous ne voulons pas nous représenter la possibilité du tout comme dépendant des parties, mais si, selon l'entendement intuitif (archétypique), nous voulons nous représenter la possibilité des parties (dans leur nature et dans leur liaison) comme dépendant du tout, cela ne peut se produire, étant donné cette même propriété de notre entendement, de telle façon que le tout contienne le principe de la possibilité de la liaison des parties (ce qui serait une contradiction dans le mode discursif de la connaissance), mais seulement de telle façon que la [408] *représentation* d'un tout contienne le principe de la possibilité de la forme de ce tout et de la liaison des parties qui y contribuent. Or, comme, dans ces conditions, le tout est un effet (*produit*), dont la *représentation* est considérée comme étant la *cause* de sa possibilité, et comme l'on nomme fin le produit d'une cause dont le principe de détermination est simplement la représentation de son effet, il s'ensuit que c'est uniquement une conséquence de la constitution particulière de notre entendement si nous nous représentons des produits de la nature comme possibles d'après une autre sorte de causalité que celle des lois naturelles de la matière, je veux dire seulement d'après la causalité des fins et des causes finales, et si ce principe ne concerne pas la possibilité de telles choses (même considérées comme phénomènes) d'après ce mode de production, mais seulement la possibilité du jugement possible de ces choses pour notre entendement. Par là, nous comprenons simultanément pourquoi, dans les sciences de la nature, nous ne sommes guère satisfaits d'une explication des produits de la nature par une causalité suivant les fins, dans la mesure où, ce faisant, nous entendons simplement juger la production de la nature conformément à notre faculté de la juger, c'est-à-dire à la faculté de juger réfléchissante, et non conformément aux choses elles-mêmes pour la faculté de juger déterminante. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de prouver ici qu'un tel *intellectus archetypus* est possible, mais simplement de prouver que l'opposition de cet intellectus à notre entendement discursif, lequel a besoin d'images (*intellectus ectypus*), et la contingence de la constitution de ce dernier, nous conduisent à cette Idée (celle d'un intellectus archetypus), et que celle-ci ne contient en outre pas de contradiction.

Or, si nous considérons un tout matériel, selon sa forme, comme étant un produit des parties, de leurs forces, et de leur faculté de se lier elles-mêmes (y compris d'autres matières qu'elles s'adjoignent mutuellement), nous nous représentons un mode mécanique de la production de ce tout. Mais de la sorte, l'on ne parvient pas au concept d'un tout en tant que fin, fin dont la possibilité interne présuppose

absolument l'Idée d'un tout, Idée dont dépendent précisément la nature et le mode d'action des parties, à la manière dont nous devons nous représenter un corps organisé. Mais, ainsi qu'on l'a montré, il ne s'ensuit pas que la production mécanique d'un tel corps soit impossible ; en effet, cela signifierait qu'il serait impossible (c'est-à-dire contradictoire) *pour tout entendement* de se représenter une telle unité dans la liaison du divers, sans que l'Idée de celle-ci n'en soit aussi en même temps la cause productrice, c'est-à-dire sans production intentionnelle. C'est pourtant [409] ce qui s'ensuivrait en fait si nous étions autorisés à considérer des êtres matériels comme des choses en soi. Dans ces conditions, en effet, l'unité qui constitue le principe de la possibilité des formations naturelles serait uniquement l'unité de l'espace, lequel toutefois n'est pas un fondement réel des productions, mais seulement la condition formelle de celles-ci, encore que l'espace présente quelque ressemblance avec le fondement réel que nous recherchons, en ceci, qu'en lui, aucune partie ne peut être déterminée si ce n'est en rapport au tout (dont la représentation est ainsi au fondement de la possibilité des parties). Mais puisqu'il est à tout le moins possible de considérer le monde matériel en tant que simple phénomène et de penser quelque chose, en tant que chose en soi (quelque chose qui n'est pas phénomène), comme substrat, sous réserve toutefois de supposer une intuition intellectuelle correspondante (bien qu'elle ne soit pas la nôtre), il y aurait, bien qu'il nous soit inconnaissable, un fondement réel suprasensible pour la nature à laquelle nous-mêmes appartenons et au sein de laquelle nous considérerions donc, selon des lois mécaniques, ce qui, en elle, est nécessaire en tant qu'objet des sens, tandis qu'en même temps, dans la nature en tant qu'objet de la raison (savoir la totalité de la nature en tant que système), nous considérerions selon des lois téléologiques l'accord et l'unité des lois particulières et des formes suivant ces lois, qu'il nous faut regarder comme contingentes par rapport aux lois mécaniques, de telle sorte que nous jugerions la nature suivant deux sortes de principes, sans pour autant que le mode d'explication mécanique soit exclu par le mode téléologique, comme s'ils étaient contradictoires.

À partir de là, l'on peut comprendre ce que l'on pouvait à vrai dire déjà aisément supposer mais difficilement soutenir et prouver avec certitude, à savoir que le principe d'une déduction mécanique de productions naturelles finales pouvait bien coexister avec le principe téléologique, mais sans être en mesure de rendre celui-ci superflu : en d'autres termes, à propos d'une chose que nous devons juger en tant que fin naturelle (un être organisé), on peut assurément essayer toutes les lois de la production mécanique connues, de même que celles encore à découvrir, et espérer de la sorte parvenir à de bons résultats, sans toutefois jamais être dispensé d'invoquer, pour la possibilité d'un tel produit, un principe de production tout à fait différent, à savoir celui de la causalité finale ; et d'une manière absolue, aucune raison humaine (ni aucune raison finie qui serait, au point de vue de la qualité, semblable à la nôtre, mais qui lui serait bien supérieure par le degré) ne peut espérer comprendre, à partir de simples causes mécaniques, la production ne serait-ce même que d'un brin d'herbe. En effet, si, pour la possibilité d'un tel objet, la relation téléologique des causes et [410] des effets est tout à fait indispensable à la faculté de juger, ne serait-ce que pour étudier ledit objet en suivant le fil conducteur de l'expérience ; si, pour des objets extérieurs en tant que phénomènes, l'on ne peut absolument pas dégager un principe suffisant se rapportant à des fins, mais que ce principe, qui réside également dans la nature, doit seulement être recherché dans le substrat suprasensible de celle-ci, dont toute compréhension possible nous est

refusée, alors il nous est absolument impossible de puiser dans la nature elle-même des principes d'explication pour des liaisons finales, et il est nécessaire, suivant la constitution de la faculté de connaître humaine, d'en rechercher le principe suprême dans un entendement originaire en tant que cause du monde.

Paragraphe 78

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

Il importe infiniment à la raison qu'elle ne néglige pas le mécanisme de la nature dans ses productions et qu'elle ne passe pas sans le prendre en compte dans l'explication de celles-ci, et cela parce que, sans ce mécanisme, l'on ne peut rien comprendre de la nature des choses. Même si l'on nous accorde qu'un architecte suprême a créé immédiatement les formes de la nature, telles qu'elles ont de tout temps existé, ou qu'il a prédéterminé celles qui, dans le cours de la nature, se forment continuellement d'après le même modèle, notre connaissance de la nature ne s'en trouve, par là, pas le moins du monde augmentée, pour la raison que nous ne connaissons nullement le mode d'action de cet être, ni ses Idées, lesquelles doivent contenir les principes de la possibilité des êtres naturels, et que nous ne pouvons, en partant de cet être, en allant par conséquent de haut en bas (a priori), expliquer la nature. Mais si, partant des formes des objets de l'expérience, en allant par conséquent de bas en haut (a posteriori) pour la raison que nous croyons y trouver de la finalité, nous invoquons, afin d'expliquer celle-ci, une cause agissant selon des fins, notre explication serait tout à fait tautologique et nous tromperions la raison avec des mots, sans compter en outre que là où ce mode d'explication nous égare dans le transcendant, domaine dans lequel la connaissance de la nature ne peut nous suivre, la raison est entraînée dans une exaltation poétique, alors que sa principale fonction consiste justement à l'empêcher.

[411] D'un autre côté, c'est une maxime tout aussi nécessaire de la raison que de ne pas négliger le principe des fins dans les produits de la nature, parce que, même s'il ne nous rend pas plus compréhensibles les modalités de leur genèse, c'est toutefois un principe heuristique pour explorer les lois particulières de la nature ; à supposer même que l'on ne veuille en faire aucun usage pour expliquer ainsi la nature elle-même, et que l'on veuille continuer à parler de fins seulement naturelles, bien qu'elles présentent manifestement une unité finale intentionnelle, c'est-à-dire sans rechercher au-delà de la nature le fondement de la possibilité de ces fins. Mais comme il faut bien en arriver toutefois à poser la question de cette possibilité, il est dès lors nécessaire, pour la nature, de penser une forme particulière de causalité, tout comme le mécanisme des causes naturelles a la sienne, mais qui ne se trouve pas en elle, et cela parce que, à la réceptivité que manifeste la matière à l'égard de plusieurs autres formes que celles qu'elle peut recevoir en vertu de ce mécanisme, doit venir s'ajouter encore la spontanéité d'une cause (qui ainsi ne peut être matière), sans laquelle on ne saurait donner une raison de ces formes. Cependant, avant de franchir ce pas, la raison doit user de précautions et ne pas chercher à expliquer comme téléologique toute technique de la nature, c'est-à-dire une faculté productrice manifestant en elle-même une finalité de formes pour notre simple appréhension (comme les corps réguliers), mais la considérer comme toujours uniquement mécaniquement possible ; mais, pour cette raison, vouloir totalement exclure le principe téléologique et, là où la finalité, pour la recherche rationnelle de la

possibilité des formes naturelles, à partir de leurs causes, se manifeste indéniablement en tant que relation à une autre forme de causalité, vouloir cependant toujours suivre le simple mécanisme, c'est là ce qui doit obliger la raison à errer dans le domaine du fantastique et parmi de chimériques facultés de la nature, absolument contraires à la pensée, tout de même qu'un simple mode d'explication téléologique, se dispensant du mécanisme naturel, la fait verser dans l'exaltation.

Lorsqu'il s'agit d'une seule et même chose de la nature, les deux principes, en tant que principes mutuels de l'explication (déduction), ne peuvent être liés, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent s'unir en tant que principes dogmatiques et constitutifs de la connaissance de la nature pour la faculté de juger déterminante. Par exemple, si j'admets qu'il faut considérer un ver comme étant un produit du simple mécanisme de la matière (de la formation nouvelle, qu'elle réalise par elle-même, lorsque ses éléments sont libérés par la putréfaction), je ne peux dès lors dériver le même produit, à partir de cette même matière, comme s'il provenait d'une causalité [412] finale. Inversement, si j'accepte le même produit comme étant une fin naturelle, je ne peux compter sur un mode de production mécanique de celui-ci et admettre ce mode de production en tant que principe constitutif pour juger de la possibilité de ce produit, en unissant de la sorte les deux principes. En effet, un mode d'explication exclut l'autre, et cela même en supposant que, objectivement, les deux fondements de la possibilité d'un tel produit reposent sur un principe unique et que nous ne prenions pas celui-ci en considération. Le principe qui doit rendre possible de concilier ces deux fondements dans le jugement porté d'après eux sur la nature, ce principe doit être posé en ce qui se trouve en dehors d'eux (et par conséquent en dehors de la représentation empirique possible de la nature), mais qui contient pourtant leur fondement, c'est-à-dire dans le suprasensible, et chacun de ces deux modes d'explication doit lui être référé. Comme nous ne pouvons avoir de ce principe conciliateur que le concept indéterminé d'un principe rendant possible le jugement porté sur la nature d'après des lois empiriques, mais sans pouvoir du reste le déterminer plus précisément par aucun prédicat, il s'ensuit que l'union des deux principes ne saurait reposer sur la base de l'explication de la possibilité d'un produit d'après des lois données pour la faculté de juger déterminante, mais seulement sur la base de l'exposition de cette possibilité pour la faculté de juger réfléchissante. En effet, expliquer consiste à dériver d'un principe, qu'il faut donc pouvoir connaître et indiquer clairement. Sans doute, appliqués à un seul et même produit, le principe du mécanisme de la nature et celui de la causalité de la nature d'après des fins de la nature doivent se combiner en un seul principe d'ordre supérieur et en découler tous les deux, faute de quoi ils ne pourraient se maintenir côte à côte dans l'observation de la nature. Mais si ce principe objectif commun, lequel justifie donc également la communauté des maximes de l'étude de la nature qui en dépendent, est un principe tel que l'on peut bien l'indiquer, mais qu'il ne peut jamais être connu précisément, ni présenté clairement pour que l'on puisse en faire usage dans des cas donnés, alors on ne peut tirer d'un tel principe aucune explication, c'est-à-dire aucune déduction claire et précise de la possibilité d'un produit de la nature possible d'après ces deux principes hétérogènes. Or, le principe commun, de la déduction mécanique d'une part, et de la déduction téléologique d'autre part, est le *suprasensible*, que nous devons poser au fondement de la nature en tant que phénomène. Mais, d'un point de vue théorique, nous ne pouvons nous forger le moindre concept déterminé positif de celui-ci. On ne peut donc expliquer comment, d'après [413] lui en tant que principe, la nature (d'après ses lois particulières) constitue pour nous un système pouvant être

reconnu comme possible aussi bien d'après le principe de production suivant les causes physiques que d'après celui suivant les causes finales ; mais lorsqu'il se trouve que des objets de la nature se présentent, desquels nous ne pouvons penser la possibilité d'après le principe du mécanisme (qui revendique toujours un être de la nature) sans invoquer des principes téléologiques, l'on peut alors envisager de rechercher en toute confiance des lois de la nature conformément aux deux principes (dès lors que la possibilité de leur produit est connaissable pour notre entendement à partir de l'un ou de l'autre principe) sans se heurter au conflit apparent qui se manifeste entre les principes du jugement : car au moins la possibilité que l'un et l'autre puissent être conciliés objectivement en un principe est assurée (puisque'ils concernent des phénomènes présupposant un fondement suprasensible).

Par suite, bien que, par rapport au même produit et à sa possibilité, le mécanisme, aussi bien que le technicisme téléologique (intentionnel) de la nature, puissent dépendre d'un principe commun et supérieur de la nature suivant des lois particulières, nous ne pouvons cependant, puisque ce principe est *transcendant*, et du fait des limites de limité notre entendement, unir les deux principes *dans l'explication* d'une seule et même production de la nature, quand bien même la possibilité interne de ce produit n'est *intelligible* que par une causalité suivant des fins (ainsi qu'il en est pour des matières organisées). On en reste alors au principe fondamental ci-avant de la téléologie : étant donné la nature de l'entendement humain, l'on ne peut, pour la possibilité d'être organisés dans la nature, admettre aucune autre cause qu'une cause agissant intentionnellement, et le simple mécanisme de la nature ne peut absolument pas suffire à expliquer ces produits particuliers de celle-ci ; et ceci sans vouloir cependant rien décider, en vertu de ce principe, concernant la possibilité de telles choses.

En effet, comme ce principe n'est qu'une maxime de la faculté de juger réfléchissante, et non pas de la faculté de juger déterminante, et qu'elle ne vaut par conséquent que subjectivement pour nous, et non objectivement pour la possibilité de ces sortes de choses (où les deux modes de production pourraient bien ressortir d'un seul et même principe) ; comme de plus, sans le concept d'un mécanisme de la nature qui s'ajoute au mode de production pensé téléologiquement, comme devant s'y rencontrer en même temps, une semblable production ne pourrait pas du tout être jugée comme étant un produit de la nature, [414] la maxime ci-avant implique parallèlement la nécessité d'une union des deux principes dans le jugement des choses en tant que fins naturelles, mais cela non pas pour les remplacer l'un par l'autre, en totalité ou en partie. En effet, l'on ne peut admettre aucun mécanisme se substituant à ce qui n'est pensé comme possible (du moins par nous) que suivant une intention ; et à la place de ce qui est reconnu comme étant nécessaire d'après le mécanisme, l'on ne peut admettre aucune contingence qui exigerait une fin comme principe de détermination ; l'on peut seulement subordonner l'une de ces maximes (le mécanisme) à l'autre (le technicisme intentionnel), ce qui peut fort bien se faire d'après le principe transcendantal de la finalité de la nature.

En effet, là où des fins sont conçues en tant que fondements de la possibilité de certaines choses, force est d'admettre également des moyens dont la loi d'action, *considérée en elle-même*, n'exige rien qui présuppose une fin, et qui peut par conséquent être mécanique tout en étant simultanément une cause subordonnée d'effets intentionnels. C'est même pourquoi, si nous envisageons les productions organiques de la nature, bien plus, si, en raison de leur quantité infinie, nous

admettons l'intentionnel dans la liaison des causes naturelles d'après des lois particulières (du moins suivant une hypothèse permise) comme *principe général* de la faculté de juger réfléchissante pour la nature en totalité (le monde), nous pouvons penser une grande, et même une union universelle des lois mécaniques avec les lois téléologiques dans les productions de la nature, et cela sans confondre les principes du jugement porté sur ces productions et sans en mettre un à la place de l'autre ; en effet, dans un jugement téléologique, même si la forme que la matière reçoit n'est jugée possible qu'en vertu d'une intention, cette matière peut cependant, du fait de sa nature, conformément à des lois mécaniques, être également subordonnée en tant que moyen à cette fin représentée ; cependant, comme le fondement de cette conciliation se trouve dans ce qui n'est ni l'un ni l'autre (ni mécanisme, ni liaison finale), mais est le substrat suprasensible de la nature, dont nous ne connaissons rien, les deux modes de représentation de la possibilité de tels objets ne sont pas confondus pour notre raison (la raison humaine), mais nous ne pouvons pas les juger autrement que fondés, d'après la liaison des causes finales, sur un entendement supérieur, et ainsi rien n'est donc ôté à l'explication téléologique.

Cela étant, comme c'est une chose totalement indéterminée et, pour notre raison, également à jamais indéterminable, que de savoir jusqu'à quel point le mécanisme de la nature agit en elle en tant que moyen pour [415] toute intention finale ; comme l'on peut tout à fait admettre, en raison du principe intelligible mentionné ci-avant de la possibilité d'une nature en général, que celle-ci est parfaitement possible suivant deux sortes de lois s'accordant universellement (les lois physiques et les lois des causes finales), bien que nous ne puissions nullement comprendre comment cela se peut : de ce fait, nous ne savons pas non plus jusqu'où va le mode d'explication mécanique qui est pour nous possible ; la seule chose certaine, c'est que, aussi loin que nous le poursuivions, il se trouvera en tout cas toujours insuffisant pour les choses que nous reconnaissons comme étant des fins naturelles et qu'ainsi, suivant la nature de notre entendement, nous devons subordonner tous ces fondements à un principe téléologique.

C'est là-dessus que se fonde le droit et, en raison de l'importance que possède l'étude de la nature suivant le principe du mécanisme pour l'usage théorique de notre raison, la tâche d'expliquer tous les produits et tous les faits de la nature, même ceux qui montrent le plus de finalité, mécaniquement, aussi loin que cela reste à la mesure de nos facultés (dont nous ne pouvons indiquer quelles sont les limites dans ce genre de recherche) ; encore faut-il néanmoins, ce faisant, ne jamais perdre de vue que les choses que nous ne pouvons même simplement soumettre à examen qu'en les subsumant sous le concept de fin de la raison, doivent en fin de compte, indépendamment de ces causes mécaniques et conformément à la nature essentielle de notre raison, être finalement subordonnées à la causalité finale.

APPENDICE [416]

MÉTHODOLOGIE DE LA FACULTÉ DE JUGER TÉLÉOLOGIQUE

Paragraphe 79

La téléologie doit-elle être traitée comme appartenant à la science de la nature ?

Chaque science doit avoir sa place déterminée dans l'encyclopédie de toutes les sciences. S'il s'agit d'une science philosophique, il faut lui assigner sa place, ou bien dans la partie théorique de la philosophie, ou bien dans sa partie pratique, et si elle trouve sa place dans la première, cette place lui est indiquée, ou bien dans la science de la nature pour autant qu'elle examine ce qui peut être objet de l'expérience (science des corps, psychologie et cosmologie générale), ou bien dans la théologie (science du fondement originaire du monde comme totalité de tous les objets de l'expérience).

Dès lors, la question se pose de savoir quelle place attribuer à la téléologie. Appartient-elle à la science de la nature (proprement dite) ou à la théologie ? Ce doit être à l'une des deux, car aucune science ne peut constituer la transition de l'une à l'autre, et cela parce que la « transition » signifie seulement l'« articulation », ou l'« organisation », du système, et non point la place dans le système.

Il va de soi que la téléologie ne relève pas de la théologie, en tant que partie de celle-ci, bien que cette dernière puisse en faire l'usage le plus important. En effet, la téléologie a pour objet les productions de la nature et la cause de ces productions ; et, bien qu'elle ait en perspective cette cause comme étant un principe placé en dehors et au-dessus de la nature (un auteur divin), elle sert cependant, non pas la faculté de juger déterminante, mais seulement la faculté de juger réfléchissante dans l'observation de la nature (en tant que principe régulateur, pour guider le jugement porté sur les choses dans le monde par une telle Idée, appropriée à l'entendement humain).

[417] Mais elle paraît encore bien moins appartenir à la science de la nature, laquelle, pour donner des raisons objectives aux effets de la nature, a besoin de principes déterminants et non pas seulement réfléchissants. De fait, l'on ne gagne rien pour la théorie de la nature ou pour l'explication mécanique des phénomènes de celle-ci par leurs causes efficientes, lorsqu'on la considère d'après la relation réciproque des fins. Poser des fins de la nature à l'égard de ses produits, dans la mesure où ils constituent un système organisé selon des concepts téléologiques, c'est là ce qui n'appartient proprement qu'à la description de la nature, laquelle est établie suivant un fil conducteur particulier ; la raison accomplit là, assurément, une tâche magnifique, instructive et utile pratiquement à bien des points de vue, mais elle ne donne absolument aucun éclairage sur la genèse et sur la possibilité interne de ces formes, ce qui est cependant l'objet propre de la science théorique de la nature.

En tant que science, la téléologie n'appartient donc à aucune doctrine, mais seulement à la critique, et plus précisément à la critique d'une faculté particulière de connaissance, je veux dire la faculté de juger. Toutefois, dans la mesure où elle contient des principes a priori, elle peut, et elle doit, indiquer la méthode selon laquelle il faut juger de la nature d'après le principe des causes finales ; et ainsi sa méthodologie a au moins une influence négative sur la démarche adoptée dans la

science théorique de la nature, ainsi que sur le rapport que celle-ci peut avoir, dans la métaphysique, à la théologie, en tant que propédeutique de cette dernière.

Paragraphe 80

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

Le *droit de rechercher* un mode d'explication simplement mécanique de tous les produits de la nature est en soi totalement illimité ; mais, étant donné la nature de notre entendement, et dans la mesure où il a affaire à des choses en tant que fins naturelles, le *pouvoir d'y parvenir* de cette seule façon n'est pas seulement très borné, mais également clairement limité : de telle sorte que, d'après un principe de la faculté de juger, par la première méthode seule, l'on ne peut aucunement parvenir à expliquer ces choses, et que par conséquent le jugement porté sur de tels produits doit toujours être en même temps subordonné par nous à un principe téléologique.

[418] Il est donc raisonnable, il est même méritoire, de suivre le mécanisme de la nature, en vue d'une explication de ses produits, aussi loin qu'on le peut avec vraisemblance, et même de ne pas renoncer à cette tentative, sous prétexte qu'il serait *en soi* impossible de rencontrer sur son chemin la finalité de la nature, mais seulement parce que, *pour nous*, en tant qu'hommes, cela est impossible ; en effet, il faudrait pour ce faire une autre intuition que l'intuition sensible et une connaissance déterminée du substrat intelligible de la nature, à partir de quoi l'on pourrait donner une raison du mécanisme des phénomènes d'après des lois particulières, ce qui dépasse totalement notre pouvoir.

Par conséquent, afin qu'il ne travaille pas en pure perte, dans le jugement porté sur les choses dont le concept en tant que fins naturelles est indubitablement fondé (les êtres organisés), le savant doit mettre toujours au principe une organisation originnaire, laquelle utilise ce mécanisme même pour produire d'autres formes organisées ou pour développer la sienne propre dans de nouvelles formes (qui résultent cependant toujours de cette fin et conformément à elle).

Au moyen de l'anatomie comparée, il est noble de parcourir la vaste création des natures organisées afin de voir, d'après le principe de la génération, s'il ne s'y trouve pas quelque chose de semblable à un système ; en sorte qu'il ne nous soit pas nécessaire de nous cantonner au simple principe du jugement (qui n'apporte aucun éclairage pour la compréhension de leur production) et, par découragement, de renoncer en ce domaine à toute prétention à *comprendre la nature*. La convergence que montrent de si nombreuses espèces animales vers un certain schéma commun, lequel semble être non seulement à la base de leur squelette, mais aussi à la base de la disposition des autres parties, où une admirable simplicité du plan a pu, en raccourcissant telle partie et en allongeant telle autre, en enveloppant celle-ci et en développant celle-là, produire une si grande diversité d'espèces, fait naître dans l'esprit un rayon d'espoir, faible il est vrai, en vertu duquel il devrait être possible de parvenir, dans ce domaine, à quelque résultat avec le principe du mécanisme de la nature, sans lequel il ne saurait d'ailleurs y avoir aucune science de la nature. Cette analogie des formes, dans la mesure où, en dépit de toutes leurs différences, elles semblent avoir été produites conformément à un modèle originnaire commun, conforte l'hypothèse d'une parenté réelle de celles-ci dans la production à partir d'une espèce mère primitive commune, et cela par le fait que les espèces animales se

rapprochent graduellement les unes [419] des autres, depuis celle dans laquelle le principe des fins semble le mieux établi, à savoir l'homme, jusqu'au polype, et de celui-ci jusqu'aux mousses et aux lichens mêmes, et enfin jusqu'au degré le plus bas que nous connaissions de la nature, jusqu'à la matière brute ; de celle-ci et de ses forces suivant des lois mécaniques (semblables à celles suivant lesquelles elle agit dans les cristallisations) semble émerger toute la technique de la nature, qui nous est si incompréhensible dans les êtres organisés, que nous nous croyons tenus de concevoir un autre principe pour en rendre compte.

Il est donc permis ici à l'*archéologue* de la nature de faire surgir des traces qui subsistent des plus anciennes révolutions de la nature, d'après tout son mécanisme connu ou supposé, cette grande famille de créatures (car c'est ainsi que l'on devrait se la représenter si cette parenté dite universelle doit avoir un fondement). Il peut faire naître tout d'abord, du sein de la terre, qui sortait à peine de son état chaotique (pour ainsi dire comme un animal de grande taille), des créatures d'une forme peu finalisée, et de celles-ci à leur tour il peut en faire naître d'autres qui se sont formées d'une manière plus appropriée à leur lieu de reproduction et à leurs rapports mutuels ; jusqu'à ce que cette matrice elle-même se fige, s'ossifie, ayant ainsi limité ses productions à des espèces déterminées qui ne dégèreront plus par la suite, de telle sorte que la diversité demeure telle qu'elle se trouvait être au terme de l'opération de cette féconde force formatrice. À cette fin, l'archéologue doit cependant douer cette mère universelle d'une organisation qui soit finale par rapport à toutes ces créatures, faute de quoi la forme finale des productions du règne animal et du règne végétal n'est pas pensable en sa possibilité^a. Mais alors [420], il n'a fait que repousser plus loin le principe d'explication et il ne peut prétendre avoir rendu la production de ces deux règnes indépendante de la condition des causes finales.

La transformation même à laquelle sont accidentellement soumis certains individus des espèces organisées, si l'on observe que leurs caractères, ainsi modifiés, deviennent héréditaires et se trouvent intégrés dans la force de reproduction, ne peut être raisonnablement jugée autrement que comme le développement occasionnel d'une disposition finale originairement existante dans l'espèce en vue de son auto-conservation ; car, étant donné la finalité interne complète d'un être organisé, la production d'êtres de même espèce est intimement liée à la condition de ne rien admettre dans la force de reproduction qui, dans un tel système de fins, n'appartienne également à l'une des dispositions primitives non développées. En effet, si l'on s'écarte de ce principe, l'on ne peut pas savoir avec certitude si plusieurs éléments d'une forme actuellement susceptible d'être rencontrée dans une espèce ne pourraient pas avoir également une origine contingente et sans finalité ; et

^a On peut nommer une hypothèse de ce type une aventure hardie de la raison ; et il doit exister peu de savants, même des plus pénétrants, qui n'y aient songé parfois. Car ce n'est pas aussi absurde que la *generatio aequivoca* ; on entend par là la génération d'un être organisé par le mécanisme de la nature brute inorganisée. Ce serait cependant toujours une *generatio univoca* au sens le plus général du terme, dans la mesure où ce serait toujours quelque chose d'organique qui serait produit à partir d'une autre chose organique, mais toutefois en ce genre des êtres spécifiquement différents ; par exemple, si certains animaux aquatiques se transformaient peu à peu en animaux des marécages, et ensuite en animaux terrestres après quelques générations. A priori, au jugement de la simple raison, cela n'est pas contradictoire. Simplement, l'expérience n'en fournit aucun exemple ; d'après elle au contraire, toute production connue de nous est bien plutôt *generatio homonyma*, et non pas simplement *univoca*, par opposition à la production à partir de la matière inorganisée, et elle donne naissance à un produit qui est semblable, dans son organisation même, à son producteur, tandis que la *generatio heteronyma*, aussi loin que s'étende notre connaissance empirique de la nature, ne se rencontre nulle part.

le principe de la téléologie, à savoir : « ne jamais juger dépourvu de finalité dans un être organisé ce qui se conserve dans sa reproduction », deviendrait bien incertain dans l'application et serait uniquement valable pour la souche primitive (que, toutefois, nous ne connaissons plus).

À tous ceux qui, pour toutes ces fins naturelles, estiment nécessaire d'admettre un principe téléologique du jugement, c'est-à-dire un entendement architectonique, *Hume* oppose l'objection suivante : l'on serait aussi bien en droit de se demander comment, en fait, un tel entendement est possible, c'est-à-dire comment les diverses facultés et propriétés qui constituent la possibilité d'un tel entendement, lequel possède également une puissance réalisatrice, peuvent être réunies d'une manière si finale dans un être. Mais cette objection est nulle et non avenue. En effet, toute la difficulté qui entoure la question portant sur la première production d'un être contenant en soi des fins, et compréhensible uniquement par celles-ci, repose sur la recherche de l'unité du principe de la liaison des éléments divers et *extérieurs les uns aux autres* présents dans ce produit ; en effet, si l'on place ce principe dans [421] l'entendement d'une cause productrice en tant que substance simple, cette question, dans la mesure où elle est téléologique, trouve une réponse suffisante ; tandis que si la cause est simplement recherchée dans la matière en tant qu'agrégat de nombreuses substances extérieures les une aux autres, l'unité du principe pour la forme intérieure finale de sa formation fait complètement défaut ; et *l'autocratie* de la matière dans des productions qui ne peuvent être comprises par notre entendement qu'en tant que fins est un mot vide de sens.

C'est pourquoi ceux qui, pour les formes objectivement finales de la matière, recherchent un principe suprême de leur possibilité, sans pourtant lui accorder un entendement, font cependant volontiers de l'univers une substance unique comprenant tout (panthéisme), ou bien (ce qui n'en est qu'une explicitation plus précise) un ensemble de nombreuses déterminations inhérentes à *une unique substance simple* (spinozisme), et cela à seule fin de dégager l'unité du principe qui conditionne toute finalité. Ce faisant, grâce au concept purement ontologique d'une substance simple, ils satisfont assurément à *une* condition du problème, à savoir l'unité dans la liaison finale, mais ils n'apportent rien concernant l'*autre* condition, à savoir la relation de celle-ci à sa conséquence en tant que *fin*, par laquelle ce fondement ontologique doit être déterminé avec plus de précision, et par conséquent ils ne répondent pas à *toute* la question. Aussi cette question reste-t-elle absolument insoluble (pour notre raison) si nous ne nous représentons pas ce fondement originnaire des choses comme *substance* simple, et si nous ne nous représentons pas les caractères propres qu'elle doit développer pour la constitution spécifique des formes naturelles qui se fondent sur elle, à savoir l'unité de fin, comme celle d'une substance intelligente, ainsi que le rapport de cette substance à ces formes comme un rapport de *causalité* (en raison de la contingence que nous trouvons dans tout ce que nous nous représentons comme possible uniquement en tant que fin).

Paragraphe 81

De la composition du mécanisme avec le principe téléologique dans l'explication d'une fin naturelle comme produit de la nature

De même que, d'après le précédent paragraphe, le mécanisme de la nature ne peut à lui seul suffire pour concevoir la possibilité d'un être organisé [422], mais

qu'au contraire (du moins d'après la nature de notre faculté de connaître) il doit être subordonné originairement à une cause agissant intentionnellement ; de même le simple principe téléologique d'un tel être ne peut suffire pour le considérer et le juger en même temps comme étant un produit de la nature, dès lors que le mécanisme de celle-ci n'est pas composé avec ce principe, pour ainsi dire comme l'instrument d'une cause agissant intentionnellement et aux fins de laquelle la nature est assujettie dans ses lois mécaniques. La possibilité d'une telle union de deux formes toutes différentes de causalité, celle de la nature dans sa légalité universelle avec une Idée qui restreint celle-ci à une forme particulière, pour laquelle elle ne contient en soi absolument aucun principe, n'est pas comprise par notre raison ; elle réside dans le substrat suprasensible de la nature, duquel nous ne pouvons rien déterminer positivement, si ce n'est qu'il s'agit là de l'être en soi, dont nous ne connaissons que le phénomène. Mais le principe suivant lequel tout ce que nous admettons comme appartenant à cette nature (*phaenomenon*) et comme produit de celle-ci, doit être également pensé par nous comme comme lui étant lié d'après des lois mécaniques, ce principe conserve néanmoins toute sa force, parce que, sans cette forme de causalité, des êtres organisés, en tant que fins de la nature, ne sauraient en être des produits.

Cela dit, si l'on admet le principe téléologique de la production de ces êtres (et l'on ne peut faire autrement), l'on peut fonder la cause de leur forme finale interne soit sur l'*occasionnalisme*, soit sur le *praestabilisme*. D'après le premier, la cause suprême du monde donnerait immédiatement, suivant son Idée, à l'occasion de chaque accouplement, la forme organique des matières qui s'y trouvent mélangées ; d'après le second, elle aurait placé dans les produits initiaux de sa sagesse uniquement la disposition grâce à laquelle un être organique engendre son semblable, et l'espèce se conserve en permanence, de telle sorte que les individus qui disparaissent sont continuellement remplacés, du fait même de leur nature auto-destructrice. Si l'on admet l'*occasionnalisme* de la production des êtres organisés, on ruine alors la nature tout entière et avec elle également tout usage de la raison portée à juger la possibilité d'une telle sorte de produits ; aussi peut-on supposer qu'aucun de ceux qui portent quelque intérêt à la philosophie n'acceptera ce système.

Le *praestabilisme* quant à lui peut procéder de deux manières. En effet, il considère tout être organique engendré par son semblable, [423] soit comme l'*éducation*, soit comme la *production* du premier. Le système des générations par simple éducation est appelé système de la *préformation individuelle*, ou encore *théorie de l'évolution* ; celui des générations en tant que productions est appelé système de l'*épigénèse*. On peut également appeler ce dernier le système de la *préformation générique*, parce que le pouvoir producteur des géniteurs, donc leur forme spécifique, était préformé *virtualiter* d'après les dispositions internes finales qui étaient échues en partage à leur race. Conformément à cela, on ferait mieux d'appeler la théorie opposée de la préformation individuelle, *théorie de l'involution* (ou de l'emboîtement).

Les défenseurs de la théorie de l'*évolution*, lesquels soustraient tout individu à la force formatrice de la nature pour le faire surgir immédiatement de la main du Créateur, n'osaient cependant pas admettre que cela s'effectue suivant l'hypothèse de l'*occasionnalisme*, de telle sorte que l'accouplement ne serait qu'une simple formalité suivant laquelle une cause suprême du monde, douée d'entendement, aurait décidé de former à chaque fois de ses mains, sans médiation, un fruit et de

cantonner la mère de ce dernier à son développement et à son entretien. Ils se déclarèrent en faveur de la préformation, comme si ce n'était pas la même chose que de placer la genèse surnaturelle de telles formes au début ou dans le cours du monde, et comme si bien au contraire, par la création occasionnelle, l'on ne faisait pas l'économie d'une grande quantité de dispositions surnaturelles qui étaient nécessaires afin que l'embryon formé au commencement du monde n'eût pas à souffrir des forces destructrices de la nature et se conservât en son intégrité pendant toute la longue période le conduisant jusqu'à son développement ; de même, par l'occasionalisme, un nombre de tels êtres préformés, immensément plus grand que le nombre de ceux qui devaient jamais se développer, et avec ceux-ci autant de créations, devenaient ainsi inutiles et sans finalité. Mais ils désiraient cependant laisser au moins ici quelque chose à la nature, cela afin de ne pas verser en pleine hyperphysique, laquelle peut se passer de toute explication naturelle. Ils tenaient cependant encore fermement à leur hyperphysique, puisque même dans les monstruosité (qu'il est bien cependant impossible de tenir pour des fins de la nature) ils trouvaient une admirable finalité, ne dût-elle avoir d'autre but que de choquer un anatomiste, comme d'une finalité sans fin, et de lui faire éprouver une admiration qui le consterne. Cependant, ils ne purent absolument pas faire entrer la production des bâtards dans le système de la préformation [424], mais ils durent au contraire concéder à la semence du mâle, à laquelle ils n'avaient d'ailleurs attribué rien d'autre que la propriété mécanique de servir de premier moyen de nutrition à l'embryon, une force finale formatrice, qu'ils ne voulaient cependant, par rapport au produit entier de l'accouplement de deux créatures de la même espèce, accorder à aucune des deux.

En revanche, si l'on ne voyait pas immédiatement le grand avantage que possède le défenseur de l'*épigénèse* sur le précédent, en ce qui touche les raisons tirées de l'expérience comme preuves de sa théorie, la raison serait cependant déjà fort prévenue en faveur de son mode d'explication, parce que cette dernière considère la nature, par rapport aux choses que l'on ne peut originairement se représenter comme possibles que d'après la causalité finale, non pas simplement comme ce qui développe, mais comme ce qui, en tant que porteur de cette reproduction, reproduit, et que de la sorte, en faisant le moins possible appel au surnaturel, cette explication abandonne à la nature tout ce qui s'ensuit du premier commencement (mais sans déterminer quoi que ce soit au sujet de ce premier commencement, sur lequel la physique échoue en général, quelle que soit la chaîne des causes qu'elle veuille essayer).

En ce qui concerne cette théorie de l'*épigénèse*, personne n'a fait davantage que M. le Conseiller aulique *Blumenbach*, tant en ce qui regarde les preuves de celle-ci que la fondation des vrais principes de son application, et cela en partie par la limitation d'un usage trop souvent dépourvu de mesure de ceux-ci. Il commence à la matière organisée toute explication physique de ces formations. En effet, il déclare à bon droit absurde que la matière brute se soit formée d'elle-même originairement d'après des lois mécaniques, que la vie ait pu jaillir de la nature de ce qui est inanimé, et que la matière ait pu d'elle-même prendre la forme d'une finalité se conservant elle-même ; toutefois, sous ce *principe* pour nous insondable d'une *organisation* originaire, il laisse au mécanisme de la nature une part indéterminable, mais en même temps toutefois impossible aussi à méconnaître, et ce pouvoir de la matière dans un corps organisé (à la différence de la *force formatrice* simplement mécanique qui lui appartient généralement) est appelé par lui *tendance formatrice*

(se tenant en quelque sorte sous la direction supérieure de la première et recevant d'elle ses instructions).

Paragraphe 82 [425]

Du système téléologique dans les rapports extérieurs des êtres organisés

Par finalité externe, j'entends celle par laquelle une chose de la nature sert à une autre de moyen en vue d'une fin. Maintenant, des choses qui ne possèdent aucune finalité interne, ou qui n'en supposent pas pour leur possibilité, par exemple la terre, l'air, l'eau, etc., peuvent cependant extérieurement, c'est-à-dire en rapport à d'autres choses, fortement présenter le caractère d'une fin ; mais ces dernières doivent toujours être des êtres organisés, c'est-à-dire des fins naturelles, faute de quoi les premières choses considérées ne pourraient pas non plus être appréciées comme des moyens. Ainsi, l'eau, l'air et la terre ne peuvent être considérés comme des moyens en vue de l'amoncellement de montagnes, parce que celles-ci ne contiennent absolument rien qui exige une raison de leur possibilité d'après des fins et en rapport à quoi leur cause puisse jamais être représentée sous le prédicat d'un moyen (qui servirait à cette fin).

La finalité externe est un concept tout à fait différent du concept de finalité interne, laquelle est liée à la possibilité d'un objet, sans que l'on considère si sa réalité est elle-même une fin, ou non. Au sujet d'un être organisé, on peut demander encore : « À quelle fin existe-t-il ? », mais on ne le peut facilement au sujet de choses en lesquelles on ne reconnaît que l'effet du mécanisme de la nature. En effet, déjà pour la possibilité interne des êtres organisés, nous nous représentons une causalité d'après des fins, un entendement créateur, et nous rapportons cette faculté active à son principe déterminant, à savoir l'intention. Il n'existe qu'une seule finalité externe qui soit liée avec la finalité interne de l'organisation et qui, sans que doive être posée la question de savoir à quelle fin devait précisément exister cet être ainsi organisé, soit cependant utile dans le rapport extérieur de moyen à fin : c'est l'organisation des deux sexes en relation mutuelle pour la reproduction de leur espèce ; car ici, comme pour l'individu, l'on peut encore poser la question : « Pourquoi un tel couple devait-il exister ? » La réponse est : « Celui-ci constitue en premier lieu un tout *organisateur*, bien qu'il ne soit pas un tout organisé dans un seul corps. »

Si l'on pose maintenant la question de savoir à quelle fin une chose existe, la réponse est : ou bien son existence et sa production n'ont absolument aucun rapport avec une cause agissant selon des intentions, et en ce cas l'on conçoit toujours [426] son origine à partir du mécanisme de la nature ; ou bien il existe quelque fondement intentionnel de son existence (en tant qu'être contingent de la nature), et l'on peut difficilement séparer cette pensée du concept d'une chose organisée ; en effet, comme nous devons fonder sa possibilité interne sur une causalité des causes finales et sur une Idée qui est au fondement de cette causalité, nous ne pouvons pas penser, même l'existence de ce produit, autrement que comme une fin. Car l'effet représenté, dont la représentation est en même temps le principe déterminant de la cause intelligente qui agit pour le produire, se nomme *fin*. Dans ce cas, on peut donc dire, ou bien que la fin de l'existence d'un tel être naturel est en lui-même, c'est-à-dire qu'il n'est pas seulement fin, mais aussi *fin ultime* ; ou bien que cette fin ultime est en dehors de lui, dans d'autres êtres naturels, c'est-à-dire qu'il n'existe pas, quant

à la finalité en tant que fin ultime, mais nécessairement en même temps comme moyen.

Mais si nous parcourons la nature tout entière, nous ne trouvons en elle, en tant que nature, aucun être qui pourrait prétendre au privilège d'être fin ultime de la création, et l'on peut même démontrer a priori que ce qui, à la rigueur, pourrait être pour la nature une *fin dernière* ne pourrait, en tant que chose de la nature, jamais être une *fin ultime*, en dépit de toutes les déterminations et de toutes les propriétés concevables dont on pourrait le pourvoir.

Si l'on considère le règne végétal, on pourrait, dans un premier temps, en raison de l'incommensurable fécondité avec laquelle il se répand presque sur chaque sol, être porté à le tenir pour un simple produit du mécanisme de la nature qu'elle manifeste dans les formations du règne minéral. Mais une connaissance plus pointue de l'organisation de ce règne, qui est d'une sagesse indescriptible, ne nous permet pas de nous attacher à cette pensée, mais au contraire suscite la question : « Pourquoi ces créatures existent-elles ? » Si l'on répond : « Pour le règne animal qui s'en nourrit, de telle sorte qu'il a pu ainsi se répandre sur la terre en tant d'espèces si diverses », la question resurgit : « Pourquoi donc ces animaux, les herbivores, existent-ils ? On pourrait sans doute répondre : « Pour les bêtes de proie, lesquelles ne peuvent se nourrir que de ce qui est vivant. » Enfin se pose la question : « À quoi servent tous les précédents règnes de la nature ? Ils servent à l'être humain, aux différents usages que son entendement lui apprend à faire de chacune de ces créatures ; et il est ici la fin dernière de la création sur terre, parce qu'il est le seul être sur [427] cette terre qui peut se forger un concept des fins et qui, par sa raison, à partir d'un agrégat de choses formées de manière finalisée, peut construire un système des fins.

On pourrait également, avec le chevalier Linné, suivre le chemin en apparence inverse et dire : les herbivores sont là pour modérer la croissance luxuriante du règne végétal, laquelle pourrait bien étouffer nombre de leurs espèces ; les carnassiers sont là pour poser des limites à la voracité desdits herbivores ; l'homme, enfin, en poursuivant les carnassiers et en diminuant leur nombre, est là pour établir un certain équilibre entre les forces productrices et les forces destructrices de la nature. Et ainsi l'homme, bien qu'il puisse, sous un certain rapport, être digne d'être regardé comme une fin, ne posséderait cependant, sous un autre rapport, de nouveau, que le rang de moyen.

Dès lors que, dans la variété d'espèces des créatures terrestres et dans leurs rapports extérieurs les unes aux autres, en tant qu'êtres construits en référence à une fin, l'on prend comme principe une finalité objective, il est conforme à la raison de penser alors à nouveau, dans ces rapports, une certaine organisation et un système de tous les règnes de la nature d'après des causes finales. Seulement, l'expérience semble en l'occurrence contredire avec évidence la maxime de la raison, surtout en ce qui concerne une fin dernière de la nature, laquelle est cependant exigée pour la possibilité d'un tel système, que nous ne pouvons situer nulle part ailleurs que dans l'homme, car par rapport à lui, en tant que représentant une espèce parmi les nombreuses espèces animales, la nature n'a en rien modifié ses forces destructives aussi bien que productives, soumettant tout, sans la moindre fin, à leur mécanisme.

Ce qui, en premier lieu, devrait être intentionnellement établi dans une organisation visant un tout final des êtres naturels présents sur terre, ce serait sans

doute leur demeure, le sol et l'élément sur lequel, et dans lequel, il leur faudrait se développer. Mais une connaissance approfondie de la nature des constituants de base de toute production organique ne révèle que des causes agissant tout à fait inintentionnellement, voire détruisant, plutôt qu'elles ne les favorisent, la production, l'ordre et les fins. Non seulement la terre et la mer contiennent des vestiges d'anciennes et puissantes destructions qui les ont atteintes ainsi que toutes les créatures qu'elles portaient ou renfermaient ; mais encore leur structure tout entière, les couches de l'une et les limites de l'autre, ont tout à fait l'aspect du produit des forces sauvages et toutes-puissantes d'une nature œuvrant dans un état chaotique. D'une manière si finale que puissent sembler être disposées maintenant la forme, la structure et la déclivité des terres pour recueillir les eaux de pluie, pour faire jaillir des sources entre des couches de diverses sortes (elles-mêmes destinées à différents types de productions) et pour le cours des fleuves, un examen plus approfondi prouve pourtant que tout cela n'est intervenu que comme l'effet d'éruptions, en partie volcaniques, en partie torrentielles, ou encore de soulèvements des océans, aussi bien en ce qui concerne la première production de cette forme de la terre qu'en ce qui concerne particulièrement sa transformation ultérieure et en même temps la disparition de ses premières productions organiques*. Or, si la demeure, le sol maternel (la terre) et le sein maternel (la mer) n'indiquent pour toutes ces créatures rien d'autre qu'un mécanisme totalement inintentionnel pour sa production, comment, et de quel droit, pouvons-nous, pour ces dernières productions, réclamer et soutenir une autre origine ? Bien que, comme semble le prouver (d'après le jugement de Camper) l'examen le plus approfondi des vestiges de ces cataclysmes, l'homme n'ait pas été compris dans ces révolutions, il est cependant tellement dépendant des autres créatures terrestres que si l'on admet un mécanisme de la nature dominant de manière universelle ces créatures, l'homme devra être considéré comme s'y trouvant également compris, bien que son entendement ait pu le sauver (en grande partie du moins) de ces dévastations de la nature.

Toutefois cet argument semble prouver davantage que ce que l'on visait en le proposant : non seulement il prouve que l'homme n'est pas fin dernière de la nature et, pour la même raison, que l'agrégat des choses naturelles organisées, sur la terre, ne peut être un système des fins, mais il prouve encore que les produits de la nature tenus précédemment pour des fins naturelles n'ont pas d'autre origine que le mécanisme de la nature.

[429] Or, dans la résolution présentée plus haut de l'antinomie entre les principes du mode mécanique et ceux du mode téléologique de production des êtres naturels organisés, nous avons vu que, s'appliquant à la nature formatrice suivant ses lois particulières (ensemble systématique dont la clé de construction toutefois nous manque), ce ne sont que des principes de la faculté de juger réfléchissante, à savoir des principes qui ne déterminent pas en soi l'origine de ces êtres, mais qui disent

* Si, ayant été admis pour désigner la description de la nature, le nom d'histoire de la nature doit être conservé, on peut nommer, en opposition avec l'art, archéologie de la nature ce que l'histoire de la nature montre littéralement, à savoir une représentation de l'état *primitif* de la terre, au sujet duquel, même si l'on ne peut espérer aucune certitude, on risque cependant à bon droit des hypothèses. De l'archéologie relèveraient les pétrifications, et de l'art les pierres taillées, etc. Comme on y travaille (sous le nom de théorie de la terre) continuellement, bien que lentement, comme de juste, on ne donnerait pas ce nom à une étude de la nature qui ne serait que fantaisie, mais seulement à une étude à laquelle la nature elle-même nous invite et nous incite.

seulement que, d'après la constitution de notre entendement et de notre raison, nous ne pouvons concevoir autrement cette origine que d'après des causes finales ; nous avons vu également que, déployer les plus grands efforts, voire être téméraire dans la tentative pour expliquer cette origine mécaniquement, est non seulement chose permise, mais que nous y sommes même invités par la raison, quoique nous sachions ne jamais pouvoir y parvenir, cela pour des raisons subjectives qui tiennent à la nature particulière et à la limitation de notre entendement (et nullement parce que le mécanisme de la production contredirait en soi une origine d'après des fins) ; nous avons vu enfin que, dans le principe suprasensible de la nature (aussi bien en dehors de nous qu'en nous), la compatibilité des deux manières de se représenter la possibilité de la nature pouvait fort bien se trouver, dans la mesure où le mode de représentation d'après des causes finales n'est qu'une condition subjective de l'usage de notre raison, dès lors qu'elle veut non seulement établir le jugement des objets simplement en tant que phénomènes, mais qu'elle exige encore de rapporter ces phénomènes eux-mêmes, ainsi que leurs principes, au substrat suprasensible, ce afin de trouver possibles certaines lois de leur unité, qu'elle ne peut se représenter autrement que par le truchement de fins (la raison en possédant également, qui sont suprasensibles).

Paragraphe 83

De la fin dernière de la nature en tant que système téléologique

Dans ce qui précède, nous avons montré que nous avons une raison suffisante pour juger l'homme, non pas simplement, comme tous les êtres organisés de la nature, en tant que fin de la nature, mais aussi en tant que constituant ici, sur terre, la *fin dernière* de la nature, en relation à laquelle toutes les autres choses naturelles constituent un système de fins, et cela d'après des principes de la raison, non pas, il est vrai, pour la faculté de juger déterminante, mais pour la faculté de juger réfléchissante. Si maintenant l'on doit rencontrer en l'homme lui-même ce qui doit, en tant que fin, être promu par sa liaison avec la nature, ce doit être, ou bien une fin [430] telle qu'elle puisse elle-même être satisfaite par la nature dans sa bienfaisance, ou bien l'aptitude ou l'habileté à toutes sortes de fins en vue desquelles la nature (extérieurement et intérieurement) pourrait être utilisée par l'homme. La première fin de la nature serait le *bonheur* de l'homme, la seconde la *culture* de l'homme.

Le concept du bonheur n'est pas un concept que l'homme abstrait, par exemple, de ses instincts et qu'il extrait ainsi de sa propre animalité ; mais c'est la simple *Idée* d'un état, Idée à laquelle il veut rendre adéquat cet état sous de simples conditions empiriques (ce qui est impossible). Il élabore cette Idée lui-même, et cela en vérité de façons tellement différentes, au moyen de son entendement, lui-même étroitement enchevêtré avec l'imagination et les sens ; il modifie même si souvent ce concept que, même si la nature était entièrement soumise à son arbitre, elle ne pourrait cependant absolument admettre aucune loi déterminée, universelle et fixe, pour s'accorder avec ce concept fluctuant et, ce faisant, avec la fin que chacun se propose selon son propre arbitre. Mais, même si nous voulions ramener cette fin au véritable besoin naturel, dans lequel notre espèce est entièrement d'accord avec elle-même, ou d'autre part porter encore au plus haut point l'habileté à réaliser des fins imaginées, alors, malgré tout, ce que l'homme entend par bonheur et qui est en fait sa fin naturelle dernière (et non la fin de la liberté) ne serait pourtant jamais atteint par lui ; sa nature, en effet, n'est pas telle qu'elle puisse trouver son terme et se

satisfaire dans la possession et la jouissance. D'autre part, c'est faire grandement erreur que de penser que la nature a fait de lui son favori particulier et qu'elle l'a comblé de plus de bienfaits que tous les animaux ; bien au contraire, dans ses effets pernecieux, la peste, la faim, les périls provoqués par l'eau, le froid, les attaques d'autres bêtes, grandes et petites, etc., elle ne l'a pas plus ménagé que n'importe quel animal ; bien plus encore, l'incohérence de ses *dispositions naturelles* le plonge dans des tourments qu'il se forge lui-même et l'accule avec ses semblables, par l'oppression de la tyrannie, la barbarie des guerres, etc., dans une telle détresse, et lui-même travaille à tel point, autant qu'il le peut, à la destruction de sa propre espèce, que même avec la plus bienveillante nature en dehors de nous, la fin de celle-ci, en admettant que cette fin soit le bonheur de notre espèce, ne saurait être atteinte sur terre dans un système de la nature, parce que la nature en nous n'y est pas sensible. L'homme n'est donc jamais qu'un maillon dans la chaîne des fins naturelles, principe assurément par rapport à mainte [431] fin à laquelle la nature dans sa disposition semble l'avoir destiné, et dans la mesure où lui-même se pose comme tel ; mais il est pourtant aussi un moyen aux fins de conservation de la finalité dans le mécanisme des autres membres. Étant sur terre le seul être qui possède un entendement, par conséquent une faculté de se proposer arbitrairement des fins, il mérite assurément le titre de seigneur de la nature et, si l'on considère celle-ci comme un système téléologique, il est, quant à sa destination, la fin dernière de la nature ; mais c'est seulement toujours de façon conditionnelle, c'est-à-dire à la condition qu'il le comprenne et qu'il ait la volonté d'établir, entre la nature et lui-même, une relation finale telle qu'elle soit indépendante de la nature et, se suffisant à elle-même, qu'elle puisse par conséquent constituer une fin ultime, mais qui ne doit pas du tout être recherchée dans la nature.

Mais afin de découvrir en quoi, pour l'homme tout au moins, nous devons placer cette *fin dernière* de la nature, nous devons rechercher ce que la nature peut effectuer pour le préparer à ce qu'il doit nécessairement faire lui-même pour être fin finale et pour l'isoler de toutes les fins dont la possibilité repose sur des conditions que l'on peut seulement attendre de la nature. De cette dernière sorte est le bonheur sur terre, par où l'on entend l'ensemble de toutes les fins possibles pour l'être humain, par la nature, en lui et en dehors de lui ; c'est là la matière de toutes ses fins sur terre, laquelle le rend incapable, s'il en fait son but unique, de poser à sa propre existence une fin ultime et de s'y accorder. De toutes les fins que l'homme peut se proposer dans la nature, il ne reste donc que la condition formelle, subjective, à savoir l'aptitude à se proposer à soi-même des fins en général, et (indépendamment de la nature dans sa détermination finale en général) à utiliser la nature comme moyen, conformément aux maximes de ses libres fins en général ; fin finale, extérieure à elle, à laquelle la nature, au demeurant, peut se prêter, et qui peut par conséquent être considérée comme sa fin dernière propre. Produire dans un être raisonnable l'aptitude générale aux fins qui lui plaisent (par conséquent dans sa liberté), c'est la *culture*. Ainsi, seule la culture peut être la fin dernière que l'on a quelque raison d'attribuer à la nature par rapport à l'espèce humaine (et non pas son propre bonheur sur terre, ou même simplement le fait pour l'espèce humaine d'être le principal instrument pour créer de l'ordre et de l'harmonie dans la nature, qui est dépourvue de raison, en dehors de l'homme).

Mais toute culture ne suffit pas à cette fin dernière de la nature. La culture de l'*habileté* est assurément la principale condition subjective de l'aptitude à réaliser des fins en général, mais [432] pourtant elle ne suffit pas pour faire progresser la

volonté dans la détermination et le choix de ses fins, volonté qui pourtant appartient essentiellement à l'ensemble de ce qui constitue une aptitude à des fins. Cette dernière condition de l'aptitude, que l'on pourrait nommer la culture de la discipline, est négative ; elle consiste dans la libération de la volonté à l'égard du despotisme des désirs qui, en nous attachant à certaines choses de la nature, nous rendent incapables de choisir par nous-mêmes, dans la mesure où nous utilisons, comme si elles étaient des chaînes, les pulsions que la nature nous a données simplement en guise de fils conducteurs afin que nous ne négligions pas en nous la destination de l'animalité, ou que nous n'y portions pas atteinte, puisque nous sommes cependant assez libres pour endosser, ou pour écarter, ces pulsions, pour les développer ou pour les restreindre, conformément à ce qu'exigent les fins de la raison.

L'habileté ne peut être bien développée dans l'espèce humaine que grâce à l'inégalité entre les hommes, dans la mesure où le plus grand nombre, sans avoir pour cela particulièrement besoin de l'art, pourvoit pour ainsi dire mécaniquement aux nécessités de la vie, pour la commodité et le loisir d'autres hommes qui s'investissent dans les domaines moins nécessaires de la culture que sont la science et l'art, le grand nombre se trouvant maintenu par ces derniers dans un état d'oppression, de travail dur et de jouissance rare, formant ainsi une classe à laquelle toutefois, peu à peu, s'étendent maints éléments de la culture de la classe supérieure. Mais avec le progrès de la culture (dont l'apex se nomme luxe, lorsque la tendance au superflu commence à nuire au nécessaire), les misères augmentent des deux côtés avec une égale puissance, d'un côté par suite de la violence d'autrui, de l'autre à cause d'une insatiabilité interne ; mais la misère éclatante est cependant liée au développement des dispositions naturelles dans l'espèce humaine, et la fin de la nature elle-même, même si elle n'est pas la nôtre, est cependant ici atteinte. La condition formelle sous laquelle uniquement la nature peut atteindre cette intention finale qui est la sienne se présente, dans cette constitution, dans le rapport mutuel des hommes entre eux, où, au préjudice que se portent les uns aux autres les libertés en conflit, s'oppose une puissance légale dans un tout qui s'appelle la *société civile* ; c'est, en effet, seulement dans cette dernière que le plus grand développement des dispositions naturelles peut s'effectuer. Toutefois, quand bien même les hommes seraient assez intelligents pour découvrir une telle constitution, et assez sages pour se soumettre volontairement à sa contrainte, un tout *cosmopolite*, c'est-à-dire un système de tous les États qui risquent de se nuire réciproquement, serait encore nécessaire. En l'absence d'un tel système, et compte tenu de l'obstacle [433] que l'ambition, la volonté de domination et la cupidité opposent, principalement chez ceux qui détiennent le pouvoir entre leurs mains, ne serait-ce qu'à la possibilité d'un tel projet, la *guerre* est inévitable (en laquelle en partie les États se disloquent et se divisent en plus petits, et où en partie aussi un État s'unit à d'autres, plus petits, et tend à former un tout plus imposant) ; de même qu'elle est une tentative accidentelle des hommes (suscitée par des passions déchaînées), la guerre est pourtant une tentative profondément mystérieuse, et peut-être intentionnelle, de la sagesse suprême, sinon pour établir, du moins pour préparer une légalité en harmonie avec la liberté des États, et ainsi l'unité d'un système des États moralement fondé ; et en dépit de la détresse effroyable qu'elle inflige au genre humain et de la misère encore plus grande peut-être qu'impose en temps de paix sa continuelle préparation, la guerre est cependant un mobile supplémentaire (alors même que l'espérance en l'état paisible de bonheur du peuple s'éloigne toujours davantage) pour développer au plus haut point tous les talents qui servent à la culture.

En ce qui concerne la discipline des penchants, pour lesquels, dans la perspective de notre destination en tant qu'espèce animale, la disposition naturelle se trouve parfaitement finale, mais lesquels rendent bien difficile le développement de l'humanité, on constate pourtant également, du point de vue de cette seconde exigence aux fins de la culture, une aspiration finale de la nature à un développement qui nous rend aptes à des fins plus élevées que celles que peut proposer la nature. On ne saurait contester le surcroît de maux que déverse sur nous, du fait de la foule insatisfaite des penchants ainsi produits, le raffinement du goût jusqu'à son idéalisation, et même le luxe dans les sciences, aliment pour la vanité ; en revanche, il ne faut pas non plus méconnaître la fin de la nature, cherchant à réduire toujours davantage la grossièreté et la brutalité des penchants qui en nous appartiennent plutôt à l'animalité et s'opposent le plus au développement de notre destination supérieure (les penchants à la jouissance), et faisant place au progrès de l'humanité. Les beaux-arts et les sciences, qui rendent l'homme, sinon meilleur moralement, du moins plus civilisé, grâce à un plaisir susceptible d'être partagé par tous, ainsi que grâce à la politesse et au raffinement propres à la vie en société, gagnent bien du terrain sur la tyrannie du penchant sensuel et ce faisant, préparent l'homme à une maîtrise de soi en laquelle la raison seule doit dominer, tandis que les maux que nous infligent la nature d'une part, l'intraitable égoïsme des hommes d'autre part, mobilisent en même temps les forces de l'âme [434], les accroissent et les fortifient afin qu'elles n'y succombent pas, et nous font ainsi sentir une aptitude à des fins supérieures, qui est cachée en nous*.

Paragraphe 84

De la fin ultime de l'existence d'un monde, c'est-à-dire de la création elle-même

La *fin ultime* est la fin qui n'en réclame aucune autre comme condition de sa possibilité.

Si l'on n'admet comme principe d'explication de la finalité de la nature que le simple mécanisme de celle-ci, on ne peut pas demander aux fins de quoi les choses dans le monde existent ; en effet, suivant un tel système idéaliste, seule la possibilité physique des choses est, dans ce cas, concernée (et ce serait une simple sophistication sans objet que de les penser comme des fins) ; et que l'on attribue cette forme des choses au hasard ou à une nécessité aveugle, dans les deux cas la question serait vide. Mais si nous admettons comme réelle la liaison finale dans le monde et si nous admettons pour elle une espèce particulière de causalité, à savoir celle d'une cause *agissant intentionnellement*, nous ne pouvons pas nous en tenir à la question : « pourquoi certaines choses du monde (les êtres organisés) ont-elles telle ou telle forme et sont-elles placées dans la nature dans tel ou tel rapport avec d'autres ? Au

* Il est facile de déterminer quelle valeur la vie possède *pour nous*, si cette valeur est estimée simplement d'après *ce dont on jouit* (la fin naturelle de tous les penchants, c'est-à-dire le bonheur). Elle tombe au-dessous de zéro ; qui donc voudrait en effet recommencer sa vie sous les mêmes conditions, ou même selon un plan nouveau qu'il aurait lui-même élaboré (conforme cependant au cours de la nature), mais qui ne serait établi que pour la jouissance ? On a montré plus haut quelle valeur possède la vie d'après ce qu'elle contient en elle, dès lors qu'elle est conduite d'après la fin que la nature se propose à notre égard, c'est-à-dire d'après *ce que l'on fait* (et non pas simplement d'après ce dont on jouit), alors que nous ne sommes cependant toujours que des moyens en vue d'une fin ultime indéterminée. Il ne reste donc en définitive que la valeur que nous donnons nous-mêmes à notre vie, non simplement par notre action, mais aussi par ce que notre action est conforme à une fin, cela d'une manière si indépendante de la nature que même l'existence de la nature ne puisse être fin qu'à cette condition.

contraire, dès que l'on pense un entendement qui doit être considéré comme la cause de la possibilité de telles formes, telles qu'on les découvre effectivement dans les choses, force est aussi de s'interroger en même temps sur le [435] principe objectif qui peut avoir déterminé cet entendement producteur à produire un tel effet, principe objectif qui constitue dès lors la fin ultime pour laquelle de telles choses existent.

J'ai dit plus haut que la fin ultime n'est pas une fin que la nature pourrait suffire à provoquer et à réaliser conformément à l'Idée de cette fin, et cela parce que la fin ultime est incondionnée. Il n'est rien, en effet, dans la nature (en tant qu'être sensible) aux fins de quoi le principe de détermination qu'elle renferme ne soit toujours, à son tour, conditionné ; ceci ne vaut pas seulement pour la nature en dehors de nous (la nature matérielle), mais aussi pour la nature en nous (la nature pensante), étant bien entendu que je considère en moi uniquement ce qui est nature. Or, une chose qui, en vertu de sa constitution objective, doit exister nécessairement comme fin ultime d'une cause intelligente, doit être telle que, dans l'ordre des fins, elle ne dépende d'aucune autre condition que de sa simple Idée.

Or, il n'y a qu'une seule espèce d'êtres dans le monde dont la causalité soit téléologique, c'est-à-dire dirigée vers des fins et en même temps cependant ainsi faite que la loi d'après laquelle ils ont à se définir des fins, ils se la représentent eux-mêmes comme incondionnée et indépendante de conditions naturelles, et comme nécessaire en soi. L'homme est l'être de cette espèce, mais en tant que noumène ; c'est le seul être de la nature en lequel, du fait de sa constitution spécifique, nous puissions cependant reconnaître une faculté suprasensible (la *liberté*), et également même la loi de la causalité, ainsi que l'objet de celle-ci, qu'il peut se proposer comme fin suprême (le souverain bien dans le monde).

Cela dit, à propos de l'homme (ainsi que de tout être raisonnable dans le monde) en tant qu'être moral, on ne peut poser à nouveau la question de savoir pourquoi (*quem in finem*) il existe. Son existence comprend en soi la fin suprême à laquelle, dans la mesure de son possible, il peut soumettre la nature tout entière, ou du moins à l'encontre de laquelle il ne peut se juger comme étant soumis à une quelconque influence de la nature. Si donc des choses du monde, en tant qu'êtres dont l'existence dépend d'autres choses, requièrent une cause suprême agissant selon des fins, alors l'homme est la fin finale de la création ; en effet, sans lui, la chaîne des fins subordonnées les unes aux autres ne serait pas complètement fondée ; et c'est uniquement en l'homme, mais plus encore en lui seulement en tant que sujet de la moralité, que la législation incondionnée par rapport à des fins peut être trouvée, laquelle [436] le rend donc seul capable d'être une fin ultime à laquelle la nature tout entière est téléologiquement subordonnée.*

* Il pourrait se faire que le bonheur des êtres raisonnables dans le monde soit une fin de la nature, et dans ce cas il serait aussi sa *fin dernière*. Du moins, l'on ne peut pas voir a priori pourquoi la nature ne serait pas établie ainsi, puisque cet effet serait parfaitement possible par son mécanisme, pour autant en tout cas que nous puissions en juger. Mais la moralité, et une causalité d'après des fins qui soit subordonnée à cette moralité, c'est là ce qui est absolument impossible d'après les causes naturelles ; en effet, le principe de leur destination pour l'action est suprasensible, et c'est donc le seul possible dans l'ordre des fins qui soit absolument incondionné par rapport à la nature, et le seul, ce faisant, qui qualifie le sujet de la moralité pour être *fin ultime* de la création, auquel toute la nature soit subordonnée. Le *bonheur*, en revanche, ainsi qu'on l'a montré au précédent paragraphe en s'appuyant sur l'expérience, n'est même pas une *fin de la nature* par rapport à l'homme, avec un privilège par rapport aux autres créatures : tant s'en faut par conséquent qu'il dût être une *fin ultime de la création*. Les hommes peuvent bien toujours en faire leur fin subjective dernière. Mais si je m'interroge sur la fin ultime de la

Paragraphe 85

De la théologie physique

La *théologie physique* est la tentative de la raison pour, partant des *fins* de la nature (lesquelles ne peuvent être connues qu'empiriquement), conclure à la cause suprême de la nature et à ses propriétés. Une *théologie morale* (théologie éthique) serait la tentative pour, partant de la fin morale des êtres raisonnables dans la nature (fin qui peut être connue a priori), conclure à cette cause et à ses propriétés.

De manière naturelle, la première précède la seconde. En effet, si, en partant de choses dans le monde, nous voulons conclure *téléologiquement* à une cause du monde, il faut que soient d'abord données des fins de la nature, pour lesquelles [437] nous devons rechercher ultérieurement une fin ultime, et ensuite pour celle-ci le principe de la causalité de cette cause suprême.

De nombreuses recherches sur la nature peuvent être, et doivent être, faites d'après le principe téléologique sans que l'on ait matière à s'interroger sur le fondement de la possibilité d'agir d'après des fins que nous rencontrons dans divers produits de la nature. Mais si l'on veut s'en forger un concept, l'on ne peut avoir à ce propos absolument aucune compréhension allant plus loin que la seule maxime de la faculté de juger réfléchissante ; autrement dit, même si un seul produit organique de la nature nous était donné, nous ne pourrions, d'après la constitution de notre faculté de connaître, en penser d'autre fondement que celui d'une cause de la nature elle-même (qu'il s'agisse de la nature tout entière ou de cette seule partie organique de la nature), laquelle cause, par son entendement, renferme la causalité de ce produit : c'est là un principe du jugement qui ne nous avance en rien dans l'explication des choses naturelles et de leur origine, mais qui nous ouvre pourtant quelques perspectives au-delà de la nature, afin de pouvoir déterminer, peut-être plus précisément, le concept autrement si stérile d'un être originaire.

Or, je dis que la théologie physique, si loin que l'on puisse la pousser, ne peut cependant rien nous révéler au sujet d'une *fin ultime* de la création ; en effet, elle ne s'élève même pas à la question qui la concerne. Elle peut assurément justifier le concept d'une cause intelligente du monde, en tant que concept subjectivement seul approprié à la constitution de notre faculté de connaître, dès lors qu'il s'agit de la possibilité des choses que nous pouvons nous rendre compréhensibles d'après des fins ; mais elle ne peut déterminer ce concept plus avant, ni du point de vue théorique, ni du point de vue pratique ; et sa tentative ne réalise pas son dessein, qui est de fonder une théologie, mais elle ne demeure toujours qu'une théologie physique, parce que la relation finale y est, et doit toujours y être, considérée comme conditionnée dans la nature ; elle ne peut donc même pas mettre en question la fin pour laquelle la nature elle-même existe (dont le fondement doit être recherché en dehors de la nature), alors que c'est sur l'Idée déterminée de cette fin que s'appuie

création et demande : pourquoi des hommes doivent-ils exister ? Il s'agit alors d'une fin objective suprême, telle que la raison suprême l'exigerait pour sa création. Si l'on répond : c'est afin qu'existent des êtres auxquels cette cause suprême puisse dispenser ses bienfaits, on contredit la condition à laquelle la raison de l'homme soumet même son désir le plus intime de bonheur (à savoir l'accord avec sa propre législation morale intérieure). Cela prouve que le bonheur n'est qu'une fin conditionnée, tandis que l'homme ne pourrait être fin ultime de la création qu'en tant qu'être moral ; cela prouve enfin, qu'en ce qui concerne son état, le bonheur n'y est associé que comme une conséquence, résultant de l'accord existant entre l'homme et cette fin qui est celle de son existence.

pourtant le concept déterminé de cette cause suprême, cause intelligente du monde, et par conséquent la possibilité d'une théologie.

En vue de quoi les choses du monde sont-elles mutuellement utiles les unes aux autres ? À quelle fin la diversité dans une chose est-elle bonne pour cette chose elle-même ? Comment même peut-on avoir une raison d'admettre qu'il n'y a rien de vain dans le monde, mais que, *dans la nature*, tout est bon à quelque chose, sous la condition que certaines choses (en tant que fins) doivent exister ; face à ces interrogations, notre raison [438] ne met à la disposition de la faculté de juger aucun autre principe de la possibilité de l'objet de son jugement téléologique, au demeurant inévitable, que celui consistant à soumettre le mécanisme de la nature à l'architectonique d'un créateur intelligent du monde : voilà tout ce que la considération téléologique du monde traite fort bien, et à notre plus grande admiration. Mais parce que les data, par conséquent les principes, pour *déterminer* ce concept d'une cause intelligente du monde (en tant qu'artiste suprême), sont seulement empiriques, ils ne permettent pas de conclure à d'autres propriétés que celles que l'expérience révèle dans les effets de cette cause ; et comme l'expérience ne peut jamais saisir la totalité de la nature en tant que système, elle doit se heurter souvent (en apparence) à ce concept et à des arguments contradictoires ; à supposer même que nous soyons capables d'embrasser du regard, empiriquement, le système tout entier, pour autant qu'il concerne la simple nature, l'expérience ne pourrait jamais nous élever au-dessus de la nature jusqu'au terme de son existence même et, ce faisant, au concept déterminé de cette intelligence suprême.

Si l'on restreint le problème qu'il s'agit de résoudre dans une théologie physique, sa solution semble facile. Si l'on gaspille le concept d'une *divinité* en l'appliquant à tout être raisonnable conçu par nous (et il peut en exister un ou plusieurs), possédant de nombreux et très importants attributs, mais justement pas tous les attributs requis pour la fondation d'une nature en général s'accordant avec la fin la plus large possible ; ou si l'on n'hésite pas à compléter, par des ajouts arbitraires dans une théorie, les déficiences des arguments probants, et si, lorsque l'on a seulement quelque raison d'admettre *beaucoup* de perfection (et que signifie pour nous « beaucoup » ?), l'on se tient pour autorisé à présupposer toute la perfection *possible*, alors la théologie physique élève de fortes prétentions à la gloire de fonder une théologie. Mais si l'on exige de montrer ce qui nous pousse, et de plus nous autorise, à faire ces ajouts, nous chercherons en vain, pour nous justifier, un fondement dans les principes de l'usage théorique de la raison, laquelle exige absolument, aux fins de l'explication d'un objet de l'expérience, que l'on n'attribue pas à celui-ci plus de propriétés que l'on ne trouve de data empiriques pour leur possibilité. Un examen plus attentif nous ferait voir que, à proprement parler, une Idée d'un être suprême, Idée qui repose sur un tout autre usage de la raison (l'usage pratique), se trouve comme fondement a priori en nous et que c'est cette Idée qui nous pousse à compléter la représentation défectueuse que se fait une téléologie physique du principe originaire des fins dans la nature, et cela en allant dès lors jusqu'au [439] concept d'une divinité ; et nous ne nous imaginerions pas faussement que nous avons établi cette Idée, et avec elle une théologie, grâce à l'usage théorique que nous faisons de la raison dans la connaissance physique du monde, et encore moins que nous en avons démontré la réalité.

On ne peut pas blâmer à ce point les Anciens, s'ils concevaient leurs dieux comme très divers, en partie par leur pouvoir, en partie d'après leurs desseins et leur

volonté, et s'ils les concevaient en même temps tous aussi, sans même excepter leur chef suprême, aussi limités que peuvent l'être les hommes. En effet, lorsqu'ils considéraient l'agencement et le cours des choses dans la nature, ils trouvaient assurément quelque raison d'admettre comme en étant la cause quelque chose de plus que le mécanisme et de supposer, derrière la machinerie de ce monde, les desseins de certaines causes supérieures, qu'ils ne pouvaient pas concevoir autrement que comme surhumaines. Mais comme ils constataient dans le monde la parfaite confusion du bien et du mal, de la finalité et de son contraire, tout au moins pour ce que nous pouvons en comprendre, et comme ils ne pouvaient se permettre d'admettre secrètement, en faveur de l'Idée arbitraire d'un créateur parfait au plus haut point, des fins originaires sages et bienfaisantes dont ils ne voyaient pas la preuve, il leur était difficile de porter sur la cause suprême du monde un autre jugement, dans la mesure où ils procédaient avec conséquence suivant des maximes du simple usage théorique de la raison. D'autres qui, en tant que physiciens, voulaient en même temps être des théologiens, pensaient satisfaire la raison en s'attachant à l'unité absolue, que la raison exige, du principe des choses naturelles, et cela grâce à l'Idée d'un être en lequel, comme substance unique, toutes ces choses ne seraient que des déterminations inhérentes ; et cette substance, assurément, ne serait pas la cause du monde par son entendement, bien qu'en elle cependant, en tant que sujet, se trouverait toute l'intelligence des êtres du monde ; c'était donc un être qui, à la vérité, ne produisait pas quelque chose suivant des fins, mais tel qu'en lui pourtant, en raison de l'unité du sujet dont elles ne sont que des déterminations, toutes les choses devaient, même sans fin ni intention, se rapporter nécessairement les unes aux autres d'une manière finale. Ainsi ils introduisirent l'idéalisme des causes finales en transformant l'unité, si difficile à faire tenir, d'une multiplicité de substances liées suivant la finalité, par la substitution de l'inhérence *dans une* substance à la dépendance causale *d'une* substance ; ce système qui, si on le considère du côté pour lequel les êtres du monde sont inhérents à la substance, est le *panthéisme*, tandis que, si on le considère (plus tard) du côté du seul sujet subsistant comme être originnaire, correspond au *spinozisme*, résolvait moins la [440] question du principe premier de la finalité de la nature qu'il ne la déclarait vaine, puisque ce dernier concept, privé de toute sa réalité, devenait simplement l'interprétation erronée d'un concept universel ontologique d'une chose en général.

D'après des principes seulement théoriques de l'usage de la raison (sur lesquels seuls se fonde la théologie physique), l'on ne peut jamais dégager le concept d'une divinité qui suffirait pour notre jugement téléologique de la nature. En effet, ou bien nous déclarons que toute téléologie est pure illusion de la faculté de juger lorsqu'elle juge de la liaison causale des choses, et nous nous réfugions dans le principe unique d'un simple mécanisme de la nature, laquelle, en raison de l'unité de la substance dont elle n'est que la diversité des déterminations de celle-ci, nous semblerait simplement contenir une relation universelle à des fins ; ou bien, si refusant cet idéalisme des causes finales, c'est plutôt au principe fondamental du réalisme de ce type particulier de causalité que nous voulons rester fidèles, nous pouvons mettre au fondement des fins naturelles de nombreux êtres originaires doués d'entendement, ou bien seulement un seul : mais dès lors que, pour fonder le concept de cet être, nous ne disposons que de principes empiriques extraits de la liaison finale effective dans le monde, il nous devient impossible, d'une part de trouver le moindre recours contre la discordance que la nature offre en bien des exemples en ce qui touche l'unité finale, et d'autre part de dégager de ce constat, avec assez de précision pour

une quelconque théologie utilisable de quelque manière que ce soit (théoriquement ou pratiquement), le concept d'une cause unique intelligente du monde, sur le mode où nous le dégageons en nous autorisant de la simple expérience.

La téléologie physique nous pousse assurément à rechercher une théologie, mais elle ne peut en produire aucune, aussi loin que nous puissions scruter la nature par l'expérience et défendre par des Idées de la raison (qui doivent être théoriques pour des problèmes physiques) la liaison finale que nous y découvrons. En quoi cela nous aide-t-il, protestera-t-on à bon droit, que de mettre au fondement de toutes ces organisations une vaste intelligence, pour nous infinie, et de l'admettre comme arrangeant ce monde d'après des intentions, si la nature ne nous dit rien, ni ne peut jamais rien nous dire, de l'intention ultime, cette dernière sans laquelle pourtant nous ne pouvons établir aucun foyer de relation commun à toutes ces fins naturelles, aucun principe téléologique suffisant, en partie afin que nous puissions appréhender l'ensemble des fins dans un système, en partie afin que nous nous fassions de l'entendement suprême comme cause d'une telle nature un [441] concept qui puisse servir d'étalon à notre faculté de juger réfléchissant sur la nature de manière téléologique ? J'aurais certes alors une *entendement artiste* pour des fins dispersées, mais nullement une *sagesse* pour une fin ultime qui, à proprement parler, doit pourtant contenir la raison déterminante de cet entendement. Mais, en l'absence d'une fin ultime, que seule la raison pure peut fournir a priori (puisque, dans le monde, toutes les fins sont empiriquement conditionnées et ne peuvent pas contenir ce qui est bon absolument, mais seulement ce qui est bon pour ceci ou pour cela, en tant que but contingent) et qui seule m'enseignerait les attributs de la cause suprême, son degré et sa relation à la nature, tout cela que je dois concevoir afin de juger la nature comme étant un système téléologique ; comment, et de quel droit, puis-je étendre à mon gré, et développer jusqu'à l'Idée d'un être parfaitement sage et infini, mon concept très limité de cet entendement originaire, concept que je peux fonder sur ma connaissance restreinte du monde, de la puissance dont dispose cet être originaire pour amener ses Idées à la réalité effective, de sa volonté de le faire, etc. ? C'est là une chose qui, si elle devait se réaliser théoriquement, supposerait en moi-même l'omniscience permettant de pouvoir saisir les fins de la nature dans tout leur enchaînement et de pouvoir penser en outre tous les autres plans possibles, en comparaison avec lesquels le plan présent devrait être jugé avec raison comme étant le meilleur. En effet, sans cette connaissance complète de l'effet, je ne peux conclure à aucun concept déterminé de la cause suprême, lequel ne peut se rencontrer que dans celui d'une intelligence infinie à tous égards, c'est-à-dire dans le concept d'une divinité, ni ne peux fonder la théologie.

Quelle que soit l'extension possible de la théologie physique, nous pouvons donc bien dire, d'après le principe fondamental mentionné plus haut, que par suite de la constitution et des principes de notre faculté de connaître, nous ne pouvons penser la nature, dans ses dispositions finales venues à notre connaissance, autrement que comme le produit d'un entendement auquel elle est soumise. Mais cet entendement avait-il un but ultime pour la nature en sa totalité et pour sa production (but ultime qui en ce cas ne résiderait pas dans la nature du monde sensible), c'est là ce que l'étude théorique de la nature ne nous révélera jamais ; bien au contraire, cette connaissance de la nature, si poussée soit-elle, ne tranche pas la question de savoir si cette cause suprême est le principe originaire de la nature en toutes choses d'après une fin ultime, ou si elle ne joue pas plutôt ce rôle grâce à un entendement déterminé par la simple nécessité de sa nature à la production de certaines formes

[442] (par analogie avec ce que nous nommons l'instinct artiste chez les animaux), sans qu'il soit nécessaire, pour cela même, de lui attribuer de la sagesse et encore moins une sagesse suprême associée à tous les autres attributs requis pour la perfection de son produit.

Ainsi, la théologie physique est une téléologie physique mal comprise, laquelle ne peut servir que de préparation (propédeutique) à la théologie, et elle ne peut suffire à cette fin qu'en s'appuyant sur un principe de nature différente, et non par elle-même, comme son nom veut le suggérer.

Paragraphe 86

De la théologie morale

Il est un jugement que même l'entendement le plus commun ne peut s'empêcher de porter, dès lors qu'il réfléchit sur l'existence des choses dans le monde et sur l'existence du monde lui-même : c'est que toutes les diverses créatures, si grand que soit l'art de leur organisation et si divers que soient les rapports selon lesquels elles commercent les unes avec les autres dans le cadre de liens de finalité, et même l'ensemble de leurs si nombreux systèmes, que nous nommons incorrectement des mondes, existeraient en vain si n'y étaient présents des hommes (des êtres raisonnables en général) ; c'est dire que, sans les hommes, la création tout entière serait un simple désert, inutile et dépourvu de fin ultime. Mais ce n'est pas non plus par rapport à la faculté de connaître de l'homme (raison théorique) que l'existence de tout le reste dans le monde reçoit principalement sa valeur, comme s'il devait y avoir quelqu'un pour *contempler* le monde. En effet, si cette contemplation du monde ne lui permettait de se représenter rien d'autre que des choses sans fin ultime, le seul fait d'être connu ne saurait conférer à l'existence du monde une quelconque valeur ; et il faut déjà lui supposer une fin ultime, en rapport à laquelle la contemplation du monde elle-même prend une valeur. Mais ce n'est pas non plus en rapport au sentiment de plaisir, ou à la somme des plaisirs, que nous concevons une fin ultime de la création comme donnée ; autrement dit, ce n'est pas le bien-être, la jouissance (qu'elle soit corporelle ou spirituelle), en un mot le bonheur, qui fonde notre appréciation de cette valeur absolue. En effet, si l'homme, dès qu'il existe, se donne à lui-même le bonheur comme objectif ultime, cela ne fournit au concept de sa raison d'être en général, ni n'indique, quelle est sa propre valeur, pour qu'il se rende son existence agréable. [443] L'homme doit donc déjà être présupposé comme fin ultime de la création afin d'avoir un fondement rationnel justifiant l'harmonie nécessaire de la nature avec son bonheur, dès lors qu'on la considère en tant que tout absolu d'après les principes des fins. C'est ainsi seulement la faculté de désirer, non pas celle qui (par les penchants sensibles) rend l'homme dépendant de la nature, ni celle par rapport à laquelle la valeur de son existence repose sur ce que l'homme reçoit et ce dont il jouit ; mais la valeur de cette même faculté, que seul il peut se donner lui-même, et qui consiste dans ses actes, dans sa conduite et dans les principes suivant lesquels il agit, non pas en tant que membre de la nature, mais dans la *liberté* de sa faculté de désirer, c'est-à-dire une volonté bonne, qui est seule ce qui donne à son existence une valeur absolue et par rapport à laquelle l'existence du monde peut avoir une *fin ultime*.

C'est bien là ce à quoi s'accorde également le jugement le plus commun de la saine raison humaine, à savoir que, dès lors que l'on attire l'attention sur cette

question et que l'on pousse à en rechercher une solution, ce n'est qu'en tant qu'être moral que l'homme peut être une fin ultime de la création. Qu'importe, dira-t-on, que cet homme ait tant de talent, qu'il en use avec tant d'activité, et que, ce faisant, il exerce une influence bénéfique dans la société et possède de la sorte une grande valeur, tant au regard de ses intérêts qu'à celui des autres, s'il ne possède aucune volonté bonne ? C'est un être méprisable, dès lors qu'on le considère dans son propre intérieur ; et si la création ne doit pas être tout à fait sans fin ultime, alors lui, qui lui appartient en tant qu'homme, mais ici en tant que méchant homme, ne doit pas atteindre, dans un monde soumis à des lois morales et conformément à celles-ci, sa fin subjective, à savoir le bonheur, comme seule condition sous laquelle son existence peut s'accorder avec la fin ultime.

Or, si nous découvrons dans le monde des dispositions finales et si, comme la raison l'exige inévitablement, nous subordonnons les fins, lesquelles ne sont que conditionnées, à une fin suprême inconditionnée, c'est-à-dire à une fin ultime, on voit sans peine, tout d'abord, qu'il n'est alors pas question d'une fin de la nature (fin intérieure à elle), pour autant qu'elle existe, mais de la fin de son existence, avec toutes ses dispositions, et par conséquent de la *fin dernière de la création*, et dans celle-ci, à proprement parler, de la condition suprême sous laquelle seulement une fin ultime est possible (c'est-à-dire la raison déterminante d'un entendement suprême pour produire des êtres du monde).

[444] Mais parce que ce n'est qu'en tant qu'être moral que nous reconnaissons l'homme comme fin de la création, nous avons donc tout d'abord une raison, ou du moins la condition principale, pour considérer le monde comme un tout dont la cohérence ressort de fins et comme un *système* de causes finales ; mais surtout, pour cette relation nécessaire, que nous impose la constitution de notre raison, des fins naturelles à une cause première intelligente du monde, nous avons *un principe* qui nous permet de penser la nature et les attributs de cette cause première en tant que fondement suprême dans le règne des fins et qui, de la sorte, nous permet d'en déterminer le concept, ce dont était incapable la téléologie physique, laquelle ne conduisait qu'à des concepts indéterminés de cette cause, aussi peu utilisables pour l'usage théorique que pour l'usage pratique.

À partir du principe, ainsi déterminé, de la causalité de l'être originaire, nous devons le penser, non seulement en tant qu'intelligence législatrice pour la nature, mais encore en tant qu'autorité législatrice souveraine dans un règne moral des fins. Relativement au *souverain bien*, possible seulement sous son règne, autrement dit du fait de l'existence d'êtres raisonnables sous des lois morales, nous penserons cet être originaire comme étant *omniscient*, afin que même ce qu'il y a de plus intérieur dans l'intention (et qui constitue la valeur morale proprement dite des actions des êtres raisonnables du monde) ne lui soit pas caché ; nous le penserons comme étant *tout-puissant*, afin qu'il puisse rendre la nature tout entière conforme à cette fin suprême ; nous le penserons comme étant *absolument bon*, et en même temps *juste*, parce que ces deux attributs (qui unis composent la *sagesse*) constituent les conditions de la causalité d'une cause suprême du monde en tant que souverain bien, sous des lois morales ; et il en est de même pour tous les autres attributs transcendentaux, tels l'*éternité*, l'*omniprésence*, etc. (car la bonté et la justice sont des qualités morales), que nous devons penser en lui et qui sont supposés en relation à une telle fin ultime. De sorte que la téléologie *morale* comble les lacunes de la téléologie *physique* et jette les premiers fondements d'une *théologie*, étant donné que la téléologie

physique, à supposer qu'elle renoncât aux emprunts inaperçus qu'elle fait à la téléologie morale, mais procédât de manière conséquente, ne pourrait fonder par elle-même qu'une *démonologie*, impropre à tout concept déterminé.

Mais dès lors, le principe de la relation du monde à une cause suprême en tant que divinité, relation fondée sur la destination morale finale de certains êtres de ce monde, conduit à ce résultat, non seulement parce qu'il complète l'argument physico-téléologique et le prend donc nécessairement comme fondement, mais encore parce qu'il suffit *par lui-même* à produire ce résultat et parce qu'il dirige l'attention [445] sur les fins de la nature et suscite l'examen du grand art, incompréhensible, caché derrière les formes de celles-ci, cela afin de donner incidemment, grâce aux fins naturelles, une confirmation aux Idées fournies par la raison pure pratique. En effet, le concept d'êtres du monde soumis à des lois morales est un principe a priori d'après lequel l'homme doit forcément se juger. En outre, la raison considère également a priori ce qui suit comme étant un principe fondamental à elle nécessaire pour juger téléologiquement de l'existence des choses : s'il existe partout une cause du monde agissant intentionnellement et orientée vers une fin, il faut que ce rapport moral soit la condition de possibilité d'une création aussi nécessaire que l'est le rapport selon des lois physiques (pour autant, bien sûr, que cette cause intelligente possède également une fin ultime). Il s'agit désormais seulement de savoir si, pour la raison (qu'elle soit spéculative ou pratique), nous avons quelque fondement suffisant pour attribuer une *fin ultime* à la cause suprême agissant selon des fins. Qu'en effet, suivant la constitution subjective de notre raison et quelle que soit la manière dont nous concevions toujours la raison d'autres êtres, cette fin ultime ne puisse être nulle autre que *l'homme soumis à des lois morales*, c'est là ce qui peut a priori être certain pour nous ; mais en revanche, les fins de la nature dans l'ordre physique ne peuvent absolument pas être connues a priori, et notamment, l'on ne peut comprendre d'aucune manière le fait qu'une nature ne puisse exister sans de telles fins.

Remarque

Prenez un homme dans les instants où son esprit est disposé au sentiment moral. Si, environné d'une belle nature, il jouit calmement et sereinement de son existence, alors il ressent en lui-même le besoin d'en être reconnaissant à quelqu'un. Ou bien si, à une autre occasion, dans une semblable disposition d'esprit, il se voit assailli par une foule de devoirs auxquels il ne peut et ne veut satisfaire que par sacrifice délibéré, alors il éprouve en soi le besoin d'avoir ainsi, par la même occasion, exécuté un ordre et d'avoir obéi à un maître suprême. Ou bien encore, supposons qu'il ait, de manière irréfléchie, négligé son devoir, sans pour autant en être tenu pour responsable devant les hommes ; malgré cela, les reproches sévères qu'il s'adressera à lui-même auront le même accent que s'ils étaient prononcés par un juge auquel il aurait à en [446] répondre. En un mot : il a besoin d'une intelligence morale afin d'avoir pour la fin en vue de laquelle il existe un être qui, conformément à cette fin, soit la cause de lui-même et du monde. Il est vain de rechercher subtilement des mobiles en arrière plan de ces sentiments ; en effet, comme la *reconnaissance*, l'*obéissance* et l'*humilité* (soumission à un châtement mérité) sont des dispositions particulières de l'esprit pour le devoir, ces sentiments sont liés immédiatement à l'intention morale la plus pure, et l'esprit enclin à élargir ses dispositions morales ne fait ici que penser volontairement un objet qui n'est pas dans le monde afin de remplir, si possible, son devoir envers celui-ci. Il est donc tout au

moins possible, et la raison s'en trouve dans la pensée morale, de se représenter un pur besoin moral de l'existence d'un être, sous l'autorité duquel notre moralité gagne, soit en force, soit en étendue (au moins selon notre représentation), et ce faisant, acquiert un nouvel objet pour son exercice : il s'agit du besoin d'admettre un être moralement législateur, extérieur au monde, sans se soucier de preuve théorique, encore bien moins de l'intérêt égoïste, mais pour un motif purement moral, libre de toute influence étrangère (motif à vrai dire tout subjectif), et ce sur la simple recommandation d'une raison pure pratique légiférant par elle-même. Et quand bien même un tel état d'esprit se rencontrerait peu fréquemment, ou serait peu durable, mais serait au contraire passager et sans effet durable, ou quand bien même il s'évanouirait, en l'absence de toute réflexion sur l'objet représenté dans une telle ombre et sans un effort pour le ramener sous des concepts distincts, on ne saurait toutefois en méconnaître le fondement, à savoir la disposition morale en nous, comme principe subjectif auquel ne suffit pas, dans la considération du monde, la finalité par les causes naturelles, mais qui met à la base de cette finalité une cause suprême gouvernant la nature d'après des principes moraux. À cela s'ajoute encore le fait que nous nous sentons poussés par la loi morale à tendre vers une fin suprême universelle, mais que cependant nous nous sentons, nous et la nature tout entière, impuissants à l'atteindre, alors que c'est uniquement dans la mesure où tendons vers elle que nous pouvons juger être en conformité avec la fin ultime d'une cause intelligente du monde (s'il en est une) ; et il existe donc un pur principe moral de la raison pratique pour admettre cette cause (puisque cela se peut sans contradiction), afin que, tout au moins, nous ne risquions pas de considérer cette tendance, dans ses effets, comme parfaitement vaine, et ce faisant de la laisser s'épuiser.

[447] En l'occurrence, tout ceci signifie seulement que la *peur* a assurément pu amener à produire des *dieux* (démons), mais que la *raison*, grâce à ses principes moraux, a pu être la première à produire le concept de *Dieu* (même si, comme à l'ordinaire, l'on était très ignorant dans la téléologie de la nature, ou même très dubitatif en raison de la difficulté à concilier sur ce point les phénomènes contradictoires, par un principe suffisamment confirmé) ; tout ceci signifie encore que la détermination *morale* interne à laquelle son existence est destinée comblait les lacunes de la connaissance de la nature, tandis que, pour la fin ultime de l'existence de toutes les choses, dont le principe ne peut satisfaire la raison qu'en tant qu'*éthique*, la raison invitait à concevoir la cause suprême comme étant dotée d'attributs lui permettant de soumettre la nature entière à cette seule intention (dont elle n'est que l'instrument), c'est-à-dire à la concevoir comme une *divinité*.

Paragraphe 87

De la preuve morale de l'existence de Dieu

Il y a une *téléologie physique* qui fournit à notre faculté de juger réfléchissante théorique une preuve suffisante pour admettre l'existence d'une cause intelligente du monde. Mais nous trouvons aussi en nous-mêmes, et bien plus encore dans le concept d'un être raisonnable en général, doué d'une liberté (sa causalité propre), une *téléologie morale* ; or, comme la relation finale présente en nous-mêmes peut être, ainsi que sa loi, déterminée a priori, et par conséquent reconnue comme nécessaire, la téléologie morale n'a, sur ce plan, pour cette légalité intérieure, besoin d'aucune cause intelligente extérieure à nous, pas plus que, vis-à-vis de ce que nous trouvons de final dans les propriétés géométriques des figures (pour tout usage

possible dans l'art), nous n'avons à tourner notre regard vers un entendement suprême qui le leur confère. Toutefois, cette téléologie morale nous concerne en tant qu'êtres du monde et liés de ce fait à d'autres choses dans le monde, et ce sont ces mêmes lois morales qui nous prescrivent, ou bien de les juger comme des fins, ou bien de les juger comme des objets à l'égard desquels nous sommes nous-mêmes fin ultime. Or, cette téléologie morale, qui concerne la relation de notre propre causalité à des fins, et même à une fin ultime qu'il nous faut viser dans le monde, ainsi qu'elle concerne la relation réciproque du monde à cette fin morale et la [448] possibilité externe de sa réalisation (et en cela aucune téléologie physique ne peut nous guider), cette téléologie morale fait donc surgir nécessairement la question de savoir si elle oblige notre jugement rationnel à aller au-delà du monde et à chercher, pour cette relation de la nature à ce qu'il y a de moral en nous, un principe suprême intelligent, et ce afin de nous représenter également la nature comme finale dans sa relation avec la législation morale intérieure et sa mise en œuvre possible. Par conséquent, il existe assurément une téléologie morale, et celle-ci se rattache, d'une part à la *nomothétique* de la liberté, et d'autre part à celle de la nature, avec autant de nécessité que la législation civile se rattache à la question de savoir où l'on doit chercher le pouvoir exécutif ; et en général, elle est impliquée partout où la raison doit indiquer un principe de la réalité d'un certain ordre légal des choses, lequel n'est possible que d'après des Idées. Nous exposerons tout d'abord le progrès qu'accomplit la raison en partant de cette téléologie morale et de son rapport à la téléologie physique, pour aller jusqu'à la *théologie*, et ensuite nous développerons quelques considérations sur la possibilité et la netteté de cette manière de raisonner.

Dès lors que l'on admet l'existence de certaines choses (ou même simplement de certaines formes des choses) comme étant contingente, par conséquent comme étant possible uniquement par le truchement de quelque chose d'autre qui en est la cause, l'on peut chercher le fondement suprême de cette causalité, et par suite le fondement inconditionné du conditionné, ou bien dans l'ordre physique, ou bien dans l'ordre téléologique (d'après le *nexus effectivus* ou le *nexus finalis*). Autrement dit, on peut demander : « Quelle est la cause productrice suprême ? » ; ou bien : « Quelle est sa fin suprême (absolument inconditionnée), c'est-à-dire la fin ultime de sa production ou celle de tous ses produits en général ? » En ceci, on présuppose bien évidemment que cette cause est capable de se représenter des fins, par conséquent qu'il s'agit d'un être intelligent, ou du moins que nous devons la penser comme agissant d'après les lois d'un tel être.

Or, si l'on suit ce dernier ordre, il y a un *principe fondamental* auquel même la raison humaine la plus commune est obligée de donner immédiatement son adhésion et qui est le suivant : s'il doit y avoir partout une *fin ultime*, que la raison doit indiquer a priori, il ne peut être autre que *l'homme* (tout être raisonnable du monde) *sous des lois morales**. En effet (et c'est ainsi que juge tout un chacun), si le monde

* Je dis à dessein : l'homme *sous* des lois morales, et non : l'homme *d'après* des lois morales, c'est-à-dire un être tel qu'il agisse en conformité avec ces lois, c'est cela qui est la fin ultime de la création. [449] En effet, en usant de cette dernière expression, nous dirions plus que nous ne savons, à savoir qu'il est au pouvoir d'un Créateur de faire que l'homme se conduise toujours conformément aux lois morales ; c'est là ce qui présuppose un concept de la liberté et de la nature (pour laquelle on ne peut penser qu'un Créateur qui lui soit extérieur) qui devrait comprendre une idée du substrat suprasensible de la nature et de son identité avec ce que la causalité par liberté rend possible dans le monde, et cette idée dépasse largement ce que notre raison peut apercevoir. C'est seulement de *l'homme sous des lois morales* que nous pouvons dire, sans outrepasser les limites de notre intelligence : son existence constitue la fin ultime du monde. Cela s'accorde parfaitement aussi avec le jugement que porte sur le cours du monde

se composait [449] uniquement d'êtres inanimés, ou bien en partie d'êtres vivants, mais dépourvus de raison, l'existence d'un tel monde n'aurait aucune valeur parce qu'il n'existerait en lui aucun être possédant le moindre concept d'une valeur. En revanche, s'il existait également des êtres raisonnables, mais dont la raison ne serait capable de donner une valeur à l'existence des choses que dans le cadre du rapport de la nature à eux-mêmes (à leur bien-être), sans cependant pouvoir se donner à elle-même une telle valeur originaires (dans la liberté), il y aurait bien alors des fins (relatives) dans le monde, mais il n'y aurait aucune fin ultime (absolue) parce que l'existence de tels êtres raisonnables serait toutefois toujours dépourvue de fin. Or les lois morales ont une nature en ceci particulière qu'elles prescrivent sans condition quelque chose comme fin pour la raison, par conséquent exactement comme l'exige le concept d'une fin ultime ; et l'existence d'une raison telle qu'elle puisse, dans la relation de finalité, être pour elle-même la loi suprême, en d'autres termes l'existence d'êtres raisonnables sous des lois morales, peut ainsi seule [450] être conçue comme fin ultime de l'existence d'un monde. À l'opposé, s'il n'en est pas ainsi, alors, ou bien il ne se trouve aucune fin pour l'existence de ce monde dans sa cause, ou bien cette existence a pour fondement des fins sans fin ultime.

En tant que condition rationnelle formelle de l'usage de notre liberté, la loi morale nous oblige par elle-même, sans dépendre d'une quelconque fin comme condition matérielle ; mais elle nous détermine aussi, et assurément a priori, une fin ultime vers laquelle elle nous oblige à tendre, et cette fin ultime, c'est le *souverain bien*, possible *dans le monde* par la liberté.

Le bonheur est la condition subjective sous laquelle l'homme (ainsi que, d'après tous nos concepts, tout être raisonnable fini) peut se poser, sous cette loi, une fin ultime. Par suite, le bien physique le plus élevé possible dans le monde, bien que, dans la mesure de nos forces, il nous faut promouvoir en tant que fin ultime, c'est le *bonheur*, et cela sous la condition subjective de l'accord de l'homme avec la loi de la *moralité*, comprise comme étant ce qui le rend digne d'être heureux.

Toutefois, d'après toutes nos facultés rationnelles, il nous est impossible de nous représenter ces deux conditions de la fin ultime que nous propose la loi morale comme étant *liées* l'une à l'autre par de simples causes naturelles et conformément à l'Idée de la fin ultime telle que nous la pensons. De sorte que le concept de la *nécessité pratique*, par l'emploi de nos forces, d'une telle fin ne s'accorde pas avec le concept théorique de la *possibilité physique* de sa réalisation si nous ne lions pas (en tant que moyen) à notre liberté une autre causalité que celle de la nature.

En conséquence, nous devons admettre une cause morale du monde (un auteur du monde) pour nous proposer, conformément à la loi morale, une fin ultime ; et

la raison humaine réfléchissant moralement. Nous croyons percevoir les traces d'une sage relation de finalité jusque dans le mal, quand nous voyons que le criminel ne meurt pas avant d'avoir subi le juste châtement de ses forfaits. D'après nos concepts de la causalité libre, la bonne et la mauvaise conduite dépendent de nous ; mais nous voyons en ceci la sagesse suprême du gouvernement du monde que, pour la première, l'occasion et, pour l'une comme pour l'autre, les conséquences, dépendent de lois morales. C'est en cela que consiste à vrai dire la gloire de Dieu, qui n'a donc pas été improprement nommée par les théologiens la fin ultime de la création. Encore faut-il remarquer que sous le mot de création, lorsque nous l'employons, nous n'entendons rien d'autre que ce qui a été dit ici, à savoir la cause de l'*existence* d'un *monde*, ou des choses qui sont présentes en lui (des substances) ; c'est d'ailleurs le sens propre de ce terme (*actuatio substantiae est creatio*) et il n'implique donc pas encore la présupposition d'une cause agissant librement, par conséquent intelligente, dont nous voulons avant tout démontrer l'existence.

dans la mesure où cette loi est nécessaire, dans cette même mesure (c'est-à-dire au même degré et pour la même raison) il est également nécessaire d'admettre la première proposition, à savoir qu'il y a un Dieu*.

*

Cette preuve, à laquelle on peut facilement donner la forme de la précision logique, ne signifie pas qu'il est tout autant nécessaire d'admettre l'existence de Dieu [451] que de reconnaître la validité de la loi morale ; et que, par conséquent, celui qui ne peut se convaincre de la première pourrait se juger libéré des obligations de la seconde. Non ! C'est uniquement *l'intention de réaliser* dans le monde, par l'obéissance à la loi morale, une fin ultime (un bonheur des êtres raisonnables, en correspondance harmonieuse avec l'obéissance aux lois morales, en vue de constituer le souverain bien du monde) qui devrait dès lors être abandonnée. Tout sujet raisonnable devrait toujours se considérer comme étant rigoureusement lié aux prescriptions morales ; en effet, les lois de la morale sont formelles et commandent inconditionnellement, sans prendre en considération les fins (en tant que matière du vouloir). Mais la seule exigence de fin ultime que la raison pratique prescrit aux êtres du monde, c'est une fin irrésistible inscrite en eux par leur nature (en tant qu'êtres finis), fin que la raison veut soumise à la seule loi morale, uniquement *comme condition* inviolable, ou encore ne veut reconnaître comme universelle que d'après cette loi, faisant ainsi la fin ultime, de la réalisation du bonheur en accord avec la moralité. Promouvoir cette fin ultime dans la mesure de nos forces (en ce qui concerne le bonheur), quel que soit d'ailleurs le résultat de cet effort, voilà ce que nous commande la loi morale. L'accomplissement de ce devoir repose dans la forme de la volonté sérieuse, non pas dans les moyens de la réussite.

À supposer donc que, ébranlé en partie par la faiblesse de tous les arguments spéculatifs si prisés, en partie par les multiples irrégularités qui se présentent à lui dans la nature et dans le monde moral, un homme se persuade de la proposition selon laquelle Dieu n'existe pas ; cet homme serait néanmoins, à ses propres yeux, un misérable si, pour cette raison, il voulait tenir les lois du devoir pour de simples fictions, sans valeur et sans force contraignante, et s'il voulait se résoudre à les transgresser en toute sérénité. Et si, par la suite, un tel homme pouvait se convaincre de ce dont il avait initialement douté, il n'en resterait pas moins, avec une telle mentalité, encore un misérable, quand bien même il remplirait son devoir aussi ponctuellement, quant au résultat, que l'on peut jamais l'exiger, mais parce qu'il agirait ainsi, ou bien par crainte, ou bien dans l'espoir d'une récompense, sans être porté par le [452] respect du devoir. À l'inverse, si, en tant que croyant, il lui obéit selon sa conscience, loyalement et de manière désintéressée, et si cependant, à chaque fois qu'il envisage le cas où il pourrait être convaincu que Dieu n'existe pas, il croit qu'il serait aussitôt dégagé de toute obligation morale, dès lors le sens moral ne peut, en cet homme, qu'être bien faible.

* Cet argument moral ne saurait fournir une preuve objectivement valide de l'existence de Dieu, ni démontrer au sceptique qu'il y a un [451] Dieu ; mais il lui montre que, s'il veut penser de façon moralement conséquente, il doit compter au nombre des maximes de sa raison pratique le fait d'admettre cette proposition. En outre, cela ne signifie pas qu'il serait nécessaire, *pour la moralité*, d'admettre un bonheur de tous les êtres raisonnables du monde qui soit proportionné à leur valeur morale ; mais cela est au contraire rendu nécessaire par elle. C'est donc un argument *subjectif* suffisant pour des êtres moraux.

Nous pouvons donc supposer un honnête homme (ainsi Spinoza) qui se tient pour fermement persuadé que Dieu n'existe pas et (puisque) au point de vue de l'objet de la moralité, la conséquence est la même) qu'il n'y a pas non plus de vie future : comment un tel homme jugera-t-il sa propre destination finale intérieure en vertu de la loi morale qu'il respecte en agissant ? De l'obéissance à cette loi morale, il ne demande pour lui-même aucun avantage, ni en ce monde, ni dans un autre ; désintéressé, il veut bien plutôt faire le bien, vers lequel cette sainte loi oriente toutes ses forces. Mais son effort est limité ; et à vrai dire, il ne peut attendre de la nature qu'un secours contingent, de-ci de-là, mais jamais la concordance, relevant d'une loi et obéissant à des règles constantes (comme ses maximes le sont et doivent l'être intérieurement), avec la fin qu'il se sent pourtant obligé de réaliser et poussé à le faire. Le mensonge, la violence et la jalousie ne cesseront pas de l'accompagner, quand bien même, pour sa part, il serait honnête, pacifique et bienveillant ; et les personnes intègres qu'il rencontre, bien que dignes d'être heureuses, seront toutefois soumises par la nature, qui ne prête pas attention à cette dignité, à tous les maux de la misère, des maladies et de la mort prématurée, comme c'est le cas des autres animaux de la terre, et elles le demeureront toujours, jusqu'à ce qu'une vaste tombe les engloutisse tous (honnêtes ou malhonnêtes, peu importe) et les rejette, eux qui pouvaient croire être la fin ultime de la création, dans l'abîme du chaos de la matière, dépourvu de toute fin, dont ils ont été tirés. Aussi cet homme bien-pensant devrait-il dès lors abandonner, comme tout à fait impossible, la fin qu'il avait et devait avoir en vue en obéissant à la loi morale ; ou s'il veut, même dans ce cas, rester fidèle à l'appel de sa destination morale intérieure et s'il ne veut pas, devant l'anéantissement de l'unique fin ultime idéale qui soit conforme à la haute exigence de la loi morale, affaiblir le respect que cette loi lui inspire immédiatement aux fins de son obéissance (ce qui ne saurait se produire sans porter directement préjudice au sens moral), [453] il *doit*, et c'est bien là ce qu'il peut faire, puisque, à tout le moins, il n'y a là rien de contradictoire, admettre au point de vue pratique, c'est-à-dire pour se faire au moins une idée de la possibilité de la fin ultime qui lui est moralement prescrite, l'existence d'un auteur *moral* du monde, c'est-à-dire de Dieu.

Paragraphe 88

Limitation de la valeur de la preuve morale

En tant que faculté pratique, c'est-à-dire en tant que faculté de déterminer le libre usage de notre causalité par des Idées (concepts purs de la raison), la raison pure ne contient pas seulement, dans la loi morale, un principe régulateur de nos actions, mais nous fournit aussi parallèlement un principe subjectivement constitutif, à savoir le concept d'un objet que la raison peut seulement penser et qui doit être effectivement réalisé par nos actions dans le monde suivant cette loi. L'Idée d'une fin ultime dans l'usage de la liberté d'après des lois morales a de la sorte une réalité subjectivement *pratique*. Par la raison, nous sommes déterminés a priori à promouvoir de toutes nos forces la réalisation du Bien du monde, lequel consiste dans la liaison du plus grand bien-être des êtres raisonnables du monde avec la condition suprême du Bien moral en lui, c'est-à-dire dans la liaison du bonheur universel avec la moralité la plus conforme à la loi. Dans cette fin ultime, la possibilité d'un des éléments, à savoir du bonheur, est empiriquement conditionnée, c'est-à-dire dépendante de la constitution de la nature (qu'elle s'accorde ou non avec cette fin), et est donc problématique du point de vue théorique ; en revanche l'autre élément, à savoir la moralité, à l'égard duquel nous ne dépendons pas du concours

de la nature, est solidement établi a priori quant à sa possibilité, et dogmatiquement certain. En foi de quoi la réalité théorique objective du concept de fin ultime propre aux êtres raisonnables du monde exige non seulement que nous possédions une fin ultime qui nous soit proposée a priori, mais exige encore que la création, c'est-à-dire le monde même, ait, quant à son existence, une fin ultime : si cela pouvait être prouvé a priori, la réalité objective viendrait alors s'ajouter à la réalité subjective de la fin ultime. En effet, si la création a partout une fin ultime, alors nous ne pouvons pas penser cette fin autrement que comme devant s'accorder avec la fin morale (qui seule rend possible le concept d'une fin). [454] Or, nous trouvons en vérité des fins dans le monde, et la téléologie physique les présente en telle quantité que, dès lors que nous jugeons conformément à la raison, nous sommes en fin de compte fondés à admettre pour principe de l'étude de la nature qu'il n'existe vraiment rien en celle-ci qui soit sans fin ; cela dit, c'est en vain que nous cherchons dans la nature la fin ultime de celle-ci. De même que l'Idée de cette fin ultime réside uniquement dans la raison, de même ne peut-elle, et ne doit-elle, par conséquent, être recherchée, quant à sa possibilité objective même, que dans les êtres raisonnables. Or, la raison pratique de ces derniers n'indique pas seulement cette fin ultime, mais elle détermine également le concept du point de vue des conditions sous lesquelles seules nous pouvons concevoir une fin ultime de la création.

Dès lors, la question se pose de savoir si la réalité objective du concept d'une fin ultime de la création ne pourrait pas également être démontrée de façon satisfaisante pour les exigences théoriques de la raison pure, sinon apodictiquement pour la faculté de juger déterminante, du moins d'une manière suffisante pour les maximes de la faculté de juger réfléchissante théorique. C'est là le moins que l'on puisse demander à la philosophie spéculative, laquelle se fait fort de lier la fin morale avec les fins naturelles, et ce grâce à l'Idée d'une fin unique ; mais ce moins est pourtant encore bien plus que ce qu'elle peut réaliser.

En vertu du principe de la faculté de juger réfléchissante théorique, nous dirions : si, pour les productions finales de la nature, nous sommes fondés à admettre une cause suprême de la nature, dont la causalité par rapport à la réalité de cette dernière (la création) doit être pensée comme étant d'une autre forme que celle requise pour le mécanisme de la nature, à savoir comme étant la causalité d'un entendement, nous serons alors également fondés à admettre, en rapport à cet être originaire, non seulement des fins partout dans la nature, mais encore une fin ultime, sinon pour démontrer l'existence d'un tel être, du moins (comme cela s'est produit dans la téléologie physique) pour nous convaincre que nous ne pouvons pas nous rendre compréhensible la possibilité d'un tel monde, non seulement d'après des fins, mais aussi uniquement en supposant à son existence une fin ultime.

Reste qu'une fin ultime n'est qu'un concept de notre raison pratique, et il ne peut être déduit d'aucune donnée de l'expérience en vue d'un jugement théorique porté sur la nature, ni ne peut être rattaché à la connaissance de celle-ci. Il n'est d'usage possible de ce concept que pour la [455] seule raison pratique d'après des lois morales ; et la fin ultime de la création est cette constitution du monde qui s'accorde avec ce que nous seuls pouvons indiquer comme étant déterminé selon des lois, je veux dire avec la fin ultime de notre raison pure pratique, et précisément dans la mesure où elle doit être pratique. Or, grâce à la loi morale qui nous impose cette dernière fin, et d'un point de vue pratique, c'est-à-dire afin d'appliquer nos forces à la réalisation de cette fin, nous sommes fondés à admettre la possibilité, le caractère

réalisable de cette fin, par conséquent aussi une nature des choses qui s'y accorde (car sans le secours de la nature pour remplir une condition qui ne dépend pas de nos forces, la réalisation de cette fin serait impossible). Nous sommes donc justifiés moralement à concevoir également dans le monde une fin ultime de la création.

Cependant, ceci ne revient pas à conclure, à partir de la téléologie morale, à une théologie, c'est-à-dire à l'existence d'un auteur moral du monde, mais seulement à une fin ultime de la création, fin qui de la sorte se trouve déterminée. Que maintenant, pour cette création, c'est-à-dire pour l'existence des choses conformément à une *fin ultime*, il faille admettre en premier lieu un être intelligent, puis en second lieu, non pas seulement un être intelligent (comme pour la possibilité des choses de la nature que nous étions obligés de juger comme des fins), mais un être en même temps *moral* en tant qu'auteur du monde, par conséquent un *Dieu*, c'est là une seconde conclusion dont la nature est telle que l'on voit qu'elle est tirée simplement pour la faculté de juger d'après des concepts de la raison pratique, et cela comme une conclusion destinée à la faculté de juger réfléchissante, et non pas à la faculté de juger déterminante. En effet, bien qu'en nous la raison moralement pratique soit par essence distincte de la raison techniquement pratique, en ses principes, nous ne pouvons prétendre comprendre qu'il doive en être également ainsi dans la cause suprême du monde, dès lors qu'on la considère comme étant une intelligence, et qu'une espèce de causalité particulière inhérente à celle-ci, différente de celle convenant aux seules fins de la nature, soit exigée pour la fin ultime ; par conséquent, nous ne pouvons prétendre comprendre que, dans notre fin ultime, nous ayons non seulement une *raison morale* pour admettre une fin ultime de la création (comme effet), mais encore un *être moral* comme fondement originaire de cette création. Toutefois, nous pouvons parfaitement dire que, *en vertu de la constitution de notre faculté rationnelle*, nous ne pouvons absolument pas nous rendre compréhensible la possibilité d'une telle finalité rapportée à la *loi morale* et à son objet, telle qu'elle se présente dans cette fin ultime, sans un auteur et souverain du monde qui soit en même temps un législateur moral.

[456] La réalité effective d'un auteur suprême du monde, légiférant moralement, n'est ainsi suffisamment prouvée que *pour l'usage pratique* de notre raison, sans que rien soit déterminé au plan théorique à propos de son existence. La raison pratique, en effet, a besoin, pour la possibilité de sa fin (fin qui nous est d'ailleurs également imposée par sa propre législation), d'une Idée permettant d'écarter l'obstacle résultant de l'impuissance à s'y conformer d'après le simple concept naturel du monde (d'une manière suffisante pour la faculté de juger réfléchissante) ; et ce faisant, cette Idée reçoit une réalité pratique, nonobstant le fait que tous les moyens propres à lui procurer une telle réalité, au point de vue théorique, pour l'explication de la nature et la détermination de la cause suprême, font entièrement défaut pour la connaissance spéculative. La téléologie physique prouvait de façon suffisante, à partir des fins de la nature et pour la faculté de juger réfléchissante théorique, une cause intelligente du monde ; la téléologie morale obtient le même résultat pour la faculté pratique, et cela grâce au concept d'une fin ultime, qu'elle est obligée, au point de vue pratique, d'attribuer à la création. La réalité objective de l'Idée de Dieu en tant qu'auteur moral du monde ne peut assurément pas être prouvée *uniquement* à partir de fins physiques ; toutefois, si sa connaissance est liée à celle de la fin morale, ces fins physiques, en vertu de la maxime de la raison pure stipulant de poursuivre, autant que faire se peut, l'unité des principes, sont d'une grande

importance pour soutenir la réalité pratique de cette Idée à l'aide de celle qu'elle a déjà, du point de vue théorique, pour la faculté de juger.

Afin de prévenir un malentendu facile, il est ici au plus haut point nécessaire de remarquer que, avant tout, nous ne pouvons *penser* ces attributs de l'Être suprême que par analogie. En effet, comment pourrions-nous examiner sa nature, alors même que l'expérience ne peut rien nous montrer de semblable ? En second lieu, par ces attributs, nous pouvons seulement le penser, et non point le *connaître* de sorte à les lui attribuer du point de vue théorique ; en effet, ce serait alors à la faculté de juger déterminante, du point de vue spéculatif de notre raison, de saisir ce que la cause suprême du monde est *en soi*. Mais il est ici question uniquement du concept que nous pouvons nous en faire d'après la constitution de notre faculté de connaître, et de savoir si nous devons admettre son existence pour donner également une simple réalité pratique à une fin que la raison pure pratique, sans aucune présupposition de ce genre, nous impose a priori de réaliser de toutes nos forces, c'est-à-dire afin de pouvoir penser comme possible un effet qui est seulement visé. En fin de compte, il se peut que ce concept soit transcendant pour la raison spéculative ; [457] il se peut de même que, pour un usage objectif, les attributs que nous donnons à l'être ainsi pensé cachent quelque anthropomorphisme ; l'intention qui préside à leur utilisation n'est cependant pas de déterminer la nature, pour nous inaccessible, de cet être, mais, ce faisant, de nous déterminer nous-mêmes, ainsi que notre volonté. Tout comme nous désignons une cause d'après le concept que nous avons de l'effet (mais uniquement du point de vue de la relation de ladite cause à cet effet), sans vouloir pour cela déterminer intérieurement la constitution interne de la cause par les propriétés, lesquelles ne sauraient nous être connues que par de telles causes et ne peuvent nous être données que par l'expérience ; de même que, par exemple, nous attribuons, entre autres choses, à l'âme une *vim locomotivam*, parce qu'il se produit effectivement des mouvements du corps dont la cause réside dans les représentations de cette âme, sans pour autant vouloir lui attribuer le seul mode que nous connaissions des forces motrices (c'est-à-dire l'attraction, la pression, le choc, donc le mouvement, lesquels supposent toujours un être étendu) ; de même, donc, nous devons admettre *quelque chose* qui contienne le fondement de la possibilité et de la réalité pratique, c'est-à-dire le fondement du caractère réalisable d'une fin ultime morale nécessaire ; mais nous pouvons penser ce quelque chose d'après la nature de l'effet attendu de lui, comme étant un être sage gouvernant le monde d'après des lois morales, et, suivant la constitution de notre faculté de connaître, pour exprimer uniquement le *rapport* de cet être qui transcende toutes nos facultés de connaître à l'objet de *notre* raison pratique, nous devons le penser comme étant une cause des choses distincte de la nature, sans pour autant lui attribuer, du point de vue théorique, la seule causalité de ce genre qui nous soit connue, à savoir un entendement et une volonté, et sans même vouloir distinguer objectivement la causalité que nous concevons en lui par rapport à ce qui est *pour nous* une fin ultime et la causalité par rapport à la nature (et ses déterminations finales en général) ; au contraire, nous ne pouvons admettre cette différence que comme étant nécessaire subjectivement pour la constitution de notre faculté de connaître et comme n'ayant de valeur que pour la faculté de juger réfléchissante, et non pour la faculté de juger objectivement déterminante. Dès lors toutefois qu'il s'agit du registre pratique, un tel principe *régulateur* (pour la prudence ou la sagesse) est en même temps *constitutif*, c'est-à-dire pratiquement déterminant, principe qui est de nous conformer dans notre action, comme à une fin, à ce qui, d'après la constitution de notre faculté

de connaître, peut être pensé par nous, d'une certaine manière seulement, comme possible, tandis que le même principe, en tant que principe de jugement de la possibilité objective des choses, n'est en rien théoriquement déterminant (il laisse dans l'incertitude la question de savoir [458] si le seul mode de possibilité accessible à notre faculté de penser appartient également à l'objet), mais est un principe simplement *régulateur* pour la faculté de juger réfléchissante.

Remarque

Cette preuve morale n'est pas un argument nouvellement trouvé, c'est tout au plus un argument repris sous une forme nouvelle ; il se trouvait déjà inscrit dans la faculté rationnelle de l'homme, avant sa première germination, et il ne fera qu'évoluer toujours davantage avec le progrès culturel de celui-ci. Dès que les hommes commencèrent à réfléchir sur le juste et l'injuste, en un temps où ils négligeaient encore avec indifférence la finalité de la nature et l'exploitaient sans concevoir autre chose que le cours habituel de la nature, il devaient inévitablement en venir à ce jugement qu'il ne pouvait se faire qu'il en allât de même pour un homme suivant qu'il s'était conduit honnêtement ou bien de manière déloyale, avec équité ou bien en faisant usage de violence, et cela quand bien même, tout au moins de façon apparente, cet homme n'aurait reçu, jusqu'à la fin de sa vie, aucun bonheur pour ses vertus, ni aucun châtement pour ses forfaits. C'est comme s'ils avaient entendu en eux-mêmes une voix leur disant qu'il devait en aller autrement ; il fallait donc que fût aussi cachée en eux la représentation, assurément obscure, de quelque chose vers quoi ils se sentaient obligés de tendre, et qui ne pouvait absolument pas se concilier avec un tel résultat, ou bien avec quoi ils ne pouvaient accorder la destination finale interne de leur âme lorsqu'ils considéraient le cours du monde comme l'unique ordre des choses. Or, même s'ils durent se représenter de plusieurs manières, encore assez grossières, la façon dont pouvait être corrigée une telle irrégularité (qui doit révolter l'esprit humain bien plus que le hasard aveugle dont on voulait faire le principe du jugement porté sur la nature), ils ne pouvaient toutefois jamais concevoir un principe de la possibilité d'une conciliation de la nature avec leur loi morale intérieure autre qu'une cause suprême gouvernant le monde d'après des lois morales : en effet, une fin ultime imposée en eux-mêmes en tant que devoir, et une nature dépourvue de toute fin ultime en dehors d'eux, mais nature dans laquelle pourtant cette fin doit se réaliser, ce sont là choses contradictoires. Ils ont pu imaginer bien des absurdités sur la constitution interne de cette cause du monde ; pour autant, ce rapport moral dans le gouvernement du monde demeura toujours le même, rapport qui est universellement compréhensible pour la raison la moins cultivée, dans la mesure où elle se considère comme pratique, tandis que la raison spéculative est loin de [459] pouvoir aller du même pas. Selon toute vraisemblance également, c'est à la lumière de cet intérêt moral que fut tout d'abord attirée l'attention pour la beauté et pour les fins dans la nature, attention qui ensuite servit excellemment à renforcer cette Idée, sans pouvoir cependant la fonder et encore moins l'écarter, et cela parce que même l'étude des fins de la nature n'acquiert cet intérêt immédiat que dans sa relation à la fin ultime, intérêt qui se montre si grand, dès lors que l'on admire la nature sans se soucier d'en retirer quelque avantage.

Paragraphe 89

De l'utilité de l'argument moral

En ce qui concerne l'Idée de Dieu, la limitation de la raison relativement à toutes nos Idées du suprasensible, relativement aux conditions de son usage pratique, possède une utilité que l'on ne saurait méconnaître : elle empêche que la *théologie* n'aille se perdre dans une *théosophie* (dans des concepts transcendants qui troublent la raison) ou ne sombre dans la *démonologie* (une représentation anthropomorphique de l'être suprême) ; elle empêche que la *religion* ne devienne *théurgie* (un délire mystique où l'on s'imagine pouvoir avoir le sentiment d'autres êtres suprasensibles et exercer en retour une influence sur ceux-ci), ou *idolâtrie* (un délire superstitieux où l'on imagine pouvoir se rendre agréable à l'Être suprême par d'autres moyens qu'une disposition morale)*.

Car si, en ce qui concerne ce qui est au-delà du monde sensible, on permet à la vanité ou à la prétention démesurée des raisonneurs de déterminer théoriquement, ne serait-ce que la moindre chose (avec la prétention d'élargir la connaissance), si on leur permet, avec leurs idées, de plastronner sur l'existence et l'essence de la nature divine, sur son entendement et sur sa volonté, sur les lois de tout cela et les propriétés qui en découlent pour le monde, je voudrais bien alors savoir où, et en quel endroit, [460] on voudrait mettre une limite aux prétentions de la raison ; en effet, on peut s'attendre à voir venir encore beaucoup d'autres idées de l'endroit où celles-ci ont été tirées (pour peu, comme on le pense, que l'on fasse quelque effort de réflexion). La limitation de telles prétentions devrait toutefois s'effectuer d'après un principe certain, et non pas seulement pour cette raison que nous constatons l'échec de toutes les tentatives menées jusqu'ici avec ces prétentions ; en effet, cela ne prouve nullement l'impossibilité d'une meilleure issue. Or, en ceci, on ne saurait recevoir d'autre principe que d'admettre, ou bien qu'il n'est absolument rien qui puisse être déterminé théoriquement (si ce n'est de manière exclusivement négative) à propos du suprasensible, ou bien que notre raison renferme en elle-même une mine encore inexploitée d'on ne sait quelle vastes connaissances, mises en réserve pour nous et pour nos descendants, et propres à élargir le savoir. Toutefois, en ce qui concerne la religion, c'est-à-dire la morale en relation à Dieu en tant que législateur, il faudrait, si la connaissance théorique de Dieu devait venir en premier lieu, que la morale se règle sur la théologie et que, non seulement une législation extérieure et arbitraire d'un Être suprême vienne se substituer à une législation intérieure et nécessaire de notre raison, mais encore que, dans cette législation, tout ce que notre compréhension de la nature de cet Être suprême peut avoir de déficient s'étende aux prescriptions morales et ainsi pervertisse la religion en la rendant immorale.

En ce qui concerne l'espérance en une vie future, si, au lieu de la fin ultime qu'il nous faut accomplir nous-mêmes conformément à la prescription de la loi morale, nous interrogeons notre faculté de connaissance théorique en la prenant pour fil conducteur du jugement rationnel sur notre destination (ce qui n'est considéré

* Cette religion qui conçoit l'Être suprême avec des attributs tels qu'il faudrait autre chose que la moralité comme condition en soi suffisante pour que l'homme puisse vivre conformément à la volonté de cet Être est encore de l'idolâtrie au sens pratique. Car, si pur et si dégagé d'images sensibles que l'on ait saisi ce concept du point de vue théorique, on se le représente alors toutefois, dans le registre pratique, comme une *idole*, c'est-à-dire de manière anthropomorphique en ce qui concerne la nature de sa volonté.

comme nécessaire ou acceptable que dans le registre pratique), il apparaît que, dans cette perspective, la doctrine de l'âme, tout comme la théologie tout à l'heure, ne nous donne rien de plus qu'un concept négatif de notre être pensant ; elle montre qu'aucune de ses actions et qu'aucun phénomène du sens interne ne peuvent recevoir une explication matérialiste, et elle montre en conséquence que toute notre faculté théorique de connaître ne saurait, en se fondant sur des raisons spéculatives, absolument pas porter un jugement déterminant qui étende notre savoir sur la nature de ces phénomènes du sens interne considérée abstraitement et sur la durée ou l'extinction de leur personnalité après la mort. Par conséquent, comme tout se trouve ici dépendre du jugement téléologique porté sur notre existence d'un point de vue pratique nécessaire et de la croyance en notre survie comme condition requise pour la fin ultime qui nous est imposée absolument par la raison, on découvre alors en même temps ici l'avantage (qui semble certes, au premier abord, être une perte) : de même que la théologie ne pourra jamais devenir pour nous théosophie [461], la psychologie *rationnelle* ne pourra jamais devenir *pneumatologie* en tant que science augmentant la connaissance, tout comme par ailleurs elle est assurée de ne sombrer dans aucun *matérialisme* ; elle demeure bien plutôt une simple anthropologie du sens interne, c'est-à-dire une connaissance de notre moi pensant *dans la vie*, et, en tant que connaissance théorique, elle reste aussi simplement empirique ; en revanche, en ce qui concerne la question de notre existence éternelle, la psychologie rationnelle n'est absolument pas une science théorique, mais repose sur une unique conclusion de la téléologie morale ; aussi bien son usage n'est-il entièrement nécessaire que pour cette dernière, à cause de notre destination pratique.

Paragraphe 90

De la nature de l'assentiment propre à une preuve téléologique de l'existence de Dieu

De toute démonstration à titre de preuve, qu'elle soit conduite (comme c'est le cas pour la preuve par l'observation de l'objet ou par l'expérimentation) par une présentation empirique immédiate de ce qui doit être prouvé, ou qu'elle le soit par la raison, et a priori, à partir de principes, l'on exige tout d'abord qu'elle ne se contente pas de *persuader*, mais qu'elle puisse *convaincre*, ou du moins agir sur la conviction ; autrement dit, l'on exige que l'argument de la démonstration, ou sa conclusion, ne soit pas seulement un principe de détermination subjectif (esthétique) de l'assentiment (simple apparence), mais qu'il possède une valeur objective et soit un principe logique de la connaissance, faute de quoi l'entendement est séduit, mais n'est pas convaincu. De ce type de preuve apparente relève celle qui est conduite dans la théologie naturelle, peut-être dans une bonne intention, mais toutefois en dissimulant délibérément sa faiblesse : tel est le cas, dès lors que l'on invoque le grand nombre des arguments en faveur d'une origine des choses de la nature tirés du principe des fins et que l'on fait usage du principe simplement subjectif de la raison humaine, à savoir sa tendance propre à substituer, lorsque cela se peut sans contradiction, un principe unique en place de plusieurs et, lorsque ne se trouvent dans ce principe que quelques conditions préalables, ou même beaucoup, pour la détermination d'un concept, sa tendance à ajouter, par la pensée, les conditions restantes, afin d'achever le concept de l'objet par ces compléments arbitraires. Et en effet, assurément, si nous rencontrons dans la nature tant de produits qui sont pour nous des signes d'une cause intelligente, pourquoi ne devrions-nous pas concevoir, en place de plusieurs causes de ce type, plutôt une cause unique, et attribuer à celle-

ci, non pas simplement une grande intelligence, [462] une grande puissance, etc., mais plutôt l'omniscience, la toute-puissance, la concevant, en un mot, comme une cause telle qu'elle comprend en soi le fondement suffisant de telles propriétés pour toutes les choses possibles ? Et pourquoi ne devrions-nous pas, en outre, attribuer à cet être unique et tout-puissant, non seulement un entendement dirigé vers les lois et les produits de la nature, mais encore, en tant que cause morale du monde, la suprême raison morale pratique, puisqu'en achevant ainsi ce concept nous fournissons un principe suffisant, aussi bien pour la compréhension de la nature que comme sagesse morale, et que l'on ne peut faire aucune objection un tant soit peu fondée à la possibilité d'une telle Idée ? Si maintenant on met simultanément en mouvement les tendances morales de l'esprit, et si par la force de l'éloquence (dont elles sont bien dignes) on ajoute l'intérêt vivant de ces tendances, il s'ensuit une persuasion à l'égard de la suffisance objective de la preuve, ainsi qu'une apparence salutaire (dans la plupart des cas où l'on en use), qui dispensent entièrement d'examiner la rigueur logique de la preuve et qui suscitent même à cet égard de la répugnance et de la répulsion, comme si un tel examen procédait d'un doute sacrilège. Dans la mesure où l'on considère proprement l'usage populaire qui peut en être fait, il n'y a rien à répliquer à cela. Seulement, comme on ne peut, ni ne doit, empêcher la division de cette preuve en les deux parties hétérogènes que comprend cet argument, c'est-à-dire celle qui appartient à la téléologie physique et celle qui appartient à la téléologie morale, dans la mesure où la confusion de ces deux parties ne permet pas de savoir où se trouve le nerf proprement dit de la preuve, ni de savoir dans quelle partie et de quelle manière il devrait être élaboré afin de pouvoir en soutenir la valeur face à l'examen le plus rigoureux (même si l'on devait se voir contraint d'admettre pour une partie la faiblesse des vues de la raison), c'est un devoir pour le philosophe (à supposer même qu'il ne fasse aucun cas de l'exigence de sincérité qui lui est adressée) que de dévoiler l'apparence, si salutaire soit-elle, qu'un tel amalgame peut produire et que d'isoler ce qui appartient seulement à la persuasion de ce qui conduit à la conviction (deux paramètres des déterminations de l'assentiment qui diffèrent non seulement par le degré, mais encore dans leurs modalités), afin de présenter l'état de l'esprit en cette preuve, ouvertement et en toute sa clarté, et de pouvoir soumettre librement cet argument à l'examen le plus sévère.

Mais une preuve qui vise à convaincre peut à son tour être de deux sortes : ou bien c'est une preuve qui établit ce que l'objet est *en soi*, ou bien c'est une preuve qui établit ce qu'il est *pour nous* (hommes en général) d'après des principes rationnels qui nous sont nécessaires [463] pour en juger (une preuve *κατ' ἀληθειαν* ou *κατ' ἀνθρώπων*, ce dernier terme étant pris dans son acception universellement reçue pour les hommes en général). Dans le premier cas, la preuve est fondée sur des principes suffisants pour la faculté de juger déterminante ; dans le second cas, elle est fondée sur des principes suffisants seulement pour la faculté de juger réfléchissante. Dans ce dernier cas, ne reposant que sur des principes théoriques, la preuve ne peut jamais emporter la conviction ; toutefois, si elle prend pour fondement un principe rationnel pratique (principe qui, par conséquent, possède une valeur universelle et nécessaire), elle peut alors parfaitement prétendre à une conviction suffisante du point de vue purement pratique, c'est-à-dire à une conviction morale. Mais c'est sans convaincre encore qu'une preuve *agit sur la conviction*, dès lors qu'elle est ainsi déroulée seulement sur cette voie, c'est-à-dire lorsqu'elle contient à cette fin des raisons universellement objectives, lesquelles,

bien que ne suffisant pas encore pour la certitude, sont toutefois d'une nature telle qu'elles ne servent pas seulement de raisons subjectives au jugement en vue de persuader.

Or tous les arguments théoriques suffisent : 1°) ou bien à la preuve par des *syllogismes* logiquement rigoureux ; ou bien, si tel n'est pas le cas : 2°) au raisonnement *par analogie* ; ou bien encore, si cela ne se peut : 3°) à l'*opinion vraisemblable* ; ou enfin, à tout le moins : 4°) à admettre comme *hypothèse* un principe explicatif simplement possible. Mais je soutiens que tous les arguments en général qui agissent sur la conviction théorique ne sauraient produire aucun assentiment de ce genre, du plus haut degré jusqu'au plus bas, lorsqu'il s'agit de démontrer la proposition portant sur l'existence d'un être originaire conçu comme un Dieu, et cela dans le sens qui correspond au contenu tout entier de ce concept, c'est-à-dire comme un auteur *moral* du monde, si bien que, par celui-ci, la fin ultime de la création soit en même temps donnée.

1°) Pour ce qui est de la preuve *logiquement rigoureuse*, laquelle va du général au particulier, on a montré d'une façon suffisante dans la Critique que, puisqu'aucune de nos intuitions possibles ne correspond au concept d'un tel être qu'il faut chercher au-delà de la nature, et puisque ce concept même, dans la mesure où il doit être déterminé théoriquement par des prédicats synthétiques, demeure toujours pour nous problématique, il ne peut absolument pas y avoir de connaissance de cet être (connaissance qui tout au moins élargirait l'étendue de notre savoir théorique), et que le concept particulier d'un être suprasensible ne saurait être subsumé sous les principes universels de la nature des choses, afin de conclure à partir de ces principes [464] à ce concept, la raison en étant que ces principes n'ont de valeur que pour la nature en tant qu'objet des sens.

2°) Deux choses étant hétérogènes, on peut assurément penser l'une d'entre elles par *analogie** avec l'autre, et cela même au point de vue de leur hétérogénéité ; mais

* L'analogie (en un sens qualitatif), dans la mesure où elle est effective, est l'identité du rapport entre les principes et les conséquences (causes et effets), nonobstant la différence spécifique des choses ou de leurs propriétés en soi (c'est-à-dire considérées en dehors de ce rapport), lesquelles contiennent le fondement de conséquences semblables. Ainsi, en ce qui concerne les actions de nature technique des animaux, comparées à celles de l'homme, nous concevons chez les premiers le principe de ces actions (que nous ne connaissons pas) comme un analogon de la raison, en nous fondant sur le principe d'actions semblables chez l'homme (la raison) qui nous est connu ; et nous entendons en même temps indiquer par là que, sous le nom d'instinct, en fait spécifiquement différent de la raison, le principe de base du pouvoir technique des animaux possède toutefois un rapport semblable à son effet (comparons, par exemple, les constructions du castor et celles de l'homme). Mais, de ce que l'homme use de sa raison dans ses constructions, je ne peux en déduire que le castor doit aussi posséder une raison, et appeler cela un raisonnement par analogie. Cependant, partant de la forme d'action des animaux (dont nous ne percevons pas immédiatement le principe) et qui, comparée à celle de l'homme (dont le principe nous est immédiatement conscient), lui est semblable, nous pouvons très justement conclure *par analogie* que les animaux aussi agissent d'après des *représentations* (et ne sont pas des machines, comme le veut Descartes), et qu'en dépit de ce qui constitue leur différence spécifique, ils sont, du point de vue du genre (en tant qu'êtres vivants), identiques à l'homme. Le principe qui rend légitime un tel raisonnement réside dans le fait que c'est pour une raison identique que nous comptons comme appartenant à un même genre les animaux et l'homme en tant qu'homme à l'égard de cette détermination, dans la mesure où nous les comparons entre eux du point de vue extérieur, suivant leurs actions ; c'est en l'occurrence *par ratio*. Je peux de même, par analogie avec un entendement, concevoir la causalité de la cause suprême du monde, en comparant les produits d'une nature finale de celle-ci dans le monde aux œuvres d'art de l'homme ; mais je ne peux conclure par analogie à la présence en cet être de ces propriétés, parce que le principe de la possibilité d'une telle forme de raisonnement fait ici complètement défaut, à savoir la *paritas rationis* pour compter dans un seul et même genre l'Être suprême et l'homme (du point de vue de leurs causalités respectives). La causalité

on ne peut, partant de ce en quoi elles sont hétérogènes, *conclure* de l'une à l'autre par analogie, c'est-à-dire transférer de l'une à l'autre ce qui est cette signature de leur différence spécifique. Ainsi, par analogie avec la loi de l'égalité de l'action et de la réaction dans l'attraction et la répulsion réciproques des [465] corps entre eux, je peux penser la société des membres d'un corps social d'après des règles de droit ; mais je ne peux transférer ces déterminations spécifiques (l'attraction ou la répulsion matérielles) à cette société, ni les attribuer aux citoyens pour constituer un système, que l'on appelle l'État. De même, nous pouvons bien penser la causalité de l'être originaire par rapport aux choses du monde en tant que fins naturelles, par analogie avec un entendement comme principe des formes de certains productions que nous nommons des œuvres d'art (ceci en effet ne s'effectue qu'au profit de l'usage théorique ou pratique que notre faculté de connaître peut faire de ce concept, en suivant un certain principe, relativement aux choses de la nature dans le monde) ; mais, de ce que l'on doit attribuer un entendement à ce qui, entre les êtres du monde, est cause d'un effet jugé comme étant un produit de l'art, nous ne pouvons nullement conclure par analogie que cette causalité même que nous percevons en l'homme soit également, par rapport à la nature elle-même, propre à un être qui est totalement différent de la nature ; parce que ceci intéresse précisément le point constitutif de l'hétérogénéité que l'on conçoit entre une cause conditionnée de façon sensible relativement à ses effets et l'être originaire suprasensible en son concept même, de telle sorte que l'on ne peut transférer ces propriétés à cet être. Dans la mesure justement où je ne peux concevoir la causalité divine que par analogie avec un entendement (faculté que nous ne connaissons exister en aucun être vivant autre que l'homme conditionné par le sensible), il m'est interdit de lui attribuer cet entendement au sens propre*.

3°) L'*opinion* n'a aucune place dans les jugements a priori ; au contraire, on connaît par ceux-ci quelque chose comme étant absolument certain, ou bien on ne connaît rien du tout. Aussi bien, lorsque les arguments avancés, dont nous partons (comme, ici, les fins dans le monde), sont empiriques, l'on ne peut, grâce à eux, se forger la moindre opinion qui dépasse le monde sensible, ni accorder à des jugements aussi téméraires la moindre prétention à la vraisemblance. En effet, la vraisemblance est une partie d'une certitude possible dans une certaine série de raisons (les raisons de cette série, comparées à la raison suffisante, étant comme des parties relativement à un tout), et pour atteindre cette certitude, toute raison qui se trouve insuffisante [466] doit pouvoir être complétée. Or, comme ces raisons doivent être homogènes en tant que principes de détermination de la certitude d'un seul et même jugement, faute de quoi elles ne sauraient constituer ensemble une grandeur (au sens où la certitude en est une), il ne peut se faire qu'une partie d'entre elles se trouve à l'intérieur des limites de l'expérience possible et qu'une autre partie se trouve en dehors de toute expérience possible. En conséquence, puisque des arguments purement empiriques ne conduisent à rien de suprasensible et que, dans la série qu'ils forment, rien ne peut venir combler cette lacune, on n'avance pas le moins du monde dans la tentative pour approcher, grâce à eux, du suprasensible et

des êtres du monde, qui est toujours conditionnée d'une manière sensible (comme c'est le cas pour celle de l'entendement), ne peut être transférée à un être qui n'a en commun avec eux aucun concept générique, si ce n'est celui d'une chose en général.

* Il ne manque ainsi absolument rien à la représentation du rapport de cet être avec le monde, aussi bien en ce qui concerne les conséquences théoriques de ce concept que ses conséquences pratiques. Vouloir rechercher ce qu'il est en soi serait une témérité aussi inutile que vaine.

d'une connaissance de celui-ci, et il s'ensuit qu'il ne se trouve encore aucune vraisemblance dans un jugement sur le suprasensible fondé sur des arguments tirés de l'expérience.

4°) La possibilité de ce qui, à titre d'*hypothèse*, doit servir à l'explication de la possibilité d'un phénomène, il faut au moins qu'elle soit entièrement certaine. En émettant une hypothèse, il suffit que je renonce à la connaissance de la réalité (connaissance encore affirmée dans une opinion donnée pour vraisemblable) : je ne saurais renoncer à rien de plus ; la possibilité de ce que je pose au fondement d'une explication doit tout au moins n'être exposée à aucun doute, faute de quoi on n'en finirait jamais avec des fantaisies creuses. Or, ce serait une supposition totalement infondée que d'admettre la possibilité d'un être suprasensible déterminé d'après certains concepts, alors qu'aucune d'entre les conditions nécessaires d'une connaissance (par rapport à ce qui, dans cette connaissance, repose sur l'intuition) n'est ici donnée, et qu'il ne reste ainsi comme critérium de cette possibilité que le simple principe de contradiction (principe qui ne peut prouver rien d'autre que la possibilité de la pensée, et non celle de l'objet pensé lui-même).

Il résulte de tout cela que, en ce qui concerne l'existence de l'être originaire en tant que divinité, ou en ce qui concerne l'existence de l'âme en tant qu'esprit immortel, il n'est, pour la raison humaine, absolument aucune preuve au point de vue théorique qui puisse même produire le plus petit degré d'assentiment, et la raison en est tout à fait claire : puisque nous ne disposons d'aucune matière pour la détermination des Idées du suprasensible, dans la mesure où il nous faudrait tirer celle-ci des choses appartenant au monde sensible, mais puisqu'une telle matière ne convient absolument pas à cet objet, il ne reste donc, en l'absence de détermination de ces Idées, rien d'autre que le concept d'un quelque chose suprasensible contenant le fondement dernier du monde sensible, lequel concept ne constitue pas encore une connaissance (comme élargissement du concept) de sa nature interne.

Paragraphe 91 [467]

De la sorte d'assentiment produit par une croyance pratique

Si nous ne considérons que la manière dont quelque chose, *pour nous* (d'après la constitution subjective de nos facultés de représentations), peut être objet de connaissance (*res cognoscibilis*), les concepts, en ce cas, ne sont pas rapportés aux objets, mais simplement à nos facultés de connaître et à l'usage que celles-ci peuvent faire (à un point de vue théorique ou pratique) de la représentation donnée ; et la question de savoir si quelque chose est, ou n'est pas, un être connaissable, n'est pas une question portant sur la possibilité des choses elles-mêmes, mais une question portant sur la possibilité de les connaître.

Or, les choses *connaissables* sont de trois sortes : les *affaires d'opinion* (*opinabile*), les *faits* (*scibile*) et les *objets de croyance* (*mere credibile*).

1°) Les objets des simples Idées de la raison, lesquelles, pour la connaissance théorique, ne peuvent être présentées dans aucune expérience possible, ne sont pas, dans cette mesure, des choses *connaissables* ; par conséquent, à l'égard de ces objets, on ne peut même pas avoir une *opinion*, d'autant plus que, avoir une opinion a priori, est déjà absurde en soi et conduit tout droit à de pures chimères. Par conséquent, ou bien notre proposition a priori est certaine, ou bien elle ne contient

absolument rien qui puisse entraîner l'adhésion. Ainsi, les *affaires d'opinion* sont toujours des objets d'une connaissance d'expérience au moins possible en soi (objets du monde sensible), mais d'une connaissance qui est *pour nous* impossible, en raison simplement du degré de cette faculté que nous possédons. Ainsi, l'éther des physiciens modernes, fluide élastique pénétrant toutes les autres matières (et intimement mêlé à elles), est une simple affaire d'opinion, mais cependant toujours d'une nature telle qu'il pourrait être perçu si les sens externes étaient affinés au plus haut degré, sans pour autant jamais pouvoir être présenté dans une quelconque observation ou expérimentation. Admettre que des êtres raisonnables habitent d'autres planètes est affaire d'opinion ; en effet, si nous pouvions nous approcher d'eux, ce qui est en soi possible, nous pourrions décider par expérience s'ils existent ou non ; mais jamais nous ne parviendrions à nous en rapprocher à ce point, et cela restera donc affaire d'opinion. En revanche, émettre l'opinion que, dans l'univers matériel, il existe de purs esprits qui pensent, mais sont dépourvus de corps (si, comme de juste, on écarte certains phénomènes réels donnés pour tels), cela s'appelle de la fiction et n'est pas du tout [468] une affaire d'opinion, mais c'est une simple Idée qui reste dès lors que l'on retire à un être pensant tout ce qui est matériel, lui laissant cependant la pensée. Mais nous ne pouvons décider si la pensée (que nous connaissons seulement chez l'homme, c'est-à-dire en liaison avec un corps) subsiste dans ces conditions. Une telle chose est un *être de pure ratiocination* (ens rationis ratiocinantis) et non un *être de raison* (ens rationis ratiocinatae) ; pour ce dernier, il est cependant possible de démontrer, et cela d'une manière suffisante, la réalité objective de son concept, du moins pour l'usage pratique de la raison, car ce dernier usage, qui possède ses propres principes a priori et apodictiquement certains, l'exige même (le postule).

2°) Les objets corrélatifs de concepts, dont la réalité objective peut être prouvée (que ce soit par la pure raison ou par l'expérience, et dans le premier cas à partir de données théoriques ou pratiques de la raison, mais dans tous les cas au moyen d'une intuition qui leur corresponde) sont des *faits* (res facti)*. Telles sont les propriétés mathématiques des grandeurs (en géométrie), et ce parce qu'il est possible de les *présenter* a priori pour l'usage théorique de la raison. En outre, les choses, ou les propriétés de celles-ci, qui peuvent être prouvées par l'expérience (la nôtre ou celle d'autrui, via des témoignages) sont également des faits. Mais ce qui est très remarquable, c'est que, parmi les faits, il se trouve même une Idée de la raison (qui, en soi, n'est susceptible d'aucune présentation dans l'intuition, par conséquent pas davantage d'une preuve théorique de sa possibilité) ; c'est l'Idée de *liberté*, dont la réalité, en tant qu'espèce particulière de causalité (dont le concept serait transcendant au point de vue théorique), peut être prouvée par les lois pratiques de la raison pure et, conformément à celles-ci, dans des actions effectives, par conséquent dans l'expérience. Entre toutes les Idées de la raison pure, c'est la seule dont l'objet soit un fait et qui doive être comptée parmi les *scibilia*.

3°) [469] Des objets qui, eu égard à l'usage, conformément au devoir (que ce soit à titre de conséquences ou à titre de principes), de la raison pure pratique doivent être pensés a priori, mais qui sont transcendants pour l'usage théorique de la

* J'étends ici, à bon droit me semble-t-il, le concept de *fait* au-delà de la signification ordinaire de ce mot. En effet, il n'est pas nécessaire, il n'est même pas faisable, de restreindre cette expression à la seule expérience effective, dès lors qu'il s'agit du rapport des choses à nos facultés de connaître, puisqu'une expérience simplement possible est déjà suffisante pour parler de ces choses simplement comme objets d'un mode de connaissance déterminé.

raison, sont simplement des *objets de croyance*. Tel est le *souverain Bien*, à réaliser dans le monde par la liberté ; la réalité objective de son concept ne peut être prouvée dans aucune expérience possible pour nous, ni par conséquent de façon suffisante pour l'usage théorique de la raison ; mais son usage en vue de la réalisation la meilleure possible de cette fin nous est toutefois commandé par la raison pure pratique, et il doit par conséquent être admis comme possible. Cette réalisation qui nous est commandée, *ainsi que les seules conditions concevables pour nous de sa possibilité*, à savoir l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, sont des *objets de croyance* (*res fidei*), et en vérité les seuls de tous les objets qui puissent être ainsi nommés*. En effet, bien que nous devions croire ce que nous ne pouvons apprendre que *par le témoignage* de l'expérience d'autres personnes, il ne s'agit pas encore pour autant, en soi, d'objets de croyance ; chez *l'un de ces témoins*, ce fut en effet une expérience personnelle et un fait, du moins on le suppose. En outre, il doit être possible de parvenir au savoir par cette voie (la croyance historique) ; et les objets de l'histoire et de la géographie, comme en général tout ce qu'il est au moins possible de savoir d'après la constitution de notre faculté de connaître, n'appartiennent pas aux objets de croyance, mais aux faits. Du reste, seuls des objets de la raison pure peuvent être des objets de croyance, mais cela, non pas en tant qu'objets de la simple raison pure spéculative ; car alors, ils ne peuvent même pas être avec certitude rangés au nombre des choses, c'est-à-dire des objets de cette connaissance pour nous possible. Ce sont des Idées, c'est-à-dire des concepts dont on ne peut assurer théoriquement la réalité objective. En revanche, la fin ultime suprême que nous avons à réaliser, ce par quoi uniquement nous pouvons devenir dignes d'être nous-mêmes la fin ultime d'une création, est une Idée qui possède pour nous une réalité objective sur un plan pratique, et c'est une chose ; mais néanmoins, puisque nous ne pouvons procurer à ce concept [470], dans une perspective théorique, cette réalité, c'est un simple objet de croyance de la raison pure, ainsi que, en même temps que ce concept, celui de Dieu et de l'immortalité, en tant que ces deux derniers forment les conditions sous lesquelles seules nous pouvons, d'après la constitution de notre raison (la raison humaine), concevoir la possibilité de cet effet de l'usage légitime de notre liberté. Mais l'assentiment en matière de ce qui est objet de croyance est un assentiment associé à une perspective purement pratique, c'est-à-dire une croyance morale qui ne prouve rien pour la connaissance théorique, mais seulement pour la connaissance pratique de la raison pure tendant à l'accomplissement de ses devoirs, et qui n'élargit en rien la spéculation ou les règles pratiques de la prudence tirées du principe de l'amour de soi. Si le principe suprême de toutes les lois morales est un postulat, alors la possibilité de son objet suprême, et, par conséquent aussi, la condition sous laquelle nous pouvons concevoir cette possibilité, se trouvent ainsi postulées en même temps. Ce faisant, la connaissance de cette dernière en tant que mode de connaissance théorique ne devient ni un savoir ni une opinion relatifs à l'existence et à la teneur de ces conditions, mais il s'agit simplement d'une hypothèse adoptée sous un rapport pratique, rapport qui nous est, à cet égard, imposé pour l'usage moral de notre raison.

* Toutefois, des objets de croyance ne sont pas pour autant des *articles de foi*, si l'on entend sous cette dernière expression ces objets de croyance que l'on puisse être obligé à confesser (intérieurement ou extérieurement) ; la théologie naturelle ne contient rien de tel. En effet, puisqu'en tant qu'objets de croyance, ses objets ne peuvent (comme le font au contraire les faits) s'appuyer sur des preuves théoriques, l'assentiment qui les accompagne est libre, seul assentiment conciliable avec la moralité du sujet.

Même si nous pouvions, en apparence, fonder un concept *déterminé* d'une cause intelligente du monde sur les fins de la nature, ce que nous propose en si grand nombre la téléologie physique, l'existence de cet être ne serait pourtant pas encore affaire de croyance. En effet, puisque cet être n'est pas supposé en vue de l'accomplissement de mon devoir, mais seulement aux fins d'explication de la nature, il ne s'agirait alors que de l'opinion et de l'hypothèse les plus conformes à notre raison. Or, cette téléologie ne conduit nullement à un concept déterminé de Dieu, concept qui au contraire se rencontre uniquement dans celui d'un auteur moral du monde, parce que seul celui-ci indique la fin ultime à laquelle nous ne pouvons prendre part qu'autant que nous conformons nos actes à ce que la loi morale nous impose comme fin ultime, et qui par conséquent nous oblige. Il s'ensuit que c'est seulement par sa relation à l'objet de notre devoir, comme constituant la condition de possibilité d'en atteindre la fin ultime, que le concept de Dieu acquiert le privilège de valoir, dans ce à quoi nous donnons notre assentiment, comme objet de croyance ; en revanche, ce même concept ne saurait donner à son objet valeur de fait : c'est, bien que la nécessité du devoir soit assurément claire pour la raison pratique, que la réalisation toutefois de sa fin ultime, étant donné qu'elle n'est pas entièrement en notre pouvoir, n'est admise qu'en vue de l'usage pratique de la [471] raison, et n'est donc pas, comme le devoir lui-même, pratiquement nécessaire*.

La *croyance* (comme *habitus*, non pas comme *actus*) est la manière de penser morale de la raison dans l'assentiment à ce qui est inaccessible à la connaissance théorique. Elle est donc le principe permanent de l'esprit consistant à admettre comme vrai ce qu'il est nécessaire, en raison de l'obligation qui s'y attache**, de

* La fin ultime que la loi morale impose de réaliser n'est pas le fondement du devoir ; en effet, celui-ci réside dans la loi morale qui, en tant que principe pratique formel, dirige catégoriquement, sans tenir compte des objets de la faculté de désirer (la matière du vouloir), par conséquent sans prendre en compte une quelconque fin. Cette nature formelle de mes actions (subordination de celles-ci au principe de la valeur universelle), en laquelle seule consiste leur valeur morale interne, est entièrement en notre pouvoir ; et je peux bien faire abstraction de la possibilité ou du caractère irréalisable des fins qui, conformément à cette loi, m'imposent leur réalisation (étant donné que celles-ci ne constituent que la valeur extérieure de mes actions), comme d'une chose qui n'est jamais complètement en mon pouvoir, afin de ne considérer que ce qui relève de mon action. Reste que l'intention de réaliser la fin ultime de tous les êtres raisonnables (le bonheur, dans la mesure où il lui est possible de s'accorder avec le devoir) est cependant imposée par la loi du devoir elle-même. Mais la raison spéculative n'en voit nullement la possibilité de réalisation (ni du côté de notre propre puissance physique, ni du côté de la collaboration de la nature) ; pour ces raisons, elle doit bien plutôt considérer, autant que nous puissions en juger raisonnablement, qu'attendre de la nature seule (en nous et en dehors de nous) un tel résultat de notre bonne conduite, et cela sans admettre Dieu et l'immortalité, est un espoir sans fondement et vain, bien que procédant d'une bonne intention ; et elle doit convenir que, si elle pouvait être entièrement certaine de ce jugement, elle considérerait la loi morale elle-même comme une simple illusion de notre raison à un point de vue pratique. Mais, comme la raison spéculative se convainc pleinement que cela ne pourra jamais se faire, et qu'en revanche ces Idées, dont l'objet est au-delà de la nature, peuvent être pensées sans contradiction, la raison, afin de ne pas se mettre en contradiction avec elle-même, devra reconnaître ces Idées comme réelles pour sa propre loi pratique et pour la tâche que celle-ci lui impose, c'est-à-dire donc, au point de vue moral.

** C'est là une confiance accordée à la promesse de la loi morale ; non pas cependant à une promesse contenue dans cette loi, mais à une promesse que j'y ajoute pour une raison morale suffisante. Car une fin ultime ne peut être commandée par aucune loi de la raison, sans que celle-ci ne promette simultanément, quoique de manière incertaine, la possibilité d'atteindre ladite fin et n'assoit, ce faisant, aussi l'assentiment aux conditions sous lesquelles seules notre raison peut concevoir de l'atteindre. Le mot *fides* exprime déjà cela ; mais l'introduction de ce mot et de cette Idée particulière dans la philosophie morale pourrait sembler suspecte, puisqu'ils ont été introduits en premier lieu par le christianisme, et que les adopter pourrait paraître une simple imitation flatteuse de sa langue. Mais ce n'est pas un cas unique, puisque cette religion merveilleuse, dans la suprême simplicité de son discours, a enrichi la philosophie de concepts moraux bien plus déterminés et bien plus purs que ceux que celle-ci

présupposer à titre de condition pour la possibilité de la fin ultime morale suprême et cela quand bien même [472] nous ne pouvons en saisir la possibilité, pas plus d'ailleurs que l'impossibilité. La croyance (dans son acception simple) est une confiance dans l'atteinte d'un but dont la réalisation est un devoir, mais dont nous ne pouvons *apercevoir* la possibilité pour nous de l'accomplir (et par suite pas davantage celle des seules conditions pour nous concevables qui le permettraient). Ainsi, la croyance se rapportant à des objets particuliers qui ne sont pas objets d'un savoir ou d'une opinion possibles (dans ce dernier cas, notamment en histoire, il faudrait parler de crédulité, et non de croyance) est purement morale. C'est un libre assentiment, non pas à ce dont on peut trouver des preuves dogmatiques pour la faculté de juger déterminante théorique, ni à ce que nous considérons comme étant pour nous une obligation, mais à ce que nous admettons en vue d'un dessein conforme aux lois de la liberté ; non pas, toutefois, comme une quelconque opinion sans fondement suffisant, mais comme fondé dans la raison (en rapport, il est vrai, simplement à son usage pratique), *d'une manière suffisante pour le dessein de celle-ci*. Sans cette croyance, en effet, la pensée morale se heurtant aux exigences de la raison théorique concernant la preuve (de la possibilité de l'objet de la moralité), perd toute fermeté et ne laisse pas de flotter entre des commandements pratiques et des doutes théoriques. Être *incrédule*, c'est s'attacher à la maxime de ne pas croire aux témoignages en général ; mais l'*incroyant* est celui qui dénie toute valeur aux Idées de la raison, et ce parce que le fondement *théorique* de leur réalité fait défaut. Ce faisant, il juge dogmatiquement. Mais une *non-croyance* dogmatique ne saurait coexister avec une maxime morale régnant sur la manière de penser (la raison ne peut, en effet, commander de poursuivre une fin reconnue comme une simple chimère) ; mais elle peut fort bien coexister avec une *croyance perplexé*, pour laquelle le manque de conviction tirée d'arguments de la raison spéculative est seulement un obstacle, auquel une saisie critique des limites de cette raison peut ôter toute influence sur la conduite et [473] lui substituer en compensation un assentiment pratique prédominant.

*

Si, à la place de certaines tentatives manquées en philosophie, l'on veut introduire un autre principe et lui donner de l'influence, on trouve une grande satisfaction à voir comment et pourquoi ces tentatives devaient échouer.

Dieu, liberté, immortalité de l'âme : tels sont les problèmes à la solution desquels la métaphysique se prépare comme à sa fin dernière et unique. Or, on pensait que la doctrine de la liberté n'était nécessaire pour la philosophie pratique que comme condition négative, mais qu'en revanche la doctrine de Dieu et celle de la nature de l'âme, appartenant à la philosophie théorique, devaient être traitées pour elles-mêmes et séparément, afin ensuite d'être reliées toutes deux avec ce que la loi morale (qui n'est possible que sous la condition de la liberté) ordonne, et ce faisant, afin de constituer une religion. Mais il est aisé de voir que ces tentatives devaient échouer. En effet, partant de simples concepts ontologiques des choses en général, ou de l'existence d'un être nécessaire, aucun concept d'un être originaire ne peut être construit, qui soit un concept déterminé par des prédicats susceptibles d'être donnés dans l'expérience, et qui, de ce fait, pourrait servir à la connaissance ; mais à

avait pu fournir jusque là ; et du reste ces concepts, une fois là, ont été *librement* approuvés par la raison et admis comme des concepts qu'elle aurait parfaitement pu et dû découvrir et introduire d'elle-même.

son tour, le concept qui fut fondé sur l'expérience de la finalité physique de la nature ne pouvait fournir une preuve satisfaisante pour la morale, par conséquent pour la connaissance d'un Dieu. De même, la psychologie fondée sur l'expérience (dont nous ne disposons que dans cette vie) ne peut point procurer un concept de la nature spirituelle et immortelle de l'âme, suffisant par conséquent pour la morale. En tant que problèmes scientifiques d'une raison spéculative, la *théologie* et la *pneumatologie*, puisque leur concept est transcendant pour toutes nos facultés de connaître, ne peuvent être établies par aucune donnée et par aucun prédicat empiriques. La détermination de ces deux concepts, aussi bien celui de Dieu que celui de l'âme (en ce qui concerne son immortalité), ne peut se faire que par des prédicats qui, bien qu'ils ne soient eux-mêmes possibles que partant d'un fondement suprasensible, doivent cependant prouver leur réalité dans l'expérience : car c'est ainsi seulement qu'ils peuvent rendre possible une connaissance d'être totalement suprasensibles. Or, le seul concept de ce genre que l'on peut rencontrer dans la raison humaine est le concept de [474] la liberté de l'homme soumis à des lois morales en même temps qu'à la fin ultime que la liberté lui prescrit par ces lois ; ces lois et cette fin ultime permettent d'attribuer, les premières à l'auteur de la nature, la seconde à l'homme, les attributs contenant la condition nécessaire, à la possibilité de l'un comme de l'autre, en sorte que, précisément à partir de cette Idée, l'on peut conclure à l'existence et sur la nature de ces êtres qui autrement nous seraient complètement cachés.

Ainsi donc, la raison pour laquelle, en empruntant la seule voie théorique, on a échoué à prouver Dieu et l'immortalité de l'âme, réside en ceci que, suivant cette voie (celle des concepts de la nature), aucune connaissance du suprasensible n'est possible. En revanche, que, en suivant la voie morale (celle du concept de liberté), la tentative soit couronnée de succès, la raison en est qu'ici le suprasensible, qui se trouve en ceci au fondement (la liberté), fournit, grâce à une loi déterminée de causalité qui en est issue, non seulement la matière pour la connaissance de l'autre suprasensible (consistant en la fin ultime morale et les conditions de réalisation de cette dernière), mais encore prouve dans les actions sa réalité en tant que fait ; c'est pour cela précisément que le concept de liberté ne peut donner qu'une preuve à valeur pratique (valeur qui est aussi la seule dont la religion ait besoin).

Ce qui demeure toutefois très remarquable ici, c'est que, entre les trois Idées pures de la raison que sont *Dieu*, la *liberté* et l'*immortalité* de l'âme, l'Idée de liberté soit l'unique concept du suprasensible qui prouve sa réalité objective (grâce à la causalité qui se trouve pensée en lui) dans la nature, à la faveur de l'effet qu'il lui est possible de produire dans celle-ci, rendant précisément ainsi possible la liaison des deux autres avec la nature et l'intégration de toutes les trois pour constituer une religion ; et ainsi, nous disposons en nous d'un principe capable de déterminer l'Idée du suprasensible en nous, et ce faisant, celle également du suprasensible en dehors de nous, en vue d'une connaissance, possible il est vrai au seul point de vue pratique, mais que la philosophie simplement spéculative (qui ne pouvait donner, même de la liberté, qu'un concept négatif) devait désespérer d'atteindre : dès lors, le concept de liberté (comme concept fondamental de toutes les lois pratiques inconditionnées) peut porter la raison au-delà de ces limites à l'intérieur desquelles tout concept de la nature (théorique) doit demeurer enfermé sans espoir.

*

Remarque générale sur la téléologie [475]

Si la question est de savoir quel rang parmi les autres occupe, en philosophie, l'argument moral qui prouve l'existence de Dieu uniquement comme objet de croyance pour la raison pure pratique, alors tout l'avoir de la philosophie peut facilement être estimé, car on peut prouver qu'il n'y a pas ici à choisir, mais que, devant une critique impartiale, la faculté théorique doit abandonner d'elle-même toutes ses prétentions.

Pour ne pas devoir être entièrement dépourvu de fondement, tout assentiment doit en premier lieu se fonder sur des faits ; et il ne peut donc y avoir qu'une unique différence dans la preuve, selon que l'on peut fonder sur ces faits un assentiment concernant la conséquence qui en est tirée, ayant valeur de *savoir* pour la connaissance théorique ou ayant simplement valeur de *croyance* pour la connaissance pratique. Tous les faits relèvent, ou bien du *concept de la nature*, lequel prouve sa réalité dans les objets des sens, objets qui sont donnés (ou peuvent l'être) avant tous les concepts naturels ; ou bien du *concept de liberté*, lequel exprime suffisamment sa réalité par la causalité de la raison relativement à certains effets que la liberté rend possibles dans le monde sensible et qu'elle postule de manière irréfutable dans la loi morale. Le concept de la nature (qui relève de la seule connaissance théorique) est alors, ou bien métaphysique et entièrement a priori, ou bien physique, c'est-à-dire a posteriori et nécessairement concevable uniquement dans le cadre d'une expérience déterminée. Le concept métaphysique de la nature (qui ne présuppose aucune expérience déterminée) est donc ontologique.

La *preuve ontologique* de l'existence de Dieu à partir du concept d'un être originaire consiste alors, ou bien à conclure, à partir de prédicats ontologiques par lesquels seuls il peut être pensé comme entièrement déterminé, à son existence absolument nécessaire, ou bien à conclure, à partir de l'absolue nécessité de l'existence d'une chose, quelle qu'elle soit, aux prédicats de l'être originaire : en effet, afin qu'il ne soit pas dérivé, le concept d'un être originaire enveloppe l'absolue nécessité de son existence et (pour se représenter celle-ci) la détermination complète par son concept. Or, on croyait trouver ces deux conditions dans le concept de l'Idée ontologique d'un être *le plus réel de tous* ; de là résultèrent deux preuves métaphysiques.

La preuve se fondant sur un concept simplement métaphysique de la nature (preuve ontologique proprement dite) concluait du concept de l'être le plus [476] réel possible à son existence absolument nécessaire ; en effet (c'est le sens de la preuve), si cet être n'existait pas, il lui manquerait une réalité, à savoir l'existence. L'autre preuve (que l'on appelle également la preuve métaphysico-cosmologique) concluait de la nécessité de l'existence d'une chose quelconque (ce qui doit absolument être admis, puisqu'une existence m'est donnée dans la conscience que j'ai de moi-même) à sa détermination absolue en tant qu'être le plus réel possible, parce que tout existant est complètement déterminé, tandis que ce qui est absolument nécessaire (à savoir ce que nous devons reconnaître comme tel, par conséquent a priori) doit être complètement déterminé *par son concept* ; or, cela ne se peut rencontrer que dans le concept d'une chose qui est la plus réelle possible. Il n'est ici pas nécessaire de dénoncer les sophismes dont sont remplis ces deux raisonnements, cela ayant déjà été fait ailleurs ; il suffira de remarquer que de telles preuves, bien qu'on les puisse défendre par toutes sortes de subtilités dialectiques, ne passent

jamais de l'école dans le public et qu'elles ne sauraient avoir la moindre influence sur le simple sens commun.

La preuve qui se fonde sur un concept naturel, lequel peut seulement être empirique, mais doit néanmoins conduire au-delà des limites de la nature en tant qu'ensemble des objets des sens, ne saurait être que la preuve tirée des *fins* de la nature, fins dont le concept ne peut être acquis a priori, mais uniquement être donné à partir de l'expérience ; en tout cas, il nous promet du fondement originaire de la nature un concept tel que, parmi tous ceux que nous pouvons concevoir, lui seul convienne au suprasensible, à savoir le concept d'un entendement suprême comme étant la cause du monde ; de fait, et au surplus, il s'acquitte parfaitement de cette promesse d'après les principes de la faculté de juger réfléchissante, c'est-à-dire d'après la constitution de notre faculté (humaine) de connaître. Cela dit, cette preuve est-elle à même de fournir, à partir des mêmes données, ce concept d'un Être *suprême*, c'est-à-dire indépendant et intelligent, comme étant également celui d'un Dieu, c'est-à-dire de l'auteur d'un monde soumis à des lois morales, et par suite un concept suffisamment déterminé pour l'idée d'une fin ultime de l'existence du monde, telle est la question dont tout dépend, que nous exigeons un concept théoriquement suffisant de l'être originaire en vue de la science de la nature en sa totalité ou que nous exigeons un concept pratique pour la religion.

Cet argument tiré de la téléologie physique est respectable. Il a sur l'entendement commun la même force de conviction que sur le plus subtil penseur ; et un *Reimarus*, dans son ouvrage, qui n'est pas encore dépassé, où il développe longuement cette preuve avec la [477] profondeur et la clarté qui lui sont propres, s'est ainsi acquis un mérite immortel. Mais, comment cette preuve conquiert-elle une influence aussi puissante sur l'esprit, et notamment dans le jugement porté par la froide raison (car on pourrait prendre pour de la conviction l'émotion et l'élévation de l'esprit suscitées par les merveilles de la nature), une approbation calme et sans réserve ? Ce n'est pas grâce aux fins physiques, lesquelles renvoient toutes à un entendement insondable inhérent à la cause du monde ; ces fins, en effet, sont insuffisantes à cet égard, puisqu'elles ne satisfont pas le besoin de la raison qui s'interroge. En effet (demande celle-ci), à quoi bon toutes ces choses de la nature qui témoignent d'un art ? À quoi bon l'homme lui-même, auquel il faut nous arrêter comme à la fin dernière, pour nous pensable, de la nature ? Pour quelle raison cette nature, en sa totalité, existe-t-elle, et quelle est la fin ultime d'un art si grand et si varié ? La raison ne saurait se satisfaire en disant que le monde et l'homme lui-même ont été créés pour la jouissance, ou pour permettre d'intuitionner, de contempler et d'admirer (admiration qui, si l'on s'en tient à cela, n'est rien de plus qu'une jouissance d'une espèce particulière), en tant qu'il s'agirait là de la fin ultime dernière : car cette fin suppose une valeur personnelle, que l'homme peut seul se donner, comme condition sous laquelle seule, lui-même et son existence peuvent être fin ultime. En l'absence de cette valeur (seule susceptible d'avoir un concept déterminé), les fins de la nature ne peuvent satisfaire son interrogation, notamment parce qu'elles ne peuvent donner aucun concept *déterminé* de l'Être suprême en tant qu'être suffisant à tout (et, pour cette raison précisément, unique, que l'on doit appeler *suprême* au sens propre du terme) et des lois suivant lesquelles son entendement est cause du monde.

Par conséquent, que la preuve physico-théologique conduise exactement à la même conviction que si elle était en même temps théologique, cela ne provient pas

de l'usage que l'on fait des Idées des fins de la nature, comme autant de preuves empiriques d'un entendement *suprême* ; mais, sans que l'on s'en aperçoive, vient s'y mêler, dans la conclusion, la preuve morale présente en tout homme, et qui l'anime si intimement, selon laquelle on attribue également une fin ultime à l'être qui se révèle dans les fins de la nature avec un art si incompréhensible, et par conséquent la sagesse (sans d'ailleurs y être autorisé par la perception de ces fins), complétant ainsi arbitrairement les lacunes encore inhérentes à cet argument. En fait, seule donc la preuve morale apporte la conviction, et même ne le fait-elle qu'au point de vue moral, auquel chacun ressent [478] intimement qu'il adhère ; quant à elle, la preuve physico-théologique a pour seul mérite de conduire l'esprit dans sa contemplation du monde sur la voie des fins, et, ce faisant, vers un auteur *intelligent* du monde, alors que la relation morale à des fins et l'Idée d'un tel législateur et auteur du monde, comme concept théologique, bien qu'elles soient en vérité pur ajout, semblent pourtant se développer tout naturellement à partir de cette preuve.

On pourra désormais s'en tenir là dans le discours commun. En effet, il est en général difficile pour le sain entendement commun de distinguer, dès lors que cette distinction exige force réflexion, les uns des autres comme hétérogènes les divers principes qu'il confond, alors que c'est effectivement seulement d'après l'un d'eux qu'il conclut avec justesse. La preuve morale de l'existence de Dieu ne *complète* pas, à proprement parler, simplement la preuve physico-théologique pour en faire une preuve parfaitement close ; mais c'est une preuve particulière qui *supplée* au manque de conviction résultant de cette dernière ; celle-ci, en fait, ne peut rien faire d'autre que de guider la raison dans le jugement qu'elle porte sur la nature et son ordre contingent, mais admirable, que nous ne connaissons que par l'expérience, vers la causalité d'une cause qui en contient le principe selon des fins (cause que, en vertu de la constitution de nos facultés de connaître, il nous faut penser comme une cause intelligente), et attirant sur elle son attention, la rendre plus réceptive à la preuve morale. Car, ce qu'exige ce dernier concept est si essentiellement différent de ce que peuvent contenir et enseigner les concepts naturels, qu'il faut un argument et une preuve spécifiques tout à fait indépendants des précédents, afin de fournir d'une manière suffisante pour une théologie le concept de l'être originaire et pour conclure à son existence. La preuve morale (qui ne prouve, il est vrai, l'existence de Dieu qu'au point de vue pratique, mais cependant nécessaire de la raison) garderait donc encore toute sa force, quand bien même nous ne rencontrerions dans le monde aucune matière pour la téléologie physique, ou une matière simplement équivoque. On peut concevoir que des êtres raisonnables se voient entourés d'une nature telle qu'elle ne montre aucune trace distincte d'organisation, mais seulement les effets d'un simple mécanisme de la matière brute, effets en raison desquels, et face à la transformation de quelques formes et relations d'une finalité contingente, il semblerait n'y avoir aucune raison de conclure à un auteur intelligent ; il n'y aurait dès lors pas matière à [479] une téléologie physique ; et pourtant, la raison, laissée ici sans guide par les concepts de la nature, trouverait dans le concept de liberté et dans les Idées morales qui se fondent sur lui une raison suffisante au point de vue pratique pour postuler le concept qui leur convient d'un être originaire, c'est-à-dire celui d'une divinité, et pour postuler que la nature (même notre propre existence) est une fin ultime conforme à celle-ci et à ses lois, eu égard certes au commandement inflexible de la raison pratique. Mais que, dans le monde réel, il y ait pour les êtres raisonnables une riche matière pour la téléologie physique (ce qui ne serait pas précisément nécessaire), voilà qui apporte à l'argument moral la confirmation

souhaitée, dans la mesure où la nature peut établir quelque chose d'analogue aux Idées (morales) de la raison. Car le concept d'une cause suprême possédant un entendement (ce qui est d'ailleurs loin de suffire pour une théologie) reçoit, ce faisant, une réalité qui suffit pour la faculté de juger réfléchissante ; mais un tel concept n'est pas requis pour fonder la preuve morale, de même que cette dernière ne sert pas non plus à faire de ce concept, qui considéré en lui-même ne se rapporte en rien à la moralité, une preuve en le complétant par une suite de déductions menées d'après un principe unique. Deux principes aussi hétérogènes que la nature et la liberté ne peuvent donner que deux façons de démontrer différentes, puisque toute tentative pour conduire cette démonstration à partir du premier se trouve insuffisante pour ce qu'il s'agit de prouver.

Si l'argument physico-téléologique suffisait pour la preuve recherchée, ce serait très satisfaisant pour la raison spéculative ; en effet, on aurait l'espoir de produire une théosophie (ainsi faudrait-il nommer en effet la connaissance théorique de la nature divine et de son existence, qui suffirait à l'explication de la constitution du monde, ainsi qu'à celle de la détermination des lois morales). De même, si la psychologie suffisait pour parvenir grâce à elle à la connaissance de l'immortalité de l'âme, elle rendrait possible une pneumatologie qui serait tout autant la bienvenue pour la raison spéculative. Mais ni l'une ni l'autre, en dépit de la vaine ambition du désir de savoir, ne satisfont le vœu de la raison portant sur une théorie qui devrait être fondée sur une connaissance de la nature des choses. Quant à dire, toutefois, si la première en tant que théologie, la seconde en tant qu'anthropologie, l'une et l'autre fondées sur le principe moral, c'est-à-dire le principe de liberté, conformes par conséquent à l'usage pratique de la raison, ne remplissent pas mieux leur intention ultime objective, c'est là une autre question qu'il ne nous est pas nécessaire d'examiner ici plus avant.

[480] Si l'argument physico-téléologique ne suffit pas pour la théologie, c'est parce qu'il ne donne, ni ne peut donner, aucun concept de l'Être suprême qui soit suffisamment déterminé à cet effet ; il faut, au contraire, prendre ce concept dans un tout autre domaine, ou remédier à son absence par un ajout arbitraire. De la grande finalité des formes naturelles, et de leurs relations réciproques, vous concluez à une cause du monde intelligente ; mais quel sera le degré de cette intelligence ? Sans aucun doute, vous ne pouvez prétendre conclure à la plus haute intelligence possible ; car pour cela, il faudrait que vous admettiez qu'une intelligence plus haute que celle dont vous percevez les preuves dans le monde n'est pas pensable, ce qui reviendrait à vous attribuer à vous-même l'omniscience. De même, vous concluez de la grandeur du monde, à une très grande puissance de son auteur ; mais vous vous résignerez à admettre que ceci n'a de signification que comparative, pour votre faculté de compréhension, et que, puisque vous ne connaissez pas tout ce qui est possible afin de le comparer avec la grandeur du monde, pour autant que cette dernière vous soit connue, vous ne sauriez d'après une si petite mesure conclure la toute puissance de l'auteur, etc. Ainsi, vous ne parvenez, par là, à aucun concept déterminé d'un être originaire qui puisse convenir pour une théologie ; un tel concept, en effet, ne peut être trouvé que dans celui de la totalité des perfections compatibles avec un entendement, résultat en vue duquel vous ne pouvez absolument pas utiliser de simples données *empiriques* ; or, sans un tel concept déterminé, vous ne pouvez pas non plus conclure à un être originaire intelligent et qui soit *un*, mais vous ne pouvez en faire que l'hypothèse (pour quelque usage que ce soit). On peut alors, certes, fort bien admettre que vous ajoutiez arbitrairement

(puisque la raison n'a rien de fondé à objecter à cela) que là où l'on trouve tant de perfection, l'on pourrait bien admettre que toute perfection soit enveloppée dans une cause unique du monde, puisque la raison se trouve mieux, théoriquement et pratiquement, d'un principe ainsi déterminé. Toutefois, vous ne pouvez vous vanter d'avoir démontré ce concept de l'être originaire, puisque vous ne l'avez admis qu'en vue d'un meilleur usage de la raison. Toutes vos lamentations donc, ou toute votre indignation impuissante contre le prétendu sacrilège de mettre en doute la solidité de votre raisonnement, ne sont qu'une vaine vantardise qui voudrait faire passer le doute librement émis au sujet de votre argument pour une atteinte à la vérité sacrée, cela uniquement afin de cacher derrière ce voile la légèreté de cet argument.

La téléologie morale, en revanche, laquelle n'est pas moins solidement fondée [481] que la téléologie physique, et mérite bien plutôt la préférence puisqu'elle s'appuie a priori sur des principes inséparables de notre raison, conduit à ce qu'exige la possibilité d'une théologie, à savoir à un *concept* déterminé de la cause suprême comme cause du monde d'après des lois morales, par conséquent au concept d'une cause qui satisfait notre fin ultime morale ; cela ne requiert rien moins que l'omniscience, la toute-puissance, l'omniprésence, etc., en tant qu'attributs naturels de cette cause, attributs que l'on doit concevoir comme liés à la fin ultime morale, laquelle est infinie, et par conséquent comme étant adéquats à cette fin ; ainsi donc, la téléologie morale peut nous procurer toute seule le concept d'un auteur unique du monde qui convienne à une théologie.

De cette manière, une théologie conduit aussi immédiatement à la *religion*, c'est-à-dire à la *connaissance de nos devoirs en tant que commandements divins* ; et cela parce que la connaissance de notre devoir et de la fin ultime qui nous est imposée par la raison à ce titre a pu d'abord produire de façon déterminée le concept de Dieu, lequel dans son origine est donc déjà inséparable de l'obligation envers cet être ; au lieu que, si le concept de l'être originaire pouvait, d'une façon déterminée également, être trouvé sur la voie uniquement théorique (à savoir comme simple cause de la nature), il serait ensuite extrêmement difficile, voire même impossible sans addition arbitraire, d'attribuer à cet être, avec des preuves sérieuses, une causalité selon des lois morales, causalité en l'absence de laquelle toutefois ce prétendu concept théologique ne peut constituer un fondement pour la religion. Même si une religion pouvait être fondée sur cette voie théorique, elle serait, quant à l'intention qui l'anime (qui est cependant l'essentiel en elle), effectivement distincte d'une religion dans laquelle le concept de Dieu et la conviction (pratique) de son existence résultent des Idées fondamentales de la moralité. En effet, si nous devons présupposer la toute-puissance, l'omniscience, etc., d'un auteur du monde comme autant de concepts qui nous seraient donnés et provenant d'ailleurs, pour appliquer ensuite seulement nos concepts des devoirs à notre rapport avec lui, ces devoirs auraient une très forte allure de contrainte et de soumission forcée ; tandis que, si le respect pour la loi morale nous représente tout à fait librement, suivant la prescription de notre propre raison, la fin ultime de notre destination, nous admettons dans nos vues morales une cause qui s'accorde avec cette fin et avec sa réalisation, et cela en lui témoignant le respect le plus authentique, lequel est

totallement différent de la crainte pathologique [482], et c'est volontiers que nous nous soumettons à cette cause.*

Si l'on demande pourquoi il nous importe en général de disposer d'une théologie, il apparaît clairement qu'elle n'est pas nécessaire pour élargir ou justifier notre connaissance de la nature et une quelconque théorie, mais uniquement pour la religion, c'est-à-dire pour l'usage pratique, notamment moral, de la raison au point de vue subjectif. Or, il se trouve que l'unique argument conduisant à un concept déterminé de l'objet de la théologie est lui-même moral ; non seulement l'on ne s'en étonnera pas, mais même l'on trouvera que rien ne manque à cet argument pour que, relativement à la fin ultime de la théologie, l'assentiment qui en résulte soit suffisant, dès lors que l'on reconnaît qu'un tel argument ne prouve de manière satisfaisante l'existence de Dieu que pour notre destination morale, c'est-à-dire au point de vue pratique, et que la spéculation n'y fait en rien preuve de ses forces et, par là, n'étend pas son domaine. L'étonnement disparaîtra également, ou bien la prétendue contradiction entre la possibilité ici affirmée d'une théologie et ce que la Critique de la raison spéculative disait des catégories, à savoir que celles-ci ne pouvaient produire de connaissance que dans leur application aux objets des sens, mais nullement en se trouvant appliquées au suprasensible, si l'on remarque que l'on en fait usage ici pour une connaissance de Dieu, non pas dans un but théorique (visant ce que peut être en soi sa nature impénétrable pour nous), mais uniquement dans un but pratique. À cette occasion, pour mettre fin à l'interprétation erronée de cette doctrine si nécessaire de la Critique, laquelle, au grand dépit du dogmatique aveugle, renvoie la raison à ses limites, j'ajoute ici le commentaire qui suit.

Lorsque j'attribue à un corps une *force motrice*, par conséquent lorsque je le [483] pense par le canal de la catégorie de *causalité*, ce faisant je le *connais* en même temps, c'est-à-dire que j'en détermine le concept, comme objet en général, par ce qui, considéré en lui-même, en tant qu'il est objet des sens, lui revient (comme condition de possibilité de cette relation). Si en effet la force motrice que je lui attribue est répulsive, il lui revient (même si je ne pose pas encore à côté de lui un autre corps, contre lequel il exerce cette force) d'occuper un lieu dans l'espace, il lui revient de plus d'avoir une étendue, c'est-à-dire de l'espace en lui-même, qui plus est de remplir cet espace par les forces répulsives de ses parties, il lui revient enfin d'obéir à la loi de cette occupation (selon laquelle leur force de répulsion doit décroître dans la même proportion où s'accroît l'étendue du corps, ainsi qu'augmente l'espace qu'il remplit par cette force avec les mêmes parties). En revanche, quand je pense un être suprasensible comme étant le *premier moteur*, donc quand je le pense par le canal de la catégorie de causalité relativement à la même détermination du monde (le mouvement de la matière), je ne dois pas me le représenter comme occupant quelque lieu de l'espace, pas davantage comme étendu, pas même dans le temps, ni comme existant en même temps que d'autres êtres. Je ne possède donc aucune détermination qui pourrait me permettre de comprendre que cet être soit comme principe la condition de possibilité du mouvement. Il s'ensuit

* L'admiration de la beauté, ainsi que l'émotion produite par les fins si diverses de la nature, qu'un esprit qui réfléchit est capable de ressentir avant même de posséder une claire représentation d'un auteur raisonnable du monde, ont en elles quelque chose qui ressemble à un sentiment *religieux*. C'est pourquoi elles semblent d'abord agir par une sorte de jugement, analogue au jugement moral, sur le sentiment moral (de reconnaissance et de vénération envers la cause qui nous est inconnue), et ainsi agir sur l'esprit en suscitant des Idées morales, quand elles inspirent cette admiration qui est liée à un intérêt bien plus grand que celui que peut provoquer une simple contemplation théorique.

que je ne connais pas du tout cet être, considéré en lui-même, par le prédicat de cause (en tant que premier moteur) ; j'ai seulement la représentation de quelque chose qui contient le principe des mouvements dans le monde ; et la relation de ces mouvements à cet être comme étant leur cause en laisse tout à fait vide le concept, puisqu'elle ne me procure rien qui appartienne à la constitution de la chose qui en est cause. La raison en est que, avec des prédicats ne trouvant leur objet que dans le monde sensible, je peux certes aller jusqu'à l'existence de quelque chose qui doit contenir le principe de ce monde, mais non pas jusqu'à la détermination de son concept en tant qu'être suprasensible qui exclut tous ces prédicats. Ainsi, par la catégorie de causalité, lorsque je la détermine par le concept d'un *premier moteur*, je ne connais pas le moins du monde ce que Dieu est ; peut-être alors parviendrai-je à un meilleur résultat si je profite de l'ordre du monde, non pas simplement pour *penser* sa causalité comme étant celle d'un *entendement* suprême, mais aussi pour le connaître par la détermination du concept ainsi désigné ; en ce cas, en effet, la condition gênante de l'espace et de l'étendue disparaît. Sans doute, la grande finalité dans le monde nous contraint à *penser* pour elle une cause suprême et à *penser* sa causalité comme étant issue d'un entendement [484] ; mais, par là, nous ne sommes nullement autorisés à lui *attribuer* cet entendement (par exemple, il nous faut penser l'éternité de Dieu comme étant une existence dans tous les temps, parce qu'autrement nous ne pouvons nous faire aucun concept de la simple existence comme d'une grandeur, c'est-à-dire d'une durée ; ou bien encore, penser l'omniprésence divine comme étant une existence en tous lieux, afin de nous rendre compréhensible sa présence immédiate pour des choses extérieures les unes aux autres, sans pouvoir attribuer cependant une de ces déterminations à Dieu, comme quelque chose de connu en lui). Quand, par rapport à certains produits qui ne sont explicables que par une finalité intentionnelle, je détermine la causalité de l'homme en la pensant comme étant un entendement qui lui serait propre, je n'ai pas à m'en tenir là, mais je peux lui attribuer ce prédicat comme exprimant une propriété humaine bien connue, et de ce fait le connaître. Je sais, en effet, que des intuitions sont données aux sens de l'homme et que, par l'entendement, elles sont subsumées sous un concept, et par suite sous une règle ; je sais que ce concept ne contient que la qualité commune (le particulier étant écarté) et est ainsi discursif ; je sais que les règles requises pour envelopper des représentations données sous une conscience en général sont même fournies par l'entendement avant ces intuitions, etc. : j'attribue donc cette propriété à l'homme comme étant une propriété par laquelle je le *connais*. Mais si je veux alors *penser* un être suprasensible (Dieu) en tant qu'intelligence, cela ne m'est pas seulement permis à partir du point de vue particulier propre à l'usage de ma raison, mais c'est aussi inévitable ; mais lui attribuer un entendement et se flatter de pouvoir le connaître, par analogie, comme un de ses attributs, cela n'est absolument pas permis : en effet, c'est que je dois alors négliger toutes ces conditions sous lesquelles seules je connais un entendement, et, par conséquent, le prédicat servant uniquement à la détermination de l'homme ne peut pas du tout être rapporté à un objet suprasensible, et c'est donc que l'on ne peut connaître ce que Dieu est grâce à une causalité ainsi déterminée. Il en va de même pour toutes les catégories qui, dans une perspective théorique, ne peuvent avoir aucune signification pour la connaissance dès lors qu'elles ne sont pas appliquées à des objets d'une expérience possible. Toutefois, je peux, et même je dois, en me plaçant assurément à un autre point de vue, penser un être suprasensible lui-même par analogie avec un entendement, sans pour autant vouloir par là le connaître théoriquement ; lorsque cette détermination de sa causalité intéresse un effet dans le

monde qui comprend une intention moralement nécessaire, mais irréalisable pour des êtres sensibles, alors une connaissance de Dieu et de son existence (théologie) est possible grâce aux [485] attributs et aux déterminations de sa causalité conçues en lui par simple analogie ; et au point de vue pratique, mais aussi *uniquement par rapport à ce point de vue* (en tant que moral), cette détermination possède toute la réalité requise. Ainsi donc, une théologie éthique est possible ; en effet, la morale peut bien subsister, avec la règle qui est la sienne, sans théologie, mais pour l'intention ultime, que lui impose précisément cette règle, la théologie lui est nécessaire, sous peine de laisser à cet égard la raison démunie. En revanche, une éthique théologique (de la raison pure) est impossible ; des lois, en effet, que la raison ne donne pas originairement elle-même et dont elle ne provoque pas l'exécution en tant que faculté pure pratique, ne peuvent être morales. De même, une physique théologique serait une absurdité, parce qu'elle n'exposerait pas des lois naturelles, mais les dispositions d'une volonté suprême ; en revanche, une théologie physique (proprement physico-téléologique) peut au moins servir de propédeutique à la théologie proprement dite, dans la mesure où, par la considération des fins naturelles, dont elle présente une riche matière, elle permet de s'élever à l'Idée d'une fin ultime que la nature ne peut instituer ; en conséquence, elle peut assurément faire ressentir le besoin d'une théologie qui déterminerait le concept de Dieu d'une façon suffisante pour l'usage pratique suprême de la raison, mais non la produire, ni la fonder, de manière satisfaisante sur ses propres preuves.

*