

Fondements de la métaphysique des mœurs (trad. Delbos)

Emmanuel Kant

LU AVEC LIREGRATUITEMENT.COM

Livre libre de droits, lisible gratuitement en ligne et en quinze minutes par jour.

La morale de Kant

Kant commença par adhérer aux idées essentielles de la morale de Leibniz, telles que Wolff les exposait. Le principe de cette morale était le principe de la perfection, auquel le concept d'obligation était subordonné. Le devoir consiste pour nous à nous perfectionner et à concourir au perfectionnement de nos semblables ; or le perfectionnement de l'être humain se ramène au développement régulier et harmonieux de sa nature ; en suivant donc notre nature, nous nous dirigeons vers notre bien, et du même coup vers notre bonheur véritable. L'intelligence intervient pour nous éclairer sur ce que notre nature réclame, pour déterminer par des notions claires et distinctes notre tendance indéfectible à rechercher notre bien. Kant défendit tout d'abord le déterminisme et l'optimisme qui se rattachaient à cette conception. Dans sa dissertation Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio (1755), il estimait que la liberté est pleinement sauvegardée quand elle est comprise comme la puissance d'agir déterminée par la représentation claire du meilleur possible ; il refusait catégoriquement de soustraire la volonté à l'empire du principe de raison suffisante, et même d'établir entre diverses espèces de nécessités une distinction susceptible en apparence de rendre cet empire moins absolu ; il affirmait, au surplus, que le déterminisme fonde, loin de la détruire, notre responsabilité. Dans ses Considérations sur l'optimisme (1759), il soutenait la pure thèse leibnizienne, d'après laquelle Dieu, en vertu de sa perfection, a dû créer le meilleur des mondes possibles, et il s'appliquait en particulier à justifier,

contre les arguments qui la prétendaient sans objet, l'idée du meilleur des mondes.

Cependant, après 1760, des tendances toutes nouvelles, et même contraires, se firent jour dans son esprit ; elles se manifestèrent par la revision critique des concepts moraux de la philosophie wolffienne ; elles prirent forme et vigueur par l'influence des moralistes anglais, et surtout aussi par celle de J.-J. Rousseau. Au début même de cette période, lorsque dans son livre sur l'Unique Fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu (1763), Kant tentait de faire voir comment il faut reformer la preuve ontologique en fondant le possible sur l'être au lieu de fonder l'être sur le possible, il proclamait que la croyance en Dieu et à la Providence ne saurait dépendre du succès plus ou moins décisif d'un effort de démonstration métaphysique. C'était déjà ébranler la thèse qui faisait dépendre d'un savoir rationnel la légitimité des convictions morales et religieuses. Au reste, la raison, telle que l'invoque l'école de Wolff, c'est-à-dire la raison dont le fond et le mode d'opération sont exclusivement logiques, est radicalement incapable de tirer d'elle-même des vérités exactement déterminées. On peut le voir en particulier par l'examen de ces concepts d'obligation et de perfection qui sont pour les Wolffiens les concepts essentiels de la morale. Dans son Étude sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale (1764), Kant s'applique à montrer que ces concepts ne peuvent fournir aucun principe défini pour la conduite de la vie ; le concept de perfection ne fait pas connaître ce qui doit être recherché comme parfait et reste aussi impuissant à fournir par lui seul un objet pour la pratique que l'est le principe d'identité à fournir par lui seul un objet pour le savoir. Quant au concept d'obligation, on est loin d'avoir rigoureusement spécifié la néces-

sité qu'il enveloppe ; on n'a pas distingué, comme il l'eût fallu, entre la nécessité qui ne prescrit une chose que comme moyen pour atteindre une fin, la nécessité problématique, et la nécessité qui prescrit immédiatement et inconditionnellement une chose, la nécessité légale, on n'a pas, en conséquence, relevé que cela seul est proprement devoir, qui s'impose avec le second genre de nécessité. — Voilà déjà établie par Kant la distinction qui deviendra plus tard celle des impératifs hypothétiques et de l'impératif catégorique.

Qu'est-ce donc qui nous apportera la révélation positive de nos devoirs ? La lecture de Shaftesbury, de Hutcheson et de Hume incline alors Kant à admettre que la faculté d'avoir conscience du bien ne saurait être identique à la faculté de se représenter le vrai ni être comprise en elle, que c'est par suite le sentiment, non l'intelligence, qui fournit à notre action morale des objets certains en même temps que des mobiles efficaces. Dans son Programme des leçons pour le semestre d'hiver 1756-1766, Kant vantait cette découverte des philosophes anglais ainsi que leur méthode d'observation intérieure, et en attendait pour le renouvellement de la philosophie pratique les plus grands avantages. De fait, ses Observations sur le sentiment du beau et du sublime, parues un peu auparavant (1764), avaient été écrites dans l'esprit et un peu selon la manière des moralistes anglais ; elles offraient moins des théories rigoureuses que des vues ingénieuses et de libres aperçus sur la diversité des caractères que présente l'humanité selon l'âge, le sexe, la nation ; elles mettaient au jour l'étroite parenté du bien avec le beau et le sublime ; elles ramenaient la moralité en ce qu'elle a de plus pur au sentiment de la beauté et de la dignité de la nature humaine. La valeur propre de ce sentiment, ajoutait Kant, vient de ce qu'il n'est pas

lié à un objet particulier, de ce qu'il est capable de devenir un motif universel d'action.

De même que les philosophes anglais, Rousseau portait Kant à mettre dans le sentiment la source de la moralité. Mais l'influence de Rousseau ne concourait pas seulement à un changement d'explication ; elle allait infiniment plus loin. Elle découvrait à Kant, qui d'ailleurs par son caractère et son éducation religieuse était bien fait pour la reconnaître, la nécessité de reconstituer la hiérarchie des valeurs morales selon des principes contraires à ceux qui avaient été généralement admis par les philosophes ; elle l'excitait vigoureusement à réagir contre cet intellectualisme, commun aux philosophies les plus diverses, selon lequel la vertu dépend de la science ou du degré de culture de l'intelligence et apparaît ainsi comme le privilège de ceux qui savent ou de ceux qui pensent. Les réflexions manuscrites jetées par Kant sur son exemplaire des Observations sur le sentiment du beau et du sublime témoignent à quel point l'action exercée sur lui par Rousseau fut profonde. Pendant un temps, déclare-t-il, il avait estimé la science comme le grand titre de gloire et comme la fin suprême de l'humanité, au point de mépriser le peuple ignorant : c'est Rousseau qui lui a dessillé les yeux. Rousseau est le Newton du monde moral. Comme Newton a trouvé le principe qui relie entre elles les lois de la nature matérielle, Rousseau a découvert la vérité simple qui éclaire dans toutes ses profondeurs la nature humaine. Avec Rousseau maintenant Kant aperçoit et proclame la supériorité de l'état de nature sur la civilisation ; il vante les bienfaits de l'éducation négative, qui se borne à assurer la liberté des tendances naturelles et qui rejette la contrainte des façons d'agir artificielles ; il estime que la culture intellectuelle, telle qu'on la pratique, que l'institution sociale, telle qu'on la su-

bit, ont faussé le sens normal des facultés humaines et imposé à l'homme un conflit douloureux entre la conscience de sa destinée véritable et l'assujettissement à la destinée qui lui est faite. Le retour à l'état de nature, ce n'est pas, du reste, la régression vers la vie sauvage, c'est la restauration de la moralité pure, reconquise sur la fausse moralité des écoles et des conventions sociales.

La condamnation prononcée pour ces motifs contre les prétentions du savoir spéculatif à gouverner la vie s'accorde avec les résultats de la critique que Kant avait par ailleurs dirigée contre la Métaphysique. La Métaphysique, loin de pouvoir étendre légitimement notre science au delà de l'expérience, doit être plutôt la science des limites de la raison humaine. Ainsi entendue, elle ne peut manquer de faire voir que ce qui échappe à notre connaissance est aussi ce qui est inutile pour régler notre conduite, que les affirmations jugées indispensables à la moralité, comme l'affirmation de Dieu et de la vie future, d'abord s'appuient sur elle au lieu de la soutenir, ensuite sont l'objet d'une foi morale, non d'une démonstration en règle. Ces thèses de Kant sont notamment exprimées dans un ouvrage dont le titre indique déjà l'intention ironique et critique : Rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la Métaphysique (1766). Le métaphysicien qui dogmatise sur le monde des esprits n'est pas si loin d'un illuminé comme Swedenborg, qui prétend entrer par privilège spécial en communication directe avec ce monde ; cependant, observe Kant, la conception d'un tel monde n'est pas en elle-même illégitime, et elle pourrait prendre une valeur positive s'il y avait des faits attestant une unité ou une communauté spirituelle des êtres raisonnables. Or le sentiment moral, avec l'obligation qu'il implique, avec le lien qu'il suppose entre toutes les consciences, pourrait bien être l'un de ces faits ; il pourrait être interprété

comme la révélation et la détermination d'un monde intelligible dans lequel les volontés particulières seraient soumises par leurs réciproques relations à des lois propres ou à une sorte de volonté universelle. — N'est-ce pas là déjà l'indication nette, et plus affirmative au fond que l'auteur ne consent à l'avouer, de ce qui sera plus tard appelé par lui le règne des fins ?

Si donc, pendant cette période de tâtonnements et de rénovation, Kant est amené à rechercher les principes de la moralité hors des facultés et des notions invoquées par la métaphysique traditionnelle, s'il s'attache à mettre en relief le caractère original des mobiles moraux et à faire dépendre d'une foi immédiate, non plus de la spéculation, les vérités d'ordre suprasensible que ces mobiles portent invinciblement à affirmer, il n'en laisse pas moins à la fin agir en lui et même apparaître une tendance à reconstituer la'Métaphysique par une autre méthode, par le rapprochement intime de certains de ses concepts essentiels avec les prescriptions et les exigences de la vie morale.

Àpartir de 1770, Kant est dans la voie qui le conduira directement à son système. Ce système s'établira sous la juridiction d'une discipline préalable qui est la Critique de la raison, et il s'appuiera sur deux doctrines fondamentales, au dire même de Kant : la doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps et la doctrine de la liberté.

La doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps, malgré sa signification purement théorique, devait préparer et favoriser l'établissement de la philosophie pratique de Kant. Telle qu'elle était exposée déjà dans la dissertation Sur la Forme et les Principes du monde sensible et du monde intelligible (1770), elle énonçait que l'espace et le temps ne sont ni des substances, ni des accidents, ni

de simples rapports, que ce sont des intuitions pures provenant de l'esprit même et constituant les conditions nécessaires à l'exercice de la perfection sensible. Il résultait de là que si la sensibilité était justifiée, comme faculté de connaître, par la présence et l'action de ces formes a priori, elle était aussi rigoureusement astreinte à n'atteindre que ce qui peut tomber sous ces formes, à ne saisir les données sensibles que comme des représentations, c'est-à-dire comme des phénomènes. Ainsi était tracée entre la sensibilité et l'entendement une ligne de démarcation inflexible, qui, tout en expliquant d'une part la connaissance a priori du monde sensible par la science mathématique, autorisait d'autre part la conception et même, pour Kant à cette époque, la connaissance a priori, par des concepts, du monde des choses telles qu'elles sont en soi, — monde pleinement affranchi désormais de tous les attributs venus de la sensibilité, monde intelligible par conséquent. Et Kant, du même coup, soutenait que c'est sur l'existence et les déterminations de ce monde intelligible que la moralité doit reposer ; il rejetait maintenant en termes décidés et sommaires la doctrine de Shaftesbury sur le sentiment moral, comme entachée d'épicurisme.

Une partie de ces thèses fut reprise et fixée, une autre partie profondément modifiée par la Critique de la raison pure (1781). Dans l'Esthétique transcendantale (science des principes de la connaissance sensible a priori), Kant professe, comme dans la dissertation de 1770, que tout objet de la sensibilité doit se conformer à l'espace et au temps, intuitions pures qui sont notre manière nécessaire de percevoir la diversité du donné, qui sont la forme de notre sensibilité même. Les choses en soi, qui sont le fondement de l'apparition des données sensibles, restent donc inaccessibles à la faculté de connaître par les sens. Mais elles sont

également inaccessibles — et c'est là une des thèses nouvelles par lesquelles la Critique diffère de la dissertation de 1770 — à la faculté de connaître par concepts purs, ou entendement. L'Analytique transcendantale (science des éléments intellectuels a priori par lesquels les objets sont pensés) établit que les concepts purs de l'entendement, ou catégories, expriment une action de l'esprit sans laquelle rien ne saurait être compris, mais qu'ils sont incapables par eux-mêmes de se créer des objets, qu'ils ne peuvent se déterminer qu'en s'appliquant à la seule matière dont nous disposons, c'est-à-dire aux intuitions sensibles, que s'ils sont en effet les conditions a priori de l'expérience comme science, ils ne peuvent légitimement constituer une science de choses situées hors de l'expérience, de choses en soi. Cependant, par-delà l'entendement, qui n'explique le conditionné que par des conditions conditionnées elles-mêmes, il y a la raison qui tend à l'inconditionné ou à la synthèse totale des conditions, et qui manifeste cette tendance par la production des idées. Les objets de ces idées, puisqu'ils sont conçus hors de l'expérience, ne pourraient être que des choses en soi. Mais la raison est incapable de passer à bon droit de la production de ses idées à l'appréhension des existences qui en seraient les objets, et c'est la tâche de la Dialectique transcendantale que de découvrir à sa source l'illusion naturelle et inévitable qui la pousse à se servir des idées pour parvenir à la connaissance de réalités objectives correspondantes. Comme l'inconditionné peut se représenter soit par rapport à nous, soit par rapport aux choses hors de nous, soit par rapport à toute existence possible, il y a trois idées essentielles de la raison : l'idée de l'âme, l'idée du monde, l'idée de Dieu. — La Psychologie rationnelle, en prétendant connaître l'âme, conclut illégitimement de l'unité formelle du sujet pensant à une unité sub-

stantielle, et commet, pour rendre cette conclusion spécieuse, toute une série de paralogismes. — La Cosmologie rationnelle, en prétendant expliquer ce qu'est le monde en lui-même, se suscite d'insolubles antinomies : elle possède des arguments d'égale valeur pour prouver que le monde est limité et qu'il est infini dans l'espace et le temps, qu'il est composé d'éléments simples et qu'il est divisé à l'infini, qu'il y a une causalité libre et que toute causalité est soumise aux lois naturelles, qu'il existe un Être nécessaire et qu'il n'y a que des êtres contingents. Les thèses, qui sont les premières propositions des quatre couples successifs, paraissent plus favorables aux intérêts de la morale et de la religion, les antithèses plus favorables aux intérêts de la science. Cependant ces antinomies ne peuvent prendre fin que par la conscience de l'illusion dont elles sont issues, et qui est la prétention de la raison à connaître les choses en soi ; dans les deux premières antinomies, les thèses et les antithèses sont également fausses, parce qu'en dépit de telle forme qu'elles peuvent affecter elles supposent inévitablement au fond cette connaissance ; mais dans la troisième et la quatrième antinomie, les thèses et les antithèses peuvent être également admises comme vraies, du moment que l'on a recours à la distinction, justifiée par la critique, des phénomènes et des choses en soi et que, limitant la science proprement dite aux phénomènes, on ne prétend pas faire de l'affirmation des choses en soi une science. Dans le monde des choses en soi, que l'on peut spécialement appeler ici le monde des noumènes, l'existence d'une cause libre et celle d'un Être nécessaire sont parfaitement possibles, et elles restent pleinement conciliables avec la nécessité des lois naturelles et la contingence des êtres, vraies elles aussi, mais uniquement dans le monde des phénomènes. — La Théologie rationnelle emploie, pour prouver l'existence de Dieu, des

arguments qui ne sont pas concluants : l'argument ontologique, soutien plus ou moins caché de tous les autres, prend à tort l'existence pour un simple prédicat, que l'on aurait le droit de tirer analytiquement du sujet conçu par la pensée : l'existence, étant précisément la position d'une chose hors de la pensée, échappe aux prises de toute démonstration procédant par une analyse de concepts. L'argument cosmologique ajoute à ce défaut celui de faire un usage illégitime du principe de causalité : le principe de causalité nous permet de remonter la série des phénomènes donnés dans l'expérience ; il ne nous autorise point à nous arrêter dans la prétendue connaissance d'une cause inconditionnée qui par sa nature même dépasserait le monde sensible. Enfin, l'argument physico théologique ou des causes finales, s'il garde l'avantage d'être le plus ancien, le plus clair et le mieux approprié à la raison commune, s'il mérite à ces divers titres d'être toujours rappelé avec respect, n'en a pas moins le tort de se fonder sur une inexacte assimilation de la nature aux œuvres de l'art humain et de ne pouvoir passer en outre d'un Être ordonnateur du monde à un Être souverainement réel et parfait que par un emploi déguisé de l'argument ontologique et de l'argument cosmologique.

Malgré tout, la Dialectique transcendantale est fort loin d'aboutir à des résultats simplement négatifs. Les idées de la raison ne peuvent sans doute servir à constituer une connaissance propre ; elles servent du moins de principes excitateurs et régulateurs pour faire tendre l'entendement à la perfection de la connaissance qui lui appartient, et en même temps pour l'empêcher de croire qu'il l'ait jamais complètement atteinte. De plus, elles sont susceptibles, à des degrés divers, de recevoir une signification pratique, que pourrait seule compromettre une science

émanée d'elles, que respecte au contraire forcément une science limitée par elles.

De ces idées, celle qui possède au plus haut degré cette capacité de signification pratique est l'idée de liberté. Dès la Critique de la raison pure on pressent que cette idée deviendra le fondement de la doctrine morale de Kant ; elle y est pourtant posée dès l'abord, ainsi que nous l'avons indiqué, comme une idée cosmologique, comme une idée destinée à achever l'explication des événements de ce monde par leurs causes. Elle est définie à cet égard la faculté de commencer spontanément un état, sans que la causalité qui détermine cet état relève de l'action d'une autre cause antérieure dans le temps. Elle est donc transcendantale, c'est-à-dire qu'elle ne contient rien qui soit emprunté à l'expérience ; et elle sert de fondement à la liberté pratique, qui, elle, d'après ce que Kant professe encore à ce moment, se démontre dans l'expérience et n'est autre chose que l'indépendance de notre volonté vis-à-vis de la contrainte des mobiles sensibles. Kant considère donc que la liberté pratique, immédiatement certaine par elle-même, laisse à la Critique de la raison spéculative le soin de résoudre les difficultés soulevées par le concept d'une spontanéité inconditionnée. Or ces difficultés ne peuvent être résolues qu'à partir du moment où l'on tient les réalités données, tant externes qu'internes, non pour des choses en soi, mais pour de simples représentations liées selon des lois, c'est-à-dire pour des phénomènes ; car on est alors forcé d'admettre que les phénomènes, étant tels, reposent sur l'existence des choses en soi, et l'on est autorisé à supposer, sans donner à cette supposition la forme d'une connaissance, que ces choses en soi ont, avec la propriété de se manifester à nos sens par les phénomènes, une causalité qui en elle-même n'est pas sensible. Mais toute cause agis-

sante doit avoir un caractère, c'est-à-dire une loi de sa causalité sans laquelle elle ne serait nullement cause. Dès lors le même sujet peut être conçu, d'une part avec un caractère empirique, par lequel tous ses actes, comme phénomènes, sont liés à l'ensemble des autres phénomènes selon le cours de la nature, et d'autre part avec un caractère intelligible, par lequel il est cause de ses actes, mais sans que cette sorte de causalité, absolument indépendante du temps, rentre dans la série des conditions qui rendent nécessaires les événements du monde donné. En d'autres termes, le caractère empirique, déterminé dans tous ses états, objet par là même de connaissance et de prévision, est la manifestation du caractère intelligible, dont nous ne pouvons rien savoir, au sens strict, qui échappe à la nécessité par la raison même qui le soustrait à notre science, qui par conséquent est libre. La conception de ces deux caractères se justifie dans l'interprétation des actes humains. Nous disons que nous devons accomplit tel acte, que nous n'aurions pas dû accomplir tel autre acte. Or il est clair que le terme devoir n'a pas ici la même signification que lorsque nous disons qu'un événement de la nature doit arriver, c'est-à-dire ne peut pas ne pas se produire en vertu de l'enchaînement causal de tous les phénomènes. Ce n'est donc pas du point de vue de notre existence phénoménale que nous prononçons que nous devons accomplir tel acte, mais du point de vue de notre existence comme êtres en soi. Ainsi nous affirmons par rapport à nos actes une autre causalité que celle qui a lieu dans le temps ; nous affirmons, avec notre caractère intelligible, une causalité inconditionnée. Qu'un homme commette un mensonge : on peut sans doute expliquer par la connaissance de son caractère empirique, par ses antécédents, son éducation, ses fréquentations, les circonstances extérieures et intérieures de sa vie, etc., ce qui lui a fait com-

mettre ce mensonge à tel moment ; mais cette explication, fût-elle complète, n'en laisserait pas moins subsister dans toute sa force le jugement de réprobation que nous portons sur son acte ; et cela implique que sa raison possède un pouvoir d'agir indépendant de toutes les conditions empiriques données, qu'elle aurait pu en conséquence se déterminer autrement qu'elle n'a fait.

La Dialectique transcendantale ne prouve pas que la liberté soit réelle, mais elle établit que l'idée transcendantale de la liberté, comme causalité inconditionnée, peut légitimement subsister sans porter préjudice au mécanisme de la nature et sans en recevoir d'atteinte, dès que l'on ne prétend pas faire correspondre à cette idée la connaissance d'un objet. Reste donc que cette idée se vérifie ou se réalise autrement, et il n'est pas douteux que dans la pensée de Kant ce ne soit la loi morale qui doive lui fournir sa garantie d'objectivité ; mais la Critique de la raison pure n'explique qu'imparfaitement les rapports de la liberté et de la loi : le dualisme qu'elle maintient entre la liberté transcendantale, qui est posée par la raison pure, et la liberté pratique, qui est démontrable par l'expérience, l'influence qu'elle accorde dans la Méthodologie transcendantale à la foi en l'immortalité et en Dieu sur la détermination de notre conduite et presque sur la définition du devoir, témoignent bien que Kant n'est pas encore en pleine possession de l'idée par laquelle la liberté transcendantale et la loi pratique manifesteront leur union interne ou même leur identité, — l'idée de l'autonomie de la volonté.

C'est d'un autre ordre de réflexions qu'a pu résulter dans l'esprit de Kant l'achèvement de cette idée d'autonomie, ainsi que la conscience du rôle qu'elle devait remplir dans la morale ; c'est des réflexions qu'il exprima d'abord dans ses leçons d'anthropo-

logie et qu'il exposa ensuite dans son Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique (1784). Il s'était demandé dans quel sens se poursuit le développement historique de l'humanité et quelle en est la fin. À ne considérer les volontés humaines que dans leurs desseins et leurs actes individuels, il semble qu'elles se dirigent chacune à son gré et sans aucun souci de collaborer à un ordre régulier ; mais si l'on prend garde que les fins effectivement réalisées par elles ne répondent pas toujours exactement aux fins projetées, qu'il se peut en outre que l'espèce humaine accomplisse son œuvre propre et par ce qu'elle retient et aussi par ce qu'elle élimine des œuvres des individus, il devient légitime de concevoir, sous l'apparent désordre des événements, une marche réellement ordonnée de l'histoire. L'homme, étant doué de raison, ne tient plus, comme l'animal, de l'instinct naturel les moyens d'accomplir sa destinée ; c'est seulement par une longue suite de tâtonnements et d'efforts qu'il peut développer ses facultés, et sa vie est beaucoup trop brève pour que ce développement arrive jamais à son terme : il n'y a donc que l'espèce qui puisse recueillir, perpétuer et accroître le fruit de son labeur ; la civilisation, dans sa continuité indéfinie, est comme la propriété de l'espèce. La condition du progrès, c'est donc l'existence de la société. Seulement dans la société l'homme apporte, avec le réel besoin de s'unir à ses semblables, le penchant contraire à faire valoir sans réserve ses désirs individuels. La vie proprement humaine a pour ressort cette « insociable sociabilité » qui pousse les individus à se rapprocher pour entrer en concurrence, qui les empêche de s'endormir dans le calme d'une existence bornée, qui les excite par la lutte à une expansion toujours nouvelle de leurs forces ; mais cet antagonisme qui se déploie au sein même de la société doit, sous peine de la détruire,

finir par se soumettre à une discipline, condition du reste indispensable du meilleur et du plus complet usage des énergies humaines. Comme du déchaînement des appétits et des ambitions sont sorties des œuvres dont l'humanité profite, de même de leur opposition réciproque sort le besoin d'une règle qui en limite la puissance d'empiétement sur les personnes. Ainsi l'histoire va dans le sens de l'établissement d'un ordre juridique qui substitue à la liberté sauvage la liberté gouvernée en même temps que garantie par la loi, qui fixe et consacre les droits des volontés particulières par la volonté générale. Cet ordre juridique, qui dès aujourd'hui définit les rapports des individus dans les divers États, définira à la longue les rapports des États entre eux de façon à les faire vivre sous le régime de la paix perpétuelle : Non qu'il faille considérer ce dernier idéal comme très prochain, ni en regarder comme aisée la mise à exécution, ni en rabaisser le sens aux proportions de nos désirs d'existence facile et de tranquillité heureuse ; mais, outre que ce doit être dans tous les cas la maxime de notre action, il est sûr que les misères sans nombre accumulées par la guerre se tournent contre la guerre elle-même, qu'elles inclinent de plus en plus les nations à sauvegarder leur existence et leur légitime développement, non par la violence, mais par des conditions de paix librement acceptées de toutes et par suite conformes au droit.

Voilà comment le progrès de l'histoire a pour fin une constitution juridique universelle par laquelle se réalise la liberté. Kant confère ainsi à la liberté la valeur, non seulement d'une cause efficace, mais encore d'une fin objective, et cette fin objective, loin d'être extérieure à la volonté, est au contraire la volonté même se manifestant sous son aspect d'universalité et dans son identité essentielle avec la loi. La « volonté générale » de Rousseau peut

parfaitement s'intérioriser, se transporter de l'ordre social à l'ordre de la moralité, fournir par là un contenu au concept de causalité inconditionnée, et par ce contenu rattacher l'une à l'autre la liberté pure et la loi pratique. Montrer comment le principe moral se résout dans l'idée d'autonomie, et comment celle-ci apporte la définition positive de la liberté, va être en conséquence le dessein capital de Kant dans ses Fondements de la Métaphysique des mœurs.

Les Fondements de la Métaphysique des mœurs, qui nous exposent la morale de Kant définitivement constituée, sont aussi le premier ouvrage que Kant ait directement et exclusivement consacré à la morale. Ils parurent en 1785. Ils comprennent, outre une préface, trois sections ou chapitres.

Préface. — Dans la préface Kant s'applique à marquer la place que la Morale, telle qu'il entend la fonder, doit occuper dans la philosophie. Se rapportant à l'antique division de la philosophie en Logique, Physique et Éthique, il fait observer que la Logique est une science formelle, qui s'occupe des règles universelles de la pensée en général sans considération d'objets, tandis que la Physique et l'Éthique sont des sciences matérielles, autrement dit, qui se rapportent à des objets. Ces dernières, différentes de la Logique encore en cela, ont une partie empirique, mais elles ont aussi une partie rationnelle ou pure, reposant uniquement sur des principes a priori. Or une connaissance a priori, par concepts purs, d'objets est précisément ce qui se nomme Métaphysique. De là donc l'idée d'une double Métaphysique : une Métaphysique de la nature et une Métaphysique des mœurs. La rigueur de la méthode et la loi de la division du travail exigent que l'on traite séparément la partie empirique et la partie rationnelle d'une

science. La Métaphysique de la nature doit être constituée à part de la physique ; de même la Métaphysique des mœurs, à laquelle il conviendrait de réserver le nom de Morale, doit être constituée à part de l'anthropologie pratique, qui n'a affaire à des règles d'action que dans leur rapport avec la connaissance empirique de la nature humaine. La Métaphysique des mœurs est indispensable à un double titre : d'abord pour satisfaire le besoin spéculatif de l'esprit qui cherche dans la raison la source des principes pratiques, ensuite pour préserver la moralité de toute corruption en montrant l'absolue nécessité de ces principes, leur entière indépendance à l'égard de tous les mobiles suggérés comme de toutes les circonstances présentées par l'expérience. Elle doit définir l'idée d'une volonté pure possible, c'est-à-dire d'une volonté capable de se déterminer uniquement par des règles a priori, et non pas étudier, à la façon des Wolffiens, les actions et les conditions de la volonté humaine en général au moyen de renseignements que fournit surtout la psychologie. Les Fondements que Kant publie ne sont qu'une préface à cette Métaphysique. À la vérité, la seule base sur laquelle puisse s'édifier la Métaphysique des mœurs, c'est une Critique de la raison pure pratique, comme la Critique de la raison pure spéculative est la base sur laquelle doit s'élever la Métaphysique de la nature. Mais, déclare Kant, en matière pratique la Critique est d'une nécessité moins urgente qu'en matière spéculative, parce qu'ici la raison commune est plus facile à contenir dans la droite voie ; en outre, la Critique est une œuvre ardue à exécuter, ardue à comprendre, qui viendra mieux à son heure lorsqu'on aura, par le présent travail, pu connaître le principe suprême de la moralité et qu'on en aura saisi quelques-unes des plus importantes applications.

La méthode que Kant compte employer dans les deux premières sections de cet ouvrage est la méthode analytique : elle consiste ici à remonter des jugements moraux prononcés par la conscience commune jusqu'au principe qui les fonde. La méthode mise en œuvre dans la dernière section sera la méthode synthétique : elle consistera à partir de la puissance pratique de la raison pure, telle que l'exprime le concept de liberté, pour descendre jusqu'aux déterminations que la conscience commune prête au devoir.

Première section. — Passage de la connaissance rationnelle commune de la moralité à la connaissance philosophique. — L'analyse de la conscience commune indique d'abord ce qui peut seul être tenu pour moralement bon. De tout ce qu'il est possible de concevoir en ce monde et même hors de ce monde, il n'y a qu'une chose qui puisse être considérée comme bonne sans restriction, c'est une bonne volonté. Ni les dons de la nature, que ce soient les talents de l'esprit ou les qualités du tempérament, ni les dons de la fortune, que ce soient la richesse, le pouvoir et toutes les satisfactions qui rendent la vie heureuse, ne méritent d'être jugés bons par eux-mêmes, puisqu'il est avéré qu'on peut en recevoir de fâcheuses suggestions ou en faire un mauvais usage. Même des qualités qui semblent avoir une valeur intrinsèque, comme la modération et l'empire sur soi, ne comportent pas l'estime absolue que leur avaient accordée les anciens, car elles peuvent dans certains cas servir à l'exécution des pires desseins. La bonne volonté, au contraire, est la condition nécessaire et suffisante de la valeur morale ; elle est bonne en effet, non par ses résultats ou ses aptitudes, mais par son seul vouloir intérieur ; et elle reste telle, même quand elle ne peut pas accom-

plir matériellement ses intentions, du moment qu'elle a fait dans ce sens tout l'effort qui dépendait d'elle.

Mais, bien qu'impliquée par la conscience commune, cette conception d'une volonté bonne par elle seule, et en dehors de toute utilité, a l'apparence d'un paradoxe peu sûr. C'est pourquoi Kant en présente une justification indirecte, qui s'appuie sur l'idée d'une finalité de la nature. On sait par ailleurs que cette idée, selon lui, ne peut jouer qu'un rôle régulateur et ne permet pas de constituer des connaissances objectivement démontrables, mais qu'elle n'en est pas moins un point de vue nécessaire de l'esprit et qu'elle autorise à prononcer sur les choses des jugements de valeur. Nous pouvons donc estimer si le concept de bonne volonté est ou non en accord avec les fins de la nature. Supposons que la raison nous ait été dévolue comme faculté pratique, non pour faire que notre volonté soit bonne, mais pour faire que notre tendance au bonheur réussisse à se contenter. Dans ce cas, la nature aurait disposé ses moyens à rebours ; car l'instinct est pour la recherche du bonheur un guide incomparablement plus sûr que la raison ; la raison, — et ici Kant se souvient visiblement de Rousseau, — par la rupture qu'elle consomme avec les sentiments spontanés et la vie simple, par les exigences qu'elle crée plus nombreuses et plus impétieuses à mesure qu'elle se développe davantage, empêche plutôt l'homme de se sentir ou de se rendre heureux. Si donc la raison nous a été donnée pour une fin, c'est pour une autre fin que le bonheur, c'est pour une fin plus haute et plus noble, que seule elle peut atteindre, en dépassant les inclinations, par ses ressources propres. En somme, elle n'est destinée à gouverner la volonté que pour produire de la sorte une volonté bonne par elle seule.

Qu'est-ce donc que cette bonne volonté ? Pour l'analyser telle qu'elle se trouve dans la conscience commune, il faut la ramener à l'idée du devoir, qui nous la représente encore, mais en y ajoutant la notion de limites et d'obstacles venus de notre nature subjective. La bonne volonté est la volonté d'agir par devoir. Mais, pour qu'elle agisse par devoir, il ne suffit pas qu'elle agisse conformément au devoir, car des actes conformes au devoir peuvent parfaitement être accomplis sous l'empire, soit de vues intéressées, soit d'inclinations immédiates, qui n'ont en elles-mêmes rien de moral. La confusion est surtout facile dans ce dernier cas, lorsqu'on se trouve naturellement porté à faire ce que précisément l'on doit faire. Pour la dissiper, et pour bien manifester l'essence pure du devoir, il convient de considérer la volonté en lutte avec les dispositions naturelles ; cet état de lutte établit la séparation radicale entre les mobiles exclusivement issus du devoir et les mobiles issus des inclinations ; et parfois il semble être pour Kant non seulement le critérium qui permet de reconnaître l'action morale, mais encore le caractère qui la constitue. De là le rigorisme qu'on lui a si souvent reproché. Mais ce rigorisme, en dépit de l'exagération de certaines formules employées çà et là par Kant, ne signifie pas que l'action morale ne peut point s'accompagner de satisfactions naturelles et de joie, mais que la maxime à laquelle elle obéit ne doit pas emprunter ses mobiles déterminants à la sensibilité. C'est dans cet esprit que Kant recommande d'entendre le passage de l'Écriture qui ordonne d'aimer son prochain, même son ennemi ; il s'agit là, dit-il, non d'un amour venu des inclinations sensibles, d'un amour pathologique, qui comme tel, ne saurait être commandé, mais d'un amour qui procède de la volonté, d'un amour pratique. — L'action morale est donc l'action faite par devoir ; c'est dire en-

core qu'elle tire sa valeur, non pas du but auquel elle tend ni de l'objet qu'elle réalise, mais du principe en vertu duquel la volonté l'accomplit ; non pas, en d'autres termes, des fins matérielles qui s'imposent à la volonté ou qu'elle peut poursuivre, mais uniquement des règles formelles qui comprennent les motifs de sa décision. — Il résulte enfin de tout cela que le devoir est la nécessité d'accomplir une action uniquement par respect pour la loi morale ; il faut évidemment à la volonté un mobile qui la détermine ; le respect est précisément le seul mobile qui ici convienne ; il est en effet un sentiment, mais un sentiment original ; s'il a quelque analogie avec l'inclination et avec la crainte, il s'en distingue toutefois spécifiquement comme de tous les autres sentiments par ceci, qu'il est produit en nous par une idée pure, l'idée de la loi ; son caractère constitutif est d'avoir la loi pour cause et la loi pour objet.

Ainsi la représentation de la loi, en dehors de toute pensée d'effet attendu et de résultat espéré, voilà ce qui peut uniquement, en déterminant la volonté, produire le bien moral. Mais quelle doit donc être la loi, puisqu'elle ne peut être définie par la conformité à quelque objet ? Il faut et suffit qu'elle soit définie par la conformité à l'idée même de loi, c'est-à-dire que la maxime, ou règle subjective de la volonté, soit telle que le sujet puisse vouloir qu'elle soit érigée en loi universelle. Par exemple, tenir sa promesse est une obligation. Que l'on essaye de nier l'universalité de cette maxime : l'idée de promesse se détruit elle-même dans une contradiction interne ; la promesse devient une chose absurde dès qu'il n'est plus posé en principe qu'elle doit être universellement observée. La seule question que le sujet moral ait à se poser est donc celle-ci : Peux-tu vouloir que ta maxime devienne une loi universelle ? Il n'a donc pas besoin d'une ex-

trême puissance d'esprit ni d'une science bien étendue pour connaître son devoir ; il peut trouver en lui ce qui sert de règle à ses appréciations et à ses actions, il n'a qu'à exercer son jugement pratique ou qu'à le laisser se révéler par une méthode analogue à celle de Socrate. La conscience commune est pour les choses de la pratique autrement sûre que la raison théorique dans son domaine. Mais alors ne serait-il pas préférable de lui laisser dicter ses décisions, sans prétendre l'éclairer par une philosophie ? Certes c'est une belle chose que l'innocence : il est seulement regrettable qu'elle sache si peu se garder et qu'elle se laisse si facilement séduire. Si en l'homme la raison parle pour la direction de la conduite un langage impérieux et clair, les besoins, les inclinations, toutes les tendances qui en lui vont vers le bonheur, conspirent à chaque instant pour étouffer ou contrefaire cette voix. De là la nécessité d'instituer une philosophie pratique qui mette fin à ces sophismes plus ou moins spontanés en séparant absolument le principe moral des maximes suscitées par les besoins et les inclinations.

Seconde section. — Passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des mœurs. — Bien que nous ayons emprunté jusqu'à présent le concept du devoir à l'usage commun de la raison, ce n'est pas pour cela un concept empirique. Le devoir est si peu un objet d'expérience que, de l'avis des moralistes, il est fort malaisé de citer un seul exemple certain de la pure intention d'agir par le seul devoir. Nous ne pénétrons jamais, quelque effort que nous fassions, jusqu'aux mobiles secrets de nos actes, et c'est souvent le simple amour-propre qui revêt l'apparence de l'inspiration la plus généreuse et la plus sublime. Plus on avance dans la vie, plus on incline à douter qu'il se soit jamais rencontré dans le monde une vertu véritable. Fondée sur l'expérience, la

moralité serait donc bien vite ruinée, tandis qu'elle demeure inébranlable dès qu'elle s'appuie non sur ce qui est, mais sur ce qui doit être absolument. Au surplus, la loi morale a un tel caractère qu'elle vaut non seulement pour l'homme, mais pour tout être raisonnable en général ; et c'est même parce qu'elle vaut essentiellement pour tout être raisonnable en général qu'elle vaut, par application, pour l'homme. Elle ne peut donc avoir son origine que dans la raison. Rien n'est plus propre à corrompre la moralité que d'en chercher le prototype dans des actions réalisées, que de vouloir la dériver d'exemples ; les exemples peuvent servir tout au plus à nous rendre sensible la possibilité d'accomplir la loi ; mais c'est uniquement par rapport à la loi, mesure souveraine, qu'ils peuvent être interprétés et appréciés. Même le Saint de l'Évangile doit être comparé à notre idéal de perfection morale avant d'être reconnu comme tel.

Si donc le principe de la moralité est en lui-même indépendant de l'expérience, il ne peut être traité que par une méthode et une science purement rationnelles. Vouloir le confirmer, comme on fait souvent, par des observations puisées à toutes sortes d'autres sources, et cela sous le prétexte de le rendre plus accessible, c'est oublier qu'il n'y a de vulgarisation légitime qu'une fois la science faite, et que la science requiert la parfaite exactitude des procédés et des définitions. Bien que le mot soit décrié, c'est une Métaphysique seule qui peut déterminer le principe moral, une Métaphysique des mœurs, complètement isolée de tout autre monde de connaissance, en particulier de l'anthropologie (psychologie).

C'est donc l'étude de la puissance pratique de la raison qu'il nous faut poursuivre. Dans la nature toute chose agit d'après des

lois. Seul un être raisonnable a la faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire selon des principes ; seul il a une volonté. La volonté n'est autre chose que la raison pratique. Quand la raison chez un être détermine infailliblement la volonté, les actions de cet être qui ont en elles-mêmes une nécessité objective ont aussi par cela une nécessité subjective, c'est-à-dire que la volonté de cet être ne peut choisir que ce qui est reconnu pratiquement nécessaire. Mais si la raison dans un être ne suffit pas à déterminer la volonté, si la volonté de cet être est soumise aussi (ce qui est le cas chez l'homme) à des mobiles subjectifs venus de la sensibilité et qui ne concordent pas toujours avec les prescriptions de la raison, alors les actions qui sont objectivement nécessaires restent subjectivement contingentes, et leur nécessité apparaît à l'agent comme une contrainte. La représentation d'un principe objectif comme contraignant la volonté s'appelle un impératif. Tous les impératifs s'expriment par le verbe devoir ; ils marquent le rapport d'une loi objective de la raison à une volonté qui dans sa nature subjective n'est pas nécessairement déterminée par cette loi ; ils ne s'appliquent donc qu'à une volonté imparfaite, non à la volonté divine ou à une volonté sainte. Ils se divisent en deux grandes espèces : quand un impératif exprime la nécessité pratique d'une action uniquement comme moyen d'obtenir quelque autre chose que l'on désire ou que l'on peut désirer, il est hypothétique ; quand un impératif exprime la nécessité pratique d'une action comme bonne en elle-même et pour elle seule, il est catégorique. Les impératifs hypothétiques sont ou des règles de l'habileté ou des conseils de la prudence ; il n'y a que l'impératif catégorique qui soit la loi de la moralité.

La question à résoudre est la suivante : comment tous ces impératifs sont-ils possibles ? L'explication des impératifs hypothétiques ne souffre aucune difficulté. Qu'il s'agisse, en effet, de fins simplement possibles, comme celles auxquelles nous tâchons de nous rendre habiles par la culture, ou qu'il s'agisse de fins poursuivies effectivement par tous les hommes, comme celles auxquelles nous tendons sous le nom de bonheur, dans les deux cas la contrainte exercée par l'impératif sur notre volonté n'est qu'une application du principe qui veut la fin veut les moyens, principe exclusivement analytique ; tout ce qu'on peut remarquer seulement, c'est qu'une fin comme le bonheur, encore qu'elle soit recherchée par tous, est représentée par un concept indéterminé qui enveloppe la totalité des satisfactions possibles sans bien nous instruire des moyens qui nous les assureront. Au contraire, la possibilité de l'impératif catégorique est véritablement un problème, parce que la nécessité propre à cet impératif, quand on la maintient, comme il faut, dans toute sa rigueur, ne dépend d'aucune condition antécédente ni d'aucune fin consécutive ; elle rattache inconditionnellement la volonté à la loi, sans subordonner, même indirectement, la position de la loi à l'influence préalable d'un objet poursuivi par la volonté ; elle consiste donc en une liaison synthétique a priori, et par là l'on voit l'examen du problème moral obligé de se soumettre à la juridiction et aux recherches laborieuses de la Critique, dont l'objet général, ainsi qu'on le sait, est d'expliquer comment les jugements synthétiques a priori sont possibles.

Mais cette dernière tâche, qui consiste en somme à démontrer que le concept de l'impératif catégorique est bien fondé, ne sera exécutée que dans la dernière section de cet ouvrage. Pour pouvoir mieux en aborder les difficultés, il importe de savoir ce que

l'impératif catégorique signifie plus précisément et de quelle façon il est applicable. Or, tandis que les impératifs hypothétiques ne peuvent être conçus qu'avec la connaissance d'abord donnée des conditions auxquelles sont relatifs leurs commandements, l'impératif catégorique détermine immédiatement ce qu'il ordonne, parce qu'il n'a à énoncer que l'idée d'une loi universelle en général, avec la nécessité qui s'impose à la volonté de conformer sa maxime à cette idée. De là la formule : Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.

De cette formule originelle Kant déduit trois autres formules destinées surtout à présenter l'impératif catégorique sous une forme plus proche de l'intuition et de l'application. Une loi est l'objet d'une représentation plus concrète quand elle est mise directement en rapport avec une nature, c'est-à-dire avec le système des êtres qu'elle régit. Or la nature pouvant, d'autre part, être définie par son élément formel, c'est-à-dire par la détermination que les lois imposent à l'existence des choses, il est permis d'exprimer ainsi le commandement du devoir : Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature. Kant illustre cette nouvelle formule par quatre exemples empruntés à divers ordres de devoirs : il montre comment se suicider dans une situation difficile, faire une fausse promesse pour avoir de l'argent, laisser ses talents sans culture, enfin se montrer indifférent aux maux d'autrui, relèvent de maximes qui, universalisées, détruisent logiquement, pour ce qui est des deux premières, et, pour ce qui est des deux dernières, sont incapables de constituer réellement d'elles-mêmes une nature gouvernée par des lois. Voilà donc comment l'impératif catégorique manifeste sa signification sans avoir encore démontré

son objectivité, — ce qui ne viendra que plus tard, et ce qui ne pourra réussir que si l'on procède par la seule raison, non par l'emploi de données psychologiques, que si l'on ne cherche pas à rendre compte du principe moral par la constitution spéciale de la nature humaine.

Nous avons envisagé dans la volonté la faculté de se déterminer par des lois ; nous devons envisager en elle aussi la faculté de se déterminer pour des fins. Mais les fins, quand elles se rapportent à nos inclinations, ne peuvent être que relatives et ne donner lieu qu'à des impératifs hypothétiques. Pour concorder avec l'impératif catégorique, il faudrait des fins échappant à cette relation, des fins en soi. Or il est une chose dont l'existence a par elle-même une valeur absolue et qui par conséquent est fin en soi ; c'est l'être raisonnable, et, d'une façon particulière, l'homme. Les objets de nos besoins et de nos désirs, et parmi eux il faut comprendre les êtres vivants dépourvus de raison, n'ont qu'une valeur conditionnelle : ce sont des choses. Les êtres raisonnables, eux, sont des personnes, qui par suite ne doivent pas être considérées simplement comme des moyens, qui doivent être considérées aussi comme des fins en soi. D'où cette autre formule : Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. En réintroduisant les exemples précédents, on voit comment cette formule les explique aussi bien.

Les deux formules ainsi établies, en se rapprochant, en déterminent une troisième. Du moment que l'être raisonnable doit être considéré comme fin en soi, il ne peut être simplement soumis à la législation universelle, car il ne serait alors par rapport à

elle qu'instrument et que moyen ; il doit aussi en être l'auteur. Il doit agir avec l'idée, que la volonté de l'être raisonnable qu'il est est une volonté législatrice universelle. C'est là le principe de l'autonomie de la volonté. Ce principe fait valoir pour le monde moral la conception que Rousseau avait soutenue pour l'ordre social, et selon laquelle l'homme doit se prescrire la loi à laquelle il obéit. Ce principe permet, au dire de Kant, de résoudre enfin une difficulté devant laquelle les autres doctrines ont échoué. On n'avait pas vu jusqu'à présent que l'être raisonnable, n'étant soumis qu'à sa propre législation, peut s'y soumettre par cela même sans autre mobile qu'elle, que l'acte de poser de soi-même une législation universelle suffit pour intéresser la volonté et la rendre capable d'y obéir. Voilà pourquoi on faisait appel à toutes sortes d'influences étrangères pour produire ou expliquer la contrainte du devoir. Mais il apparaît maintenant que la loi morale, émanant avec son universalité même de la volonté de l'être raisonnable, est indépendante de toutes les conditions dont la sensibilité fournirait la matière, qu'elle a été justement comprise comme un impératif catégorique. L'autonomie de la volonté est donc le principe suprême de la moralité. Et à ce principe se rattache une idée très féconde, l'idée d'un règne des fins, c'est-à-dire d'une union systématique des êtres raisonnables sous des lois communes : union qui comprend avec les êtres raisonnables fins en soi, les fins objectives qu'ils doivent se proposer, et même les fins propres que chacun d'eux a le droit de poursuivre. Cette idée d'un règne des fins, ainsi exposée par Kant, rappelle la conception augustinienne de la Cité de Dieu, mais telle que Leibniz l'avait philosophiquement représentée par la notion d'un règne de la grâce distinct du règne de la nature, tout en étant en harmonie avec lui, et elle en détermine en outre le contenu par une in-

terprétation morale des pensées de Rousseau sur les rapports de la volonté et de la loi, sur la participation de chacun à l'établissement de la « république ». Un être raisonnable fait partie du règne des fins comme membre, lorsque à la fois il y donne des lois universelles et qu'il y est soumis à ces lois ; il en fait partie comme chef, lorsque, n'ayant pas sa raison limitée par une sensibilité, il y donne des lois sans en recevoir la contrainte : c'est qu'alors sa volonté est une volonté parfaite ou sainte. Dans le règne des fins tout a un prix ou une dignité : les choses qui se rapportent à nos besoins et à nos goûts ont un prix, mais un prix seulement, c'est-à-dire qu'elles peuvent être échangées contre des choses équivalentes ; les choses qui valent par elles-mêmes, qui sont des fins en soi ou des attributs d'êtres fins en soi, comme l'humanité et la moralité, ont une dignité, c'est-à-dire qu'elles sont au-dessus de toute espèce de prix et inaliénables.

Ainsi la formule primitive de l'impératif catégorique s'est spécifiée en trois autres formules, identiques de sens, mais dont la première concerne plutôt la forme des maximes (loi universelle de la nature), dont la seconde en concerne plutôt la manière (êtres raisonnables fins en soi), et dont la troisième en exprime la détermination complète (législation autonome dans un règne des fins). Ces trois formules, présentant l'impératif catégorique sous une forme plus voisine de l'intuition, lui ménagent dans nos âmes un accès plus facile. Cependant, quand il faut juger moralement, le plus sûr est toujours de partir de la formule initiale et génératrice : Agis comme si ta maxime devait servir de loi universelle pour tous les êtres raisonnables. S'il est indispensable de chercher à fonder en raison le principe ainsi énoncé, il est inutile et faux de la subordonner à l'autorité de quelque Être supérieur. Car, encore que nous puissions légitimement supposer que, par

sa relation avec le monde moral, la nature est, elle aussi, un règne, et que le règne de la nature et le règne des fins doivent s'accorder sous un Maître suprême, il reste que le législateur unique et souverain doit toujours être représenté comme jugeant de la valeur des êtres raisonnables et comme établissant l'unité de tout le système des fins d'après les strictes exigences de la seule moralité.

Comme l'autonomie de la volonté est le vrai principe moral, l'admission de l'hétéronomie de la volonté a été l'origine des fausses doctrines morales. Kant essaye une classification de ces doctrines, qui ont pour commun caractère de chercher dans quelque objet de la volonté le fondement de la loi sur laquelle la volonté doit se régler. Les principes reconnus par ces doctrines sont, ou bien empiriques et constitués par l'idée de bonheur, ou bien rationnels et constitués par l'idée de perfection. Les principes empiriques ne peuvent expliquer l'absolue universalité et la nécessité inconditionnée de la loi ; surtout quand ils ne font appel qu'à la sensibilité physique et qu'ils assignent pour objet à la conduite le bonheur personnel, ils ne peuvent faire du bien qu'un calcul, et ils abolissent toute distinction spécifique entre les mobiles de la vertu et ceux du vice ; même quand ils invoquent un sens moral, s'ils font de la moralité une cause originale et immédiate de satisfaction, ils ne peuvent pourtant la rapporter à une mesure fixe et ne l'estiment en fin de compte que par l'agrément qu'elle procure. Quant aux principes rationnels qui développent le concept de perfection, ils sont indéterminés ou arbitraires : indéterminés, quand interprétant ce concept dans un sens ontologique, ils sont incapables de discerner dans la réalité ce qui est pratiquement le plus parfait sans faire intervenir, au moins tacitement, quelque autre règle d'appréciation morale ; arbitraires en

outre, quand, interprétant ce concept dans un sens théologique, ils se réfèrent à la volonté de Dieu, sans relever que si cette volonté n'a pas été préalablement définie par des attributs moraux, elle peut être conçue comme la cause de prescriptions et d'actions sans rapport avec la moralité ou même en opposition avec elle. On peut dire cependant en faveur des morales de la perfection qu'elles ont sur les autres l'avantage de réclamer la raison comme juge du problème moral.

Donc la volonté bonne, indéterminée à l'égard de tous les objets, n'est déterminée essentiellement que par la forme du vouloir en général ; et c'est en cela que consiste l'autonomie. En d'autres termes, la volonté bonne est celle dont les maximes sont capables de constituer une législation universelle : on a ainsi un jugement synthétique a priori, dont on ne pourra justifier la possibilité que dans la dernière section, en esquissant une Critique de la raison pure pratique.

La seconde section de l'ouvrage a préparé cette Critique, en même temps qu'elle exposait à grands traits comment pouvait se constituer une Métaphysique des mœurs. Cette dualité de desseins, qui n'est pas toujours extérieurement visible, n'est point sans avoir embarrassé quelque peu les démarches de Kant et sans avoir produit sur le sens de sa pensée plus d'un malentendu. D'un côté, on peut considérer comme un acheminement direct vers la Critique tout le travail d'analyse régressive, qui, parti de la conscience commune, va, par une série de concepts impliqués les uns dans les autres, concept de la bonne volonté, concept du devoir, concept de l'impératif catégorique, concept de la législation universelle, concept de l'être raisonnable fin en soi, jusqu'au concept de l'autonomie de la volonté : ce dernier concept, en

fournissant à l'idée de liberté une détermination positive, permettra d'expliquer en dernier lieu l'objectivité de la loi morale et ce qui fait qu'elle nous oblige réellement. D'un autre côté, on peut considérer comme tourné vers la constitution d'une Métaphysique des mœurs tout le procédé de déduction qui envisage dans les formules successives de l'impératif catégorique les principes d'une application de cet impératif à la nature humaine. Si, d'une façon générale, Critique et Métaphysique ont un commun objet, à savoir la législation de la raison pure dans les domaines où elle doit faire autorité ; si en outre elles ont l'une et l'autre à traiter cette législation par une méthode exclusivement rationnelle qui n'en compromette pas le caractère, il y a cependant divergence dans leurs tâches respectives en ce que la Critique rapporte cette législation à la puissance dont elle dérive, s'efforce de montrer ce qui constitue cette puissance, quelle en est la portée et quelles en sont les limites, tandis que la Métaphysique proprement dite doit rechercher comment la législation de la raison s'impose et s'applique à des objets d'expérience. On comprend dès lors que Kant ait pu, par exemple, dans cette seconde section introduire le concept de l'humanité fin en soi, au lieu d'introduire uniquement le concept de l'être raisonnable fin en soi : cette façon de procéder, évidemment sujette à des objections graves, si elle eût consisté à faire intervenir la notion matérielle de l'humanité dans l'analyse de purs concepts qui doit conduire aux conditions suprêmes du jugement moral, apparaît, au contraire, comme très légitime, si à ce moment elle consiste à montrer dans la nature humaine une spécification concrète de l'être raisonnable et un objet donné pour l'application du devoir.

Troisième section. — Passage de la métaphysique des mœurs à la critique de la raison pure pratique. — Kant maintenant s'em-

pare du concept de liberté qui doit lui fournir l'explication suprême et la justification objective de l'impératif catégorique. La liberté est la propriété qu'a la causalité des êtres raisonnables de pouvoir agir indépendamment de toute cause déterminante étrangère à elle. Cette définition est négative et paraît ne rien nous apprendre sur l'essence de la liberté ; mais elle conduit à une définition positive, riche de sens. Toute causalité implique, en effet, une loi en vertu de laquelle quelque chose que nous nommons effet doit être posé par quelque autre chose que nous nommons cause ; par suite, la liberté, si elle est indépendante des lois naturelles, ne peut point cependant être en dehors de toute loi. Mais une loi de la liberté ne peut être établie que par la liberté même. Entendue positivement, la liberté, c'est donc la faculté de se donner à soi-même la loi : c'est l'autonomie. Or l'autonomie, c'est l'expression même de la loi morale : si bien qu'une volonté libre et une volonté soumise à la loi morale ne font qu'un. — Cette thèse de Kant, malgré les apparences, ne restaure pas un déterminisme de la raison, analogue à celui que professaient les leibniziens ; car si d'une part la loi morale s'impose à la volonté par son caractère rationnel, d'autre part elle n'est que la maxime, absolument universalisée, d'une volonté qui a choisi d'être bonne, et qui était douée de cette faculté de choix parce que notre raison, essentiellement distincte de notre sensibilité, ne communique pas naturellement avec elle soit pour s'en inspirer, soit pour lui commander.

Donc, si l'on suppose la liberté en sa définition essentielle, la moralité s'en déduit ; mais la moralité, nous le savons, s'exprime en une proposition synthétique a priori qui énonce qu'une volonté absolument bonne est celle dont la maxime peut s'ériger en loi universelle. Or la Critique a établi que dans tout jugement syn-

thétique il faut un troisième terme pour unir les deux termes entre lesquels s'opère la synthèse ; pour la connaissance théorique, ce terme intermédiaire est la nature du monde sensible telle qu'elle s'offre à l'intuition ; dans l'ordre pratique, c'est la liberté qui doit fournir le terme intermédiaire ; mais quel il est et comment il s'introduit, c'est ce que nous verrons plus tard.

Commençons par rechercher si nous pouvons affirmer la liberté. La liberté ne peut être prouvée par l'expérience ; de par son concept, elle ne comporte qu'une preuve a priori. Il faut démontrer qu'elle est le propre des êtres raisonnables en général : les êtres raisonnables ne peuvent agir que sous l'idée de la liberté, puisque cette idée exprime la causalité de la raison ; ils sont donc, au point de vue pratique, réellement libres, les conditions et les caractères de leur activité n'étant spécifiquement définis que par la raison. Reste cependant la question, momentanément réservée, de savoir si, du point de vue théorique, rien ne contredit cette affirmation de la liberté.

Dès à présent nous avons à observer que nous n'avons pas fait un bien grand pas dans la solution de notre problème essentiel, que le fait de rapporter l'une à l'autre la liberté et la loi morale n'explique positivement rien, puisqu'il ne nous dit pas pourquoi la loi morale nous oblige et nous intéresse, qu'il crée même une apparence de cercle vicieux en semblant démontrer la loi morale par la liberté, et la liberté par la loi morale. Mais nous accomplirons une démarche sans doute décisive, en même temps que nous échapperons à la difficulté soulevée, si nous parvenons à établir que, pour affirmer notre libre causalité et notre autonomie d'êtres raisonnables, nous nous plaçons à un tout autre point de vue que lorsque nous nous représentons notre moi d'après la

suite de ses états empiriques. Or il est une distinction qui peut être justifiée par la philosophie la plus savante, mais que la raison la plus commune est en état de faire : c'est la distinction des phénomènes et des choses en soi. Les représentations des sens ne nous font connaître les objets que comme ils nous affectent : d'où la tendance naturelle et légitime à concevoir des choses en soi, encore qu'elles nous restent inconnaissables, comme fondement de l'apparition des phénomènes. Cette distinction d'un monde sensible et d'un monde intelligible, l'homme la vérifie par lui-même. En tant qu'il se connaît uniquement par le sens intime, l'homme n'a qu'une existence phénoménale ; mais l'homme possède plus que la sensibilité, il possède même plus qu'un entendement, c'est-à-dire plus qu'une faculté qui, tout en étant active, doit se borner à lier selon les règles les représentations sensibles ; il possède une raison dont la pure spontanéité produit des idées qui, en dépassant l'expérience, lui assignent des limites. L'homme peut donc se considérer à deux points de vue : comme être appartenant au monde sensible, il est soumis aux lois de la nature, et sa volonté, quand elle s'y renferme, ne peut être qu'une volonté hétéronome ; comme être appartenant au monde intelligible, il relève des lois purement rationnelles, et sa volonté, qui, loin de les subir, les promulgue par ses maximes, est une volonté autonome. Il n'y a donc pas lieu de croire que la loi morale serve à prouver la liberté pour être ensuite prouvée par elle ; mais liberté et loi morale sont également rattachées à l'affirmation d'un monde intelligible. Et nous voyons aussi par là comment l'impératif catégorique est possible : si nous n'appartenions qu'au monde intelligible, nos actions seraient toujours en accord avec le principe de l'autonomie pure ; si nous n'appartenions qu'au monde sensible, elles seraient inévitablement soumises à l'hété-

ronomie des événements naturels ; mais nous appartenons aux deux mondes, et comme le monde intelligible est le fondement du monde sensible, la nécessité idéale pratique du monde intelligible s'impose à nous comme un devoir. Ainsi le concept du monde intelligible est ce qui opère la synthèse entre la volonté affectée par les inclinations et la volonté législatrice universelle, comme dans l'ordre de la connaissance l'intuition du monde sensible rend possible la liaison du sujet et du prédicat dans les jugements synthétiques a priori.

C'est à ce concept que nous a renvoyés la liberté. Mais la liberté se trouve en conflit apparent avec la nécessité naturelle, qui, affirmée par l'entendement, est confirmée en outre par l'expérience. La charge de résoudre ce conflit incombe à la philosophie spéculative, laquelle montre qu'un être peut parfaitement, en tant qu'il appartient au monde des phénomènes, être gouverné par des lois dont il est, comme être en soi, radicalement indépendant, que si par suite la liberté et la nécessité valent pour un même sujet, ce n'est pas pour un même sujet envisagé de même façon. Or l'homme, ainsi que nous l'avons dit, a le droit de se concevoir de double manière, de rapporter ses inclinations au monde sensible, sa volonté à un monde intelligible. Mais ce monde intelligible où il s'introduit justement ne saurait être, à aucun degré, objet de connaissance ou d'intuition ; ce n'est qu'un point de vue, auquel la raison est forcée de s'élever par-delà les phénomènes pour se concevoir elle-même comme pratique. De ce monde l'homme ne sait qu'une chose : c'est qu'il y est l'auteur d'une législation toute formelle, toute pure, par laquelle il est en retour obligé.

Aussi est-ce abusivement qu'il prétendrait expliquer comment la liberté est possible : prétention également en désaccord avec la portée réelle de nos facultés — puisque aucune connaissance ne peut se constituer hors des lois de la nature — et avec l'essence de la liberté — puisqu'un pouvoir d'agir qui serait ramené à des conditions ne saurait posséder une causalité inconditionnée. Il suffit que la raison soit en état — et elle l'est — d'écarter comme entachées de dogmatisme toutes les doctrines qui veulent traiter l'être raisonnable comme une chose de la nature. Mais comment la liberté est-elle possible, ou, ce qui revient au même, comment la raison pure peut-elle être pratique, ou encore pourquoi prenons-nous intérêt à une loi qui nous commande uniquement par l'universalité de sa forme ? C'est ce qui nous demeure incompréhensible. Du moins nous comprenons cette incompréhensibilité, et nous sommes dûment avertis qu'elle tient non point à une défaillance de la pensée philosophique dans l'accomplissement de sa tâche, mais aux limites mêmes de l'esprit humain.

Telle apparaît la morale de Kant dans les Fondements de la Métaphysique des mœurs ; on peut distinguer en elle l'idée qu'elle introduit de la moralité et la doctrine qu'elle organise pour rendre compte de cette idée. Sous l'influence de son éducation chrétienne, Kant fait ressortir, comme caractère essentiel de la vie morale, l'absolue pureté de cœur et d'intention ; cette influence se combinant avec celle de Rousseau, il soutient que la plus haute vertu doit être accessible aux plus ignorants aussi bien qu'aux plus savants, et que, lorsqu'elle est poursuivie, elle tend à constituer, par l'accord des volontés, un règne des fins, une république des personnes, dont la valeur est incomparablement supérieure à la plus grande perfection naturelle des individus les mieux favorisés ; cette égale condition de tous les hommes de-

vant la loi morale et cette égale aptitude chez tous à la mettre en pratique sont liées au droit qu'a chacun d'être traité selon sa dignité de personne, à la faculté souveraine qu'a chacun d'établir dans l'ordre moral autant et mieux que dans l'ordre social la législation à laquelle il obéit : la bonne volonté, c'est la réalisation de la volonté autonome.

Mais la volonté autonome, c'est essentiellement la volonté raisonnable ; et Kant trouve dans la notion de la raison pure, telle que la Critique l'avait à la fois justifiée et limitée, le principe capable d'organiser philosophiquement sa conception de la moralité. La raison pure, chez les êtres finis que nous sommes, est dépourvue de l'intuition intellectuelle, faute de laquelle la Métaphysique, entendue comme connaissance des êtres en soi, est impossible ; elle existe toutefois et elle se manifeste comme une puissance de poser des lois, dont il se peut que les objets d'application, quand il s'agit de savoir théorique, soient enfermés dans l'expérience, mais dont la signification intrinsèque est indépendante de toute manière donnée. Dès lors les bornes et les obstacles que la raison, pour devenir une faculté pratique, eût pu trouver dans la nature des choses, se trouvent supprimés, et il apparaît d'autre part que cette raison formelle, législatrice par idées pures, est merveilleusement appropriée à comprendre le caractère d'une volonté qui se qualifie par ses seules maximes et sa capacité de l'universel, qui agit indépendamment de tout intérêt empirique, qui voit dans la liberté la fin aussi bien que le principe de son action. Le formalisme de la raison pure recouvre et justifie le formalisme de la bonne volonté ; mais ce formalisme ne signifie point que notre action ne doive pas se diriger vers le monde sensible ; il signifie qu'elle ne doit point partir de ce monde, que, pour être morale, elle doit procéder essentiellement

de l'idée pure, pleinement déterminée, d'une législation universelle, valable pour toutes les volontés.

La morale de Kant proprement dite est dès à présent tout à fait fixée, et l'on ne peut pas dire que dans les ouvrages postérieurs aux Fondements de la Métaphysique des mœurs elle intègre en elle quelque élément nouveau essentiel. Mais elle avait à s'incorporer à l'ensemble de la philosophie kantienne, à développer méthodiquement son contenu et ses conséquences, à rendre visibles les attaches qu'elle avait avec les problèmes voisins ou solidaires du problème qu'elle avait résolu.

Selon l'engagement qu'il avait pris, Kant, en 1788, publia la Critique de la raison pratique. Là il employait exclusivement la méthode synthétique, qu'il n'avait mise en œuvre que dans la dernière section des Fondements, et il l'employait, si l'on peut dire, d'une façon absolue, et non pas seulement pour conférer l'objectivité à des concepts déjà exposés analytiquement. Il partait de l'idée d'une raison pure pratique ; mais, au lieu de chercher pour cette idée un objet que seul pourrait saisir une faculté d'intuition que nous ne possédons point, il établissait la corrélation qu'il y a entre les deux éléments qui la constituent : la liberté et la loi. Supposé que la simple forme législative des maximes soit le seul principe de détermination pour la volonté, comme ce principe de détermination est radicalement distinct de tous ceux qui proviennent du monde des phénomènes, c'est que la volonté est libre. Supposé qu'une volonté soit libre, comme elle doit se déterminer indépendamment de toutes les conditions empiriques et matérielles, c'est que la loi en vertu de laquelle elle se détermine est essentiellement formelle. Tous les principes matériels qui empruntent leur sens et leur force à quelque objet de la

volonté sont nécessairement empiriques et ne sauraient constituer une puissance pratique propre au sujet raisonnable. L'œuvre de la nouvelle Critique, c'est de dévoiler la prétention transcendante, par suite mal fondée, qu'il y aurait à poser comme condition déterminante de la volonté un objet, quel qu'il soit, qui ne pourrait être défini que par un concept vide ou par des éléments sensibles ; c'est de vérifier en outre la raison pratique par son accord avec la raison théorique. De la loi morale, en effet, se déduit la liberté, et par là se détermine pour un usage immanent pratique une idée dont la Critique de la raison pure, dans l'examen des idées cosmologiques, n'avait pu admettre que la simple possibilité. Ainsi la raison pure est pratique par elle-même, et elle donne à l'homme une loi universelle qu'on appelle la loi morale. La conscience que nous avons de cette loi est le fruit de l'action de la raison en nous ; elle est, dit Kant, un fait de la raison : fait original qui ne doit pas se laisser confondre avec les faits empiriques, et qui se retrouve au fond de tous les jugements de la conscience commune. Dès que la loi inconditionnée est posée en premier lieu, on peut par elle déterminer le bien, tandis que la marche inverse, ordinairement suivie, qui consiste à chercher dans le bien le fondement du devoir, est condamnée inévitablement à s'appuyer soit sur des données empiriques, soit sur des attributs du devoir subrepticement introduits dans le bien. Le bien résulte donc de la loi ; il peut et doit s'accomplir dans le monde sensible où nous vivons, tout en dérivant d'une forme intelligible pure : c'est que le monde sensible, s'il s'oppose, par un certain côté, par ses déterminations matérielles, à la loi morale formelle, s'en rapproche par un autre aspect, par le caractère d'universalité inhérent à ses lois ; le bien consistera donc dans l'effort pour réaliser, au sein du monde sensible, des formes

d'universalité qui soient comme des lois de la nature voulues par nous. De même que la loi pratique détermine le concept du bien, objet de la volonté morale, elle peut seule déterminer aussi le respect, c'est la loi elle-même s'imposant comme mobile par une influence aussi réelle qu'incompréhensible.

Jusqu'ici la Critique de la raison pratique n'a guère fait que reprendre, avec une procédure différente, les idées exposées dans les Fondements de la Métaphysique des mœurs ; maintenant elle introduit un problème que les Fondements n'avaient pas abordé et n'avaient mentionné que par allusion : le problème du souverain bien. La raison qui commande d'obéir au devoir exige, avec la possibilité de consommer la vertu, le juste accord de la vertu et du bonheur : cet objet de la volonté morale, qui est le souverain bien, ne serait en contradiction avec la loi morale, telle qu'elle a été définie, que s'il prétendait se la subordonner, au lieu d'être requis et garanti par elle. Dans la Méthodologie transcendantale de la Critique de la raison pure, Kant n'était pas sans avoir laissé quelque peu le concept du souverain bien conditionner celui du devoir, et la réponse à la question : que dois-je espérer ? altérer la réponse à la question : que dois-je faire ? Ici, sa doctrine morale étant plus rigoureusement fixée, la loi apparaît davantage comme l'inviolable et indépendante condition sous laquelle peut être envisagée la réalisation du souverain bien. Pour concevoir la possibilité de cette réalisation, nous sommes conduits à affirmer des propositions qui, par leur nature, sont des propositions théoriques, mais qui, comme telles, sont indémontrables et qui ne sont pour nous des vérités qu'en raison de leur liaison nécessaire avec la loi pratique inconditionnée. Parmi ces propositions, Kant tantôt range, tantôt néglige de faire entrer l'affirmation de la liberté, la liberté étant du reste conçue ici comme la faculté de

triompher de nos inclinations en ce qu'elles ont de contraire à la loi. Les autres propositions, invariablement énoncées, sont : d'abord l'immortalité de l'âme, nécessaire pour que se réalise, grâce à un progrès indéfini, le parfait accord de la volonté et de la loi morale, limité et entravé par notre vie sensible ; ensuite l'existence de Dieu, nécessaire pour qu'advienne, par la toute-puissance d'une Cause morale suprême, le parfait accord de la vertu et du bonheur, impossible à produire par la seule force de notre volonté et le seul mécanisme des lois naturelles. Ces propositions, Kant les appelle des postulats ; par là il veut faire entendre que si, au regard de la raison théorique, dont par leur signification elles relèveraient, elles restent simplement des hypothèses, elles sont, de par la raison pratique, des hypothèses nécessaires ; elles ont un caractère à la fois rationnel et subjectif, c'est-à-dire que, ne pouvant pas être démontrées proprement, elles sont l'objet d'une foi de la raison. Car, quoi qu'en disent les philosophes qui ne voient dans la croyance qu'un substitut imparfait et momentané de la connaissance, quoi qu'en disent aussi ceux qui ne voient dans la croyance qu'un produit du sentiment aveugle, la raison est fondée, selon la différence de ses domaines, non seulement à savoir, mais à croire : c'est, au reste, d'elle-même qu'elle tire alors les motifs de sa croyance. Lors donc que par la morale elle est intimement liée à des vérités suprasensibles, si elle est autorisée à les affirmer, c'est par un acte de foi émané d'elle. C'est en ce sens que Kant, dans la Préface de la seconde édition de la Critique de la raison pure, avait marqué la direction de son système par la parole fameuse : « Il me fallut supprimer le savoir afin de trouver place pour la foi. »

La raison théorique et la raison pratique apparaissent donc à la fois essentiellement distinctes et en accord. La raison théo-

rique, par les limites qu'elle est forcée de se reconnaître et par les idées qu'elle conçoit au delà du mécanisme de la nature, laisse le champ libre et ouvre la voie à la puissance propre de la raison pratique, seule capable de fournir un objet réel à ces idées. D'autre part, si la raison pratique possède une suprématie sur la raison spéculative, parce que l'intérêt auquel elle satisfait est un intérêt inconditionné, elle ne saurait pourtant se permettre des ingérences dans l'œuvre de la raison spéculative, ni tenter d'en réduire plus ou moins indirectement la fonction à la sienne. C'est à cette condition seulement que l'unité fondamentale de la raison peut se manifester par une harmonie entre ses deux usages, théorique et pratique, comme tels irréductiblement distincts. Cependant n'est-il pas des concepts spéciaux qui puissent servir à concevoir plus précisément cette harmonie ?

Dans la Critique de la faculté de juger (1790), Kant, s'étant occupé d'expliquer ce que sont la beauté et la finalité, signale en elles des intermédiaires entre la nature, que régit le mécanisme, et la moralité, dont le principe est la liberté. Le beau exprime un accord entre nos facultés sensibles et nos facultés intellectuelles, lequel, au lieu d'être déterminé, comme dans la science, par des règles objectives, est simplement subjectif et accompagné d'un sentiment de plaisir ; l'universalité à laquelle prétend le jugement du goût vient de ce qu'il y a un rapport nécessaire entre la représentation de l'objet et le sentiment ; mais elle ne saurait devenir l'origine d'une doctrine démonstrative, parce que c'est un sentiment, non un concept, qui est lié à la représentation de l'objet ; le jeu concordant de l'imagination et de l'entendement dans la contemplation et la production de la beauté, en même temps que l'impossibilité de ramener ces deux puissances l'une à l'autre, ne peuvent s'expliquer que par la supposition d'un monde suprasen-

sible, inconnaissable pour nous, cause de l'accord de toutes nos facultés. Et comme ce monde suprasensible est déterminé pratiquement pour nous par la loi morale, on conçoit que le beau, et plus encore que le beau, le sublime, qui est un effort tendu sans fin pour traduire les idées de la raison sous les formes de l'imagination, soient des symboles de la moralité. C'est vers le bien moral que nous dirige plus ou moins obscurément la représentation du beau, et c'est dans le sentiment moral que le jugement sur le sublime a sa condition d'existence. Mais, outre cette finalité formelle sensible qui est le beau et qui se définit par l'accord de nos facultés subjectives de représentation, il y a une finalité matérielle intellectuelle, qui exprime la conformité de certaines productions de la nature, inexplicables pour nous par le mécanisme, aux besoins d'unité propres à notre intelligence ; chez les êtres vivants, les parties nous apparaissent conditionnées par le tout qui doit en résulter ; il y a là une causalité d'un genre nouveau, une causalité par concepts, que nous sommes obligés de supposer pour ne pas laisser sans explication le consensus des phénomènes vitaux. Sans doute cette supposition ne saurait restreindre le droit du mécanisme à pousser dans son domaine ses explications aussi loin que possible ; mais elle n'en est pas moins une supposition nécessaire, qui en nous conduisant à nous représenter la nature comme un système de fins dominé par une fin dernière inconditionnée, la suspend à l'idée de la loi morale et de la personne. De la sorte, la faculté de juger, à laquelle se rapportent le jugement de goût et le jugement de finalité, joue un rôle médiateur entre l'entendement proprement dit et la raison pratique ; elle nous autorise à concevoir sous la forme d'un progrès vers l'accomplissement du souverain bien cette harmonie

universelle dont seul un entendement intuitif pourrait saisir le fond absolu.

Comme la Critique de la raison pratique, la Critique de la faculté de juger attribue donc à la moralité la valeur suprême, et elle admet pareillement que seule peut se garantir et se suffire à elle-même une théologie morale. La Religion consiste à regarder les lois morales comme si elles étaient des commandements divins ; par ses affirmations essentielles, elle doit prétendre à accroître, non pas notre connaissance soit de Dieu, soit des choses, mais uniquement l'efficacité du devoir comme mobile : elle est enfermée dans les postulats de la raison pure pratique. Mais les religions positives mêlent dans leur dogmes à ces postulats des éléments traditionnels et statutaires : c'est à estimer la valeur de ces éléments qu'est consacrée la religion dans les limites de la simple raison (1793). Il est un problème que toute Religion digne de ce nom doit poser dans son intégrité et auquel le Christianisme, qui est la Religion par excellence, a apporté effectivement une solution : c'est le problème du mal. On ne saurait faire du mal une simple privation ou un simple effet de notre imperfection, ni de la victoire sur le mal le résultat d'un simple jeu des puissances naturelles. Qu'est donc le mal ? Un renversement opéré par notre libre arbitre dans l'ordre des rapports normaux de la sensibilité et de la raison, d'où résulte une subordination du pur mobile moral aux mobiles sensibles. Comme l'action de notre libre arbitre est indépendante du temps et qu'elle consiste dans le choix d'une maxime pour notre conduite, on peut dire que le mal en nous est radical et qu'il apparaît en conséquence dans notre vie sensible comme un penchant inné. L'existence d'un mal radical voulu par nous, voilà ce qu'il y a d'essentiellement vrai dans le dogme du péché originel, qui nous représente sous la forme

d'une faute accomplie à l'origine des temps et héréditairement transmise, une faute qui est notre œuvre propre et qui s'accomplit en dehors du temps. Pour nous libérer du mal radical, il faut une conversion radicale, c'est-à-dire non pas une simple réforme de nos mœurs, mais une rénovation entière de la maxime de notre conduite. Il suffit que cette rénovation soit obligatoire pour qu'elle soit possible, même si elle nous reste incompréhensible. Toute l'interprétation du Christianisme doit tendre à ne reconnaître comme essentiel en lui que ce qui est condition de notre régénération, surtout en respectant la loi qui exige que, pour tout ce qui est de nous, cette régénération soit notre œuvre. Quand même on admettrait qu'une coopération surnaturelle est indispensable pour l'amener, soit par un simple amoindrissement des obstacles, soit par une assistance plus positive, on devrait affirmer au préalable que nous devons nous rendre dignes de la grâce et nous y prêter par notre volonté ; l'important, du reste, n'est pas de chercher à connaître ce que Dieu fait pour notre salut, mais de savoir ce que nous devons faire, nous, pour mériter son aide. Ce que représente à cet égard le Christ, c'est essentiellement la personne humaine conçue dans la plénitude de sa perfection morale ; croire que le Christ nous rachète, c'est dans le fond admettre qu'en nous l'homme nouveau, converti au bien, expie, par la souffrance que lui cause dans sa conversion le détachement des attraits sensibles, les fautes du vieil homme et de la sorte nous justifie. Le moyen de lutter efficacement contre le mal, c'est la constitution d'une Église, c'est-à-dire d'une république réglée par les seules lois de la vertu, et qui élève l'homme de bonne volonté au-dessus de la faiblesse de son isolement moral et de la contagion des vices d'autrui. Dans sa pureté, l'Église est une ; mais, devant s'accommoder aux imperfections de notre nature

sensible, elle s'est morcelée en Églises diverses, souvent oublieuses de la foi rationnelle commune et s'opposant entre elles par leurs dogmes particuliers et leurs institutions particulières ; ainsi la lettre tend à étouffer l'esprit, la pratique extérieure la croyance intime. Le progrès, selon Kant, doit être dans le triomphe croissant de l'Église universelle invisible sur les Églises particulières visibles, c'est-à-dire de la croyance morale rationnelle sur les croyances liées à des représentations historiques. C'est la prévalence de l'élément statutaire qui vicie le culte, en attribuant à des formalités et à des rites la vertu qui n'appartient qu'à l'intention morale. Toutes les expressions et pratiques sensibles dont se servent les Églises pour rendre la religion plus accessible ne doivent être que des moyens de manifester la pure inspiration qui est leur raison d'être ; érigées en fins, elles sont mortelles à l'esprit religieux.

Voilà comment Kant travaillait à faire entrer dans les limites du système de la raison pratique le contenu de toute religion, spécialement du Christianisme ; il excluait certes la négation dogmatique de la possibilité de la révélation ; mais il ne voulait retenir de cette révélation que ce qu'elle met au service de la religion rationnelle. Cette restriction de la religion aux exigences de la moralité rationnellement définie n'était pas sans en méconnaître des caractères spécifiques essentiels. Le moralisme de Kant absorbe ou ramène impérieusement à sa mesure toutes les formes de représentation et de croyance qui peuvent être en rapport avec notre activité pratique ; et, oublieux du procédé d'abstraction qui momentanément le légitime en isolant la moralité de tous les éléments adventices et étrangers, il néglige de rechercher s'il n'y aurait pas, au fond de la vie religieuse, un principe rebelle

à cette méthode d'isolement et aux concepts nécessairement limités sur lesquels elle opère.

C'était bien là, dans toute l'extension rigide du mot, le « primat » de la raison pratique. Restait pourtant à constituer dans le détail cette Métaphysique des mœurs dont Kant s'était borné à poser les Fondements ou à justifier par la Critique les conditions essentielles et dont l'objet propre devait être de subsumer sous les lois de la raison l'activité pratique de la nature humaine donnée. Mais lorsque Kant en entreprit l'exécution, sa pensée, alanguie par la vieillesse, avait déjà trop fixé en formules la solution générale de ces problèmes pour être capable de renouveler profondément la matière. Les deux grandes parties dont se compose la Métaphysique des mœurs (1797), la Doctrine du droit et la Doctrine de la vertu, tirent leur distinction de ceci : que l'une ne considère que l'accord de l'action avec la loi, c'est-à-dire la légalité, tandis que l'autre considère surtout l'accord du mobile avec la loi, c'est-à-dire la moralité. Le droit ne concerne que le rapport extérieur et pratique des personnes entre elles ; il est l'ensemble des conditions sous lesquelles la libre faculté d'agir de chacun peut s'accorder avec la libre faculté d'agir des autres, selon une loi universelle de la liberté ; il a pour fondement la nature suprasensible du l'homme en tant qu'elle se manifeste dans le temps, c'est-à-dire la dignité de la personne ; il a pour garantie la contrainte légale, indispensable pour supprimer les obstacles qu'une volonté peut arbitrairement opposer au développement des autres. La doctrine du droit se divise en doctrine du droit privé et en doctrine du droit public. Dans la doctrine du droit privé, Kant fait reposer la propriété sur la possession en commun de tout par tous, considérée d'ailleurs, non comme une réalité historique, mais comme une idée rationnelle, qui comporte du reste

l'individualisation actuelle de la propriété, légitime à ses yeux, étant admis qu'elle résulte d'un renoncement des autres à toute prétention sur la chose possédée par un seul. Dans la doctrine du droit public, Kant fait dériver l'État, comme Rousseau, d'un contrat, qui est conçu, lui aussi, non comme une réalité historique, mais comme une idée de la raison ; si, pour l'accomplissement de leurs tâches respectives, le législateur et le citoyen doivent se laisser diriger par cette idée, ils ne doivent pas cependant en user pour discuter l'origine du pouvoir et pour prétendre justifier des révolutions : le pouvoir établi est inviolable. En principe, toute constitution doit être républicaine, c'est-à-dire qu'elle doit comporter un système représentatif et exprimer la volonté collective ; mais Kant ne veut pas que l'on confonde le système représentatif avec le régime parlementaire, ni l'expression de la volonté collective avec la puissance aveugle ou non organisée de la démocratie ; il s'accommode fort bien d'un genre de gouvernement comme celui de Frédéric II, dans lequel le prince conforme de lui-même son autorité aux idées de droit et de tolérance ; il défend toutefois avec Montesquieu le principe de la séparation des pouvoirs. Somme toute, il est plus précis et plus ferme dans sa conception générale d'un État de droit, fondé sur la justice, que dans l'indication des moyens par lesquels cet État peut s'organiser. Pour ce qui est des rapports des États entre eux, il soutient encore, après l'avoir récemment reprise à nouveau dans son Traité de la paix éternelle, l'idée que ces rapports doivent être des rapports juridiques, excluant la guerre ; et tout en avouant que cette idée, dans sa plénitude absolue, est irréalisable dans l'expérience, il recommande l'institution d'un congrès permanent des États, qui serait l'arbitre régulier des différends entre nations. Tel est l'esprit général de la doctrine du droit chez Kant. La doctrine

de la vertu a pour objet de déterminer, non plus seulement les fins que nous pouvons librement poursuivre, sous condition de respecter la liberté des autres, mais essentiellement les fins que nous devons accomplir absolument pour obéir à la loi morale intérieure. Les fins qui sont aussi en même temps des devoirs se divisent en deux principales : la perfection propre et le bonheur d'autrui. Le soin de notre propre bonheur est affaire d'inclination plus ou moins éclairée, non de devoir, et la recherche de la perfection d'autrui serait en opposition avec la règle qui exige que toute perfection soit l'œuvre propre du sujet. Tout le détail des devoirs est commandé par le respect de la dignité humaine en soi et dans les autres, auquel s'ajoute, cette dignité étant toujours sauvegardée, l'obligation d'aimer le prochain : ce qu'il faut repousser, ce sont les exceptions, les latitudes, les indulgences, par lesquelles on fait plier aux circonstances certains devoirs, en particulier le devoir de ne jamais mentir. En ce sens Kant énonce des préceptes comme ceux-ci : Ne soyez pas esclaves des hommes. — Ne souffrez pas que vos droits soient impunément foulés aux pieds. — Ne contractez point de dettes pour lesquelles vous ne puissiez offrir une caution suffisante. — Le mensonge, soit intérieur, soit surtout extérieur, est un suicide moral. — Ne recevez point de bienfaits dont vous puissiez vous passer. — Considérez comme indignes de vous les plaintes, les gémissements, même un simple cri qui vous est arraché par une douleur corporelle, surtout si vous avez conscience d'avoir mérité cette peine. — Ne vous humiliez pas devant les grands de ce monde : celui qui se fait ver de terre peut-il se plaindre d'être écrasé ? — La violation du devoir d'amour est infiniment moins grave que la violation du devoir de respect, car elle n'enferme aucune offense. — La disci-

pline que l'homme s'impose à lui-même ne doit pas être subie comme une corvée, mais s'accompagner de vaillance et de joie.

Telle qu'elle vient de s'offrir à nous, la morale kantienne porte à coup sûr, profondément gravée en elle, la marque d'une époque et d'une personnalité ; mais, pas plus que bien d'autres grandes doctrines philosophiques, elle ne saurait être radicalement infirmée par là. Elle a approfondi et tâché d'unifier les deux tendances spirituelles les plus fortes qui avaient été à l'origine de son développement ; d'une part, la tendance chrétienne, avec les traits spéciaux dont le piétisme l'avait affectée, et d'où devaient résulter l'affirmation du prix incomparable de la bonne volonté intérieure, la foi dans un idéal de sainteté ; d'autre part, la tendance rationaliste de l'Aufklærung, mais épurée de ses éléments eudémonistes, et d'où devait résulter l'affirmation du progrès de l'humanité vers une véritable société des personnes, la foi dans un idéal de justice. Il se peut que, tout en réagissant l'une sur l'autre dans le système, ces deux tendances y restent la cause de conceptions quelque peu discordantes, du moins en apparence ; mais il n'en est pas moins intéressant qu'au lieu de s'exclure l'une l'autre sous la poussée d'une logique abstraite, elles aient tenté de s'unir et de se comprendre sous le principe commun de la liberté. — De même l'austérité méthodique du caractère et de l'esprit de Kant n'a pas été sans contribuer dans une très large mesure à la valeur intrinsèque de la doctrine. Cette doctrine a dégagé avec une remarquable vigueur le sens de certaines idées — idées de bonne intention, de devoir, de personnalité, de justice, etc., — qui jusqu'alors avaient été plus ou moins asservies à d'autres notions de portée morale ambiguë ou plus indirecte ; et elle a travaillé à leur assurer, avec les définitions spécifiques qui leur convenaient, toute leur force d'expansion. Elle a retiré la li-

berté de la nature pour la concevoir plus efficace. Elle a posé la loi morale hors de toutes les déterminations matérielles, afin de se la représenter absolument pure. Si elle a paru, plus que ce n'était la vérité, rompre le lien qui rattache notre vie morale à notre vie sensible et à l'ensemble des choses, c'est pour avoir voulu affranchir désormais de toute équivoque et de tout compromis les concepts dont elle avait mis au jour l'incomparable signification. Par là elle fait partie des doctrines qui se sont montrées capables de redresser l'idéal de l'existence humaine, et ne se sont point bornées à expliquer le sens des formules déjà fixées. Quant à l'organisation de tous les concepts moraux sous l'idée de la raison pratique, et par des procédés en rapport avec la nature de cette raison, elle apparaît sans doute aujourd'hui en opposition avec les tentatives faites pour ramener à la méthode et aux conditions de la science positive tout le contenu de la réalité morale ; mais elle exprime assez vigoureusement pour qu'on en tienne compte encore, le droit réclamé par la raison de n'être pas absorbée par la science, d'être au contraire la mesure de la science qui par tout le système de ses conditions formelles provient d'elle, le droit, par conséquent, d'être une source directe de règles et de maximes pour l'action, d'anticiper efficacement par ses concepts sur la future moralité des hommes.

Première section

De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une bonne volonté. L'intelligence, le don de saisir les ressemblances des choses, la facul-

té de discerner le particulier pour en juger, et les autres talents de l'esprit, de quelque nom qu'on les désigne, ou bien le courage, la décision, la persévérance dans les desseins, comme qualités du tempérament, sont sans doute à bien des égards choses bonnes et désirables ; mais ces dons de la nature peuvent devenir aussi extrêmement mauvais et funestes si la volonté qui doit en faire usage, et dont les dispositions propres s'appellent pour cela caractère, n'est point bonne. Il en est de même des dons de la fortune. Le pouvoir, la richesse, la considération, même la santé ainsi que le bien-être complet et le contentement de son état, ce qu'on nomme le bonheur, engendrent une confiance en soi qui souvent aussi se convertit en présomption, dès qu'il n'y a pas une bonne volonté pour redresser et tourner vers des fins universelles l'influence que ces avantages ont sur l'âme, et du même coup tout le principe de l'action ; sans compter qu'un spectateur raisonnable et impartial ne saurait jamais éprouver de satisfaction à voir que tout réussisse perpétuellement à un être que ne relève aucun trait de pure et bonne volonté, et qu'ainsi la bonne volonté paraît constituer la condition indispensable même de ce qui nous rend dignes d'être heureux.

Il y a, bien plus, des qualités qui sont favorables à cette bonne volonté même et qui peuvent rendre son œuvre beaucoup plus aisée, mais qui malgré cela n'ont pas de valeur intrinsèque absolue, et qui au contraire supposent toujours encore une bonne volonté. C'est là une condition qui limite la haute estime qu'on leur témoigne du reste avec raison, et qui ne permet pas de les tenir pour bonnes absolument. La modération dans les affections et les passions, la maîtrise de soi, la puissance de calme réflexion ne sont pas seulement bonnes à beaucoup d'égards, mais elles paraissent constituer une partie même de la valeur intrinsèque de

la personne ; cependant il s'en faut de beaucoup qu'on puisse les considérer comme bonnes sans restriction (malgré la valeur inconditionnée que leur ont conférée les anciens). Car sans les principes d'une bonne volonté elles peuvent devenir extrêmement mauvaises ; le sang-froid d'un scélérat ne le rend pas seulement beaucoup plus dangereux ; il le rend aussi immédiatement à nos yeux plus détestable encore que nous ne l'eussions jugé sans cela.

Ce qui fait que la bonne volonté est telle, ce ne sont pas ses œuvres ou ses succès, ce n'est pas son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, c'est seulement le vouloir ; c'est-à-dire que c'est en soi qu'elle est bonne ; et, considérée en elle-même, elle doit sans comparaison être estimée bien supérieure à tout ce qui pourrait être accompli par elle uniquement en faveur de quelque inclination et même, si l'on veut, de la somme de toutes les inclinations. Alors même que, par une particulière défaveur du sort ou par l'avare dotation d'une nature marâtre, cette volonté serait complètement dépourvue du pouvoir de faire aboutir ses desseins ; alors même que dans son plus grand effort elle ne réussirait à rien ; alors même qu'il ne resterait que la bonne volonté toute seule (je comprends par là, à vrai dire, non pas quelque chose comme un simple vœu, mais l'appel à tous les moyens dont nous pouvons disposer), elle n'en brillerait pas moins, ainsi qu'un joyau, de son éclat à elle, comme quelque chose qui a en soi sa valeur tout entière. L'utilité ou l'inutilité ne peut en rien accroître ou diminuer cette valeur. L'utilité ne serait en quelque sorte que la sertissure qui permet de mieux manier le joyau dans la circulation courante ou qui peut attirer sur lui l'attention de ceux qui ne s'y connaissent pas suffisamment, mais qui ne sau-

rait avoir pour effet de le recommander aux connaisseurs ni d'en déterminer le prix.

Il y a néanmoins dans cette idée de la valeur absolue de la simple volonté, dans cette façon de l'estimer sans faire entrer aucune utilité en ligne de compte, quelque chose de si étrange que, malgré même l'accord complet qu'il y a entre elle et la raison commune, un soupçon peut cependant s'éveiller : peut-être n'y a-t-il là au fond qu'une transcendante chimère, et peut-être est-ce comprendre à faux l'intention dans laquelle la nature a délégué la raison au gouvernement de notre volonté. Aussi allons-nous, de ce point de vue, mettre cette idée à l'épreuve.

Dans la constitution naturelle d'un être organisé, c'est-à-dire d'un être conformé en vue de la vie, nous posons en principe qu'il ne se trouve pas d'organe pour une fin quelconque, qui ne soit du même coup le plus propre et le plus accommodé à cette fin. Or, si dans un être doué de raison et de volonté la nature avait pour but spécial sa conservation, son bien-être, en un mot son bonheur, elle aurait bien mal pris ses mesures en choisissant la raison de la créature comme exécutrice de son intention. Car toutes les actions que cet être doit accomplir dans cette intention, ainsi que la règle complète de sa conduite, lui auraient été indiquées bien plus exactement par l'instinct, et cette fin aurait pu être bien plus sûrement atteinte de la sorte qu'elle ne peut jamais l'être par la raison ; et si à une telle créature la raison devait par surcroît échoir comme une faveur, elle n'aurait dû lui servir que pour faire des réflexions sur les heureuses dispositions de sa nature, pour les admirer, pour s'en réjouir et en rendre grâces à la Cause bienfaisante, mais non pour soumettre à cette faible et trompeuse direction sa faculté de désirer et pour se mêler gauchement

de remplir les desseins de la nature ; en un mot, la nature aurait empêché que la raison n'allât verser dans un usage pratique et n'eût la présomption, avec ses faibles lumières, de se figurer le plan du bonheur et des moyens d'y parvenir ; la nature aurait pris sur elle le choix, non seulement des fins, mais encore des moyens mêmes, et avec une sage prévoyance elle les eût confiés ensemble simplement à l'instinct.

Au fait, nous remarquons que plus une raison cultivée s'occupe de poursuivre la jouissance de la vie et du bonheur, plus l'homme s'éloigne du vrai contentement. Voilà pourquoi chez beaucoup, et chez ceux-là mêmes qui ont fait de l'usage de la raison la plus grande expérience, il se produit, pourvu qu'ils soient assez sincères pour l'avouer, un certain degré de misologie, c'est-à-dire de haine de la raison. En effet, après avoir fait le compte de tous les avantages qu'ils retirent, je ne dis pas de la découverte de tous les arts qui constituent le luxe ordinaire, mais même des sciences (qui finissent par leur apparaître aussi comme un luxe de l'entendement), toujours est-il qu'ils trouvent qu'en réalité ils se sont imposé plus de peine qu'ils n'ont recueilli de bonheur ; aussi, à l'égard de cette catégorie plus commune d'hommes qui se laissent conduire de plus près par le simple instinct naturel et qui n'accordent à leur raison que peu d'influence sur leur conduite, éprouvent-ils finalement plus d'envie que de dédain. Et en ce sens il faut reconnaître que le jugement de ceux qui limitent fort et même réduisent à rien les pompeuses glorifications des avantages que la raison devrait nous procurer relativement au bonheur et au contentement de la vie, n'est en aucune façon le fait d'une humeur chagrine ou d'un manque de reconnaissance envers la bonté du gouvernement du monde, mais qu'au fond de ces jugements gît secrètement l'idée que la fin de leur existence est

toute différente et beaucoup plus noble, que c'est à cette fin, non au bonheur, que la raison est spécialement destinée, que c'est à elle en conséquence, comme à la condition suprême, que les vues particulières de l'homme doivent le plus souvent se subordonner.

Puisque, en effet, la raison n'est pas suffisamment capable de gouverner sûrement la volonté à l'égard de ses objets et de la satisfaction de tous nos besoins (qu'elle-même multiplie pour une part), et qu'à cette fin un instinct naturel inné l'aurait plus sûrement conduite ; puisque néanmoins la raison nous a été départie comme puissance pratique, c'est-à-dire comme puissance qui doit avoir de l'influence sur la volonté, il faut que sa vraie destination soit de produire une volonté bonne, non pas comme moyen en vue de quelque autre fin, mais bonne en soi-même ; c'est par là qu'une raison était absolument nécessaire, du moment que partout ailleurs la nature, dans la répartition de ses propriétés, a procédé suivant des fins. Il se peut ainsi que cette volonté ne soit pas l'unique bien, le bien tout entier ; mais elle est néanmoins nécessairement le bien suprême, condition dont dépend tout autre bien, même toute aspiration au bonheur. Dans ce cas, il est parfaitement possible d'accorder avec la sagesse de la nature le fait que la culture de la raison, indispensable pour la première de ces fins qui est inconditionnée, quand il s'agit de la seconde, le bonheur, qui est toujours conditionnée, en limite de bien des manières et même peut en réduire à rien, au moins dans cette vie, la réalisation. En cela la nature n'agit pas contre toute finalité ; car la raison qui reconnaît que sa plus haute destination pratique est de fonder une bonne volonté, ne peut trouver dans l'accomplissement de ce dessein qu'une satisfaction qui lui convienne, c'est-à-dire qui résulte de la réalisation d'une fin que

seule encore une fois elle détermine, cela même ne dût-il pas aller sans quelque préjudice porté aux fins de l'inclination.

Il faut donc développer le concept d'une volonté souverainement estimable en elle-même, d'une volonté bonne indépendamment de toute intention ultérieure, tel qu'il est inhérent déjà à l'intelligence naturelle saine, objet non pas tant d'un enseignement que d'une simple explication indispensable, ce concept qui tient toujours la plus haute place dans l'appréciation de la valeur complète de nos actions et qui constitue la condition de tout le reste ; pour cela nous allons examiner le concept du devoir, qui contient celui d'une bonne volonté, avec certaines restrictions, il est vrai, et certaines entraves subjectives, mais qui, bien loin de le dissimuler et de le rendre méconnaissable, le font plutôt ressortir par contraste et le rendent d'autant plus éclatant.

Je laisse ici de côté toutes les actions qui sont au premier abord reconnues contraires au devoir, bien qu'à tel ou tel point de vue elles puissent être utiles ; car pour ces actions jamais précisément la question ne se pose de savoir s'il est possible qu'elles aient eu lieu par devoir, puisqu'elles vont même contre le devoir. Je laisse également de côté les actions qui sont réellement conformes au devoir, pour lesquelles les hommes n'ont aucune inclination immédiate, qu'ils n'en accomplissent pas moins cependant, parce qu'une autre inclination les y pousse. Car, dans ce cas, il est facile de distinguer si l'action conforme au devoir a eu lieu par devoir ou par vue intéressée. Il est bien plus malaisé de marquer cette distinction dès que l'action est conforme au devoir, et que par surcroît encore le sujet a pour elle une inclination immédiate. Par exemple, il est sans doute conforme au devoir que le débitant n'aille pas surfaire le client inexpérimenté, et même

c'est ce que ne fait jamais dans tout grand commerce le marchand avisé ; il établit au contraire un prix fixe, le même pour tout le monde, si bien qu'un enfant achète chez lui à tout aussi bon compte que n'importe qui. On est donc loyalement servi ; mais ce n'est pas à beaucoup près suffisant pour qu'on en retire cette conviction que le marchand s'est ainsi conduit par devoir et par des principes de probité ; son intérêt l'exigeait, et l'on ne peut pas supposer ici qu'il dût avoir encore par surcroît pour ses clients une inclination immédiate de façon à ne faire, par affection pour eux en quelque sorte, de prix plus avantageux à l'un qu'à l'autre. Voilà donc une action qui était accomplie, non par devoir, ni par inclination immédiate, mais seulement dans une intention intéressée.

Au contraire, conserver sa vie est un devoir, et c'est en outre une chose pour laquelle chacun a encore une inclination immédiate. Or c'est pour cela que la sollicitude souvent inquiète que la plupart des hommes y apportent n'en est pas moins dépourvue de toute valeur intrinsèque et que leur maxime n'a aucun prix moral. Ils conservent la vie conformément au devoir sans doute, mais non par devoir. En revanche, que des contrariétés et un chagrin sans espoir aient enlevé à un homme tout goût de vivre, si le malheureux, à l'âme forte, est plus indigné de son sort qu'il n'est découragé ou abattu, s'il désire la mort et cependant conserve la vie sans l'aimer, non par inclination ni par crainte, mais par devoir, alors sa maxime a une valeur morale.

Être bienfaisant, quand on le peut, est un devoir, et de plus il y a de certaines âmes si portées à la sympathie, que même sans aucun autre motif de vanité ou d'intérêt elles éprouvent une satisfaction intime à répandre la joie autour d'elles et qu'elles peuvent

jouir du contentement d'autrui, en tant qu'il est leur œuvre. Mais je prétends que dans ce cas une telle action, si conforme au devoir, si aimable qu'elle soit, n'a pas cependant de valeur morale véritable, qu'elle va de pair avec d'autres inclinations, avec l'ambition par exemple qui, lorsqu'elle tombe heureusement sur ce qui est réellement en accord avec l'intérêt public et le devoir, sur ce qui par conséquent est honorable, mérite louange et encouragement, mais non respect ; car il manque à la maxime la valeur morale, c'est-à-dire que ces actions soient faites, non par inclination, mais par devoir. Supposez donc que l'âme de ce philanthrope soit assombrie par un de ces chagrins personnels qui étouffent toute sympathie pour le sort d'autrui, qu'il ait toujours encore le pouvoir de faire du bien à d'autres malheureux, mais qu'il ne soit pas touché de l'infortune des autres, étant trop absorbé par la sienne propre, et que, dans ces conditions, tandis qu'aucune inclination ne l'y pousse plus, il s'arrache néanmoins à cette insensibilité mortelle, et qu'il agisse, sans que ce soit sous l'influence d'une inclination, uniquement par devoir alors seulement son action a une véritable valeur morale. Je dis plus : si la nature avait mis au cœur de tel ou tel peu de sympathie, si tel homme (honnête du reste) était froid par tempérament et indifférent aux souffrances d'autrui, peut-être parce qu'ayant lui-même en partage contre les siennes propres un don spécial d'endurance et d'énergie patiente, il suppose aussi chez les autres ou exige d'eux les mêmes qualités ; si la nature n'avait pas formé particulièrement cet homme (qui vraiment ne serait pas son plus mauvais ouvrage) pour en faire un philanthrope, ne trouverait-il donc pas encore en lui de quoi se donner à lui-même une valeur bien supérieure à celle que peut avoir un tempérament naturellement bienveillant ? À coup sûr ! Et c'est ici précisément qu'appa-

raît la valeur du caractère, valeur morale et incomparablement la plus haute, qui vient de ce qu'il fait le bien, non par inclination, mais par devoir.

Assurer son propre bonheur est un devoir (au moins indirect) ; car le fait de ne pas être content de son état, de vivre pressé de nombreux soucis et au milieu de besoins non satisfaits pourrait devenir aisément une grande tentation d'enfreindre ses devoirs. Mais ici encore, sans regarder au devoir, tous les hommes ont déjà d'eux-mêmes l'inclination au bonheur la plus puissante et la plus intime, parce que précisément dans cette idée du bonheur toutes les inclinations s'unissent en un total. Seulement le précepte qui commande de se rendre heureux a souvent un tel caractère qu'il porte un grand préjudice à quelques inclinations, et que pourtant l'homme ne peut se faire un concept défini et sûr de cette somme de satisfaction à donner à toutes qu'il nomme le bonheur ; aussi n'y a-t-il pas lieu d'être surpris qu'une inclination unique, déterminée quant à ce qu'elle promet et quant à l'époque où elle peut être satisfaite, puisse l'emporter sur une idée flottante, qu'un goutteux, par exemple, puisse mieux aimer savourer ce qui est de son goût, quitte à souffrir ensuite, parce que, selon son calcul, au moins dans cette circonstance, il ne s'est pas, par l'espérance peut-être trompeuse d'un bonheur qui doit se trouver dans la santé, privé de la jouissance du moment présent. Mais, dans ce cas également, si la tendance universelle au bonheur ne déterminait pas sa volonté, si la santé pour lui du moins n'était pas une chose qu'il fût si nécessaire de faire entrer dans ses calculs, ce qui resterait encore ici, comme dans tous les autres cas, c'est une loi, une loi qui lui commande de travailler à son bonheur, non par inclination, mais par devoir, et

c'est par là seulement que sa conduite possède une véritable valeur morale.

Ainsi doivent être sans aucun doute également compris les passages de l'Écriture où il est ordonné d'aimer son prochain, même son ennemi. Car l'amour comme inclination ne peut pas se commander ; mais faire le bien précisément par devoir, alors qu'il n'y a pas d'inclination pour nous y pousser, et même qu'une aversion naturelle et invincible s'y oppose, c'est là un amour pratique et non pathologique, qui réside dans la volonté, et non dans le penchant de la sensibilité, dans des principes de l'action, et non dans une compassion amollissante ; or cet amour est le seul qui puisse être commandé.

Voici la seconde proposition : une action accomplie par devoir tire sa valeur morale non pas du but qui doit être atteint par elle, mais de la maxime d'après laquelle elle est décidée ; elle ne dépend donc pas de la réalité de l'objet de l'action, mais uniquement du principe du vouloir d'après lequel l'action est produite sans égard à aucun des objets de la faculté de désirer. Que les buts que nous pouvons avoir dans nos actions, que les effets qui en résultent, considérés comme fins et mobiles de la volonté, ne puissent communiquer à ces actions aucune valeur absolue, aucune valeur morale, cela est évident par ce qui précède. Où donc peut résider cette valeur, si elle ne doit pas se trouver dans la volonté considérée dans le rapport qu'elle a avec les effets attendus de ces actions ? Elle ne peut être nulle part ailleurs que dans le principe de la volonté, abstraction faite des fins qui peuvent être réalisées par une telle action ; en effet, la volonté placée juste au milieu entre son principe a priori, qui est formel, et son mobile a posteriori, qui est matériel, est comme à la bifurcation de deux

routes ; et puisqu'il faut pourtant qu'elle soit déterminée par quelque chose, elle devra être déterminée par le principe formel du vouloir en général, du moment qu'une action a lieu par devoir ; car alors tout principe matériel lui est enlevé.

Quant à la troisième proposition, conséquence des deux précédentes, je l'exprimerais ainsi : le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi. Pour l'objet conçu comme effet de l'action que je me propose, je peux bien sans doute avoir de l'inclination, mais jamais du respect, précisément parce que c'est simplement un effet, et non l'activité d'une volonté. De même je ne peux avoir de respect pour une inclination en général, qu'elle soit mienne ou d'un autre ; je peux tout au plus l'approuver dans le premier cas, dans le second cas aller parfois jusqu'à l'aimer, c'est-à-dire la considérer comme favorable à mon intérêt propre. Il n'y a que ce qui est lié à ma volonté uniquement comme principe et jamais comme effet, ce qui ne sert pas à mon inclination, mais qui la domine, ce qui du moins empêche entièrement qu'on en tienne compte dans la décision, par suite la simple loi pour elle-même, qui puisse être un objet de respect et par conséquent être un commandement. Or, si une action accomplie par devoir doit exclure complètement l'influence de l'inclination et avec elle tout objet de la volonté, il ne reste rien pour la volonté qui puisse la déterminer, si ce n'est objectivement la loi, et subjectivement un pur respect pour cette loi pratique, par suite la maxime * d'obéir à cette loi, même au préjudice de toutes mes inclinations.

Ainsi la valeur morale de l'action ne réside pas dans l'effet qu'on en attend, ni non plus dans quelque principe de l'action qui a besoin d'emprunter son mobile à cet effet attendu. Car tous ces

effets (contentement de son état, et même contribution au bonheur d'autrui) pourraient être aussi bien produits par d'autres causes ; il n'était donc pas besoin pour cela de la volonté d'un être raisonnable. Et cependant, c'est dans cette volonté seule que le souverain bien, le bien inconditionné, peut se rencontrer. C'est pourquoi se représenter la loi en elle-même, ce qui à coup sûr n'a lieu que dans un être raisonnable, et faire de cette représentation, non de l'effet attendu, le principe déterminant de la volonté, cela seul peut constituer ce bien si excellent que nous qualifions de moral, présent déjà dans la personne même qui agit selon cette idée, mais qu'il n'y a pas lieu d'attendre seulement de l'effet de son action *.

Mais quelle peut donc bien être cette loi dont la représentation, sans même avoir égard à l'effet qu'on en attend, doit déterminer la volonté pour que celle-ci puisse être appelée bonne absolument et sans restriction ? Puisque j'ai dépossédé la volonté de toutes les impulsions qui pourraient être suscitées en elle par l'idée des résultats dus à l'observation de quelque loi, il ne reste plus que la conformité universelle des actions à la loi en général, qui doit seule lui servir de principe ; en d'autres termes, je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle. Ici donc c'est la simple conformité à la loi en général (sans prendre pour base quelque loi déterminée pour certaines actions, qui sert de principe à la volonté, et qui doit même lui servir de principe, si le devoir n'est pas une illusion vaine et un concept chimérique. Avec ce qui vient d'être dit, la raison commune des hommes, dans l'exercice de son jugement pratique, est en parfait accord, et le principe qui a été exposé, elle l'a toujours devant les yeux.

Soit, par exemple la question suivante : ne puis-je pas, si je suis dans l'embarras, faire une promesse avec l'intention de ne pas la tenir ? Je distingue ici aisément entre les sens que peut avoir la question : demande-t-on s'il est prudent ou s'il est conforme au devoir de faire une fausse promesse ? Cela peut être sans doute prudent plus d'une fois. À la vérité, je vois bien que ce n'est pas assez de me tirer, grâce à ce subterfuge, d'un embarras actuel, qu'il me faut encore bien considérer si de ce mensonge ne peut pas résulter pour moi dans l'avenir un désagrément bien plus grand que tous ceux dont je me délivre pour l'instant ; et comme, en dépit de toute ma prétendue finesse, les conséquences ne sont pas si aisées à prévoir que le fait d'avoir une fois perdu la confiance d'autrui ne puisse m'être bien plus préjudiciable que tout le mal que je songe en ce moment à éviter, n'est-ce pas agir avec plus de prudence que de se conduire ici d'après une maxime universelle et de se faire une habitude de ne rien promettre qu'avec l'intention de le tenir ? Mais il me paraît ici bientôt évident qu'une telle maxime n'en est pas moins toujours uniquement fondée sur les conséquences à craindre. Or c'est pourtant tout autre chose que d'être sincère par devoir, et de l'être par crainte des conséquences désavantageuses ; tandis que dans le premier cas le concept de l'action en soi-même contient déjà une loi pour moi, dans le second cas il faut avant tout que je cherche à découvrir autre part quels effets peuvent bien être liés pour moi à l'action. Car, si je m'écarte du principe du devoir, ce que je fais est certainement tout à fait mal ; mais si je suis infidèle à ma maxime de prudence, il peut, dans certains cas, en résulter pour moi un grand avantage, bien qu'il soit en vérité plus sûr de m'y tenir. Après tout, en ce qui concerne la réponse à cette question, si une promesse trompeuse est conforme au devoir, le

moyen de m'instruire le plus rapide, tout en étant infaillible, c'est de me demander à moi-même : accepterais-je bien avec satisfaction que ma maxime (de me tirer d'embarras par une fausse promesse) dût valoir comme une loi universelle (aussi bien pour moi que pour les autres) ? Et pourrais-je bien me dire : tout homme peut faire une fausse promesse quand il se trouve dans l'embarras et qu'il n'a pas d'autre moyen d'en sortir ? Je m'aperçois bientôt ainsi que si je peux bien vouloir le mensonge, je ne peux en aucune manière vouloir une loi universelle qui commanderait de mentir ; en effet, selon une telle loi, il n'y aurait plus à proprement parler de promesse, car il serait vain de déclarer ma volonté concernant mes actions futures à d'autres hommes qui ne croiraient point à cette déclaration ou qui, s'ils y ajoutaient foi étourdiment, me payeraient exactement de la même monnaie : de telle sorte que ma maxime, du moment qu'elle serait érigée en loi universelle, se détruirait elle-même nécessairement.

Donc, pour ce que j'ai à faire afin que ma volonté soit moralement bonne, je n'ai pas précisément besoin d'une subtilité poussée très loin. Sans expérience quant au cours du monde, incapable de parer à tous les événements qui s'y produisent, il suffit que je demande : peux-tu vouloir aussi que ta maxime devienne une loi universelle ? Si tu ne le peux pas, la maxime est à rejeter, et cela en vérité non pas à cause d'un dommage qui peut en résulter pour toi ou même pour d'autres, mais parce qu'elle ne peut pas trouver place comme principe dans une législation universelle possible ; pour une telle législation en retour la raison m'arrache un respect immédiat ; et si pour l'instant je ne saisis pas encore sur quoi il se fonde (ce qui peut être l'objet des recherches du philosophe), il y a du moins ceci que je comprends bien, c'est que c'est l'estimation d'une valeur de beaucoup supérieure à la

valeur de tout ce qui est mis à un haut prix par l'inclination, et que c'est la nécessité où je suis d'agir par pur respect pour la loi pratique qui constitue le devoir, le devoir auquel il faut que tout autre motif cède, car il est la condition d'une volonté bonne en soi dont la valeur passe tout.

Ainsi donc, dans la connaissance morale de la raison humaine commune, nous sommes arrivés à ce qui en est le principe, principe qu'à coup sûr elle ne conçoit pas ainsi séparé dans une forme universelle, mais qu'elle n'en a pas moins toujours réellement devant les yeux et qu'elle emploie comme règle de son jugement. Il serait ici aisé de montrer comment, ce compas à la main, elle a dans tous les cas qui surviennent la pleine compétence qu'il faut pour distinguer ce qui est bien, ce qui est mal, ce qui est conforme ou contraire au devoir, pourvu que, sans lui rien apprendre le moins du monde de nouveau, on la rende attentive, comme le faisait Socrate, à son propre principe, de montrer par suite qu'il n'est besoin ni de science ni de philosophie pour savoir ce qu'on a à faire, pour être honnête et bon, même sage et vertueux. L'on pouvait même bien supposer déjà d'avance que la connaissance de ce qu'il appartient à tout homme de faire, et par conséquent encore de savoir, doit être aussi le fait de tout homme, même du plus commun. Ici l'on ne peut point considérer sans admiration combien, dans l'intelligence commune de l'humanité, la faculté de juger en matière pratique l'emporte de tout point sur la faculté de juger en matière théorique. Dans l'usage de cette dernière, quand la raison commune se risque à s'éloigner des lois de l'expérience et des perceptions des sens, elle tombe dans de manifestes absurdités et dans des contradictions avec elle-même, tout au moins dans un chaos d'incertitudes, d'obscurités et d'inconséquences. En matière pratique, au contraire, la

faculté de juger commence précisément surtout à bien manifester ses avantages, lorsque l'intelligence commune exclut des lois pratiques tous les mobiles sensibles. Celle-ci devient même subtile alors, soit qu'elle veuille chicaner avec sa conscience ou avec d'autres prétentions concernant ce qui doit être qualifié d'honnête, soit même qu'elle veuille pour son instruction propre déterminer avec exactitude la valeur des actions ; et, ce qui est le principal, elle peut, dans ce dernier cas, espérer y toucher juste tout aussi bien que peut se le promettre n'importe quel philosophe ; bien plus, elle est en cela presque plus sûre encore que le philosophe, car celui-ci ne saurait avoir d'autre principe qu'elle, et il peut d'autre part laisser aisément son jugement s'embrouiller par une foule de considérations étrangères qui n'appartiennent pas au sujet, et le faire dévier de la droite voie. Dès lors, ne serait-il pas plus à propos de s'en tenir, dans les choses morales, au jugement de la raison commune, et de n'introduire tout au plus la philosophie que pour exposer le système de la moralité d'une façon plus complète et plus claire, que pour présenter les règles qui la concernent d'une façon plus commode pour l'usage (et plus encore pour la discussion), mais non pour dépouiller l'intelligence humaine commune, même au point de vue pratique, de son heureuse simplicité, et pour l'engager par la philosophie dans une nouvelle voie de recherches et d'instruction ?

C'est une belle chose que l'innocence ; le malheur est seulement qu'elle sache si peu se préserver, et qu'elle se laisse si facilement séduire. Voilà pourquoi la sagesse même — qui consiste d'ailleurs bien plus dans la conduite que dans le savoir — a cependant encore besoin de la science, non pour en tirer des enseignements, mais pour assurer à ses prescriptions l'influence et la consistance. L'homme sent en lui-même, à l'encontre de tous les

commandements du devoir que la raison lui représente si hautement respectables, une puissante force de résistance : elle est dans ses besoins et ses inclinations, dont la satisfaction complète se résume à ses yeux sous le nom de bonheur. Or la raison énonce ses ordres, sans rien accorder en cela aux inclinations, sans fléchir, par conséquent avec une sorte de dédain et sans aucun égard pour ces prétentions si turbulentes et par là même si légitimes en apparence (qui ne se laissent supprimer par aucun commandement). Mais de là résulte une dialectique naturelle, c'est-à-dire un penchant à sophistiquer contre ces règles strictes du devoir, à mettre en doute leur validité, tout au moins leur pureté et leur rigueur, et à les accommoder davantage, dès que cela se peut, à nos désirs et à nos inclinations, c'est-à-dire à les corrompre dans leur fond et à leur faire perdre toute leur dignité, ce que pourtant même la raison pratique commune ne peut, en fin de compte, approuver.

Ainsi la raison humaine commune est poussée, non par quelque besoin de la spéculation (besoin qui ne lui vient jamais, tant qu'elle se contente d'être simplement la saine raison), mais par des motifs tout pratiques, à sortir de sa sphère et à faire un pas dans le champ d'une philosophie pratique, et cela pour recueillir sur la source de son principe, sur la définition exacte qu'il doit recevoir en opposition avec les maximes qui s'appuient sur le besoin et l'inclination, des renseignements et de claires explications, de sorte qu'elle se tire d'affaire en présence de prétentions opposées et qu'elle ne coure pas le risque, par l'équivoque où elle pourrait aisément tomber, de perdre tous les vrais principes moraux. Ainsi se développe insensiblement dans l'usage pratique de la raison commune, quand elle se cultive, une dialectique qui l'oblige à chercher secours dans la philosophie, comme cela lui

arrive dans l'usage théorique ; et, par suite, pas plus dans le premier cas sans doute que dans le second, elle ne peut trouver de repos nulle part ailleurs que dans une critique complète de notre raison.

Deuxième section

Si nous avons tiré jusqu'ici notre concept du devoir de l'usage commun de la raison pratique, il n'en faut nullement conclure que nous l'ayons traité comme un concept empirique. Loin de là, si nous appliquons notre attention à l'expérience de la conduite des hommes, nous nous trouvons en présence de plaintes continuelles et, nous l'avouons nous-mêmes, légitimes, sur ce fait qu'il n'y a point d'exemples certains que l'on puisse rapporter de l'intention d'agir par devoir, que mainte action peut être réalisée conformément à ce que le devoir ordonne, sans qu'il cesse pour cela d'être encore douteux qu'elle soit réalisée proprement par devoir et qu'ainsi elle ait une valeur morale. Voilà pourquoi il y a eu en tout temps des philosophes qui ont absolument nié la réalité de cette intention dans les actions humaines et qui ont tout attribué à l'amour-propre plus ou moins raffiné ; ils ne mettraient pas en doute pour cela la justesse du concept de moralité ; ils parlaient au contraire avec une sincère affliction de l'infirmité et de l'impureté de la nature humaine, assez noble, il est vrai, suivant eux, pour faire sa règle d'une idée si digne de respect, mais en même temps trop faible pour la suivre, n'usant de la raison qui devrait servir à lui donner sa loi que pour prendre souci de l'intérêt des inclinations, soit de quelques-unes d'entre elles, soit,

si l'on met les choses au mieux, de toutes, en les conciliant entre elles le mieux possible.

En fait, il est absolument impossible d'établir par expérience avec une entière certitude un seul cas où la maxime d'une action d'ailleurs conforme au devoir ait uniquement reposé sur des principes moraux et sur la représentation du devoir. Car il arrive parfois sans doute qu'avec le plus scrupuleux examen de nous-mêmes nous ne trouvons absolument rien qui, en dehors du principe moral du devoir, ait pu être assez puissant pour nous pousser à telle ou telle bonne action et à tel grand sacrifice ; mais de là on ne peut nullement conclure avec certitude que réellement ce ne soit point une secrète impulsion de l'amour-propre qui, sous le simple mirage de cette idée, ait été la vraie cause déterminante de la volonté ; c'est que nous nous flattons volontiers en nous attribuant faussement un principe de détermination plus noble ; mais en réalité nous ne pouvons jamais, même par l'examen le plus rigoureux, pénétrer entièrement jusqu'aux mobiles secrets ; or, quand il s'agit de valeur morale, l'essentiel n'est point dans les actions, que l'on voit, mais dans ces principes intérieurs des actions, que l'on ne voit pas.

On ne peut pas non plus rendre à ceux qui se rient de toute moralité, comme d'une chimère de l'imagination humaine qui s'exalte elle-même par présomption, de service plus conforme à leurs désirs, que de leur accorder que les concepts du devoir (avec cette facilité de conviction paresseuse qui fait aisément admettre qu'il en est également ainsi de tous les autres concepts) doivent être dérivés uniquement de l'expérience ; c'est, en effet, leur préparer un triomphe certain. Je veux bien, par amour de l'humanité, accorder que la plupart de nos actions soient

conformes au devoir ; mais si l'on en examine de plus près l'objet et la fin, on se heurte partout au cher moi, qui toujours finit par ressortir ; c'est sur lui, non sur le strict commandement du devoir, qui le plus souvent exigerait l'abnégation de soi-même, que s'appuie le dessein dont elles résultent. Il n'est pas précisément nécessaire d'être un ennemi de la vertu, il suffit d'être un observateur de sang-froid qui ne prend pas immédiatement pour le bien même le vif désir de voir le bien réalisé, pour qu'à certains moments (surtout si l'on avance en âge et si l'on a le jugement d'une part mûri par l'expérience, d'autre part aiguisé pour l'observation) on doute que quelque véritable vertu se rencontre réellement dans le monde. Et alors il n'y a rien pour nous préserver de la chute complète de nos idées du devoir, pour conserver dans l'âme un respect bien fondé de la loi qui le prescrit, si ce n'est la claire conviction que, lors même qu'il n'y aurait jamais eu d'actions qui fussent dérivées de ces sources pures, il ne s'agit néanmoins ici en aucune façon de savoir si ceci ou cela a lieu, mais que la raison commande par elle-même et indépendamment de tous les faits donnés ce qui doit avoir lieu, que par suite des actions dont le monde n'a peut-être jamais encore offert le moindre exemple jusqu'aujourd'hui, dont la possibilité d'exécution pourrait être mise en doute par celui-là précisément qui fonde tout sur l'expérience, sont cependant ordonnées sans rémission par la raison, que, par exemple, la pure loyauté dans l'amitié n'en est pas moins obligatoire pour tout homme, alors même qu'il se pourrait qu'il n'y eût jamais eu d'ami loyal jusqu'à présent, parce que ce devoir est impliqué comme devoir en général avant toute expérience dans l'idée d'une raison qui détermine la volonté par des principes a priori.

Si l'on ajoute qu'à moins de contester au concept de moralité toute vérité et toute relation à quelque objet possible, on ne peut disconvenir que la loi morale ait une signification à ce point étendue qu'elle doive valoir non seulement pour des hommes, mais pour tous les êtres raisonnables en général, non pas seulement sous des conditions contingentes et avec des exceptions, mais avec une absolue nécessité, il est clair qu'aucune expérience ne peut donner lieu de conclure même à la simple possibilité de telles lois apodictiques. Car de quel droit pourrions-nous ériger en objet d'un respect sans bornes, comme une prescription universelle pour toute nature raisonnable, ce qui peut-être ne vaut que dans les conditions contingentes de l'humanité ? Et comment des lois de la détermination de notre volonté devraient-elles être tenues pour des lois de la détermination de la volonté d'un être raisonnable en général, et à ce titre seulement, pour des lois applicables aussi à notre volonté propre, si elles étaient simplement empiriques et si elles ne tiraient pas leur origine complètement a priori d'une raison pure, mais pratique ?

On ne pourrait non plus rendre un plus mauvais service à la moralité que de vouloir la faire dériver d'exemples. Car tout exemple qui m'en est proposé doit lui-même être jugé auparavant selon des principes de la moralité pour qu'on sache s'il est bien digne de servir d'exemple originel, c'est-à-dire de modèle ; mais il ne peut nullement fournir en tout premier lieu le concept de moralité. Même le Saint de l'Évangile doit être d'abord comparé avec notre idéal de perfection morale avant qu'on le reconnaisse pour tel ; aussi dit-il de lui-même : Pourquoi m'appelez-vous bon, moi (que vous voyez) ? Nul n'est bon (le type du bien) que Dieu seul (que vous ne voyez pas). Mais d'où possédons-nous le concept de Dieu comme souverain bien ? Uniquement de l'idée

que la raison trace a priori de la perfection morale et qu'elle lie indissolublement au concept d'une libre volonté. En matière morale l'imitation n'a aucune place ; des exemples ne servent qu'à encourager, c'est-à-dire qu'ils mettent hors de doute la possibilité d'exécuter ce que la loi ordonne ; ils font tomber sous l'intuition ce que la règle pratique exprime d'une manière plus générale ; mais ils ne peuvent jamais donner le droit de mettre de côté leur véritable original, qui réside dans la raison, et de se régler sur eux.

Si donc il n'y a pas de vrai principe suprême de la moralité qui ne doive s'appuyer uniquement sur une raison pure indépendamment de toute expérience, je crois qu'il n'est même pas nécessaire de demander s'il est bon d'exposer ces concepts sous forme universelle (in abstracto), tels qu'ils existent a priori avec les principes qui s'y rattachent, supposé du moins que la connaissance proprement dite doive se distinguer de la connaissance commune et prendre le titre de philosophique. Mais de nos jours cette question pourrait bien être nécessaire. Car, si l'on recueillait les suffrages pour savoir laquelle doit être préférée, ou bien d'une connaissance rationnelle pure séparée de tout élément empirique, d'une métaphysique des mœurs par conséquent, ou bien d'une philosophie pratique populaire, on devine bien vite de quel côté pencherait la balance.

Il est sans contredit tout à fait louable de descendre aussi aux concepts populaires lorsqu'on a réussi d'abord à s'élever, et de façon à satisfaire pleinement l'esprit, jusqu'aux principes de la raison pure. Procéder ainsi, c'est fonder tout d'abord la doctrine des mœurs sur une métaphysique, et ensuite, celle-ci fermement établie, la rendre accessible par vulgarisation. Mais il est tout à fait

absurde de vouloir condescendre à cette accommodation dès les premières recherches, dont dépend toute l'exactitude des principes. Ce n'est pas seulement que ce procédé ne saurait jamais prétendre au mérite extrêmement rare d'une véritable vulgarisation philosophique ; car il n'y a vraiment rien de difficile à se faire comprendre du commun des hommes quand pour cela on renonce à toute profondeur de pensée ; mais il en résulte alors une fastidieuse mixture d'observations entassées pêle-mêle et de principes d'une raison à moitié raisonnante ; les cerveaux vides s'en repaissent, parce qu'il y a là malgré tout quelque chose d'utile pour le bavardage quotidien ; mais les esprits pénétrants n'y trouvent que confusion, et dans leur désappointement ils ne peuvent, sans savoir à quoi se prendre, qu'en détourner les yeux. Cependant, s'il est des philosophes qui ne soient pas dupes de trompe-l'œil, ils trouvent un accueil peu favorable, quand ils détournent pour un temps de la prétendue vulgarisation, afin de conquérir le droit de vulgariser une fois seulement qu'ils seront arrivés à des vues définies.

Que l'on examine seulement les essais sur la moralité composés dans ce goût favori ; on trouvera tantôt la destination particulière de la nature humaine (mais de temps à autre aussi l'idée d'une nature raisonnable en général), tantôt la perfection, tantôt le bonheur, ici le sentiment moral, là la crainte de Dieu, un peu de ceci, mais un peu de cela également, le tout singulièrement mêlé ; cependant on ne s'avise pas de demander si c'est bien dans la connaissance de la nature humaine (que nous ne pouvons pourtant tenir que de l'expérience) qu'il faut chercher les principes de la moralité ; et du moment qu'il n'en est pas ainsi, du moment que ces principes sont entièrement a priori, indépendants de toute manière empirique, et ne doivent pouvoir se trou-

ver que dans les purs concepts de la raison, et nulle part ailleurs, pas même pour la moindre part, on n'a pas cependant l'idée de mettre résolument tout à fait à part cette recherche, conçue comme philosophie pure pratique ou (si l'on ose se servir d'un nom si décrié) comme Métaphysique * des mœurs, de la porter pour elle-même à sa pleine perfection et de demander au public qui souhaite la vulgarisation de prendre patience jusqu'à la fin de cette entreprise.

Or une telle Métaphysique des mœurs, complètement isolée, qui n'est mélangée ni d'anthropologie, ni de théologie, ni de physique ou d'hyperphysique, encore moins de qualités occultes (qu'on pourrait appeler hypophysiques), n'est pas seulement un indispensable substrat de toute connaissance théorique des devoirs définie avec certitude, elle est encore un desideratum de la plus haute importance pour l'accomplissement effectif de leurs prescriptions. Car la représentation du devoir et en général de la loi morale, quand elle est pure et qu'elle n'est mélangée d'aucune addition étrangère de stimulants sensibles, a sur le cœur humain par les voies de la seule raison (qui s'aperçoit alors qu'elle peut être pratique par elle-même) une influence beaucoup plus puissante que celle de tous les autres mobiles * que l'on peut évoquer du champ de l'expérience, au point que dans la conscience de sa dignité elle méprise ces mobiles, et que peu à peu elle est capable de leur commander ; au lieu qu'une doctrine morale bâtarde, qui se compose de mobiles fournis par des sentiments et des indications en même temps que de concepts de la raison, rend nécessairement l'âme hésitante entre des motifs d'action qui ne se laissent ramener à aucun principe, qui ne peuvent conduire au bien que tout à fait par hasard, et qui souvent aussi peuvent conduire au mal.

Par ce qui précède, il est évident que tous les concepts moraux ont leur siège et leur origine complètement a priori dans la raison, dans la raison humaine la plus commune aussi bien que dans celle qui est au plus haut degré spéculative ; qu'ils ne peuvent pas être abstraits d'une connaissance empirique, et par suite simplement contingente ; que c'est cette pureté d'origine qui les rend précisément dignes comme ils le sont de nous servir de principes pratiques suprêmes ; que tout ce qu'on ajoute d'empirique est autant d'enlevé à leur véritable influence et à la valeur absolue des actions ; que ce n'est pas seulement une exigence de la plus grande rigueur, au point de vue théorique, quand il s'agit simplement de spéculation, mais qu'il est encore de la plus grande importance pratique de puiser ces concepts et ces lois à la source de la raison pure, de les présenter purs et sans mélange, qui plus est, de déterminer l'étendue de toute cette connaissance rationnelle pratique et cependant pure, c'est-à-dire la puissance entière de la raison pure pratique, de s'abstenir ici toutefois, quoique la philosophie spéculative le permette et qu'elle le trouve même parfois nécessaire, de faire dépendre les principes de la nature particulière de la raison humaine, mais, puisque des lois morales doivent valoir pour tout être raisonnable en général, de les déduire du concept universel d'un être raisonnable en général, et ainsi d'exposer toute la morale, qui dans son application aux hommes a besoin de l'anthropologie, d'abord indépendamment de cette dernière science, comme philosophie pure, c'est-à-dire comme métaphysique, de l'exposer, dis-je, ainsi complètement (ce qui est aisé à faire dans ce genre de connaissance tout à fait séparé), en ayant bien conscience que si l'on n'est pas en possession de cette métaphysique, c'est peine inutile, je ne veux pas dire de déterminer exactement pour le jugement spéculatif l'élé-

ment moral du devoir dans tout ce qui est conforme au devoir, mais qu'il est même impossible, en ce qui concerne simplement l'usage commun et pratique, et particulièrement l'instruction morale, de fonder la moralité sur ses vrais principes, de produire par là des dispositions morales pures et de les inculquer dans les âmes pour le plus grand bien du monde.

Or, afin d'aller dans ce travail, en nous avançant par une gradation naturelle, non pas simplement du jugement moral commun (qui est ici fort digne d'estime) au jugement philosophique, comme cela a été fait à un autre moment, mais d'une philosophie populaire, qui ne va pas au delà de ce qu'elle peut atteindre à tâtons au moyen d'exemples, jusqu'à la métaphysique (qui ne se laisse arrêter par rien d'empirique, et qui, devant mesurer tout l'ensemble de la connaissance rationnelle de cette espèce, s'élève en tout cas jusqu'aux Idées, là où les exemples même nous abandonnent), il nous faut suivre et exposer clairement la puissance pratique de la raison, depuis ses règles universelles de détermination jusqu'au point où le concept du devoir en découle.

Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après les principes, en d'autres termes, qui ait une volonté. Puisque, pour dériver les actions des lois, la raison est requise, la volonté n'est rien d'autre qu'une raison pratique. Si la raison chez un être détermine infailliblement la volonté, les actions de cet être qui sont reconnues nécessaires objectivement sont aussi reconnues telles subjectivement, c'est-à-dire qu'alors la volonté est une faculté de choisir cela seulement que la raison, indépendamment de l'inclination, reconnaît comme pratiquement nécessaire, c'est-à-dire comme bon. Mais si

la raison ne détermine pas suffisamment par elle seule la volonté, si celle-ci est soumise encore à des conditions subjectives (à de certains mobiles) qui ne concordent pas toujours avec les conditions objectives, en un mot, si la volonté n'est pas encore en soi pleinement conforme à la raison (comme cela arrive chez les hommes), alors les actions qui sont reconnues nécessaires objectivement sont subjectivement contingentes, et la détermination d'une telle volonté, en conformité avec des lois objectives, est une contrainte ; c'est-à-dire que le rapport des lois objectives à une volonté qui n'est pas complètement bonne est représenté comme la détermination de la volonté d'un être raisonnable par des principes de la raison sans doute, mais par des principes auxquels cette volonté, selon sa nature, n'est pas nécessairement docile.

La représentation d'un principe objectif, en tant que ce principe est contraignant pour une volonté, s'appelle un commandement (de la raison), et la formule du commandement s'appelle un impératif.

Tous les impératifs sont exprimés par le verbe devoir (sollen), et ils indiquent par là le rapport d'une loi objective de la raison à une volonté qui, selon sa constitution subjective, n'est pas nécessairement déterminée par cette loi (une contrainte). Ils disent qu'il serait bon de faire telle chose ou de s'en abstenir ; mais ils le disent à une volonté qui ne fait pas toujours une chose parce qu'il lui est représenté qu'elle est bonne à faire. Or cela est pratiquement bon, qui détermine la volonté au moyen des représentations de la raison, par conséquent non pas en vertu de causes subjectives, mais objectivement, c'est-à-dire en vertu de principes qui sont valables pour tout être raisonnable en tant que tel. Ce bien pratique est distinct de l'agréable, c'est-à-dire de ce qui a

de l'influence sur la volonté uniquement au moyen de la sensation en vertu de causes purement subjectives, valables seulement pour la sensibilité de tel ou tel, et non comme principe de la raison, valable pour tout le monde *.

Une volonté parfaitement bonne serait donc tout aussi bien sous l'empire de lois objectives (lois du bien) ; mais elle ne pourrait pour cela être représentée comme contrainte à des actions conformes à la loi, parce que d'elle-même, selon sa constitution subjective, elle ne peut être déterminée que par la représentation du bien. Voilà pourquoi il n'y a pas d'impératif valable pour la volonté divine et en général pour une volonté sainte ; le verbe devoir est un terme qui n'est pas ici à sa place, parce que déjà de lui-même le vouloir est nécessairement en accord avec la loi. Voilà pourquoi les impératifs sont seulement des formules qui expriment le rapport de lois objectives du vouloir en général à l'imperfection subjective de la volonté de tel ou tel être raisonnable, par exemple, de la volonté humaine.

Or tous les impératifs commandent ou hypothétiquement ou catégoriquement. Les impératifs hypothétiques représentent la nécessité pratique d'une action possible, considérée comme moyen d'arriver à quelque autre chose que l'on veut (ou du moins qu'il est possible qu'on veuille). L'impératif catégorique serait celui qui représenterait une action comme nécessaire pour elle-même, et sans rapport à un autre but, comme nécessaire objectivement.

Puisque toute loi pratique représente une action possible comme bonne, et par conséquent comme nécessaire pour un sujet capable d'être déterminé pratiquement par la raison, tous les impératifs sont des formules par lesquelles est déterminée l'ac-

tion qui, selon le principe d'une volonté bonne en quelque façon, est nécessaire. Or, si l'action n'est bonne que comme moyen pour quelque autre chose, l'impératif est hypothétique ; si elle est représentée comme bonne en soi, par suite comme étant nécessairement dans une volonté qui est en soi conforme à la raison le principe qui la détermine, alors l'impératif est catégorique.

L'impératif énonce donc quelle est l'action qui, possible par moi, serait bonne, et il représente la règle pratique en rapport avec une volonté qui n'accomplit pas sur-le-champ une action parce qu'elle est bonne, soit que le sujet ne sache pas toujours qu'elle est bonne, soit que, le sachant, il adopte néanmoins des maximes contraires aux principes objectifs d'une raison pratique.

L'impératif hypothétique exprime donc seulement que l'action est bonne en vue de quelque fin, possible ou réelle. Dans le premier cas, il est un principe problématiquement pratique ; dans le second, un principe assertoriquement pratique. L'impératif catégorique qui déclare l'action objectivement nécessaire en elle-même, sans rapport à un but quelconque, c'est-à-dire sans quelque autre fin, la valeur d'un principe apodictiquement pratique.

On peut concevoir que tout ce qui n'est possible que par les forces de quelque être raisonnable est aussi un but possible pour quelque volonté, et de là vient que les principes de l'action, en tant que cette action est représentée comme nécessaire pour atteindre à quelque fin possible susceptible d'être réalisée par là, sont en fait infiniment nombreux. Toutes les sciences ont une partie pratique, consistant en des problèmes qui supposent que quelque fin est possible pour nous, et en des impératifs qui énoncent comment cette fin peut être atteinte. Ces impératifs

peuvent donc être appelés en général des impératifs de l'habileté. Que la fin soit raisonnable et bonne, ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit ici, mais seulement de ce qu'il faut faire pour l'atteindre. Les prescriptions que doit suivre le médecin pour guérir radicalement son homme, celles que doit suivre un empoisonneur pour le tuer à coup sûr, sont d'égale valeur, en tant qu'elles leur servent les unes et les autres à accomplir parfaitement leurs desseins. Comme dans la première jeunesse on ne sait pas quelles fins pourraient s'offrir à nous dans le cours de la vie, les parents cherchent principalement à faire apprendre à leurs enfants une foule de choses diverses ; ils pourvoient à l'habileté dans l'emploi des moyens en vue de toutes sortes de fins à volonté, incapables qu'ils sont de décider pour aucune de ces fins, qu'elle ne puisse pas d'aventure devenir réellement plus tard une visée de leurs enfants, tandis qu'il est possible qu'elle le devienne un jour ; et cette préoccupation est si grande qu'ils négligent communément de leur former et de leur rectifier le jugement sur la valeur des choses qu'ils pourraient bien avoir à se proposer pour fins.

Il y a cependant une fin que l'on peut supposer réelle chez tous les êtres raisonnables (en tant que des impératifs s'appliquent à ces êtres, considérés comme dépendants), par conséquent un but qui n'est pas pour eux une simple possibilité, mais dont on peut certainement admettre que tous se le proposent effectivement en vertu d'une nécessité naturelle, et ce but est le bonheur. L'impératif hypothétique qui représente la nécessité pratique de l'action comme moyen d'arriver au bonheur est asertorique. On ne peut pas le présenter simplement comme indispensable à la réalisation d'une fin incertaine, seulement possible, mais d'une fin que l'on peut supposer avec certitude et a priori chez tous les

hommes, parce qu'elle fait partie de leur essence. Or on peut donner le nom de prudence *, en prenant ce mot dans son sens le plus étroit, à l'habileté dans le choix des moyens qui nous conduisent à notre plus grand bien-être. Aussi l'impératif qui se rapporte au choix des moyens en vue de notre bonheur propre, c'est-à-dire la prescription de la prudence, n'est toujours qu'hypothétique ; l'action est commandée, non pas absolument, mais seulement comme moyen pour un autre but.

Enfin il y a un impératif qui, sans poser en principe et comme condition quelque autre but à atteindre par une certaine conduite, commande immédiatement cette conduite. Cet impératif est catégorique. Il concerne, non la matière de l'action, ni ce qui doit en résulter, mais la forme et le principe dont elle résulte elle-même ; et ce qu'il y a en elle d'essentiellement bon consiste dans l'intention, quelles que soient les conséquences. Cet impératif peut être nommé l'impératif de la moralité.

L'acte de vouloir selon ces trois sortes de principes est encore clairement spécifié par la différence qu'il y a dans le genre de contrainte qu'ils exercent sur la volonté. Or, pour rendre cette différence sensible, on ne pourrait, je crois, les désigner dans leur ordre d'une façon plus appropriée qu'en disant : ce sont ou des règles de l'habileté, ou des conseils de la prudence, ou des commandements (des lois) de la moralité. Car il n'y a que la loi qui entraîne avec soi le concept d'une nécessité inconditionnée, véritablement objective, par suite d'une nécessité universellement valable, et les commandements sont des lois auxquelles il faut obéir, c'est-à-dire se conformer même à l'encontre de l'inclination. L'énonciation des conseils implique, il est vrai, une nécessité, mais une nécessité qui ne peut valoir que sous une condition

subjective contingente, selon que tel ou tel homme fait de ceci ou de cela une part de son bonheur ; au contraire, l'impératif catégorique n'est limité par aucune condition, et comme il est absolument, quoique pratiquement nécessaire, il peut être très proprement nommé un commandement. On pourrait encore appeler les impératifs du premier genre techniques (se rapportant à l'art), ceux du second genre pragmatiques * (se rapportant au bien-être), ceux du troisième genre moraux (se rapportant à la libre conduite en général, c'est-à-dire aux mœurs).

Maintenant cette question se pose : comment tous ces impératifs sont-ils possibles ? Cette question tend à savoir comment on peut se représenter, non pas l'accomplissement de l'action que l'impératif ordonne, mais simplement la contrainte de la volonté, que l'impératif énonce dans la tâche à remplir. Comment un impératif de l'habileté est possible, c'est ce qui n'a certes pas besoin d'explication particulière. Qui veut la fin, veut aussi (en tant que la raison a sur ses actions une influence décisive) les moyens d'y arriver qui sont indispensablement nécessaires, et qui sont en son pouvoir. Cette proposition est, en ce qui concerne le vouloir, analytique ; car l'acte de vouloir un objet, comme mon effet, suppose déjà ma causalité, comme causalité d'une cause agissante, c'est-à-dire l'usage des moyens, et l'impératif déduit le concept d'actions nécessaires à cette fin du seul concept de la volonté de cette fin (sans doute, pour déterminer les moyens en vue d'un but qu'on s'est proposé, des propositions synthétiques sont requises ; mais elles concernent le principe de réalisation, non de l'acte de la volonté, mais de l'objet). Que pour diviser d'après un principe certain une ligne droite en deux parties égales, il me faille des extrémités de cette ligne décrire deux arcs de cercle, c'est sans doute ce que la mathématique nous enseigne uniquement au

moyen de propositions synthétiques ; mais que, sachant que cette action seule permet à l'effet projeté de se produire, si je veux pleinement l'effet, je veuille aussi l'action qu'il requiert, c'est là une proposition analytique ; car me représenter une chose comme un effet que je peux produire d'une certaine manière, et me représenter moi-même, à l'égard de cet effet, comme agissant de cette même façon, c'est tout un.

Les impératifs de la prudence, si seulement il était aussi facile de donner un concept déterminé du bonheur, seraient tout à fait de la même nature que ceux de l'habileté ; ils seraient tout aussi bien analytiques. Car ici comme là l'on pourrait dire que qui veut la fin veut aussi (nécessairement selon la raison) les moyens indispensables d'y arriver qui sont en son pouvoir. Mais, par malheur, le concept du bonheur est un concept si indéterminé, que, malgré le désir qu'a tout homme d'arriver à être heureux, personne ne peut jamais dire en termes précis et cohérents ce que véritablement il désire et il veut. La raison en est que tous les éléments qui font partie du concept du bonheur sont dans leur ensemble empiriques, c'est-à-dire qu'ils doivent être empruntés à l'expérience, et que cependant pour l'idée du bonheur un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état présent et dans toute ma condition future, est nécessaire. Or il est impossible qu'un être fini, si perspicace et en même temps si puissant qu'on le suppose, se fasse un concept déterminé de ce qu'il veut ici véritablement. Veut-il la richesse ? Que de soucis, que d'envie, que de pièges ne peut-il pas par là attirer sur sa tête ! Veut-il beaucoup de connaissance et de lumières ? Peut-être cela ne fera-t-il que lui donner un regard plus pénétrant pour lui représenter d'une manière d'autant plus terrible les maux qui jusqu'à présent se dérobent encore à sa vue et qui sont pourtant inévitables, ou bien

que charger de plus de besoins encore ses désirs qu'il a déjà bien assez de peine à satisfaire. Veut-il une longue vie ? Qui lui répond que ce ne serait pas une longue souffrance ? Veut-il du moins la santé ? Que de fois l'indisposition du corps a détourné d'excès où aurait fait tomber une santé parfaite, etc. ! Bref, il est incapable de déterminer avec une entière certitude d'après quelque principe ce qui le rendrait véritablement heureux : pour cela il lui faudrait l'omniscience. On ne peut donc pas agir, pour être heureux, d'après des principes déterminés, mais seulement d'après des conseils empiriques, qui recommandent, par exemple, un régime sévère, l'économie, la politesse, la réserve, etc., toutes choses qui, selon les enseignements de l'expérience, contribuent en thèse générale pour la plus grande part au bien-être. Il suit de là que les impératifs de la prudence, à parler exactement, ne peuvent commander en rien, c'est-à-dire représenter des actions d'une manière objective comme pratiquement nécessaires, qu'il faut les tenir plutôt pour des conseils (consilia) que pour des commandements (præcepta) de la raison ; le problème qui consiste à déterminer d'une façon sûre et générale quelle action peut favoriser le bonheur d'un être raisonnable est un problème tout à fait insoluble ; il n'y a donc pas à cet égard d'impératif qui puisse commander, au sens strict du mot, de faire ce qui rend heureux, parce que le bonheur est un idéal, non de la raison, mais de l'imagination, fondé uniquement sur des principes empiriques, dont on attendrait vainement qu'ils puissent déterminer une action par laquelle serait atteinte la totalité d'une série de conséquences en réalité infinie. Cet impératif de la prudence serait en tout cas, si l'on admet que les moyens d'arriver au bonheur se laissent fixer avec certitude, une proposition pratique analytique. Car il ne se distingue de l'impératif de l'habileté que

sur un point, c'est que pour ce dernier la fin est simplement possible, tandis que pour celui-là elle est donnée en fait ; mais comme tous deux commandent simplement les moyens en vue de ce qu'on est supposé vouloir comme fin, l'impératif qui ordonne de vouloir les moyens à celui qui veut la fin est dans les deux cas analytique. Sur la possibilité d'un impératif de ce genre il n'y a donc pas l'ombre d'une difficulté.

Au contraire, la question de savoir comment l'impératif de la moralité est possible, est sans doute la seule qui ait besoin d'une solution, puisque cet impératif n'est en rien hypothétique et qu'ainsi la nécessité objectivement représentée ne peut s'appuyer sur aucune supposition, comme dans les impératifs hypothétiques. Seulement il ne faut ici jamais perdre de vue que ce n'est par aucun exemple, que ce n'est point par suite empiriquement, qu'il y a lieu de décider s'il y a en somme quelque impératif de ce genre ; mais ce qui est à craindre, c'est que tous les impératifs qui paraissent catégoriques n'en soient pas moins de façon détournée hypothétiques. Si l'on dit, par exemple : tu ne dois pas faire de promesse trompeuse, et si l'on suppose que la nécessité de cette abstention ne soit pas comme un simple conseil qu'il faille suivre pour éviter quelque autre mal, un conseil qui reviendrait à peu près à dire : tu ne dois pas faire de fausse promesse, de peur de perdre ton crédit, au cas où cela viendrait à être révélé ; si plutôt une action de ce genre doit être considérée en elle-même comme mauvaise et qu'ainsi l'impératif qui exprime la défense soit catégorique, on ne peut néanmoins prouver avec certitude dans aucun exemple que la volonté soit ici déterminée uniquement par la loi sans autre mobile qu'elle, alors même qu'il semble en être ainsi ; car il est toujours possible que la crainte de l'opprobre, peut-être aussi une obscure appréhension d'autres dan-

gers, ait sur la volonté une influence secrète. Comment prouver par l'expérience la non-réalité d'une cause, alors que l'expérience ne nous apprend rien au delà de ceci, que cette cause, nous ne l'apercevons pas ? Mais dans ce cas le prétendu impératif moral, qui comme tel paraît catégorique et inconditionné, ne serait en réalité qu'un précepte pragmatique, qui attire notre attention sur notre intérêt et nous enseigne uniquement à le prendre en considération.

Nous avons donc à examiner tout à fait a priori la possibilité d'un impératif catégorique, puisque nous n'avons pas ici l'avantage de trouver cet impératif réalisé dans l'expérience, de telle sorte que nous n'ayons à en examiner la possibilité que pour l'expliquer, et non pour l'établir. En attendant, ce qu'il faut pour le moment remarquer, c'est que l'impératif catégorique seul a la valeur d'une loi pratique, tandis que les autres impératifs ensemble peuvent bien être appelés des principes, mais non des lois de la volonté ; en effet, ce qui est simplement nécessaire à faire pour atteindre une fin à notre gré peut être considéré en soi comme contingent, et nous pourrions toujours être déliés de la prescription en renonçant à la fin ; au contraire, le commandement inconditionné n'abandonne pas au bon plaisir de la volonté la faculté d'opter pour le contraire ; par suite, il est le seul à impliquer en lui cette nécessité que nous réclamons pour la loi.

En second lieu, pour cet impératif catégorique ou cette loi de moralité, la cause de la difficulté (qui est d'en saisir la possibilité) est aussi très considérable. Cet impératif est une proposition pratique synthétique a priori * et puisqu'il y a tant de difficultés dans la connaissance théorique à comprendre la possibilité de propo-

sitions de ce genre, il est aisé de présumer que dans la connaissance pratique la difficulté ne sera pas moindre.

Pour résoudre cette question, nous allons d'abord chercher s'il ne serait pas possible que le simple concept d'un impératif catégorique en fournît aussi la formule, formule contenant la proposition qui seule peut être un impératif catégorique ; car la question de savoir comment un tel commandement absolu est possible alors même que nous en connaissons le sens, exigera encore un effort particulier et difficile que nous réservons pour la dernière section de l'ouvrage.

Quand je conçois un impératif hypothétique en général, je ne sais pas d'avance ce qu'il contiendra, jusqu'à ce que la condition me soit donnée. Mais si c'est un impératif catégorique que je conçois, je sais aussitôt ce qu'il contient. Car, puisque l'impératif ne contient en dehors de la loi que la nécessité, pour la maxime *, de se conformer à cette loi, et que la loi ne contient aucune condition à laquelle elle soit astreinte, il ne reste rien que l'universalité d'une loi en général, à laquelle la maxime de l'action doit être conforme, et c'est seulement cette conformité que l'impératif nous représente proprement comme nécessaire.

Il n'y a donc qu'un impératif catégorique, et c'est celui-ci : Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.

Or, si de ce seul impératif tous les impératifs du devoir peuvent être dérivés comme de leur principe, quoique nous laissions non résolue la question de savoir si ce qu'on appelle le devoir n'est pas en somme un concept vide, nous pourrons cepen-

dant tout au moins montrer ce que nous entendons par là et ce que ce concept veut dire.

Puisque l'universalité de la loi d'après laquelle des effets se produisent constitue ce qu'on appelle proprement nature dans le sens le plus général (quant à la forme), c'est-à-dire l'existence des objets en tant qu'elle est déterminée selon des lois universelles, l'impératif universel du devoir pourrait encore être énoncé en ces termes : Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature.

Nous allons maintenant énumérer quelques devoirs, d'après la division ordinaire des devoirs en devoirs envers nous-mêmes et devoirs envers les autres hommes, en devoirs parfaits et en devoirs imparfaits *.

1. Un homme, à la suite d'une série de maux qui ont fini par le réduire au désespoir, ressent du dégoût pour la vie, tout en restant assez maître de sa raison pour pouvoir se demander à lui-même si ce ne serait pas une violation du devoir envers soi que d'attenter à ses jours. Ce qu'il cherche alors, c'est si la maxime de son action peut bien devenir une loi universelle de la nature. Mais voici sa maxime : par amour de moi-même, je pose en principe d'abréger ma vie, si en la prolongeant j'ai plus de maux à en craindre que de satisfactions à en espérer. La question est donc seulement de savoir si ce principe de l'amour de soi peut devenir une loi universelle de la nature. Mais alors on voit bientôt qu'une nature dont ce serait la loi de détruire la vie même, juste par le sentiment dont la fonction spéciale est de pousser au développement de la vie, serait en contradiction avec elle-même, et ainsi ne subsisterait pas comme nature ; que cette maxime ne peut donc en aucune façon occuper la place d'une loi universelle de la na-

ture, et qu'elle est en conséquence contraire au principe suprême de tout devoir.

2. Un autre se voit poussé par le besoin à emprunter de l'argent. Il sait bien qu'il ne pourra pas le rendre, mais il voit bien aussi qu'on ne lui prêtera rien s'il ne s'engage ferme à s'acquitter à une époque déterminée. Il a envie de faire cette promesse ; mais il aussi assez de conscience pour se demander : n'est-il pas défendu, n'est-il pas contraire au devoir de se tirer d'affaire par un tel moyen ? Supposé qu'il prenne cependant ce parti ; la maxime de son action signifierait ceci : quand je crois être à court d'argent, j'en emprunte, et je promets de rendre, bien que je sache que n'en ferai jamais rien. Or il est fort possible que ce principe de l'amour de soi ou de l'utilité personnelle se concilie avec tout mon bien-être à venir ; mais pour l'instant la question est de savoir s'il est juste. Je convertis donc l'exigence de l'amour de soi en une loi universelle, et j'institue la question suivante : qu'arriverait-il si ma maxime devenait une loi universelle ? Or je vois là aussitôt qu'elle ne pourrait jamais valoir comme loi universelle de la nature et s'accorder avec elle-même, mais qu'elle devrait nécessairement se contredire. Car admettre comme une loi universelle que tout homme qui croit être dans le besoin puisse promettre ce qui lui vient à l'idée, avec l'intention de ne pas tenir sa promesse, ce serait même rendre impossible le fait de promettre avec le but qu'on peut se proposer par là, étant donné que personne ne croirait à ce qu'on lui promet, et que tout le monde rirait de pareilles démonstrations, comme de vaines feintes.

3. Un troisième trouve en lui un talent qui, grâce à quelque culture, pourrait faire de lui un homme utile à bien des égards.

Mais il se voit dans une situation aisée, et il aime mieux se laisser aller au plaisir que s'efforcer d'étendre et de perfectionner ses heureuses dispositions naturelles. Cependant il se demande encore si sa maxime, de négliger ses dons naturels, qui en elle-même s'accorde avec son penchant à la jouissance, s'accorde aussi bien avec ce que l'on appelle le devoir. Or il voit bien que sans doute une nature selon cette loi universelle pourrait toujours encore subsister, alors même que l'homme (comme l'insulaire de la mer du Sud) laisserait rouiller son talent et ne songerait qu'à tourner sa vie vers l'oisiveté, le plaisir, la propagation de l'espèce, en un mot, vers la jouissance ; mais il ne peut absolument pas vouloir que cela devienne une loi universelle de la nature, ou que cela soit implanté comme tel en nous par un instinct naturel. Car, en tant qu'être raisonnable, il veut nécessairement que toutes les facultés soient développées en lui parce qu'elles lui sont utiles et qu'elles lui sont données pour toutes sortes de fins possibles.

Enfin un quatrième, à qui tout va bien, voyant d'autres hommes (à qui il pourrait bien porter secours) aux prises avec de grandes difficultés, raisonne ainsi : Que m'importe ? Que chacun soit aussi heureux qu'il plaît au Ciel ou que lui-même peut l'être de son fait ; je ne lui déroberai pas la moindre part de ce qu'il a, je ne lui porterai pas même envie ; seulement je ne me sens pas le goût de contribuer en quoi que ce soit à son bien-être ou d'aller l'assister dans le besoin ! Or, si cette manière de voir devenait une loi universelle de la nature, l'espèce humaine pourrait sans doute fort bien subsister, et assurément dans de meilleures conditions que lorsque chacun a sans cesse à la bouche les mots de sympathie et de bienveillance, et même met de l'empressement à pratiquer ces vertus à l'occasion, mais en revanche trompe dès qu'il le peut, trafique du droit des hommes ou y porte

atteinte à d'autres égards. Mais, bien qu'il soit parfaitement possible qu'une loi universelle de la nature conforme à cette maxime subsiste, il est cependant impossible de vouloir qu'un tel principe vaille universellement comme loi de la nature. Car une volonté qui prendrait ce parti se contredirait elle-même ; il peut en effet survenir malgré tout bien des cas où cet homme ait besoin de l'amour et de la sympathie des autres, et où il serait privé lui-même de tout espoir d'obtenir l'assistance qu'il désire par cette loi de la nature issue de sa volonté propre.

Ce sont là quelques-uns des nombreux devoirs réels, ou du moins tenus par nous pour tels, dont la déduction, à partir du principe unique que nous avons énoncé, tombe clairement sous les yeux. Il faut que nous puissions vouloir que ce qui est une maxime de notre action devienne une loi universelle ; c'est là le canon qui permet l'appréciation morale de notre action en général. Il y a des actions dont la nature est telle que leur maxime ne peut même pas être conçue sans contradiction comme une loi universelle de la nature, bien loin qu'on puisse poser par la volonté qu'elle devrait le devenir. Il y en a d'autres dans lesquelles on ne trouve pas sans doute cette impossibilité interne, mais telles cependant qu'il est impossible de vouloir que leur maxime soit élevée à l'universalité d'une loi de la nature, parce qu'une telle volonté se contredirait elle-même. On voit aisément que la maxime des premières est contraire au devoir strict ou étroit (rigoureux), tandis que la maxime des secondes n'est contraire qu'au devoir large (méritoire), et qu'ainsi tous les devoirs, en ce qui concerne le genre d'obligation qu'ils imposent (non l'objet de l'action qu'ils déterminent), apparaissent pleinement par ces exemples dans leur dépendance à l'égard du même unique principe.

Si maintenant nous faisons attention à nous-mêmes dans tous les cas où nous violons un devoir, nous trouvons que nous ne voulons pas réellement que notre maxime devienne une loi universelle, car cela nous est impossible ; c'est bien plutôt la maxime opposée qui doit rester universellement une loi ; seulement nous prenons la liberté d'y faire une exception pour nous, ou (seulement pour cette fois) en faveur de notre inclination. En conséquence, si nous considérions tout d'un seul et même point de vue, à savoir du point de vue de la raison, nous trouverions une contradiction dans notre volonté propre en ce sens que nous voulons qu'un certain principe soit nécessaire objectivement comme loi universelle, et que néanmoins il n'ait pas une valeur universelle subjectivement, et qu'il souffre des exceptions. Mais comme nous considérons à un moment notre action du point de vue d'une volonté pleinement conforme à la raison, et ensuite aussi cette même action du point de vue d'une volonté affectée par l'inclination, il n'y a ici réellement pas de contradiction, mais bien une résistance de l'inclination aux prescriptions de la raison (antagonismus) : ce qui fait que l'universalité du principe (universalitas) est convertie en une simple généralité (generalitas), et que le principe pratique de la raison doit se rencontrer avec la maxime à moitié chemin. Or, bien que ce compromis ne puisse être justifiée dans notre propre jugement quand celui-ci est impartialement rendu, il montre cependant que nous reconnaissons réellement la validité de l'impératif catégorique et que (avec un entier respect pour lui) nous nous permettons quelques exceptions sans importance, à ce qu'il nous semble, et pour lesquelles nous subissons une contrainte.

Ainsi nous avons réussi au moins à prouver que le devoir est un concept qui doit avoir un sens et contenir une législation

réelle pour nos actions ; cette législation ne peut être exprimée que dans des impératifs catégoriques, nullement dans des impératifs hypothétiques ; en même temps nous avons, ce qui est déjà beaucoup, exposé clairement, et en une formule qui le détermine pour toute application, le contenu de l'impératif catégorique qui doit renfermer le principe de tous les devoirs (s'il y a des devoirs en général). Mais nous ne sommes pas encore parvenus à démontrer a priori qu'un tel impératif existe réellement, qu'il y ait une loi pratique qui commande absolument par soi sans aucun mobile, et que l'obéissance à cette loi soit le devoir.

Quand on se propose de mener à bien une telle entreprise, il est de la plus haute importance de se tenir ceci pour dit : c'est qu'il ne faut pas du tout se mettre en tête de vouloir dériver la réalité de ce principe de la constitution particulière de la nature humaine. Car le devoir doit être une nécessité pratique inconditionnée de l'action ; il doit donc valoir pour tous les êtres raisonnables (les seuls auxquels peut s'appliquer absolument un impératif), et c'est seulement à ce titre qu'il est aussi une loi pour toute volonté humaine. Au contraire, ce qui est dérivé de la disposition naturelle propre de l'humanité, ce qui est dérivé de certains sentiments et de certains penchants, et même, si c'est possible, d'une direction particulière qui serait propre à la raison humaine et ne devrait pas nécessairement valoir pour la volonté de tout être raisonnable, tout cela peut bien nous fournir une maxime à notre usage, mais non une loi, un principe subjectif selon lequel nous pouvons agir par penchant et inclination, non un principe objectif d'après lequel nous aurions l'ordre d'agir, alors même que tous nos penchants, nos inclinations et les dispositions de notre nature y seraient contraires ; cela est si vrai que la sublimité et la dignité intrinsèque du commandement exprimé

dans un devoir apparaissent d'autant plus qu'il trouve moins de secours et même plus de résistance dans les causes subjectives, sans que cette circonstance affaiblisse le moins du monde la contrainte qu'impose la loi ou enlève quelque chose à sa validité.

Or nous voyons ici la philosophie placée dans une situation critique : il faut qu'elle trouve une position ferme sans avoir, ni dans le ciel ni sur la terre, de point d'attache ou de point d'appui. Il faut que la philosophie manifeste ici sa pureté, en se faisant la gardienne de ses propres lois, au lieu d'être le héraut de celles que lui suggère un sens inné ou je ne sais quelle nature tutélaire. Celles-ci, dans leur ensemble, valent sans doute mieux que rien ; elles ne peuvent cependant jamais fournir des principes comme ceux que dicte la raison et qui doivent avoir une origine pleinement et entièrement a priori, et tirer en même temps de là leur autorité impérative, n'attendant rien de l'inclination de l'homme, attendant tout de la suprématie de la loi et du respect qui lui est dû, ou, dans le cas contraire, condamnant l'homme à se mépriser et à s'inspirer de l'horreur au dedans de lui-même.

Donc tout élément empirique non seulement est impropre à servir d'auxiliaire au principe de la moralité, mais est encore au plus haut degré préjudiciable à la pureté des mœurs. En cette matière, la valeur propre, incomparablement supérieure à tout, d'une volonté absolument bonne, consiste précisément en ceci, que le principe de l'action est indépendant de toutes les influences exercées par des principes contingents, les seuls que l'expérience peut fournir. Contre cette faiblesse ou même cette basse manière de voir, qui fait qu'on cherche le principe moral parmi des mobiles et des lois empiriques, on ne saurait trop faire entendre d'avertissements ni trop souvent ; car la raison, dans sa

lassitude, se repose volontiers sur cet oreiller, et, bercée dans son rêve par de douces illusions (qui ne lui font cependant embrasser, au lieu de Junon, qu'un nuage), elle substitue à la moralité un monstre bâtard formé de l'ajustement artificiel de membres d'origine diverse, qui ressemble à tout ce qu'on veut y voir, sauf cependant à la vertu, pour celui qui l'a une fois envisagée dans sa véritable forme *.

La question est donc celle-ci : est-ce une loi nécessaire pour tous les êtres raisonnables, que de juger toujours leurs actions d'après des maximes telles qu'ils puissent vouloir eux-mêmes qu'elles servent de lois universelles ? Si cette loi est telle, elle doit être avant tout liée (tout à fait a priori) au concept de la volonté d'un être raisonnable en général. Mais pour découvrir cette connexion, il faut, si fort qu'on y répugne, faire un pas en avant, je veux dire vers la Métaphysique, bien que ce soit dans un de ses domaines qui est distinct de la philosophie spéculative, à savoir, dans la Métaphysique des mœurs. Dans une philosophie pratique, où il s'agit de poser, non pas des principes de ce qui arrive, mais des lois de ce qui doit arriver, quand même cela n'arriverait jamais, c'est-à-dire des lois objectives pratiques, nous n'avons pas par là même à instituer de recherche sur les raisons qui font qu'une chose plaît ou déplaît, sur les caractères par lesquels le plaisir de la simple sensation se distingue du goût, et sur la question de savoir si le goût se distingue d'une satisfaction universelle de la raison, à nous demander sur quoi repose le sentiment du plaisir et de la peine, comment de ce sentiment naissent les désirs et les inclinations, comment des désirs et des inclinations naissent, par la coopération de la raison, des maximes : car tout cela fait partie d'une doctrine empirique de l'âme qui devrait constituer la seconde partie d'une doctrine de la nature, si l'on

considère celle-ci comme philosophie de la nature, en tant qu'elle est fondée sur des lois empiriques. Mais ici il s'agit de la loi pratique objective, par suite du rapport d'une volonté à elle-même, en tant qu'elle se détermine uniquement par la raison ; dans ce cas, en effet, tout ce qui a rapport à ce qui est empirique se supprime de lui-même, parce que si la raison par elle seule détermine la conduite (et c'est précisément ce dont nous avons à présent à rechercher la possibilité), il faut qu'elle le fasse nécessairement a priori.

La volonté est conçue comme une faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à la représentation de certaines lois. Et une telle faculté ne peut se rencontrer que dans des êtres raisonnables. Or ce qui sert à la volonté de principe objectif pour se déterminer elle-même, c'est la fin, et, si celle-ci est donnée par la seule raison, elle doit valoir également pour tous les êtres raisonnables. Ce qui, au contraire, contient simplement le principe de la possibilité de l'action dont l'effet est la fin s'appelle le moyen. Le principe subjectif du désir est le mobile, le principe objectif du vouloir est le motif ; de là la différence entre des fins objectives qui tiennent à des motifs valables pour tout être raisonnable. Des principes pratiques sont formels, quand ils font abstraction de toutes les fins subjectives ; ils sont matériels, au contraire, quand ils supposent des fins de ce genre. Les fins qu'un être raisonnable se propose à son gré comme effets de son action (les fins matérielles) ne sont toutes que relatives ; car ce n'est simplement que leur rapport à la nature particulière de la faculté de désirer du sujet qui leur donne la valeur qu'elles ont, laquelle, par suite, ne peut fournir des principes universels pour tous les êtres raisonnables, non plus que des principes nécessaires et valables pour chaque volition, c'est-à-dire de lois pra-

tiques. Voilà pourquoi toutes ces fins relatives ne fondent que des impératifs hypothétiques.

Mais supposé qu'il y ait quelque chose dont l'existence en soi-même ait une valeur absolue, quelque chose qui, comme fin en soi, pourrait être un principe de lois déterminées, c'est alors en cela et en cela seulement que se trouverait le principe d'un impératif catégorique possible, c'est-à-dire d'une loi pratique.

Or je dis : l'homme, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré ; dans toutes ses actions, aussi bien dans celles qui le concernent lui-même que dans celles qui concernent d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré en même temps comme fin. Tous les objets des inclinations n'ont qu'une valeur conditionnelle ; car, si les inclinations et les besoins qui en dérivent n'existaient pas, leur objet serait sans valeur. Mais les inclinations mêmes, comme sources du besoin, ont si peu une valeur absolue qui leur donne le droit d'être désirées pour elles-mêmes, que, bien plutôt, en être pleinement affranchi doit être le souhait universel de tout être raisonnable. Ainsi la valeur de tous les objets à acquérir par notre action est toujours conditionnelle. Les êtres dont l'existence dépend, à vrai dire, non pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont cependant, quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de moyens, et voilà pourquoi on les nomme des choses ; au contraire, les êtres raisonnables sont appelés des personnes, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen, quelque chose qui par suite limite d'autant toute faculté d'agir comme bon nous

semble (et qui est un objet de respect). Ce ne sont donc pas là des fins simplement subjectives, dont l'existence, comme effet de notre action, a une valeur pour nous : ce sont des fins objectives, c'est-à-dire des choses dont l'existence est une fin en soi-même, et même une fin telle qu'elle ne peut être remplacée par aucune autre, au service de laquelle les fins objectives devraient se mettre, simplement comme moyens. Sans cela, en effet, on ne pourrait trouver jamais rien qui eût une valeur absolue. Mais si toute valeur était conditionnelle, et par suite contingente, il serait complètement impossible de trouver pour la raison un principe pratique suprême.

Si donc il doit y avoir un principe pratique suprême, et au regard de la volonté humaine un impératif catégorique, il faut qu'il soit tel que, par la représentation de ce qui, étant une fin en soi, est nécessairement une fin pour tout homme, il constitue un principe objectif de la volonté, que par conséquent il puisse servir de loi pratique universelle. Voici le fondement de ce principe : la nature raisonnable existe comme fin en soi. L'homme se représente nécessairement ainsi sa propre existence ; c'est donc en ce sens un principe subjectif d'actions humaines. Mais tout autre être raisonnable se présente également ainsi son existence, en conséquence du même principe rationnel qui vaut aussi pour moi * ; c'est donc en même temps un principe objectif dont doivent pouvoir être déduites, comme d'un principe pratique suprême, toutes les lois de la volonté. L'impératif pratique sera donc celui-ci : Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen.

Restons-en aux exemples précédents :

En premier lieu, selon le concept du devoir nécessaire envers soi-même, celui qui médite le suicide se demandera si son action peut s'accorder avec l'idée de l'humanité comme fin en soi. Si, pour échapper à une situation pénible, il se détruit lui-même, il se sert d'une personne, uniquement comme d'un moyen destiné à maintenir une situation supportable jusqu'à la fin de la vie. Mais l'homme n'est pas une chose ; il n'est pas par conséquent un objet qui puisse être traité simplement comme un moyen ; mais il doit dans toutes ses actions être toujours considéré comme une fin en soi. Ainsi je ne puis disposer en rien de l'homme en ma personne, soit pour le mutiler, soit pour l'endommager, soit pour le tuer. (Il faut que je néglige ici de déterminer de plus près ce principe, comme il le faudrait pour éviter toute méprise, dans le cas où, par exemple, il s'agit de me laisser amputer les membres pour me sauver, de risquer ma vie pour la conserver ; cette détermination appartient à la morale proprement dite.)

En second lieu, pour ce qui est du devoir nécessaire ou devoir strict envers les autres, celui qui a l'intention de faire à autrui une fausse promesse apercevra aussitôt qu'il veut se servir d'un autre homme simplement comme d'un moyen, sans que ce dernier contienne en même temps la fin en lui-même. Car celui que je veux par cette promesse faire servir à mes desseins ne peut absolument pas adhérer à ma façon d'en user envers lui et contenir ainsi lui-même la fin de cette action. Cette violation du principe de l'humanité dans d'autres hommes tombe plus évidemment sous les yeux quand on tire les exemples d'atteintes portées à la liberté ou à la propriété d'autrui. Car là il apparaît clairement que celui qui viole les droits des hommes a l'intention de se servir de

la personne des autres simplement comme d'un moyen, sans considérer que les autres, en qualité d'êtres raisonnables, doivent être toujours estimés en même temps comme des fins, c'est-à-dire uniquement comme des êtres qui doivent pouvoir contenir aussi en eux la fin de cette même action *.

En troisième lieu, pour ce qui est du devoir contingent (méritoire) envers soi-même, ce n'est pas assez que l'action ne contredise pas l'humanité dans notre personne, comme fin en soi ; il faut encore qu'elle soit en accord avec elle. Or il y a dans l'humanité des dispositions à une perfection plus grande, qui font partie de la fin de la nature à l'égard de l'humanité dans le sujet que nous sommes ; négliger ces dispositions, cela pourrait bien à la rigueur être compatible avec la conservation de l'humanité comme fin en soi, mais non avec l'accomplissement de cette fin.

En quatrième lieu, au sujet du devoir méritoire envers autrui, la fin naturelle qu'ont tous les hommes, c'est leur bonheur propre. Or, à coup sûr, l'humanité pourrait subsister, si personne ne contribuait en rien au bonheur d'autrui, tout en s'abstenant d'y porter atteinte de propos délibéré ; mais ce ne serait là cependant qu'un accord négatif, non positif, avec l'humanité comme fin en soi, si chacun ne tâchait pas aussi de favoriser, autant qu'il est en lui, les fins des autres. Car le sujet étant une fin en soi, il faut que ses fins, pour que cette représentation produise chez moi tout son effet, soient aussi, autant que possible, mes fins.

Ce principe, d'après lequel l'humanité et toute nature raisonnable en général sont considérées comme fin en soi (condition suprême qui limite la liberté des actions de tout homme), n'est pas emprunté à l'expérience d'abord à cause de son universalité, puisqu'il s'étend à tous les êtres raisonnables en général : sur

quoi aucune expérience ne suffit à rien déterminer ; ensuite parce qu'en ce principe l'humanité est représentée, non comme une fin des hommes (subjective), c'est-à-dire comme un objet dont on se fait en réalité une fin de son propre gré, mais comme une fin objective, qui doit, quelles que soient les fins que nous nous proposions, constituer en qualité de loi la condition suprême restrictive de toutes les fins subjectives, et parce qu'ainsi ce principe dérive nécessairement de la raison pure. C'est que le principe de toute législation pratique réside objectivement dans la règle et dans la forme de l'universalité, qui la rend capable (d'après le premier principe) d'être une loi (qu'on peut dire à la rigueur une loi de la nature), tandis que subjectivement c'est dans la fin qu'il réside ; or le sujet de toutes les fins, c'est tout être raisonnable, comme fin en soi (d'après le second principe) ; de là résulte maintenant le troisième principe pratique de la volonté, comme condition suprême de son accord avec la raison pratique universelle, à savoir, l'idée de la volonté de tout être raisonnable conçue comme volonté instituant une législation universelle.

Selon ce principe on rejettera toutes les maximes qui ne peuvent s'accorder avec la législation universelle propre de la volonté. La volonté n'est donc pas simplement soumise à la loi ; mais elle y est soumise de telle sorte qu'elle doit être regardée également comme instituant elle-même la loi, et comme n'y étant avant tout soumise (elle peut s'en considérer elle-même comme l'auteur) que pour cette raison.

Les impératifs, selon le genre de formules que nous avons présentées plus haut, soit celui qui exige que les actions soient conformes à des lois universelles comme dans un ordre de la nature, soit celui qui veut que les êtres raisonnables aient la préro-

gative universelle de fins en soi, excluaient sans doute de leur autorité souveraine toute immixtion d'un intérêt quelconque, à titre de mobile, par cela même qu'ils étaient représentés comme catégoriques ; mais ils n'étaient admis comme catégoriques que parce qu'il fallait en admettre de tels si l'on voulait expliquer le concept de devoir. Mais qu'il y ait des propositions pratiques qui commandent catégoriquement, c'est une vérité qui ne pouvait se démontrer dès l'abord, et il n'est même pas possible que cette démonstration se produise ici encore, dans cette section. Une chose toutefois n'en pouvait pas moins se faire : c'était que le détachement de tout intérêt dans l'acte de vouloir par devoir, considéré comme le caractère spécifique qui distingue l'impératif catégorique de l'impératif hypothétique, fût indiqué en même temps dans l'impératif même, au moyen de quelque détermination qui lui serait inhérente, et c'est ce qui arrive maintenant dans cette troisième formule du principe, à savoir dans l'idée de la volonté de tout être raisonnable conçue comme volonté qui institue une législation universelle.

Car, si nous concevons une telle volonté, quelque possibilité qu'il y ait à ce qu'une volonté soumise à des lois soit liée encore à ces lois par un intérêt, il est impossible qu'une volonté qui est elle-même souveraine législatrice dépende en ce sens d'un intérêt quelconque ; car une volonté ainsi dépendante aurait elle-même encore besoin d'une autre loi, qui vînt astreindre l'intérêt de son amour-propre à cette condition, d'être capable de valoir comme loi universelle.

Ainsi le principe selon lequel toute volonté humaine apparaît comme une volonté instituant par toutes ses maximes une législation universelle *, si seulement il apportait avec lui la preuve de

sa justesse, conviendrait parfaitement bien à l'impératif catégorique, en ce que, précisément à cause de l'idée de la législation universelle, il ne se fonde sur aucun intérêt et qu'ainsi parmi tous les impératifs possibles il peut seul être inconditionné ; ou mieux encore, en retournant la proposition, s'il y a un impératif catégorique (c'est-à-dire une loi pour la volonté de tout être raisonnable), il ne peut que commander de toujours agir en vertu de la maxime d'une volonté, qui pourrait en même temps se prendre elle-même pour objet en tant que législatrice universelle ; car alors seulement le principe pratique est inconditionné ainsi que l'impératif auquel on obéit ; il n'y a en effet absolument aucun intérêt sur lequel il puisse se fonder.

Il n'est maintenant plus surprenant, si nous jetons un regard en arrière sur toutes les tentatives qui ont pu être faites pour découvrir le principe de la moralité, que toutes aient nécessairement échoué. On voyait l'homme lié par son devoir à des lois, mais on ne réfléchissait pas qu'il n'est soumis qu'à sa propre législation, encore que cette législation soit universelle, et qu'il n'est obligé d'agir que conformément à sa volonté propre, mais à sa volonté établissant par destination de la nature une législation universelle. Car, si l'on ne le concevait que comme soumis à une loi (quelle qu'elle soit), celle-ci impliquerait nécessairement en elle un intérêt sous forme d'attrait ou de contrainte, parce qu'elle ne dériverait pas comme loi de sa volonté, et que sa volonté serait forcée conformément à la loi par quelque chose d'autre à agir d'une certaine manière. Or c'était cette conséquence de tout point inévitable qui faisait que tout effort pour trouver un principe suprême du devoir était perdu sans retour. Car on ne découvrait jamais le devoir, mais la nécessité d'agir par un certain intérêt. Que cet intérêt fût un intérêt personnel ou un intérêt étran-

ger, l'impératif affectait toujours alors nécessairement un caractère conditionnel et ne pouvait en rien être bon pour le commandement moral. J'appellerai donc ce principe, principe de l'autonomie de la volonté, en opposition avec tous les autres principes, que pour cela je mets au compte de l'hétéronomie.

Le concept suivant lequel tout être raisonnable doit se considérer comme établissant par toutes les maximes de sa volonté une législation universelle afin de se juger soi-même et ses actions de ce point de vue, conduit à un concept très fécond qui s'y rattache, je veux dire le concept d'un règne des fins.

Or par règne j'entends la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes. Et puisque des lois déterminent les fins pour ce qui est de leur aptitude à valoir universellement, si l'on fait abstraction de la différence personnelle des êtres raisonnables et aussi de tout le contenu de leurs fins particulières, on pourra concevoir un tout de toutes les fins (aussi bien des êtres raisonnables comme fins en soi que des fins propres que chacun peut se proposer), un tout consistant dans une union systématique, c'est-à-dire un règne des fins qui est possible d'après les principes énoncés plus haut.

Car des êtres raisonnables sont tous sujets de la loi selon laquelle chacun d'eux ne doit jamais se traiter soi-même et traiter tous les autres simplement comme des moyens, mais toujours en même temps comme des fins en soi. Or de là dérive une liaison systématique d'êtres raisonnables par des lois objectives communes, c'est-à-dire un règne qui, puisque ces lois ont précisément pour but le rapport de ces êtres les uns aux autres, comme fins et moyens, peut être appelé règne des fins (qui n'est à la vérité qu'un idéal).

Mais un être raisonnable appartient, en qualité de membre, au règne des fins, lorsque, tout en y donnant des lois universelles, il n'en est pas moins lui-même soumis aussi à ces lois. Il y appartient, en qualité de chef, lorsque, donnant des lois, il n'est soumis à aucune volonté étrangère.

L'être raisonnable doit toujours se considérer comme législateur dans un règne des fins qui est possible par la liberté de la volonté, qu'il y soit membre ou qu'il y soit chef. Mais à la place de chef il ne peut prétendre simplement par les maximes de sa volonté ; il n'y peut prétendre que s'il est un être pleinement indépendant, sans besoins, et avec un pouvoir qui est sans restriction adéquat à sa volonté.

La moralité consiste donc dans le rapport de toute action à la législation qui seule rend possible un règne des fins. Or cette législation doit se trouver dans tout être raisonnable même, et doit pouvoir émaner de sa volonté, dont voici alors le principe : n'accomplir d'action que d'après une maxime telle qu'elle puisse comporter en outre d'être une loi universelle, telle donc seulement que la volonté puisse se considérer elle-même comme constituant en même temps par sa maxime une législation universelle. Si maintenant les maximes ne sont pas tout d'abord par leur nature nécessairement conformes à ce principe objectif des êtres raisonnables, considérés comme auteurs d'une législation universelle, la nécessité d'agir d'après ce principe s'appelle contrainte pratique, c'est-à-dire devoir. Dans le règne des fins le devoir ne s'adresse pas au chef, mais bien à chacun des membres, et à tous à la vérité dans la même mesure.

La nécessité pratique d'agir selon ce principe, c'est-à-dire le devoir, ne repose en rien sur des sentiments, des impulsions et

des inclinations, mais uniquement sur le rapport des êtres raisonnables entre eux ; dans ce rapport, la volonté d'un être raisonnable doit toujours être considérée en même temps comme législatrice, parce qu'autrement l'être raisonnable ne se pourrait pas concevoir comme fin en soi. La raison rapporte ainsi chacune des maximes de la volonté conçue comme législatrice universelle à chacune des autres volontés, et même à chacune des actions envers soi-même, et cela non pas pour quelque autre motif pratique ou quelque futur avantage, mais en vertu de l'idée de la dignité d'un être raisonnable qui n'obéit à d'autre loi que celle qu'il institue en même temps lui-même.

Dans le règne des fins tout a un prix ou une dignité. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité.

Ce qui rapporte aux inclinations et aux besoins généraux de l'homme, cela a un prix marchand ; ce qui, même sans supposer de besoin, correspond à un certain goût, c'est-à-dire à la satisfaction que nous procure un simple jeu sans but de nos facultés mentales, cela a un prix de sentiment ; mais ce qui constitue la condition qui seule peut faire que quelque chose est une fin en soi, cela n'a pas seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une dignité.

Or la moralité est la condition qui seule peut faire qu'un être raisonnable est une fin en soi ; car il n'est possible que par elle d'être un membre législateur dans le règne des fins. La moralité, ainsi que l'humanité, en tant qu'elle est capable de moralité, c'est donc là ce qui seul a de la dignité. L'habileté et l'application dans

le travail ont un prix marchand ; l'esprit, la vivacité d'imagination, l'humour, ont un prix de sentiment ; par contre, la fidélité à ses promesses, la bienveillance par principe (non la bienveillance d'instinct), ont une valeur intrinsèque. Ni la nature ni l'art ne contiennent rien qui puisse être mis à la place de ces qualités, si elles viennent à manquer ; car leur valeur consiste, non dans les effets qui en résultent, non dans l'avantage et le profit qu'elles constituent, mais dans les intentions, c'est-à-dire dans les maximes de la volonté qui sont prêtes à se traduire ainsi en actions, alors même que l'issue ne leur serait pas favorable. Ces actions n'ont pas besoin non plus d'être recommandées par quelque disposition subjective ou quelque goût qui nous les ferait considérer avec une faveur et une satisfaction immédiates ; elles n'ont besoin d'aucun penchant ou sentiment qui nous pousse immédiatement vers elles ; elles présentent la volonté qui les accomplit comme l'objet d'un respect immédiat ; il n'y a que la raison qui soit requise, pour les imposer à la volonté, sans chercher à les obtenir d'elle par insinuation, ce qui au surplus dans des devoirs serait contradictoire. C'est cette estimation qui fait reconnaître la valeur d'une telle disposition d'esprit comme une dignité, et elle la met à part infiniment au-dessus de tout prix ; on ne peut d'aucune manière la mettre en balance, ni la faire entrer en comparaison avec n'importe quel prix, sans porter atteinte en quelque sorte à sa sainteté.

Et qu'est-ce donc qui autorise l'intention moralement bonne ou la vertu à élever de si hautes prétentions ? Ce n'est rien moins que la faculté qu'elle confère à l'être raisonnable de participer à l'établissement de lois universelles, et qui le rend capable par là même d'être membre d'un règne possible des fins : ce à quoi il était déjà destiné par sa propre nature comme fin en soi, et pour

cela précisément comme législateur dans le règne des fins, comme libre au regard de toutes les lois de la nature, n'obéissant qu'aux lois qu'il établit lui-même et selon lesquelles ses maximes peuvent appartenir à une législation universelle (à laquelle il se soumet en même temps lui-même). Nulle chose, en effet, n'a de valeur en dehors de celle que la loi lui assigne. Or la législation même qui détermine toute valeur doit avoir précisément pour cela une dignité, c'est-à-dire une valeur inconditionnée, incomparable, que traduit le mot de respect, le seul qui fournisse l'expression convenable de l'estime qu'un être raisonnable en doit faire. L'autonomie est donc le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable.

Les trois manières que nous avons indiquées de représenter le principe de la moralité ne sont au fond qu'autant de formules d'une seule et même loi, formules dont chacune contient en elle par elle-même les deux autres. Il y a cependant entre elles une différence, qui à vrai dire est plutôt subjectivement qu'objectivement pratique, et dont le but est de rapprocher (selon une certaine analogie) une idée de la raison de l'intuition et par là du sentiment. Toutes les maximes ont :

1 Une forme, qui consiste dans l'universalité, et à cet égard la formule de l'impératif moral est la suivante : il faut que les maximes soient choisies comme si elles devaient avoir la valeur de lois universelles de la nature ;

2 Une matière, c'est-à-dire une fin, et voici alors ce qu'énonce la formule : l'être raisonnable, étant par sa nature une fin, étant par suite une fin en soi, doit être pour toute maxime une condition qui serve à restreindre toutes les fins simplement relatives et arbitraires ;

3 Une détermination complète de toutes les maximes par cette formule, à savoir, que toutes les maximes qui dérivent de notre législation propre doivent concourir à un règne possible des fins comme à un règne de la nature *. Le progrès se fait ici en quelque sorte selon les catégories, en allant de l'unité de la forme de la volonté (de son universalité) à la pluralité de la matière (des objets, c'est-à-dire des fins), et de là à la totalité ou l'intégralité du système. Mais on fait mieux de procéder toujours, quand il s'agit de porter un jugement moral, selon la stricte méthode, et de prendre pour principe la formule universelle de l'impératif catégorique : Agis selon la maxime qui peut en même temps s'ériger elle-même en loi universelle. Mais si l'on veut en même temps ménager à la loi morale l'accès des âmes, il est très utile de faire passer la même action par les trois concepts indiqués et de la rapprocher par là autant que possible de l'intuition.

Nous pouvons maintenant finir par où nous avions commencé, c'est-à-dire par le concept d'une volonté inconditionnellement bonne. Est absolument bonne la volonté qui ne peut être mauvaise, dont par suite la maxime, quand elle est convertie en loi universelle, ne peut jamais se contredire elle-même. Ce principe est donc aussi sa loi suprême : agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses la vouloir en même temps portée à l'universel, à la façon d'une loi ; c'est l'unique condition sous laquelle une volonté ne peut jamais être en opposition avec elle-même, et un tel impératif est catégorique. Et puisque le caractère qu'a la volonté de valoir comme une loi universelle pour des actions possibles a de l'analogie avec la connexion universelle de l'existence des choses selon des lois universelles, qui est l'élément formel de la nature en général, l'impératif catégorique peut encore s'exprimer ainsi : Agis selon des maximes qui puissent se prendre en

même temps elles-mêmes pour objet comme lois universelles de la nature. C'est donc ainsi qu'est constituée la formule d'une volonté absolument bonne.

La nature raisonnable se distingue des autres par ceci, qu'elle se pose à elle-même une fin. Cette fin serait la matière de toute bonne volonté. Mais comme, dans l'idée d'une volonté absolument bonne sans condition restrictive (le fait d'atteindre telle ou telle fin), il faut faire abstraction de toute fin à réaliser (qui ne pourrait rendre bonne une volonté que relativement), il faut que la fin soit conçue ici, non pas comme une fin à réaliser, mais comme une fin existant par soi, qu'elle soit par suite conçue d'une façon seulement négative, c'est-à-dire comme une fin contre laquelle on ne doit jamais agir, qui ne doit donc jamais être estimée simplement comme moyen, qui doit être toujours estimée en même temps dans tout acte de vouloir comme une fin. Or cette fin ne peut être autre chose que le sujet même de toutes les fins possibles, puisque celui-ci est en même temps le sujet d'une volonté absolument bonne possible ; en effet, une volonté absolument bonne ne peut sans contradiction être mise au-dessous d'aucun autre objet. Le principe : agis à l'égard de tout être raisonnable (de toi-même et des autres) de telle sorte qu'il ait en même temps dans ta maxime la valeur d'une fin en soi, ne fait donc qu'un au fond avec le principe : agis selon une maxime qui contienne en même temps en elle l'aptitude à valoir universellement pour tout être raisonnable. Car dire que dans tout usage des moyens en vue d'une fin je dois imposer à ma maxime cette condition limitative, qu'elle vaille universellement comme une loi pour tout sujet, revient précisément à ceci : que pour principe fondamental de toutes les maximes des actions il faut poser que le sujet des fins, c'est-à-dire l'être raisonnable même, ne doit ja-

mais être traité simplement comme un moyen, mais comme une condition limitative suprême dans l'usage de tous les moyens, c'est-à-dire toujours en même temps comme une fin.

Or il suit de la incontestablement que tout être raisonnable, comme fin en soi, doit pouvoir, au regard de toutes les lois, quelles qu'elles soient, auxquelles il peut être soumis, se considérer en même temps comme auteur d'une législation universelle, car c'est précisément cette aptitude de ses maximes à constituer une législation universelle qui le distingue comme fin en soi ; il suit pareillement que c'est dignité (sa prérogative), par-dessus tous les simples êtres de la nature, qui implique qu'il doit considérer ses maximes toujours de son point de vue à lui, mais qui est aussi en même temps le point de vue de tout être raisonnable conçu comme législateur (voilà pourquoi on appelle aussi de tels êtres des personnes). Or c'est ainsi qu'un monde d'êtres raisonnables (mundus intelligibilis), considéré comme un règne des fins, est possible, et cela par la législation propre de toutes les personnes comme membres. D'après cela, tout être raisonnable doit agir comme s'il était toujours par ses maximes un membre législateur dans le règne universel des fins. Le principe formel de ces maximes est : agis comme si ta maxime devait servir en même temps de loi universelle (pour tous les êtres raisonnables). Un règne des fins n'est donc possible que par analogie avec un règne de la nature ; mais le premier ne se constitue que d'après des maximes, c'est-à-dire d'après des règles que l'on s'impose à soi-même, tandis que le dernier ne se constitue que selon des lois de causes efficientes soumises à une contrainte extérieure. Malgré cela, on n'en donne pas moins à l'ensemble de la nature, bien qu'il soit considéré comme une machine, en tant qu'il a rapport à des êtres raisonnables considérés comme ses fins, le nom justifié

par là de règne de la nature. Or un tel règne des fins serait effectivement réalisé par des maximes dont l'impératif catégorique prescrit la règle à tous les êtres raisonnables, si elles étaient universellement suivies. Mais quoique l'être raisonnable ne puisse pas compter que, quand il suivrait lui-même ponctuellement cette maxime, ce soit un motif pour que tous les autres y soient également fidèles, ni non plus que le règne de la nature et la disposition de ce règne selon des fins concourent avec lui, comme avec un membre digne d'en faire partie, à un règne des fins possible par lui-même, c'est-à-dire favorise son attente du bonheur, cependant cette loi : agis d'après les maximes d'un membre qui institue une législation universelle pour un règne des fins simplement possible, subsiste dans toute sa force parce qu'elle commande catégoriquement. Et c'est en cela précisément que consiste ce paradoxe que seule la dignité de l'humanité, en tant que nature raisonnable, indépendamment de toute autre fin à atteindre par là, ou de tout avantage, que par suite le respect pour une simple idée n'en doive pas moins servir de prescription inflexible pour la volonté, et que ce soit juste cette indépendance de la maxime à l'égard de tous les mobiles de cette sorte qui en fasse la sublimité, et qui rende tout sujet raisonnable digne d'être un membre législateur dans le règne des fins ; car autrement on ne devrait le représenter que soumis à la loi naturelle de ses besoins. Alors même que le règne de la nature aussi bien que le règne des fins seraient conçus comme unis sous un chef, et qu'ainsi le second de ces règnes ne serait plus une simple idée, mais acquerrait une véritable réalité, il y aurait là assurément pour cette idée un bénéfice qui lui viendrait de l'addition d'un mobile puissant, mais en aucune façon d'un accroissement de sa valeur intrinsèque ; car, malgré cela, il n'en faudrait pas moins se représenter

toujours ce législateur unique et infini lui-même comme jugeant de la valeur des êtres raisonnables seulement d'après leur conduite désintéressée, telle qu'elle leur est prescrite à eux-mêmes en vertu de cette idée uniquement. L'essence des choses ne se modifie pas par leurs rapports externes, et ce qui, abstraction faite de ces derniers, suffit à constituer la valeur absolue de l'homme, est aussi la mesure d'après laquelle il doit être jugé par qui que ce soit, même par l'Être suprême. La moralité est donc le rapport des actions à l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire à la législation universelle possible par les maximes de cette volonté. L'action qui peut s'accorder avec l'autonomie de la volonté est permise : celle qui ne le peut pas est défendue. La volonté dont les maximes s'accordent nécessairement avec les lois de l'autonomie est une volonté sainte, absolument bonne. La dépendance d'une volonté qui n'est pas absolument bonne à l'égard du principe de l'autonomie (la contrainte morale), c'est l'obligation. L'obligation ne peut donc être rapportée à un être saint. La nécessité objective d'une action en vertu de l'obligation s'appelle devoir.

Par le peu que je viens de dire, on n'aura maintenant pas de peine à s'expliquer comment il se fait que, bien que sous le concept du devoir nous nous figurions une sujétion à la loi, nous nous représentions cependant aussi par là une certaine sublimité et une certaine dignité attachées à la personne qui remplit tous ses devoirs. Car ce n'est pas en tant qu'elle est soumise à la loi morale qu'elle a en elle de la sublimité, mais bien en tant qu'au regard de cette même loi elle est en même temps législatrice, et qu'elle n'y est subordonnée qu'à ce titre. Nous avons également montré plus haut comment ce n'est ni la crainte, ni l'inclination, mais uniquement le respect pour la loi qui est le mobile capable de donner à l'action une valeur morale. Notre volonté propre,

supposé qu'elle n'agisse que sous la condition d'une législation universelle rendue possible par ses maximes, cette volonté idéale, qui peut être la nôtre, est l'objet propre du respect, et la dignité de l'humanité consiste précisément dans cette faculté qu'elle a d'établir des lois universelles, à la condition toutefois d'être en même temps soumise elle-même à cette législation.

L'autonomie de la volonté comme principe suprême de la moralité.

L'autonomie de la volonté est cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir). Le principe de l'autonomie est donc de toujours choisir de telle sorte que les maximes de notre choix soient comprises en même temps comme lois universelles dans ce même acte de vouloir. Que cette règle pratique soit un impératif, c'est-à-dire que la volonté de tout être raisonnable y soit nécessairement liée comme à une condition, cela ne peut être démontré par la simple analyse des concepts impliqués dans la volonté, car c'est là une proposition synthétique ; il faudrait dépasser la connaissance des objets et entrer dans une critique du sujet, c'est-à-dire de la raison pure pratique ; en effet, cette proposition synthétique, qui commande apodictiquement, doit pouvoir être connue entièrement a priori ; or ce n'est pas l'affaire de la présente section. Mais que le principe en question de l'autonomie soit l'unique principe de la morale, cela s'explique bien par une simple analyse des concepts de la moralité. Car il se trouve par là que le principe de la moralité doit être un impératif catégorique, et que celui-ci ne commande ni plus ni moins que cette autonomie même.

L'hétéronomie de la volonté comme source de tous les principes illégitimes de la moralité.

Quand la volonté cherche la loi qui doit la déterminer autre part que dans l'aptitude de ses maximes à instituer une législation universelle qui vienne d'elle ; quand en conséquence, passant par-dessus elle-même, elle cherche cette loi dans la propriété de quelqu'un de ses objets, il en résulte toujours une hétéronomie. Ce n'est pas alors la volonté qui se donne à elle-même la loi, c'est l'objet qui la lui donne par son rapport à elle. Ce rapport, qu'il s'appuie sur l'inclination ou sur les représentations de la raison, ne peut rendre possibles que des impératifs hypothétiques ; je dois faire cette chose, parce que je veux cette autre chose. Au contraire, l'impératif moral, par conséquent catégorique, dit : je dois agir de telle ou telle façon, alors même que je ne voudrais pas autre chose. Par exemple, d'après le premier impératif, on dit : je ne dois pas mentir, si je veux continuer à être honoré ; d'après le second, on dit : je ne dois pas mentir, alors même que le mensonge ne me ferait pas encourir la moindre honte. Ce dernier impératif doit donc faire abstraction de tout objet, en sorte que l'objet n'ait absolument aucune influence sur la volonté : il faut en effet que la raison pratique (la volonté) ne se borne pas à administrer un intérêt étranger, mais qu'elle manifeste uniquement sa propre autorité impérative, comme législation suprême. Ainsi, par exemple, je dois chercher à assurer le bonheur d'autrui, non pas comme si j'étais par quelque endroit intéressé à sa réalité (soit par une inclination immédiate, soit indirectement à cause de quelque satisfaction suscitée par la raison), mais uniquement pour ceci, que la maxime qui l'exclut ne peut être comprise dans un seul et même vouloir comme loi universelle.

La raison humaine a ici comme partout dans son usage pur, aussi longtemps que la Critique lui a manqué, tenté toutes les fausses voies possibles avant de réussir à rencontrer la seule vraie.

Tous les principes qu'on peut admettre de ce point de vue sont ou empiriques ou rationnels. Les premiers, tirés du principe du bonheur, sont fondés sur le sentiment, physique ou moral ; les seconds, tirés du principe de la perfection, sont fondés, ou bien sur le concept rationnel de la perfection, considérée comme effet possible, ou bien sur le concept d'une perfection existant par soi (la volonté de Dieu), considérée comme cause déterminante de notre volonté.

Des principes empiriques sont toujours impropres à servir de fondement à des lois morales. Car l'universalité avec laquelle elles doivent valoir pour tous les êtres raisonnables sans distinction, la nécessité pratique inconditionnée qui leur est imposée par là, disparaissent si le principe en est dérivé de la constitution particulière de la nature humaine ou des circonstances contingentes dans lesquelles elle est placée. Cependant le principe du bonheur personnel est le plus condamnable, non pas seulement parce qu'il est faux et que l'expérience contredit la supposition que le bien-être se règle toujours sur le bien-faire ; non pas même seulement parce qu'il ne contribue pas le moins du monde à fonder la moralité, car c'est tout autre chose de rendre un homme heureux que de le rendre bon, de le rendre prudent et perspicace pour son intérêt que de le rendre vertueux ; mais parce qu'il suppose sous la moralité des mobiles qui plutôt la minent et en ruinent toute la grandeur ; ils comprennent en effet dans une même classe les motifs qui poussent à la vertu et ceux

qui poussent au vice ; ils enseignent seulement à mieux calculer ; mais ils effacent absolument la différence spécifique qu'il y a entre les deux. Quant au sentiment moral, ce prétendu sens particulier * (si superficiel qu'il soit de recourir à lui, attendu que ce sont ceux qui sont incapables de penser qui croient se tirer d'affaire avec le sentiment, même dans ce qui se rapporte uniquement à des lois universelles, et bien que des sentiments qui par nature se distinguent les uns des autres par une infinité de degrés ne fournissent guère une mesure égale du bien et du mal, sans compter que celui qui juge par son sentiment ne peut point du tout juger valablement pour les autres), il se rapproche cependant davantage de la moralité et de la dignité qui lui est propre, parce qu'il fait à la vertu l'honneur de lui attribuer immédiatement la satisfaction qu'elle donne et le respect que nous avons pour elle, et qu'il ne lui dit pas pour ainsi dire en face que ce n'est pas sa beauté, mais seulement l'intérêt qui nous attache à elle.

Parmi les principes rationnels de la moralité, le concept ontologique de la perfection (si vide, si indéterminé qu'il soit, et par là si impropre à employer pour découvrir dans le champ immense de la réalité possible le maximum de ce qui nous convient, et bien que, pour distinguer spécifiquement de toute autre la réalité dont il s'agit ici, il soit immanquablement entraîné à tourner dans un cercle, et qu'il ne puisse éviter de supposer tacitement la moralité qu'il doit expliquer), ce concept vaut néanmoins mieux encore que le concept théologique qui déduit la moralité d'une volonté divine absolument parfaite, non seulement parce que nous n'avons pas malgré tout l'intuition de la perfection de Dieu, et que nous ne pouvons la dériver que de nos concepts, dont le principal est celui de la moralité, mais parce que, si nous ne procédons pas de la sorte (pour ne pas nous exposer au grossier cercle

vicieux qui se produirait en effet dans l'explication), le seul concept qui nous reste de la divine volonté, tiré des attributs de l'amour de la gloire et de la domination, lié aux représentations redoutables de la puissance et de la colère, poserait nécessairement les fondements d'un système de morale qui serait juste le contraire de la moralité.

Or, si j'avais à opter entre le concept du sens moral et celui de la perfection en général (qui du moins tous les deux ne portent pas atteinte à la moralité, quoiqu'ils soient tout à fait impuissants à la soutenir comme fondements), je me résoudrais en faveur du dernier, parce qu'au moins en enlevant à la sensibilité, pour le remettre au tribunal de la raison, le soin de décider la question, bien qu'il ne décide rien ici, il réserve cependant sans la fausser pour une détermination plus précise l'idée indéterminée (d'une volonté bonne en soi).

Au reste, je crois pouvoir me dispenser d'une réfutation étendue de tous ces systèmes. Cette réfutation est si aisée, elle est même probablement si bien aperçue de ceux-là mêmes dont la profession exige qu'ils se déclarent pour une de ces théories (car des auditeurs ne souffrent pas volontiers la suspension du jugement), que ce serait uniquement du temps perdu que d'y insister. Mais ce qui nous intéresse ici davantage, c'est de savoir que ces principes ne donnent jamais d'autre premier fondement à la moralité que l'hétéronomie de la volonté, et que c'est précisément pour cela qu'ils doivent nécessairement manquer leur but.

Toutes les fois qu'on songe à prendre pour base un objet de la volonté afin de prescrire à la volonté la règle qui la détermine, la règle n'est qu'hétéronomie ; l'impératif est conditionné, dans les termes suivants : si ou parce que l'on veut cet objet, on doit agir

de telle ou telle façon ; par suite, cet impératif ne peut jamais commander moralement, c'est-à-dire catégoriquement. Que l'objet détermine la volonté au moyen de l'inclination, comme dans le principe du bonheur personnel, ou au moyen de la raison appliquée aux objets possibles, de notre vouloir en général, comme dans le principe de la perfection, la volonté ne se détermine jamais immédiatement elle-même par la représentation de l'action, mais seulement par le mobile résultant de l'influence que l'effet présumé de l'action exerce sur elle : je dois faire telle chose parce que je veux telle autre chose ; et ici il faut encore, dans le sujet que je suis, supposer une autre loi, selon laquelle je veux nécessairement cette autre chose, laquelle loi à son tour a besoin d'un impératif qui impose à cette maxime un sens défini. Car, comme l'impulsion que la représentation d'un objet réalisable par nos forces doit imprimer à la volonté du sujet selon ses facultés naturelles, fait partie de la nature du sujet, soit de la sensibilité (de l'inclination et du goût), soit de l'entendement et de la raison, qui, selon la constitution particulière de leur nature, s'appliquent à un objet avec satisfaction, ce serait donc proprement la nature qui donnerait la loi ; et alors non seulement cette loi, comme telle, devant être connue et démontrée uniquement par l'expérience, est contingente en soi et impropre par là à établir une règle pratique apodictique telle que doit être la règle morale ; mais elle n'est jamais qu'une hérétonomie de la volonté ; la volonté ne se donne pas à elle-même sa loi ; c'est une impulsion étrangère qui la lui donne, à la faveur d'une constitution spéciale du sujet qui le dispose à la recevoir.

La volonté absolument bonne, dont le principe doit être un impératif catégorique, sera donc indéterminée à l'égard de tous les objets ; elle ne contiendra que la forme du vouloir en général,

et cela comme autonomie ; c'est-à-dire que l'aptitude de la maxime de toute bonne volonté à s'ériger en loi universelle est même l'unique loi que s'impose à elle-même la volonté de tout être raisonnable, sans faire intervenir par-dessous comme principe un mobile ou un intérêt quelconque.

Comment une telle proposition pratique synthétique a priori est possible et pourquoi elle est nécessaire, c'est là un problème dont la solution ne peut plus se trouver dans les limites de la Métaphysique des mœurs. Nous n'avons même pas affirmé ici la vérité de cette proposition : encore moins avons-nous prétendu en avoir une preuve entre les mains. Nous avons seulement montré, par le développement du concept universellement reçu de la moralité, qu'une autonomie de la volonté y est inévitablement liée, ou plutôt en est le fondement. Celui donc qui tient la moralité pour quelque chose de réel, et non pour une idée chimérique sans vérité, doit aussi accepter le principe que nous lui avons assigné. Cette section a donc été comme la première purement analytique. Quant à prouver maintenant que la moralité n'est pas une chimère, assertion qui est une conséquence bien fondée, si l'impératif catégorique est vrai, et avec lui l'autonomie de la volonté, et s'il est absolument nécessaire comme un principe a priori, cela exige la possibilité d'un usage synthétique de la raison pure pratique, mais que nous ne pouvons pas tenter, sans instituer auparavant une Critique de cette faculté même de la raison ; dans la dernière section nous en tracerons les traits principaux, ceux qui suffisent à notre but.

On a souvent reproché à Kant d'avoir par cette formule introduit la nature humaine comme matière, ou même comme principe dissimulé de l'impératif catégorique : par où il aurait tout à

fait manqué au formalisme strict qu'il s'était systématiquement imposé. Mais ce reproche ne peut être fondé que si l'on ne tient pas compte de ce fait, que le développement de la pensée de Kant obéit ici à deux préoccupations au fond quelque peu divergentes, l'une qui le pousse à montrer comment de l'impératif catégorique on peut déduire l'ensemble des devoirs, l'autre qui le pousse à chercher des éléments pour la solution du problème de la légitimité de l'impératif catégorique. De ce dernier point de vue, il faudrait retenir de la suite de ses idées essentiellement ceci : toute volonté agit en vue d'une fin ; la fin d'une volonté pure ne peut être une fin subjective, mais une fin objective, une fin en soi. Or, par sa raison, l'être raisonnable est une fin en soi, il doit par conséquent être traité comme tel, et non pas simplement comme un moyen. Ainsi présentée, la pensée de Kant ne procède que

Troisième section

Le concept de la liberté est la clef de l'explication de l'autonomie de la volonté.

La volonté est une sorte de causalité des êtres vivants, en tant qu'ils sont raisonnables, et la liberté serait la propriété qu'aurait cette causalité de pouvoir agir indépendamment de causes étrangères qui la déterminent ; de même que la nécessité naturelle est la propriété qu'a la causalité de tous les êtres dépourvus de raison d'être déterminée à agir par l'influence de causes étrangères.

La définition qui vient d'être donnée de la liberté est négative, et par conséquent, pour en saisir l'essence, inféconde ; mais il en découle un concept positif de la liberté, qui est d'autant plus

riche et plus fécond. Comme le concept d'une causalité implique en lui celui de lois, d'après lesquelles quelque chose que nous nommons effet doit être posé par quelque autre chose qui est la cause, la liberté, bien qu'elle ne soit pas une propriété de la volonté se conformant à des lois de la nature, n'est pas cependant pour cela en dehors de toute loi ; au contraire, elle doit être une causalité agissant selon des lois immuables, mais des lois d'une espèce particulière, car autrement une volonté libre serait un pur rien. La nécessité naturelle est, elle, une hétéronomie des causes efficientes ; car tout effet n'est alors possible que suivant cette loi, que quelque chose d'autre détermine la cause efficiente à la causalité. En quoi donc peut bien consister la liberté de la volonté, sinon dans une autonomie, c'est-à-dire dans la propriété qu'elle a d'être à elle-même sa loi ? Or cette proposition : la volonté dans toutes les actions est à elle-même sa loi, n'est qu'une autre formule de ce principe : il ne faut agir que d'après une maxime qui puisse aussi se prendre elle-même pour objet à titre de loi universelle. Mais c'est précisément la formule de l'impératif catégorique et le principe de la moralité ; une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont par conséquent une seule et même chose.

Si donc la liberté de la volonté est supposée, il suffit d'en analyser le concept pour en déduire la moralité avec son principe. Ce principe cependant est toujours une proposition synthétique, qui peut s'énoncer ainsi : une volonté absolument bonne est celle dont la maxime peut toujours enfermer en elle-même la loi universelle qu'elle est capable d'être ; car, par l'analyse du concept d'une volonté absolument bonne, on ne peut découvrir cette propriété de la maxime. Mais des propositions synthétiques de ce genre ne sont possibles qu'à la condition que deux notions soient

liées l'une à l'autre grâce à leur union avec une troisième où elles doivent de part et d'autre se rencontrer. Le concept positif de la liberté fournit ce troisième terme, qui ne peut être, comme pour les causes physiques, la nature du monde sensible (dont le concept comprend le concept de quelque chose, considéré comme cause, et le concept de quelque autre chose à quoi la cause se rapporte, et qui est considéré comme effet). Mais quel est ce troisième terme auquel nous renvoie la liberté et dont nous avons a priori une idée, il est encore trop tôt pour pouvoir l'indiquer ici, ainsi que pour faire comprendre comment le concept de la liberté se déduit de la raison pure pratique et comment par là également est possible un impératif catégorique : tout cela exige encore quelque préparation.

La liberté doit être supposée comme propriété de la volonté de tous les êtres raisonnables.

Ce n'est pas assez d'attribuer, pour quelque raison que ce soit, la liberté à notre volonté, si nous n'avons pas une raison suffisante de l'attribuer aussi telle quelle à tous les êtres raisonnables. Car, puisque la moralité ne nous sert de loi qu'autant que nous sommes des êtres raisonnables, c'est pour tous les êtres raisonnables qu'elle doit également valoir ; et comme elle doit être dérivée uniquement de la propriété de la liberté, il faut aussi prouver la liberté comme propriété de la volonté de tous les êtres raisonnables ; et il ne suffit pas de la prouver par certaines prétendues expériences de la nature humaine (ce qui d'ailleurs est absolument impossible ; il n'y a de possible qu'une preuve a priori) ; mais il faut la démontrer comme appartenant en général à l'activité d'êtres raisonnables et doués de volonté. Je dis donc : tout être qui ne peut agir autrement que sous l'idée de la liberté est

par cela même, au point de vue pratique, réellement libre ; c'est-à-dire que toutes les lois qui sont inséparablement liées à la liberté valent pour lui exactement de la même façon que si sa volonté eût été aussi reconnue libre en elle-même et par des raisons valables au regard de la philosophie théorique *. Et je soutiens qu'à tout être raisonnable, qui a une volonté, nous devons attribuer nécessairement aussi l'idée de la liberté, et qu'il n'y a que sous cette idée qu'il puisse agir. Car dans un tel être nous concevons une raison qui est pratique, c'est-à-dire qui est douée de causalité par rapport à ses objets. Or il est impossible de concevoir une raison qui en pleine conscience recevrait pour ses jugements une direction du dehors ; car alors le sujet attribuerait, non pas à sa raison, mais à une impulsion, la détermination de sa faculté de juger. Il faut que la raison se considère elle-même comme l'auteur de ses principes, à l'exclusion de toute influence étrangère ; par suite, comme raison pratique ou comme volonté d'un être raisonnable, elle doit se regarder elle-même comme libre ; c'est-à-dire que la volonté d'un être raisonnable ne peut être une volonté lui appartenant en propre que sous l'idée de la liberté, et qu'ainsi une telle volonté doit être, au point de vue pratique, attribuée à tous les êtres raisonnables.

De l'intérêt qui s'attache aux idées de la moralité.

Nous avons en fin de compte ramené le concept déterminé de la moralité à l'idée de la liberté ; mais il ne nous était pas possible de démontrer celle-ci comme quelque chose de réel, pas même en nous et dans la nature humaine ; nous nous sommes bornés à voir qu'il nous faut la supposer, si nous voulons concevoir un être comme raisonnable, comme doué de la conscience de sa causalité par rapport aux actions, c'est-à-dire comme doué de volonté, et

ainsi nous trouvons que, précisément pour le même motif, nous devons attribuer à tout être doué de raison et de volonté cette propriété, de se déterminer à agir sous l'idée de la liberté.

Or nous avons vu que de la supposition de ces idées découle aussi la conscience d'une loi de l'action ; d'après cette loi, les principes subjectifs des actions, c'est-à-dire les maximes, doivent toujours être adoptés tels qu'ils puissent valoir aussi objectivement, c'est-à-dire universellement comme principes, et servir par là une législation qui, tout en étant émanée de nous-mêmes, soit une législation universelle. Mais pourquoi dois-je me soumettre à ce principe, et cela en ma qualité d'être raisonnable en général ? Et pourquoi aussi par là même tous les autres êtres doués de raison ? J'accorde volontiers qu'aucun intérêt ne m'y pousse, car il n'y aurait plus alors d'impératif catégorique ; mais il faut bien pourtant que j'y prenne nécessairement un intérêt et que je voie comment cela se fait. Car ce « je dois » est proprement un « je veux » qui vaut pour tout être raisonnable, à la condition que chez lui la raison soit pratique sans empêchement ; pour les êtres qui, comme nous, sont affectés d'une sensibilité, c'est-à-dire de mobiles d'une autre espèce, chez qui ne se produit pas toujours ce que la raison ferait à elle seule et par soi, cette nécessité de l'action s'exprime seulement par le verbe « devoir », et la nécessité subjective se distingue de la nécessité objective.

Il semble donc que nous nous soyons contenté de supposer proprement la loi morale, c'est-à-dire le principe même de l'autonomie de la volonté, dans l'idée de la liberté, sans pouvoir démontrer la réalité et la nécessité objective de ce principe en lui-même ; ainsi sans doute nous aurions encore toujours gagné quelque chose de tout à fait considérable en déterminant au

moins le vrai principe avec plus d'exactitude qu'on ne l'avait fait jusque-là ; mais en ce qui concerne sa validité et la nécessité pratique de s'y soumettre, nous ne serions pas plus avancés. Car, si l'on nous demandait pourquoi donc l'universelle validité de notre maxime, érigée en loi, doit être la condition restrictive de nos actions, sur quoi nous fondons la valeur que nous conférons à cette façon d'agir, valeur qui doit être si grande qu'il ne peut y avoir nulle part de plus haut intérêt, comment il se fait que l'homme ne croie avoir que par là le sentiment de sa valeur personnelle, au prix de laquelle l'importance d'un état agréable ou désagréable ne doit être compté pour rien à ces questions nous n'aurions aucune réponse satisfaisante à fournir.

Nous trouvons bien, il est vrai, que nous pouvons prendre un intérêt à une qualité personnelle, dont l'intérêt de notre situation ne dépend pas, mais qui du moins nous rendrait capables de participer à une condition heureuse au cas où celle-ci serait dispensée par la raison, c'est-à-dire que le simple fait d'être digne du bonheur, même sans être mû par le désir d'y participer, peut intéresser en soi ; mais ce jugement n'est en réalité que l'effet de l'importance que nous avons déjà supposée aux lois morales (lorsque par l'idée de la liberté nous nous détachons de tout intérêt empirique). Mais que nous devions nous en détacher, c'est-à-dire nous considérer comme libres dans l'action, et cependant nous tenir pour soumis à certaines lois, afin de trouver dans notre seule personne une valeur qui puisse nous dédommager de la perte de tout ce qui donne un prix à notre condition, comment cela est possible, et par conséquent d'où vient que la loi morale oblige, c'est ce que nous ne pouvons encore voir par là.

Il y a ici, on doit l'avouer franchement, une espèce de cercle vicieux manifeste, dont, à ce qu'il semble, il n'y a pas moyen de sortir. Nous nous supposons libres dans l'ordre des causes efficientes afin de nous concevoir dans l'ordre des fins comme soumis à des lois morales, et nous nous concevons ensuite comme soumis à ces lois parce que nous nous sommes attribué la liberté de la volonté ; en effet, la liberté et la législation propre de la volonté sont toutes deux de l'autonomie ; ce sont par suite des concepts réciproques ; mais c'est pour cela précisément qu'on ne peut se servir de l'un pour expliquer l'autre et en rendre raison. Tout ce qu'on peut faire ainsi, c'est, au point de vue logique, de ramener des représentations en apparence différentes d'un seul et même objet à un concept unique (comme on réduit diverses fractions de même valeur à leur plus simple expression).

Mais il nous reste encore une ressource, c'est de rechercher si, lorsque nous nous concevons par la liberté comme des causes efficientes a priori, nous ne nous plaçons pas à un autre point de vue que lorsque nous nous représentons nous-mêmes d'après nos actions comme des effets que nous avons visibles devant nos yeux.

Il est une remarque qui, pour être présentée, n'exige pas précisément de subtile réflexion, mais dont on peut bien supposer que l'intelligence la plus commune est capable de la faire, à sa manière, il est vrai, par un discernement obscur de la faculté de juger, qu'elle nomme sentiment : c'est que toutes les représentations qui nous viennent autrement qu'à notre gré (telles sont les représentations des sens) ne nous font connaître les objets que comme ils nous affectent, de telle sorte que ce qu'ils peuvent être en soi nous reste inconnu ; c'est que, par conséquent, au moyen

de cette espèce de représentations, en dépit des plus grands efforts d'attention et de toute la clarté que peut y ajouter l'entendement, nous ne pouvons arriver qu'à la connaissance des phénomènes, jamais à celle des choses en soi. Cette distinction une fois faite (et il suffit pour cela de la différence déjà observée entre les représentations qui nous viennent du dehors, dans lesquelles nous sommes passifs, et celles que nous produisons uniquement de nous-mêmes, dans lesquelles nous manifestons notre activité), il en résulte naturellement qu'il faut reconnaître et supposer derrière les phénomènes quelque chose d'autre encore qui n'est pas phénomène, à savoir, les choses en soi, quoique nous concédions volontiers que, puisqu'elles ne peuvent jamais nous être connues si ce n'est seulement par la manière dont elles nous affectent, nous ne pouvons jamais approcher d'elles davantage et savoir ce qu'elles sont en elles-mêmes. De là nécessairement une distinction, établie en gros il est vrai, entre un monde sensible et un monde intelligible, le premier pouvant beaucoup varier selon la différence de la sensibilité chez les divers spectateurs, tandis que le second, qui sert de fondement au premier, reste toujours le même. Même l'homme, d'après la connaissance qu'il a de lui par le sens intime, ne peut se flatter de se connaître lui-même tel qu'il est en soi. Car, comme il ne se produit pas en quelque sorte lui-même et qu'il acquiert le concept qu'il a de lui non pas a priori, mais empiriquement, il est naturel qu'il ne puisse également prendre connaissance de lui-même que par le sens intime, en conséquence de l'apparence phénoménale de sa nature et par la façon dont sa conscience est affectée. Mais en même temps il doit admettre nécessairement au-dessus de cette modalité de son propre sujet composée de purs phénomènes quelque chose d'autre encore qui lui sert de fondement, à savoir son Moi, quelle

qu'en puisse être d'ailleurs la nature en elle-même ; et ainsi pour ce qui a rapport à la simple perception et à la capacité de recevoir les sensations, il doit se regarder comme faisant partie du monde sensible, tandis que pour ce qui en lui peut être activité pure (c'est-à-dire ce qui arrive à la conscience non point par une affection des sens, mais immédiatement), il doit se considérer comme faisant partie du monde intelligible, dont néanmoins il ne sait rien de plus.

C'est là la conclusion que l'homme qui réfléchit doit porter sur toutes les choses qui peuvent s'offrir à lui ; il est probable qu'on la trouverait aussi dans l'intelligence la plus commune, qui, comme on sait, incline fort à toujours attendre derrière les objets des sens quelque réalité invisible agissant par soi, mais qui en revanche corrompt cette tendance en se représentant immédiatement cet invisible sous une forme encore sensible, c'est-à-dire en voulant en faire un objet d'intuition, et qui ainsi n'en est pas plus avancée.

Or l'homme trouve réellement en lui une faculté par laquelle il se distingue de toutes les autres choses, même de lui-même, en tant qu'il est affecté par des objets, et cette faculté est la raison. Comme spontanéité pure, la raison est encore supérieure à l'entendement, et voici précisément en quoi bien que l'entendement soit aussi une spontanéité, qu'il ne contienne pas seulement, comme la sensibilité, des représentations qui ne naissent que lorsqu'on est affecté par des choses (et par suite lorsqu'on est passif), cependant il ne peut produire par son activité d'autres concepts que ceux qui servent simplement à soumettre les représentations sensibles à des règles et à les unir par là dans une conscience ; sans cet usage qu'il fait de la sensibilité, il ne pense-

rait absolument rien ; au contraire la raison manifeste dans ce que l'on appelle les Idées une spontanéité si pure, qu'elle s'élève par là bien au-dessus de ce que la sensibilité peut lui fournir et qu'elle manifeste sa principale fonction en distinguant l'un de l'autre le monde sensible et le monde intelligible, et en assignant par là à l'entendement même ses limites.

Voilà pourquoi un être raisonnable doit, en tant qu'intelligence (et non pas par conséquent du côté de ses facultés inférieures), se regarder lui-même comme appartenant, non au monde sensible, mais au monde intelligible ; il a donc deux points de vue d'où il peut se considérer lui-même et connaître les lois de l'exercice de ses facultés, par suite de toutes ses actions ; d'un côté, en tant qu'il appartient au monde sensible, il est soumis à des lois de la nature (hétéronomie) ; de l'autre côté, en tant qu'il appartient au monde intelligible, il est soumis à des lois qui sont indépendantes de la nature, qui ne sont pas empiriques, mais fondées uniquement dans la raison.

Comme être raisonnable, faisant par conséquent partie du monde intelligible, l'homme ne peut concevoir la causalité de volonté propre que sous l'idée de la liberté ; car l'indépendance à l'égard des causes déterminantes du monde sensible (telle que la raison doit toujours se l'attribuer), c'est la liberté. Or à l'idée de la liberté est indissolublement lié le concept de l'autonomie, à celui-ci le principe universel de la moralité, qui idéalement sert de fondement à toutes les actions des êtres raisonnables, de la même façon que la loi de la nature à tous les phénomènes.

Ainsi est écarté le soupçon que nous élevions tout à l'heure, selon lequel il y aurait un cercle vicieux secrètement contenu dans notre façon de conclure de la liberté à l'autonomie, et de

celle-ci à la loi morale : il pouvait sembler, en effet, que nous ne prenions pour principe l'idée de la liberté qu'en vue de la loi morale, afin de conclure ensuite, en retour, celle-ci de la liberté, que par conséquent de cette loi nous ne pouvions donner absolument aucune raison, que c'était là seulement comme une demande d'adhésion à un principe que des âmes bien pensantes nous accorderaient volontiers, mais que nous serions à jamais incapables d'établir comme une proposition démontrable. À présent nous voyons bien que lorsque nous nous concevons comme libres, nous nous transportons dans le monde intelligible comme membres de ce monde et que nous reconnaissons l'autonomie de la volonté avec sa conséquence, la moralité ; mais si nous nous concevons comme soumis au devoir, nous nous considérons comme faisant partie du monde sensible et en même temps du monde intelligible.

Comment un impératif catégorique est-il possible ?

L'être raisonnable se marque sa place, comme intelligence, dans le monde intelligible, et ce n'est que comme cause efficiente appartenant à ce monde qu'il nomme sa causalité une volonté. D'un autre côté, il a pourtant aussi conscience de lui-même comme d'une partie du monde sensible, où ses actions se trouvent comme de simples manifestations phénoménales de cette causalité ; cependant la possibilité de ces actions ne peut être saisie au moyen de cette causalité que nous ne connaissons pas ; mais, au lieu d'être ainsi expliquées, elles doivent être comprises, en tant que faisant partie du monde sensible, comme déterminées par d'autres phénomènes, à savoir, des désirs et des inclinations. Si donc j'étais membre uniquement du monde intelligible, mes actions seraient parfaitement conformes au principe

de l'autonomie de la volonté pure ; si j'étais seulement une partie du monde sensible, elles devraient être supposées entièrement conformes à la loi naturelle des désirs et des inclinations, par suite à l'hétéronomie de la nature. (Dans le premier cas, elles reposeraient sur le principe suprême de la moralité ; dans le second cas, sur celui du bonheur.) Mais puisque le monde intelligible contient le fondement du monde sensible, et par suite aussi de ses lois, et qu'ainsi au regard de ma volonté (qui appartient entièrement au monde intelligible) il est un principe immédiat de législation, et puisque aussi c'est de cette manière qu'il doit être conçu, quoique par un autre côté je sois un être appartenant au monde sensible, je n'en devrai pas moins, comme intelligence, me reconnaître soumis à la loi du premier, c'est-à-dire à la raison qui contient cette loi dans l'idée de la liberté, et par là à l'autonomie de la volonté ; je devrai conséquemment considérer les lois du monde intelligible comme des impératifs pour moi, et les actions conformes à ce principe comme des devoirs.

Et ainsi des impératifs catégoriques sont possibles pour cette raison que l'idée de la liberté me fait membre d'un monde intelligible. Il en résulte que si je n'étais que cela, toutes mes actions seraient toujours conformes à l'autonomie de la volonté ; mais, comme je me vois en même temps membre du monde sensible, il faut dire qu'elles doivent l'être. Ce « devoir » catégorique représente une proposition synthétique a priori, en ce qu'à une volonté affectée par des désirs sensibles s'ajoute encore l'idée de cette même volonté, mais en tant qu'elle appartient au monde intelligible, c'est-à-dire pure et pratique par elle-même, contenant la condition suprême de la première selon la raison ; à peu près comme aux intuitions du monde sensible s'ajoutent les concepts de l'entendement, qui par eux-mêmes ne signifient rien que la

forme d'une loi en général et par là rendent possibles des propositions synthétiques a priori sur lesquelles repose toute connaissance d'une nature.

L'usage pratique que le commun des hommes fait de la raison confirme la justesse de cette déduction. Il n'est personne, même le pire scélérat, pourvu qu'il soit habitué à user par ailleurs de la raison, qui, lorsqu'on lui met sous les yeux des exemples de loyauté dans les desseins, de persévérance dans l'observation de bonnes maximes, de sympathie et d'universelle bienveillance (cela même lié encore à de grands sacrifices d'avantages et de bien-être), ne souhaite de pouvoir, lui aussi, être animé des mêmes sentiments. Il ne peut pas sans doute, uniquement à cause de ses inclinations et de ses penchants, réaliser cet idéal en sa personne ; mais avec cela il n'en souhaite pas moins en même temps d'être affranchi de ces inclinations qui lui pèsent à lui-même. Il témoigne donc par là qu'il se transporte en pensée, avec une volonté qui est libre des impulsions de la sensibilité, dans un ordre de choses bien différent de celui que constituent ses désirs dans le champ de la sensibilité ; car de ce souhait il ne peut attendre aucune satisfaction de ses désirs, par suite aucun état de contentement pour quelqu'une de ses inclinations réelles ou imaginables (par là, en effet, l'idée même qui lui arrache ce souhait perdrait sa prééminence) ; il n'en peut attendre qu'une plus grande valeur intrinsèque de sa personne. Or il croit être cette personne meilleure, lorsqu'il se reporte au point de vue d'un membre du monde intelligible, ce à quoi l'astreint malgré lui l'idée de la liberté, c'est-à-dire de l'indépendance à l'égard des causes déterminantes du monde sensible ; à ce point de vue, il a conscience d'une bonne volonté qui de son propre aveu constitue la loi pour la volonté mauvaise qu'il a en tant que membre du

monde sensible : loi dont il reconnaît l'autorité tout en la violant. Ce qu'il doit moralement, c'est donc ce qu'il veut proprement de toute nécessité comme membre d'un monde intelligible, et cela même n'est conçu par lui comme devoir qu'en tant qu'il se considère en même temps comme membre du monde sensible.

De la limite extrême de toute philosophie pratique.

Tous les hommes se conçoivent libres dans leur volonté. De là viennent tous les jugements sur les actions telles qu'elles auraient dû être, bien qu'elles n'aient pas été telles. Cependant cette liberté n'est pas un concept de l'expérience, et elle ne peut même pas l'être, puisque ce concept subsiste toujours, bien que l'expérience montre le contraire de ce qui, dans la supposition de la liberté, en est nécessairement représenté comme la conséquence. D'un autre côté, il est également nécessaire que tout ce qui arrive soit immanquablement déterminé selon des lois de la nature, et cette nécessité naturelle n'est pas non plus un concept de l'expérience, précisément pour cette raison que c'est un concept qui implique en soi celui de nécessité, par suite celui d'une connaissance a priori. Mais ce concept d'une nature est confirmé par l'expérience et doit même être inévitablement supposé, si l'expérience, c'est-à-dire une connaissance cohérente des objets des sens d'après des lois universelles, est possible. Voilà pourquoi la liberté est seulement une idée de la raison ; dont la réalité objective est en soi douteuse, tandis que la nature est un concept de l'entendement qui prouve et doit nécessairement prouver sa réalité par des exemples qu'offre l'expérience.

Or c'est là sans doute l'origine d'une dialectique de la raison, car, en ce qui concerne la volonté, la liberté qu'on lui attribue paraît être en opposition avec la nécessité de la nature ; toutefois,

quoique au point de vue spéculatif, placée entre ces deux directions, la raison trouve le chemin de la nécessité naturelle mieux frayé et plus praticable que celui de la liberté, pourtant au point de vue pratique, le sentier de la liberté est le seul où il soit possible d'user de sa raison dans la conduite de la vie ; voilà pourquoi il est tout aussi impossible à la philosophie la plus subtile qu'à la raison humaine la plus commune de mettre en doute la liberté par des arguties. La raison doit donc bien supposer qu'on ne saurait trouver de véritable contradiction entre la liberté et la nécessité naturelle des mêmes actions humaines ; car elle ne peut pas plus renoncer au concept de la nature qu'à celui de la liberté.

Cependant il faut tout au moins supprimer d'une façon convaincante cette apparente contradiction, alors même qu'on ne pourrait jamais comprendre comment la liberté est possible. Car, si la conception de la liberté est à ce point contradictoire avec elle-même ou avec la nature, qui est également nécessaire, elle devrait être résolument sacrifiée au profit de la nécessité naturelle.

Or il serait impossible d'échapper à cette contradiction, si le sujet qui se croit libre se concevait, quand il se dit libre, dans le même sens ou juste sous le même rapport que lorsqu'il se suppose, à l'égard de la même action, soumis à la loi de la nature. Aussi est-ce une tâche à laquelle la philosophie spéculative ne peut se soustraire, que de montrer du moins que ce qui fait que la contradiction qu'elle croit voir est illusoire, c'est que nous concevons l'homme, quand nous le qualifions de libre, en un autre sens et sous un autre rapport que lorsque nous le considérons comme soumis, en tant que fragment de la nature, aux lois de cette nature même ; c'est que non seulement les deux choses peuvent fort

bien aller ensemble mais encore qu'elles doivent être conçues comme nécessairement unies dans le même sujet ; car, sans cela, on ne pourrait expliquer pourquoi nous devrions charger la raison d'une idée qui, bien qu'elle se laisse unir sans contradiction à une autre idée suffisamment justifiée, nous jette dans un embarras qui gêne singulièrement la raison dans son usage théorique. Mais ce devoir incombe uniquement à la philosophie spéculative, qui doit ouvrir par là un libre chemin à la philosophie pratique. Ce n'est donc pas du bon plaisir du philosophe qu'il dépend de lever ou de laisser sans l'aborder, selon sa volonté, cette apparente contradiction ; car, dans ce dernier cas, la théorie est à cet égard un bonum vacans, dont le fataliste peut de plein droit prendre possession et dont il peut chasser toute morale comme d'une prétendue propriété qu'elle possède sans titre.

Cependant on ne peut pas dire encore ici que commencent les frontières de la philosophie pratique. Car, pour vider le débat, elle n'a nullement qualité ; ce qu'elle demande seulement à la raison spéculative, c'est de mettre fin au désaccord où l'engage l'embarras de questions théoriques, afin que la raison pratique ait repos et sécurité à l'égard des entreprises extérieures qui pourraient lui disputer le terrain sur lequel elle veut s'établir.

Mais la prétention légitime qu'a la raison humaine, même la plus commune, à la liberté de la volonté, se fonde sur la conscience et sur la supposition admise de l'indépendance de la raison à l'égard des causes de détermination purement subjectives, dont l'ensemble constitue ce qui appartient seulement à la sensation, par conséquent ce qui a reçu le nom général de sensibilité. L'homme qui se considère de la sorte comme intelligence va s'établir par là dans un autre ordre de choses et dans un rap-

port à des principes déterminants d'une tout autre espèce, quand il se conçoit comme une intelligence douée de volonté et par suite de causalité, que quand il se perçoit comme un phénomène dans le monde sensible (ce qu'il est aussi en effet) et qu'il subordonne sa causalité, selon une détermination extérieure, aux lois de la nature. Or il s'aperçoit bientôt que les deux peuvent et même doivent aller ensemble. Car qu'une chose dans l'ordre des phénomènes (appartenant au monde sensible) soit soumise à certaines lois, dont elle est indépendante à titre de chose ou d'être en soi, cela n'implique pas la moindre contradiction ; que l'homme doive se représenter et se concevoir lui-même de cette double façon, c'est ce qui se fonde, d'un côté, sur la conscience qu'il a de lui-même comme d'un objet affecté par le sens, de l'autre sur la conscience qu'il a de lui-même comme intelligence, c'est-à-dire comme être indépendant, dans l'usage de la raison, des impressions sensibles (par suite comme faisant partie du monde intelligible).

De là vient que l'homme s'attribue une volonté qui ne laisse mettre à son compte rien de ce qui appartient simplement à ses désirs et à ses inclinations, et qui au contraire conçoit comme possibles par elle, bien mieux, comme nécessaires, des actions qui ne peuvent être accomplies qu'avec un renoncement à tous les désirs et à toutes les sollicitations sensibles. La causalité de telles actions réside en lui comme intelligence et dans les lois des effets et des actions qui sont conformes aux principes d'un monde intelligible ; de ce monde il ne sait rien de plus à la vérité, sinon que c'est seulement la raison, je veux dire la raison pure, indépendante de la sensibilité, qui y donne la loi. Et comme aussi c'est là seulement, en tant qu'intelligence, qu'il est le moi véritable (tandis que comme homme il n'est que le phénomène de

lui-même), ces lois s'adressent à lui immédiatement et catégoriquement ; de telle sorte que ce à quoi poussent inclinations et penchants (par suite toute la nature du monde sensible), ne peut porter atteinte aux lois de sa volonté considérée comme intelligence ; bien plus, il ne prend pas la responsabilité de ces inclinations et de ces penchants, il ne les impute pas à son véritable moi, c'est-à-dire à sa volonté ; il ne s'attribue que la complaisance qu'il pourrait avoir à leur endroit, s'il leur accordait une influence sur ses maximes au préjudice des lois rationnelles de la volonté.

En s'introduisant ainsi par la pensée dans un monde intelligible, la raison pratique ne dépasse en rien ses limites ; elle ne les dépasserait que si elle voulait, en entrant dans ce monde, s'y apercevoir, s'y sentir. Ce n'est là qu'une conception négative par rapport au monde sensible, lequel ne donne pas de lois à la raison dans la détermination de la volonté, et elle n'est positive qu'en ce point, que cette liberté, comme détermination négative, est liée en même temps à une faculté (positive) et précisément à une causalité de la raison que nous nommons une volonté, c'est-à-dire à la faculté d'agir de telle sorte que le principe des actions soit conforme au caractère essentiel d'une cause rationnelle, en d'autres termes, à la condition que la maxime érigée en loi soit universellement valable. Mais si la raison voulait encore tirer du monde intelligible un objet de la volonté, c'est-à-dire un mobile, elle dépasserait ses limites et elle se flatterait de connaître quelque chose dont elle ne sait rien. Le concept d'un monde intelligible n'est donc qu'un point de vue, que la raison se voit obligée d'adopter en dehors des phénomènes, afin de se concevoir elle-même comme pratique, ce qui ne serait pas possible si les influences de la sensibilité étaient déterminantes pour l'homme, ce qui pourtant est nécessaire si l'on ne doit pas lui dénier la

conscience de lui-même comme intelligence, par conséquent comme cause rationnelle, et agissant par raison, c'est-à-dire libre dans son opération. Assurément cette conception entraîne l'idée d'un autre ordre et d'une autre législation que l'ordre et la législation du mécanisme naturel qui concerne le monde sensible, et elle rend nécessaire le concept d'un monde intelligible (c'est-à-dire le système total des êtres raisonnables comme choses en soi), mais cela sans la moindre prétention à dépasser ici la pensée de ce qui en est simplement la condition formelle, je veux dire l'universalité de la maxime de la volonté comme loi, par conséquent l'autonomie de cette faculté qui peut seule être compatible avec sa liberté ; tandis qu'au contraire toutes les lois qui sont déterminées par leur rapport à un objet donnent une hétéronomie qui ne peut se rencontrer que dans des lois de la nature et qui ne peut concerner que le monde sensible.

Mais où la raison franchirait toutes ses limites, ce serait si elle entreprenait de s'expliquer comment une raison pure peut être pratique, ce qui reviendrait absolument au même que de se proposer d'expliquer comment la liberté est possible.

Car nous ne pouvons expliquer que ce que nous pouvons ramener à des lois dont l'objet peut être donné dans quelque expérience possible. Or la liberté est une simple idée, dont la réalité objective ne peut en aucune façon être mise en évidence d'après des lois de la nature, par suite dans aucune expérience possible, qui, en conséquence, par cela même qu'on ne peut jamais mettre sous elle un exemple, selon quelque analogie, ne peut jamais être comprise ni même seulement aperçue. Elle ne vaut que comme une supposition nécessaire de la raison dans un être qui croit avoir conscience d'une volonté, c'est-à-dire d'une faculté bien dif-

férente de la simple faculté de désirer (je veux dire une faculté de se déterminer à agir comme intelligence, par suite selon des lois de la raison, indépendamment des instincts naturels). Or, là où cesse une détermination selon des lois de la nature, là cesse également toute explication, et il ne reste plus qu'à se tenir sur la défensive, c'est-à-dire qu'à repousser les objections de ceux qui prétendent avoir vu plus profondément dans l'essence des choses et qui, à cause de cela, déclarent hardiment la liberté impossible. On peut leur montrer seulement que la contradiction qu'ils croient avoir découverte là ne consiste qu'en ceci : pour rendre la loi de la nature valable en ce qui concerne les actions humaines, ils devaient considérer nécessairement l'homme comme phénomène ; lorsque maintenant on exige d'eux qu'ils aient à le concevoir, en tant qu'intelligence, comme une chose en soi, ils n'en continuent pas moins à le considérer encore comme phénomène ; alors à coup sûr le fait de soustraire la causalité de l'homme (c'est-à-dire sa volonté) aux lois naturelles du monde sensible dans un seul et même sujet constituerait une contradiction ; cette contradiction s'évanouirait cependant, s'ils voulaient bien réfléchir et, comme de juste, reconnaître que derrière les phénomènes il doit y avoir pourtant pour les fonder (quoique cachées) les choses en soi, et qu'on ne peut pas exiger que les lois de leur opération soient identiques à celles auxquelles sont soumises leurs manifestations phénoménales.

L'impossibilité subjective d'expliquer la liberté de la volonté est la même que l'impossibilité de découvrir et de faire comprendre que l'homme puisse prendre un intérêt * à des lois morales ; et cependant c'est un fait que l'homme y prend réellement un intérêt, dont le principe est en nous ce que nous appelons le sentiment moral, sentiment que quelques-uns font passer à tort

pour la mesure de notre jugement moral, alors qu'il doit être plutôt regardé comme l'effet subjectif que la loi produit sur la volonté, et dont la raison seule fournit les principes objectifs.

Pour qu'un être, qui est à la fois raisonnable et affecté d'une sensibilité, veuille ce que la raison seule prescrit comme devant se faire, il faut sans doute que la raison ait une faculté de lui inspirer un sentiment de plaisir ou de satisfaction, lié à l'accomplissement du devoir ; il faut qu'elle ait par conséquent une causalité par laquelle elle détermine la sensibilité conformément à ses principes. Mais il est tout à fait impossible de comprendre, c'est-à-dire d'expliquer a priori, comment une simple idée, qui ne contient même en elle rien de sensible, produit un sentiment de plaisir ou de peine ; car c'est là une espèce particulière de causalité, dont nous ne pouvons, comme de toute causalité, rien absolument déterminer a priori, mais au sujet de laquelle nous ne devons consulter que l'expérience. Or, comme cette dernière ne peut offrir de rapport de cause à effet qu'entre deux objets d'expérience, et comme ici la raison pure doit être par de simples idées (qui ne fournissent point d'objets pour l'expérience) la cause d'un effet qui assurément se trouve dans l'expérience, il nous est, à nous autres hommes, tout à fait impossible d'expliquer comment et pourquoi l'universalité de la maxime comme loi, par suite la moralité, nous intéresse. La seule chose certaine, c'est que la moralité ne vaut pas pour nous parce qu'elle présente un intérêt (car c'est là une hétéronomie et une dépendance de la raison pratique à l'égard de la sensibilité, c'est-à-dire à l'égard d'un sentiment qui jouerait le rôle de principe, auquel cas elle ne pourrait jamais établir de législation morale), mais c'est que la moralité présente un intérêt parce qu'elle vaut pour nous en tant qu'hommes, car c'est de notre volonté, conçue comme intelli-

gence, par suite de notre véritable moi, qu'elle est née ; or ce qui appartient au simple phénomène est nécessairement subordonné par la raison à la nature de la chose en soi.

Donc à la question : comment un impératif catégorique est-il possible ? on peut assurément répondre dans cette mesure, que l'on peut indiquer la seule supposition dont dépend sa possibilité, à savoir l'idée de la liberté, et que l'on peut encore apercevoir la nécessité de cette supposition, ce qui pour l'usage pratique de la raison, c'est-à-dire pour la conviction de la validité de cet impératif, et par suite aussi de la loi morale, est suffisant ; mais comment cette supposition même est possible, c'est ce qui ne se laissera jamais apercevoir d'aucune raison humaine. Supposé que la volonté d'une intelligence est libre, il en résulte alors nécessairement son autonomie, comme la condition formelle qui est la seule sous laquelle elle peut être déterminée. Il n'est pas seulement fort possible (comme peut le montrer la philosophie spéculative) de supposer la liberté de la volonté (sans tomber en contradiction avec le principe de la nécessité naturelle dans la liaison des phénomènes du monde sensible), mais encore il est nécessaire, sans autre condition, à un être qui a conscience de sa causalité par la raison, par conséquent d'une volonté (distincte des désirs) de l'admettre pratiquement, c'est-à-dire en idée, sous toutes ses actions volontaires, à titre de condition. Or comment une raison pure, sans autres mobiles d'où qu'ils soient tirés, peut par elle-même être pratique, c'est-à-dire comment le simple principe de la validité universelle de toutes ses maximes comme lois (lequel serait assurément la forme d'une raison pure pratique), sans aucune matière (objet) de la volonté à quoi on puisse prendre d'avance quelque intérêt, peut par lui-même fournir un mobile et produire un intérêt qui peut être dit purement

moral ; ou, en d'autres termes, comment une raison pure peut être pratique, expliquer cela, c'est ce dont est absolument incapable toute raison humaine, et toute peine, tout travail pour en chercher l'explication, est en pure perte.

C'est absolument comme si je m'appliquais à découvrir comment la liberté même est possible comme causalité d'une volonté. Car ici j'abandonne le principe d'explication philosophique, et je n'en ai pas d'autre. Assurément je pourrais aller courir des aventures dans le monde intelligible, qui me reste encore, dans le monde des intelligences ; mais quoique j'en aie une idée, et bien fondée, je n'en ai pas toutefois la moindre connaissance, et il est également impossible que jamais j'en obtienne aucune par tout l'effort de ma raison naturelle. Cette idée ne signifie qu'un quelque chose qui subsiste, lorsque j'ai exclu des principes de détermination de ma volonté tout ce qui appartient au monde sensible, de façon simplement à restreindre le principe des mobiles tirés du champ de la sensibilité, en limitant ce champ et en montrant qu'il ne comprend pas en lui le tout du tout, et qu'en dehors de lui il y a plus d'une chose encore ; mais ce plus, je n'en sais pas davantage. De la raison pure qui conçoit cet idéal, il ne me reste, quand j'ai fait abstraction de toute matière, c'est-à-dire de toute connaissance des objets, que la forme, c'est-à-dire la loi pratique de la validité universelle des maximes, et, en conformité avec elle, la conception de la raison, considérée, par rapport à un monde intelligible pur, comme une cause efficiente possible, c'est-à-dire une cause déterminant la volonté ; ici le mobile doit faire entièrement défaut ; à moins que cette idée d'un monde intelligible ne soit elle-même le mobile, ou ce à quoi la raison prend originairement un intérêt ; mais expliquer cela, c'est précisément le problème que nous ne pouvons résoudre.

Ici donc est la limite extrême de toute investigation morale. Or la déterminer, c'est déjà même de grande importance, afin que d'une part la raison n'aille pas dans le monde sensible, au préjudice de la moralité, errer à la recherche du motif suprême de la détermination et d'un intérêt compréhensible sans doute, mais empirique, et que d'autre part, elle n'aille pas battre vainement des ailes, sans changer de place, dans cet espace de concepts transcendants, vide pour elle, qui s'appelle le monde intelligible, et qu'elle ne se perde pas parmi des chimères. D'ailleurs l'idée d'un monde intelligible pur, conçu comme un tout formé de toutes les intelligences, dont nous faisons partie nous-mêmes comme êtres raisonnables (quoique d'autre part nous soyons membres aussi du monde sensible), reste toujours une idée d'un usage possible et licite en vue d'une croyance rationnelle, quoique tout savoir se termine à la frontière de ce monde ; par le magnifique idéal d'un règne universel des fins en soi (des êtres raisonnables), dont nous ne pouvons faire partie comme membres qu'en ayant soin de nous conduire d'après les maximes de la liberté comme si elles étaient des lois de la nature, elle est destinée à produire en nous un vif intérêt pour la loi morale.

Remarque finale.

L'usage spéculatif de la raison, par rapport à la nature, conduit à l'absolue nécessité de quelque cause suprême du monde ; l'usage pratique de la raison, à l'égard de la liberté, conduit aussi à une absolue nécessité, mais qui est seulement la nécessité des lois des actions d'un être raisonnable, comme tel. Or c'est un principe essentiel de tout usage de notre raison, que de pousser la connaissance qu'elle nous donne jusqu'à la conscience de sa nécessité (car sans cela ce ne serait pas une

connaissance de la raison). Mais la même raison est soumise également à une restriction tout aussi essentielle, qui consiste en ce qu'elle ne peut apercevoir la nécessité ni de ce qui est ou de ce qui arrive, ni de ce qui doit arriver, sans poser comme principe une condition sous laquelle cela est, ou arrive, ou doit arriver. Mais de la sorte, par la perpétuelle poursuite de la condition, la raison ne peut que voir sa satisfaction toujours ajournée. Aussi cherche-t-elle sans relâche le nécessaire inconditionné, et se voit-elle forcée de l'admettre, sans aucun moyen de se le rendre compréhensible, trop heureuse si elle peut seulement découvrir le concept qui s'accorde avec cette supposition. Il n'y a donc pas de reproche à faire à notre déduction du principe suprême de la moralité, c'est plutôt à la raison humaine en général qu'il faudrait s'en prendre, si nous ne réussissons pas à expliquer une loi pratique inconditionnée (telle que doit être l'impératif catégorique) dans sa nécessité absolue. On ne saurait, en effet, nous blâmer de ne pas vouloir le faire au moyen d'une condition, c'est-à-dire de quelque intérêt posé comme principe, car ce ne serait plus alors une loi morale, c'est-à-dire une loi suprême de la liberté. Et ainsi nous ne comprenons pas sans doute la nécessité pratique inconditionnée de l'impératif moral, mais nous comprenons du moins son incompréhensibilité, et c'est tout ce qu'on peut exiger raisonnablement d'une philosophie qui s'efforce d'atteindre dans les principes aux limites de la raison humaine.

FIN

Sources et licence

Texte : https://fr.wikisource.org/wiki/Fondements_de_la_m%C3%A9taphysique_des_m%C5%93urs_%28trad._Delbos%29. Domaine public ; transcription Wikisource CC BY-SA 4.0. Mise en forme : liregratuitement.com. Tout ce que nous ajoutons reste libre.