



LES CLASSIQUES HATIER DE LA PHILOSOPHIE

K a n t



Fondement pour la métaphysique des mœurs

Texte intégral
Analyse



HATIER

LES CLASSIQUES HATIER DE LA PHILOSOPHIE

sous la direction de Laurence Hansen-Løve

Fondement pour la métaphysique des mœurs

Kant

Traduction originale
Analyse

Ole Hansen-Løve
professeur de Première supérieure
au lycée d'État de Sèvres



HATIER

LE TEXTE

• <i>Fondement pour la métaphysique des mœurs</i>	5
PRÉFACE	6
PREMIÈRE SECTION : PASSAGE DE LA CONNAISSANCE RATIONNELLE COMMUNE DE LA MORALITÉ À LA CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE	15
DEUXIÈME SECTION : PASSAGE DE LA SAGESSE MORALE POPULAIRE À LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS	35
– L'autonomie de la volonté comme principe suprême de la moralité	87
– L'hétéronomie de la volonté comme source de tous les faux principes de la moralité	88
– Division de tous les principes de la moralité qui peuvent être tirés du concept fondamental de l'hétéronomie déjà	89
TROISIÈME SECTION : PASSAGE DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS À LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE PRATIQUE ...	96
– Le concept de liberté est la clef pour l'explication de l'autonomie de la volonté	96
– La liberté doit être supposée comme propriété de la volonté de tous les êtres raisonnables	98
– De l'intérêt qui s'attache aux idées de la moralité ...	100

- Comment un impératif catégorique est-il possible? ...	107
- De la limite extrême de toute philosophie pratique ...	110
- Remarque finale	122

L'ANALYSE

• Plan de l'ouvrage	124
• Chronologie	134
LA VIE ET L'ŒUVRE DE KANT	136
PRÉFACE	141
- Qu'est-ce qu'une métaphysique des mœurs?	142
- Nécessité d'une métaphysique des mœurs séparée de toute anthropologie	144
- L'idée d'un fondement pour la métaphysique des mœurs	146
PREMIÈRE SECTION	148
- La volonté bonne est le seul bien moral	148
- La destination de la raison	150
- Le devoir	151
- Agir par devoir et agir conformément au devoir	152
- La valeur morale d'une action réside dans son principe et non dans ses effets	154
- Le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi	154
- La conscience commune a besoin de la philosophie	155
DEUXIÈME SECTION	157
- Devoir et expérience	157
- La vulgarisation de la philosophie morale	158
- L'impératif	159
- Le concept d'impératif en général	159
- Les impératifs hypothétiques	161
- L'impératif catégorique	162
- La formule de l'impératif catégorique	163
- La législation morale	164

- « Formalisme » de Kant?	165
- Contradiction	166
- La philosophie entre ciel et terre	167
- La personne comme fin en soi	167
- L'autonomie de la volonté	169
- Le règne des fins	170
- La dignité et le prix	170
- Trois formules,	171
- La volonté bonne	172
- L'autonomie de la volonté comme principe suprême de la moralité	173
- L'hétéronomie comme faux principe	174
TROISIÈME SECTION	176
- Le concept de liberté est la clef pour l'explication de l'autonomie de la volonté	176
- La liberté doit être supposée comme propriété de la volonté de tous les êtres raisonnables	177
- De l'intérêt qui s'attache aux idées de la moralité	177
- Distinction du monde sensible et du monde	178
- Comment un impératif catégorique est-il possible?	179
- De la limite extrême de toute philosophie pratique	180
- Remarque finale	182
• Glossaire	183
[APODICTIQUE – A PRIORI/A POSTERIORI – ASSERTORIQUE – AUTONOMIE/ HÉTÉRONOMIE – CHOSE EN SOI/PHÉNOMÈNE – DEVOIR – DIALECTIQUE – DIGNITÉ – ENTENDEMENT – IMPÉRATIF (HYPOTHÉTIQUE ET CATÉGORIQUE) – LIBERTÉ – LOI (MORALE) – MATIÈRE/FORME – MAXIME – MÉTAPHYSIQUE – MOBILE/MOTIF – MORALITÉ/MŒURS/MORALE – OBLIGATION – PRATIQUE – PRINCIPE – PROBLÉMATIQUE – RAISON – RÈGNE DES FINS (RÈGNE DE LA NATURE) – RESPECT – SENSIBILITÉ – SUBJECTIF/OBJECTIF – VOLONTÉ]	
• Bibliographie	189

Fondement pour la métaphysique des mœurs¹

(1785)

Emmanuel Kant

Traduction
Ole Hansen-Løve

*Éric Blondel a bien voulu relire cette traduction. Ses corrections, ses conseils
et ses remarques m'ont été d'un précieux secours.
Qu'il en soit ici remercié.*

1. Les notes indiquées par un astérisque sont d'Emmanuel Kant.
Les notes indiquées par un chiffre sont de Ole Hansen-Løve.

L'ancienne philosophie grecque se divisait en trois sciences¹ : la PHYSIQUE, l'ÉTHIQUE et la LOGIQUE. Cette division est entièrement conforme à la nature des choses, et il n'y a rien qui doive y être amélioré, si ce n'est d'y ajouter le principe qui lui est propre, d'une part pour s'assurer de cette manière de sa complétude, d'autre part pour déterminer correctement les subdivisions nécessaires.

Toute connaissance rationnelle est soit *matérielle* et considère quelque objet, soit *formelle* et s'occupe uniquement de la forme de l'entendement et de la raison en eux-mêmes ainsi que des règles universelles de la pensée en général, sans aucune distinction entre les objets. La philosophie formelle est appelée LOGIQUE², mais la matérielle, qui a affaire à des objets déterminés ainsi qu'aux lois auxquelles ils sont soumis, est à son tour double. Car ces lois sont soit des lois de la *nature*, soit des lois de la *liberté*. La science de la première s'appelle PHYSIQUE³, celle de la seconde ÉTHIQUE⁴; celle-ci est encore appelée doctrine de la nature, celle-là doctrine de la liberté.

La logique ne saurait comporter de partie empirique, c'est-à-dire telle que les lois universelles et nécessaires de la pensée reposeraient sur des fondements qui seraient empruntés à l'expérience; car sinon elle ne serait pas la logique, c'est-à-dire un canon⁵ pour l'entendement ou la raison, qui vaut pour toute pensée et doit être démontré. En revanche, tant la philosophie

1. Voir Analyse, p. 142.

2. Le terme de *logique* est pris ici dans le sens connu depuis Aristote, en qui Kant reconnaît le fondateur de la science des lois de la pensée dans la Préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*.

3. La *physique*, du grec *phusis*, nature, désigne l'étude des lois de la nature.

4. L'*éthique*, du grec *ethos*, coutume, usage, désigne l'étude des principes de la conduite.

5. Le *canon* désigne chez Kant l'ensemble des principes *a priori* de l'usage légitime du pouvoir de connaître.

naturelle que la philosophie morale¹ peuvent avoir chacune leur partie empirique, l'une parce qu'elle doit donner ses lois à la nature en tant qu'elle est un objet d'expérience, l'autre parce qu'elle doit les donner à la volonté de l'homme en tant qu'elle est affectée par la nature ; lois d'après lesquelles, dans le premier cas, toutes choses se produisent, et dans le second, d'après lesquelles toutes choses doivent se produire, sans oublier les conditions qui font souvent que cela ne se produit pas.

Toute philosophie qui se fonde sur l'expérience peut être appelée *empirique*, mais celle qui tire ses doctrines uniquement de principes *a priori* peut être appelée philosophie *pure*. Cette dernière, lorsqu'elle est purement formelle, s'appelle *logique* ; mais lorsqu'elle est limitée à des objets déterminés de l'entendement, elle s'appelle *métaphysique*².

Ainsi naît l'idée d'une double métaphysique, *métaphysique de la nature* et *métaphysique des mœurs*. La physique aura donc sa partie empirique, mais aussi une partie rationnelle ; l'éthique également, quand bien même la partie empirique pourrait ici s'appeler plus particulièrement *anthropologie pratique*³, et la partie rationnelle proprement *morale*.

Les industries, les métiers et les arts ont tous gagné à la division des tâches, parce qu'au lieu qu'un seul fasse tout, chacun se limite à une certaine tâche qui se distingue nettement d'autres tâches par le mode opératoire, afin de pouvoir l'accomplir de la manière la plus parfaite possible et avec beaucoup plus de facilité. Là où les tâches ne sont pas distinguées ni divisées, où chacun est

1. La connaissance de la nature a été associée à la naissance et au développement de la philosophie, comme l'indique la division sur laquelle s'appuie Kant. Elle s'est alors appelée *philosophie naturelle*, et ce nom est encore utilisé par le physicien Newton lorsqu'il fait connaître la théorie de l'attraction universelle en 1687 sous le titre *Philosophiæ naturalis principia mathematica* (*Principes mathématiques de la philosophie naturelle*). Quant à la philosophie morale, elle a pour objet la doctrine de la liberté comme principe de la conduite de l'homme.

2. La *métaphysique* est une science rationnelle qui porte sur les premiers fondements de la connaissance. Comme *métaphysique de la nature*, elle porte sur les principes et les concepts *a priori* de la science de la nature ; et comme *métaphysique des mœurs*, elle porte sur les fondements rationnels de la doctrine de la liberté.

3. Connaissance de l'homme qui doit faciliter la mise en œuvre des principes de la moralité.

homme à tout faire, les industries sont encore dans la plus grande barbarie. Sans doute ne serait-ce pas un objet indigne d'examen, que de se demander si la philosophie pure, en toutes ses parties, ne requiert pas un homme bien à elle, et si toute l'activité savante ne serait pas logée à meilleure enseigne si ceux qui sont habitués à vendre l'empirique mêlé au rationnel¹, conformément au goût du public et selon des proportions inconnues d'eux-mêmes, et qui prétendent penser par eux-mêmes – alors qu'ils appellent rêveurs ceux qui préparent la partie purement rationnelle –, étaient prévenus de ne pas mener à la fois deux affaires qui doivent être traitées de manière très différente, dont chacune exige peut-être un talent particulier, et dont l'association en une seule personne ne produit que de la mauvaise besogne. Mais je me contente ici de demander si ce n'est pas la nature de la science qui exige de séparer constamment et soigneusement la partie empirique de la partie rationnelle et de faire précéder la physique proprement dite (empirique) d'une métaphysique de la nature, l'anthropologie pratique d'une métaphysique des mœurs, en les épurant soigneusement de toute empirie, pour savoir de quoi la raison pure est capable dans les deux cas, et à quelles sources elle puise elle-même cet enseignement *a priori*; que cette dernière entreprise soit d'ailleurs menée par tous les moralistes (dont le nom est légion), ou seulement par quelques-uns, qui s'y sentent appelés.

N'envisageant ici que la philosophie morale, je limite la question posée à ces termes : n'est-il pas de la dernière nécessité de travailler à une

1. Kant critique vivement les auteurs qui, au nom d'une sorte de « réalisme » irréflecti, prétendent populariser la philosophie en négligeant la distinction du rationnel et de l'empirique, sans voir que la connaissance des principes est un préalable indispensable à une authentique conduite morale de la vie. Les raisons en sont exposées dans la suite de ce paragraphe ainsi que dans le suivant, et plus amplement reprises dans la deuxième section (cf. plan de l'ouvrage, p. 124).

philosophie morale pure qui soit complètement débarrassée de tout ce qui est seulement empirique et relève de l'anthropologie? Car qu'une telle chose doive exister dérive de l'idée commune du devoir et des lois morales. Chacun doit reconnaître qu'une loi, si elle doit valoir d'un point de vue moral, c'est-à-dire comme fondement d'une obligation, doit être assortie d'une nécessité absolue; que le commandement: « tu ne mentiras pas », ne vaut pas simplement pour des hommes, tandis que d'autres êtres raisonnables n'auraient pas à s'y conformer, et de même pour toutes les autres lois proprement morales; par conséquent que le fondement de l'obligation ne doit pas être cherché ici dans la nature de l'homme, ou dans les circonstances où il est placé en ce monde, mais seulement *a priori* dans des concepts de la pure raison, et que toute autre prescription, qui se fonde sur des principes de la simple expérience, et même une prescription universelle d'un certain point de vue, dès lors qu'elle s'appuie, ne serait-ce que par une partie minime, peut-être un simple motif, sur des raisons empiriques, peut certes prendre le nom de règle pratique, mais jamais celui de loi morale.

Ainsi, non seulement par leur essence les lois morales, avec leurs principes, se distinguent dans l'ensemble de la connaissance pratique de tout ce à quoi est mêlé quelque chose d'empirique, mais toute philosophie morale repose entièrement sur sa partie pure. Appliquée à l'homme, elle n'emprunte rigoureusement rien à la connaissance de celui-ci (anthropologie) et lui donne au contraire, en tant qu'être raisonnable, des lois *a priori*. Certes ces lois

nécessitent une faculté de juger qui doit encore être aiguisée par l'expérience, en partie pour distinguer les cas où elles doivent être appliquées, en partie pour leur frayer un accès à la volonté de l'homme et peser sur leur mise en œuvre; tant il est vrai que celui-ci, affecté de si nombreuses inclinations, est certes capable de former l'idée d'une raison pure pratique, mais plus difficilement en mesure de la rendre agissante *in concreto*¹ dans le cours de sa vie.

1. *in concreto*: de manière concrète, de façon effective.

Une métaphysique des mœurs est donc rigoureusement indispensable, non pas simplement pour des raisons spéculatives, afin d'étudier la source des principes pratiques *a priori* inhérents à notre raison, mais parce que les mœurs elles-mêmes sont exposées à toutes sortes de corruptions aussi longtemps que manquent ce fil conducteur et cette norme suprême pour leur appréciation exacte. Car, s'agissant de ce qui doit être moralement bon, il ne suffit pas que cela soit *conforme* à la loi morale, il faut encore que cela soit fait *pour* la loi morale; sans quoi cette conformité n'est que très accidentelle et incertaine, parce qu'un principe extra-moral² produira de temps à autre des actions conformes à la loi, mais plus souvent des actions qui lui sont contraires. Or la loi morale, dans sa pureté et son authenticité (qui importent justement au plus haut point dans les questions pratiques), ne peut être trouvée nulle part ailleurs que dans une philosophie pure, il faut donc que celle-ci (cette métaphysique) prenne les devants, et sans elle il ne peut y avoir nulle part de philosophie morale; et celle qui mêle les principes purs aux principes empiriques ne mérite pas même le nom de

2. Un principe étranger à la morale peut bien avoir une fin qui coïncide avec celle du devoir, mais une telle coïncidence, sera fortuite. Kant donnera l'exemple (p. 21) du commerçant qui est honnête par intérêt, et qui agit alors conformément au devoir, mais aucunement par devoir.

philosophie (car cette dernière se distingue de la connaissance rationnelle commune, précisément par le fait qu'elle expose dans une science séparée ce que celle-ci ne conçoit que mêlé), et moins encore celui de philosophie morale, parce que, par ce mélange justement, elle rompt elle-même avec la pureté des mœurs et agit contre sa propre fin.

Il serait erroné de croire que ce qu'on exige ici soit déjà donné par le célèbre *Wolff*¹ dans la propédeutique qui précède sa philosophie morale, à savoir ce qu'il appelle *philosophie pratique universelle*, et qu'il n'y aurait pas un champ entièrement nouveau à ouvrir ici. Précisément parce qu'elle devait être une philosophie pratique universelle, elle n'a pas pris en considération une volonté d'une espèce particulière, par exemple une volonté dénuée de tout motif empirique, qui serait entièrement déterminée par des principes *a priori*, et qu'on pourrait appeler une volonté pure², mais le vouloir en général, avec toutes les actions et les conditions qui s'y rattachent dans cette signification générale. Par-là, elle se distingue d'une métaphysique des mœurs, tout comme la logique générale se distingue de la philosophie transcendantale³, la première exposant les opérations et les règles de la pensée *en général*, et celle-ci seulement les opérations et les règles particulières de la pensée *pure*, c'est-à-dire celle qui permet de connaître des objets de manière totalement *a priori*. Car la métaphysique des mœurs doit étudier l'idée et les principes d'une possible volonté *pure* et non les actions et les conditions du vouloir humain en général, qui sont pour la plupart tirées de la psychologie. Le

1. Christian Wolff (1679-1754).

Ses œuvres, dans le prolongement de Leibniz, ont beaucoup été utilisées pour l'enseignement de la philosophie en Allemagne. Kant reproche à sa *Philosophie pratique universelle* de mêler l'empirique et le rationnel en confondant l'universalité des propositions rationnelles avec la simple généralité de certaines propositions tirées de l'expérience.

2. Kant emploie l'adjectif *pur* pour qualifier ce qui est dégagé de tout contenu empirique, de tout ce qui peut être tiré de l'expérience.

3. Est transcendantal ce qui rend la connaissance possible, indépendamment de l'expérience.

fait qu'il soit aussi question de lois morales et du devoir dans la philosophie pratique universelle (quoique de manière illégitime) ne constitue pas une objection à l'encontre de ce que j'affirme. Car les auteurs de cette science restent là encore fidèles à l'idée qu'ils se font de celle-ci ; ils ne distinguent pas les motifs qui sont représentés comme tels, purement *a priori*, par la raison et sont proprement d'ordre moral, de ceux qui sont empiriques, que l'entendement élève au rang de concepts généraux simplement en comparant les expériences ; mais ils les considèrent, sans être attentifs à la différence de leurs sources, d'après le seul rapport de leur nombre respectif (en les considérant comme appartenant tous à la même espèce) et se font ainsi leur concept de l'*obligation*, qui certes n'est rien moins que moral mais néanmoins conforme à tout ce qu'il est possible de demander à une philosophie qui ne juge aucunement de l'*origine* de tous les concepts pratiques possibles, et ne veut pas savoir s'ils sont aussi *a priori* ou simplement *a posteriori*.

Projetant de donner un jour au public une telle Métaphysique des mœurs¹, je fais d'abord connaître ce fondement. Sans doute n'y a-t-il pas d'autre véritable fondement de celle-ci que la Critique de la *raison pure pratique*², comme l'est la Critique de la raison pure spéculative, déjà parue³, pour la métaphysique. Mais d'une part la première n'est pas aussi rigoureusement nécessaire que la deuxième, parce que la raison humaine, même dans l'entendement commun, peut être facilement amenée dans le domaine moral à beaucoup de justesse et de complétude, alors que dans son usage théorique mais pur elle

1. La *Métaphysique des mœurs* comprend deux parties, la *Doctrine du droit* et la *Doctrine de la vertu*, qui parurent successivement en 1796 et 1797.

2. La *Critique de la raison pratique* fut publiée en 1788.

3. La *Critique de la raison pure* avait été publiée en 1781 ; une seconde édition parut en 1787, avec des remaniements et des ajouts.

est de part en part dialectique¹ ; d'autre part, je demande pour la critique d'une raison pure pratique qu'une fois achevée, son unité avec la raison spéculative dans un principe commun puisse être simultanément présentée, puisque pour finir ce ne peut être qu'une seule et même raison, qui ne doit être différenciée que dans son application. Or je ne pourrais pas encore parvenir ici à un tel achèvement sans introduire des considérations d'une toute autre sorte et désorienter le lecteur. C'est la raison pour laquelle je me suis servi du titre de *Fondement pour la métaphysique des mœurs* au lieu de celui de *Critique de la raison pure pratique*.

Mais aussi parce que troisièmement une métaphysique des mœurs, malgré son titre intimidant, est néanmoins susceptible d'atteindre un degré élevé de popularité et de convenance avec l'entendement commun, je juge utile d'en détacher ce travail préliminaire qui porte sur son fondement, pour ne pas avoir à ajouter à l'avenir, à des doctrines d'accès plus aisé, la subtilité qui s'y trouve inévitablement.

Cependant, le présent fondement n'est rien de plus que la recherche et l'établissement du *principe suprême de la moralité*, et constitue en lui-même une entreprise distincte par son intention, qu'il y a lieu de séparer de toute autre recherche en matière morale. Sans doute mes affirmations relatives à cette importante question, qui est loin d'avoir été suffisamment élucidée, seraient-elles grandement éclairées par l'application du même principe à l'ensemble du système et confirmées par le fait qu'il paraît partout suffisant. Mais j'ai dû renoncer à cet

1. La *dialectique* désigne la logique de l'apparence et donc les illusions auxquelles succombe naturellement une raison qui n'a pas connaissance des limites de son pouvoir, ces limites que la *Critique* a pour objet de déterminer. L'illusion consiste fondamentalement à étendre l'usage de la raison au-delà de ce qu'elle est en mesure de connaître.

avantage, qui relèverait d'ailleurs plus de l'amour-propre que de l'intérêt commun, parce que la facilité d'emploi et la suffisance apparente d'un principe ne donnent pas une preuve tout à fait sûre de sa véracité, éveillant bien plutôt une certaine partialité qui fait qu'on ne le recherche et l'examine plus pour lui-même, avec toute la rigueur voulue, sans égard aux conséquences.

La méthode que j'ai adoptée dans cet écrit est à mon sens celle qui est la plus utile lorsqu'on procède analytiquement¹ en partant de la connaissance commune pour aller jusqu'à la détermination de son principe suprême et en retour synthétiquement² de l'examen de ce principe et de ses sources jusqu'à la connaissance commune où se manifeste son usage. La division s'est dès lors effectuée de la manière suivante :

1. *Première section* : Passage de la connaissance rationnelle commune de la moralité à sa connaissance philosophique.

2. *Deuxième section* : Passage de la philosophie morale populaire à la Métaphysique des mœurs.

3. *Troisième section* : Dernier pas de la métaphysique des mœurs à la Critique de la raison pure pratique.

1. L'analyse consiste à partir des faits, de l'expérience telle qu'elle est communément connue, pour remonter jusqu'au principe qui en est la condition, sans lequel ces faits et cette expérience (d'ordre moral) ne seraient pas ce qu'ils sont. Cette démarche sera celle des deux premières sections.

2. La synthèse descend du principe jusqu'à ses conséquences qu'elle doit retrouver et vérifier dans l'expérience morale. C'est la démarche de la troisième section.

Il n'y a rien de tout ce qu'il est possible de penser dans le monde, et même en général hors du monde, qui puisse être tenu sans restriction pour bon, hormis seulement une VOLONTÉ BONNE. L'intelligence, la vivacité, le jugement, et quels que soient encore les noms des *talents* de l'esprit ou le courage, la résolution, la constance et la persévérance dans ses desseins, comme qualités du *tempérament*, sont sans conteste à maints égards bons et souhaitables ; mais ils peuvent devenir aussi extrêmement mauvais et nuisibles, lorsque la volonté qui fait usage de ces dons naturels et dont la constitution propre s'appelle pour cette raison le *caractère*¹ n'est pas bonne. Il en va de même des *dons de la fortune*. Le pouvoir, la richesse, les honneurs, la santé elle-même et tout le bien-être et le contentement de son état, connus sous le nom de *bonheur*, donnent de l'ardeur et même assez souvent de l'arrogance, là où il n'y a pas une volonté bonne pour corriger l'influence de ceux-ci sur l'âme ainsi que tout le principe des actions et les faire tendre vers des fins universelles ; sans parler du fait qu'un spectateur raisonnable et impartial ne saurait même jamais éprouver de satisfaction à voir la prospérité ininterrompue d'un être qui ne manifesterait aucun trait d'une volonté pure et bonne, et que la volonté bonne apparaît ainsi comme la condition indispensable pour être seulement digne du bonheur.

1. Le *caractère* est la disposition que manifeste une volonté dans l'usage des dons naturels, tandis que le *tempérament* est l'équilibre qui résulte des dispositions naturelles de l'homme, avant même que la volonté n'intervienne.

Certaines qualités sont même favorables à cette volonté bonne, et peuvent grandement faciliter son œuvre, et nonobstant elles n'ont pas de valeur propre inconditionnelle, mais présupposent toujours encore une volonté bonne, qui limite l'estime qu'on leur porte d'ailleurs à bon droit et empêche de les tenir pour bonnes purement et simplement. La modération dans les affects et les passions, la maîtrise de soi et la froide réflexion ne sont pas seulement bonnes à toutes sortes de fins, mais semblent même constituer une partie de la valeur *intérieure* de la personne; pourtant il s'en faut de beaucoup que l'on puisse sans restriction les approuver (bien que les Anciens en aient fait un éloge inconditionnel). Car sans les principes d'une volonté bonne elles peuvent devenir extrêmement mauvaises, et le sang-froid d'un malfaiteur ne le rend pas seulement beaucoup plus dangereux, mais immédiatement aussi plus méprisable à nos yeux qu'il ne l'aurait été sans cela.

La volonté bonne n'est pas bonne par ce qu'elle effectue et accomplit, ni par sa capacité à atteindre une fin préalablement fixée, mais seulement par le vouloir, c'est-à-dire en soi, et, considérée en elle-même, elle doit être sans comparaison placée bien au-dessus de tout ce qui aura pu être réalisé par elle en faveur d'une quelconque inclination et même, si l'on veut, de la somme de toutes les inclinations. Quand bien même, par le fait d'une défaveur particulière du destin ou par la dotation réduite d'une nature marâtre¹, cette volonté serait complètement hors d'état de réaliser ses intentions; si elle ne parvenait à rien en dépit des plus grands efforts, et que seule la volonté bonne

1. La *marâtre* désigne au sens figuré la mauvaise mère. Une nature marâtre serait celle qui placerait l'homme dans des conditions particulièrement défavorables à la réalisation des buts de sa volonté.

(certes non pas en tant que simple vœu, mais comme la mise en œuvre de tous les moyens dont elle dispose effectivement) subsistât, celle-ci n'en brillerait pas moins en elle-même tel un joyau, comme quelque chose dont toute la valeur réside en soi-même. L'utilité ou l'inutilité ne peuvent rien ajouter ni soustraire à cette valeur. Elle ne serait en quelque sorte que le sertissage qui permet de la mettre plus aisément en circulation ou d'attirer sur elle l'attention de ceux qui ne sont pas encore suffisamment connaisseurs, mais non de la recommander à des amateurs et de déterminer sa valeur.

Mais il y a dans cette idée de la valeur absolue de la simple volonté, abstraction faite de toute utilité dans son estimation, quelque chose de si étrange, qu'en dépit de tout l'accord de la raison commune elle-même avec cette appréciation, il doit naître malgré tout le soupçon qu'il n'y a peut-être rien d'autre au fondement de cela qu'une élucubration prétentieuse, et que l'intention de la nature, lorsqu'elle nous a donné la raison pour gouverner notre volonté, aura pu être mal comprise. Aussi voulons-nous mettre cette idée à l'épreuve de cette façon de voir.

Dans les dispositions naturelles d'un être organisé, c'est-à-dire constitué en vue de la vie, nous supposons, à titre de principe, qu'on ne peut trouver d'outil¹ pour une quelconque fin, qui ne soit le mieux venu et le plus approprié. Si donc chez un être qui a la raison et une volonté, sa *conservation*, son *bien-être*; en un mot son *bonheur* était le but véritable de la nature, celle-ci aurait très mal mis en œuvre son projet en prévoyant de faire de la raison de la créature

1. Le terme d'*organe*, qui désigne les parties du corps d'un être vivant qui remplissent une fonction déterminée, signifie en grec *outil*, *instrument de travail*. C'est ce sens que rappelle ici Kant pour souligner son argument, que l'on peut résumer au moyen d'une célèbre formule : « la nature ne fait rien en vain » (voir Aristote, *Physique*, Livre II, chap. 8 et *Les parties des animaux*, Livre I), que Kant reprend dans son *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Propositions I et II (1784).

l'exécutrice de cette sienne intention. Car toutes les actions qu'il doit accomplir dans cette intention et toute la règle de son comportement lui seraient bien plus précisément tracées par son instinct, et cette fin aurait ainsi pu être bien plus sûrement réalisée que ne le fera jamais la raison ; et si celle-ci devait par surcroît échoir à une telle créature comme une faveur, elle n'aurait dû lui servir qu'à considérer l'heureuse disposition de sa nature, l'admirer, s'en réjouir et en être reconnaissante à la cause bienfaitrice de ces choses ; et non pour qu'il soumette sa faculté de désirer à cette direction faible et trompeuse et gâche l'intention de la nature ; en un mot, la nature aurait évité que la raison ne quittât l'*usage pratique* et ne prétendît, avec ses faibles vues, concevoir le projet du bonheur et les moyens d'y parvenir ; la nature n'aurait pas seulement choisi elle-même les fins, mais aussi les moyens et confié avec une sage prévoyance les unes et les autres au seul instinct¹.

De fait, nous voyons aussi que, plus une raison cultivée se consacre à l'intention de jouir de la vie et du bonheur, plus l'homme s'éloigne du véritable contentement, d'où naît chez beaucoup et surtout chez ceux qui sont les plus avancés dans l'usage de celle-ci, lorsqu'ils sont seulement assez honnêtes pour le reconnaître, un certain degré de *misologie*, c'est-à-dire de haine de la raison, parce qu'après avoir estimé tout l'avantage qu'ils tirent, non pas seulement de l'invention de tous les arts du luxe commun, mais même des sciences (qui leur semblent être elles aussi pour finir un luxe de l'entendement), ils trouvent néanmoins qu'ils se sont effectivement attirés plus de peine

1. Si la nature avait voulu que le bonheur fût la fin essentielle ou exclusive de l'homme, elle l'aurait doté d'un instinct qui l'eût spontanément et aveuglément mené à cette fin. Ayant fait de lui un être libre, doté de la volonté et de la raison qui impliquent le choix réfléchi d'une fin et la recherche des moyens, elle l'a voué à une autre destination que le bonheur, puisque la raison montre assez son peu d'efficacité dans la recherche de celui-ci.

qu'ils n'ont gagné de bonheur, et en arrivent ainsi à envier plus qu'à mépriser l'humanité ordinaire, plus proche de la conduite du simple instinct naturel et qui ne laisse pas beaucoup d'influence à la raison sur ses faits et gestes. Et au moins faut-il bien reconnaître que le jugement de ceux qui modèrent ou même réduisent à néant les glorifications pompeuses des avantages que nous procurerait la raison pour ce qui concerne le bonheur et le contentement de la vie, n'est aucunement grincheux ou ingrat à l'égard de la bonté du gouvernement du monde; ces jugements sont au contraire porteurs de l'idée qu'une tout autre fin, beaucoup plus digne, est au fondement de leur existence, à laquelle, plutôt qu'au bonheur, la raison est proprement vouée, et à laquelle, en tant que condition suprême, l'homme doit, dans la plupart des cas, subordonner ses intentions particulières.

Car, comme la raison n'est pas en mesure de conduire sûrement notre volonté, à l'égard de ses objets et de la satisfaction de tous nos besoins (qu'en partie elle démultiplie elle-même), fin à laquelle un instinct naturel inné aurait conduit de façon beaucoup plus certaine, mais que néanmoins la raison nous a été attribuée comme pouvoir pratique, c'est-à-dire qui doit avoir de l'influence sur la *volonté*, sa véritable destination doit être de produire une *volonté bonne* non pas comme *moyen* en vue d'autre chose, mais *en elle-même*; ce pour quoi la raison était requise, là où la nature a partout ailleurs œuvré avec discernement dans la répartition de ses dispositions. Cette volonté ne doit donc certes pas être le seul bien ni le bien tout entier, mais

elle doit être le bien suprême et la condition dont dépend tout le reste, même toute aspiration au bonheur. On peut dans ce cas fort bien accorder avec la sagesse de la nature le fait que la culture de la raison, exigée par le premier de ces desseins, qui est inconditionné, limite de maintes manières, du moins en cette vie, l'accomplissement du second dessein, le bonheur, toujours conditionné, et même qu'elle peut le réduire à moins que rien. La nature n'agit pas en cela de manière inconséquente, parce que la raison, qui reconnaît sa destination pratique la plus haute dans l'établissement d'une volonté bonne, ne peut trouver, dans la réalisation de ce dessein, qu'une satisfaction qui lui soit conforme, en accomplissant une fin qui n'est déterminée elle aussi que par la raison, quand bien même cet accomplissement porterait atteinte aux fins de l'inclination.

Mais pour développer le concept d'une volonté bonne qui doit être hautement estimée en elle-même et dénuée de toute autre intention, concept que l'on trouve déjà dans l'entendement naturel et sain, qui n'a pas tant besoin d'être enseigné que simplement clarifié, et qui est toujours en première place dans l'appréciation de la valeur complète de nos actions et condition de tout le reste, nous voulons placer devant notre esprit le concept du *devoir*. Il contient celui de volonté bonne, quoique avec certaines limites et certains obstacles subjectifs, lesquels cependant, bien loin de le masquer et de le rendre méconnaissable, le font bien plutôt ressortir par contraste et briller avec d'autant plus d'éclat.

Je passe ici sur toutes les actions qui sont d'emblée reconnues comme contraires au devoir, quoiqu'elles puissent être utiles dans telle ou telle intention ; puisqu'il ne saurait être question de se demander si elles peuvent avoir été produites *par devoir*, étant donné qu'elles vont jusqu'à contredire celui-ci. Je laisse également de côté les actions qui sont vraiment conformes au devoir, pour lesquelles les hommes, immédiatement, n'ont *pas d'inclination*, mais qu'ils accomplissent néanmoins, parce qu'ils y sont poussés par une autre inclination. Car il est alors facile de distinguer si l'action accomplie conformément au devoir a été faite *par devoir* ou dans une intention égoïste. La différence est beaucoup plus difficile à remarquer lorsque l'action est conforme au devoir et que le sujet a de plus une inclination *immédiate* pour elle. Il est, par exemple, conforme au devoir que l'épicier ne fasse pas un prix plus élevé au client inexpérimenté, et là où il y a beaucoup de négoce, le marchand avisé s'abstient de le faire, mais établit au contraire un même prix général pour tous, si bien qu'un enfant achète chez lui au même prix que n'importe qui d'autre. On est donc *honnêtement* servi chez lui ; pourtant, c'est loin d'être assez pour qu'on puisse croire que le marchand a agi par devoir et par principe d'honnêteté ; son intérêt l'exigeait ; en revanche, on ne peut pas admettre ici qu'il aurait dû, de plus, éprouver une inclination immédiate pour ses clients, pour ne donner, en quelque sorte par amour, aucun avantage de prix à l'un par rapport aux autres. L'action n'a donc été accomplie ni par devoir, ni par une inclination immédiate, mais simplement dans une intention intéressée.

En revanche, conserver sa vie est un devoir, et chacun éprouve de plus une inclination immédiate à le faire. Mais le soin souvent inquiet avec lequel y veillent la plupart des hommes n'en a pas pour autant la moindre valeur, pas plus que la maxime de cette manière d'agir n'a de contenu moral. Ils conservent certes leur vie *conformément au devoir*, mais non *par devoir*. En revanche, lorsque des contrariétés et une amertume désespérée ont ôté tout goût à la vie, lorsque le malheureux, doté d'une âme forte, désarmé par son destin plus que découragé ou abattu, souhaite sa mort et conserve néanmoins sa vie, sans l'aimer, non par inclination ou crainte, mais par devoir : alors sa maxime a un contenu moral.

La bienfaisance est un devoir, lorsqu'on en a les moyens, et de plus il y a des âmes si compatissantes, qu'en dehors même de tout autre mobile de vanité ou d'intérêt, elles éprouvent un plaisir intérieur à répandre la joie autour d'elles et peuvent trouver leur contentement dans la satisfaction d'autrui, dans la mesure où elle est leur œuvre. Mais je prétends qu'une telle action, aussi conforme au devoir et aimable qu'elle puisse être, n'a pas de véritable valeur morale mais va de pair avec d'autres inclinations, par exemple l'inclination aux honneurs qui, lorsque par chance elle se fixe sur ce qui est de fait utile à tous et conforme au devoir, est parfois honorable, mérite l'éloge et les encouragements, mais non la plus haute estime ; car la maxime manque d'un contenu moral, à savoir d'accomplir de telles actions non par inclination, mais *par devoir*. Supposons que l'esprit de ce philanthrope soit obscurci par sa propre affliction, effaçant toute

participation au destin des autres, qu'il aurait toujours les moyens de soulager d'autres malheureux, mais que la peine d'autrui ne le toucherait pas, parce qu'il serait suffisamment occupé par la sienne, et à ce moment-là, alors qu'aucune inclination ne l'y incite plus, qu'il s'arracherait néanmoins à cette insensibilité mortelle et accomplirait l'action sans aucune inclination, uniquement par devoir, c'est alors seulement qu'elle prendrait sa véritable valeur morale. Mieux encore: si la nature avait mis dans le cœur de tel ou tel peu de sympathie, s'il était par tempérament (quoique honnête homme par ailleurs) froid et indifférent à l'égard des souffrances d'autrui, peut-être parce que, pourvu du don particulier de la patience et d'une force endurante à l'égard des siennes, il présuppose, voire exige la même chose chez tout autre: si la nature n'avait pas véritablement formé cet homme (qui ne serait certes pas le plus mauvais de ses produits) pour en faire un philanthrope, ne trouverait-il donc pas néanmoins une source en lui-même qui lui permettrait de se donner une valeur bien plus élevée que celle d'un tempérament bienveillant? Si, certainement! C'est là précisément que prend toute sa valeur le caractère qui est le plus élevé moralement et sans aucune comparaison, et qui consiste à faire le bien non par inclination, mais par devoir.

C'est un devoir de veiller à son propre bonheur (au moins indirectement), car l'absence de contentement de son état, dans une cohorte de nombreux soucis, au milieu de besoins insatisfaits, pourrait aisément devenir une grande *tentation de transgresser ses devoirs*. Mais sans même

considérer le devoir, tous les hommes ont d'eux-mêmes l'inclination au bonheur la plus puissante et la plus intime, parce que dans cette idée justement toutes les inclinations s'unissent en une somme. Or le précepte qui commande de travailler à son bonheur est souvent ainsi fait qu'il porte un grand préjudice à quelques inclinations, et que l'homme ne peut pourtant pas se donner un concept déterminé et sûr de la somme de toutes les satisfactions comprises sous le nom de bonheur. Il ne faut donc pas s'étonner qu'une seule inclination déterminée, eu égard à ce qu'elle promet, et au temps nécessaire à sa satisfaction, puisse supplanter une idée vacillante, et que l'homme, par exemple un gouteux¹, puisse choisir de jouir de ce qu'il aime, quitte à souffrir ensuite autant qu'il pourra le supporter, parce que d'après son estimation il ne s'est pas privé, au moins dans ce cas, de jouir de l'instant présent à cause d'espérances peut-être dénuées de fondement en un bonheur qui est censé se trouver dans la santé. Mais là encore, si ce n'est pas l'inclination universelle au bonheur qui a déterminé sa volonté, si cette fois la santé n'entraîne pas pour lui de façon aussi nécessaire dans son estimation, il reste néanmoins, comme dans tous les autres cas, une loi, à savoir de promouvoir son bonheur, non par inclination, mais par devoir, et c'est seulement alors que son comportement prend sa véritable valeur morale.

C'est sans aucun doute aussi de cette façon qu'il faut comprendre les passages des Écritures, dans lesquels il est ordonné d'aimer son prochain, même son ennemi. Car l'amour comme inclination ne se commande pas, mais la

1. La goutte est une maladie caractérisée par une inflammation douloureuse des articulations.

bienfaisance accomplie par devoir, quand bien même aucune inclination n'y pousse, voire qu'une répugnance naturelle et invincible y résiste, est amour *pratique* et non *pathologique*, situé dans la volonté et non dans le penchant du sentiment, dans des principes de l'action et non dans une participation fusionnelle; or seul l'amour pratique peut être commandé.

La deuxième proposition¹ est la suivante: une action accomplie par devoir a sa valeur morale *non dans le dessein*, qui doit être réalisé par son moyen, mais dans la maxime, d'après laquelle elle a été décidée, elle ne dépend donc pas de la réalité de l'objet de l'action, mais seulement du *principe* du *vouloir* d'après lequel l'action a été produite, indépendamment de tous les objets de la faculté de désirer. Que les desseins que nous pouvons avoir lorsque nous agissons, et leurs effets, en tant que fins et mobiles de la volonté, ne confèrent aucune valeur inconditionnelle et morale aux actions, c'est ce qui découle clairement de ce qui précède. Où cette valeur peut-elle alors se trouver, si ce n'est pas dans la volonté en relation avec les effets qui en sont attendus? Elle ne peut se trouver nulle part ailleurs que dans le *principe de la volonté*, indépendamment des fins qui peuvent être réalisées par une telle action; car la volonté se trouve exactement à mi-chemin entre son principe *a priori*, qui est formel, et son mobile *a posteriori*, qui est matériel, en quelque sorte à la croisée des chemins, et comme elle doit bien être déterminée par quelque chose, ce sera nécessairement par le principe formel du vouloir en général, lorsqu'une action est accomplie par

1. La première proposition a établi que l'action accomplie par une volonté bonne n'est pas simplement une action *conforme* au devoir, mais une action accomplie *par* devoir. La deuxième proposition va établir qu'une telle action n'est pas définie par son intention ou sa fin, mais par la maxime ou règle (subjective) qui détermine la volonté.

devoir, puisque tout principe matériel lui a été ôté.

Quant à la troisième proposition, conséquence des deux précédentes, je la formulerai ainsi : *le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi*. Je puis avoir de l'*inclination* pour l'objet comme effet de l'action que je projette, mais *jamais du respect*, précisément parce qu'il est simplement effet et non activité d'une volonté. De même, je ne puis avoir de respect pour l'inclination en général, que ce soit la mienne ou celle d'un autre, je peux au mieux l'approuver dans le premier cas, parfois même l'aimer dans le second, c'est-à-dire la considérer comme favorable à mon intérêt propre. Seul ce qui est lié à ma volonté à titre de principe, mais jamais d'effet, ce qui ne sert pas mon inclination, mais la domine ou du moins en exclut totalement les calculs lors du choix, et donc la simple loi et elle seule peut être un objet de respect et par suite un commandement. Puisque l'action accomplie par devoir doit mettre à part l'influence de l'inclination et avec celle-ci tout objet de la volonté, il ne reste plus rien d'autre pour déterminer cette dernière que la *loi* d'un point de vue objectif et le *pur respect* pour cette loi pratique d'un point de vue subjectif, et par conséquent la maxime* d'obéir à une telle loi, fût-ce en renonçant à toutes mes inclinations.

* La *maxime* est le principe subjectif du vouloir ; le principe objectif (c'est-à-dire celui que tous les êtres raisonnables auraient aussi comme principe pratique subjectif si la raison avait un entier pouvoir sur la faculté de désirer) est la *loi* pratique.

La valeur morale de l'action ne se trouve donc pas dans l'effet attendu, ni par conséquent dans aucun principe de l'action qui aurait besoin d'emprunter son mobile à cet effet. Car tous ces effets (contentement de son état, voire l'action de favoriser le bonheur d'autrui) pouvaient également être produits par d'autres causes, et il n'était point besoin pour cela de la volonté d'un être raisonnable, dans lequel seul peut être trouvé le bien suprême et inconditionné. C'est donc seulement dans *la représentation de la loi* en elle-même, *qui ne peut certes se trouver que dans un être raisonnable*, en tant que c'est elle, et non l'effet espéré qui constitue la raison déterminante de la volonté, qu'on trouvera le bien excellent que nous appelons moral, qui est déjà présent dans la personne agissant d'après cette représentation, mais qu'on ne peut attendre avant tout de l'effet de l'action*.

* On pourrait me reprocher de ne chercher derrière le terme de respect qu'un refuge auprès d'un sentiment obscur, au lieu de fournir un renseignement clair sur la question au moyen d'un concept de la raison. Mais si le respect est bien un sentiment, il ne s'agit cependant pas d'un de ceux qui sont reçus par influence, mais d'un sentiment spontanément produit par un concept de la raison et donc spécifiquement distinct en ce sens de tous ceux de la première espèce, qui peuvent être rapportés à l'inclination ou à la crainte. Ce que je reconnais immédiatement comme loi pour moi-même, je le reconnais avec respect, ce qui signifie uniquement que j'ai conscience de la subordination de ma volonté à une loi, sans la médiation d'autres influences qui s'exerceraient sur mon sens interne. La détermination immédiate de la volonté par la loi et la conscience que j'en ai, c'est ce qui s'appelle le respect, si bien que celui-ci est considéré comme un effet de la loi sur le sujet et non comme sa cause. Le respect est proprement la représentation d'une valeur qui porte préjudice à l'amour de soi. C'est donc quelque chose qu'on ne considère ni comme un objet d'inclination, ni comme un objet de crainte, bien qu'il ait quelque chose d'analogue à la fois avec l'un et l'autre. L'objet du respect est donc seulement la loi, et plus précisément celle que nous nous imposons à nous-mêmes et qui n'en est pas moins nécessaire en soi. En tant qu'elle est la loi, nous lui sommes soumis, sans avoir à consulter pour cela l'amour de soi ; en tant que nous nous

Mais quelle peut bien être cette loi, dont la représentation, sans même avoir égard à l'effet qui en est attendu, doit déterminer la volonté, afin que celle-ci puisse être qualifiée de bonne absolument et sans restriction? Comme j'ai privé la volonté de toutes les impulsions qui pourraient résulter de l'obéissance à quelque loi, il ne reste plus que la légalité universelle des actions en général, qui seule doit servir de principe à la volonté, et donc je ne dois jamais procéder autrement que de telle sorte *je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle*. La simple légalité en général (sans aucune loi qui déterminerait des actions précises), est ici ce qui sert de principe à la volonté et doit lui servir à cela, si le devoir n'est pas partout une illusion vide ni une notion chimérique; la raison commune des hommes dans l'exercice du jugement pratique en est parfaitement d'accord, elle a constamment ce principe devant les yeux.

Soit la question suivante: n'ai-je pas le droit, lorsque je suis sous la contrainte, de faire une promesse avec l'intention de ne pas la tenir? Je distingue ici aisément la signification de la question, suivant qu'il s'agit de savoir s'il est avisé ou s'il est conforme au devoir de faire une fausse

l'imposons nous-mêmes, elle est pourtant une conséquence de notre volonté et elle a sous le premier rapport une analogie avec la crainte, sous le deuxième avec l'inclination. Tout respect pour une personne n'est proprement qu'un respect pour la loi (de l'honnêteté, etc.), dont cette personne nous donne l'exemple. Comme nous considérons également le développement de nos talents comme un devoir, nous nous représentons aussi une personne de talent comme étant en quelque sorte l'exemple d'une loi (qui nous impose de devenir ressemblant à cette personne au moyen de l'exercice), et c'est ce qui fait notre respect. Tout ce qu'on appelle intérêt moral consiste uniquement dans le respect pour la loi.

promesse. Il est sans conteste que le premier cas peut souvent se produire. Sans doute, je vois bien qu'il ne suffit pas de me tirer d'un embarras actuel au moyen de cette échappatoire, mais qu'il faut bien examiner si ce mensonge ne pourrait pas, après coup, me causer un ennui beaucoup plus considérable que celui dont je me libère à présent, et comme les suites, en dépit de ma *finesse* présumée, ne sont pas si faciles à prévoir, si la perte de confiance ne pourrait pas me nuire bien davantage que tout le désagrément que je crois éviter à présent et s'il ne serait pas plus *prudent* d'agir en cette matière selon une maxime universelle et de me faire une habitude de ne rien promettre autrement que dans l'intention de le tenir. Mais il me paraît bientôt clair qu'une telle maxime ne se fonde jamais que sur la crainte des conséquences dommageables. Et c'est bien tout autre chose d'être vérace par devoir que par crainte des conséquences dommageables : en ce que dans le premier cas le concept de l'action en lui-même contient déjà une loi pour moi, alors que dans le deuxième je dois aller voir ailleurs quels pourraient bien être les effets associés à cette action pour moi. Car, si je m'écarte du principe du devoir, il est certain que j'agis mal ; mais si je me défais de ma maxime de la prudence, cela peut, malgré tout, m'être parfois avantageux, même s'il est certes plus sûr de m'en tenir à elle. Mais s'il s'agit de répondre à la question de savoir si une promesse mensongère est conforme au devoir, la manière la plus rapide et pourtant infallible de m'instruire est de me demander : serais-je satisfait que ma maxime (me tirer d'embarras par une promesse mensongère) puisse

valoir comme loi universelle (tant pour moi que pour tout autre) et pourrais-je me dire à moi-même : que chacun fasse donc une promesse mensongère lorsqu'il est dans un embarras dont il ne peut pas se tirer d'une autre manière ? Mais il m'apparaît bientôt qu'on peut certes vouloir le mensonge, mais non pas une loi universelle du mensonge, car d'après une telle loi il n'y aurait à vrai dire aucune espèce de promesse, puisqu'il serait vain de faire connaître ma volonté eu égard à des actions futures à d'autres hommes qui ne croiraient pas aux intentions que j'affiche, ou alors, s'ils le faisaient par précipitation, me rendraient la monnaie de ma pièce et qu'ainsi ma maxime, dès lors qu'elle serait érigée en loi universelle, se détruirait elle-même.

Pour savoir ce que je dois faire pour que mon vouloir soit moralement bon, je n'ai pas besoin d'être particulièrement perspicace. Ignorant du cours du monde, incapable de me préparer à tous les événements qui peuvent s'y produire, je me demande seulement : peux-tu aussi vouloir que ta maxime devienne une loi universelle ? Là où ce n'est pas le cas, elle doit être rejetée, et cela non pas parce qu'il en résulterait un désavantage pour toi ou aussi pour d'autres, mais parce qu'elle ne peut pas prendre place à titre de principe dans une possible législation universelle ; or la raison m'impose un respect immédiat pour celle-ci dont je ne *vois* pas encore sur quoi il se fonde (ce que le philosophe pourra étudier), mais dont je comprends au moins ceci : il est l'estimation d'une valeur qui surpasse de loin la valeur des choses qui tirent leur prix de nos inclinations, et la nécessité de mes actions par *pur* respect pour la

loi pratique est ce qui fait le devoir, auquel tout autre motif doit céder la place, parce qu'il est la condition d'une volonté bonne *en soi*, dont la valeur surpasse tout.

Ainsi nous sommes parvenus jusqu'au principe de la connaissance rationnelle commune de la moralité, qu'elle ne pense certes pas de cette manière, sous une forme universelle séparée, mais qu'elle a néanmoins réellement sous les yeux à chaque instant et dont elle a besoin comme d'un étalon de mesure pour ses jugements. Il serait aisé de montrer ici comment elle sait très bien, ce compas à la main, s'y retrouver dans tous les cas qui se présentent et distinguer ce qui est bon de ce qui est mauvais, ce qui est conforme au devoir de ce qui lui est contraire, dès lors que, sans jamais lui enseigner quelque chose de nouveau, on se contente, comme le fit Socrate¹, d'attirer son attention sur son propre principe, et qu'il n'est donc besoin d'aucune science ni philosophie pour savoir ce que l'on doit faire pour être honnête et bon, et même sage et vertueux. Il était d'ailleurs dès le départ facile de présumer que la connaissance de ce que chaque homme doit faire et de ce qu'il doit savoir serait l'affaire de chacun, même de l'homme le plus commun. On ne peut ici se lasser d'admirer à quel point la faculté de juger pratique surpasse la faculté théorique dans l'entendement commun. Dans cette dernière, lorsque la raison commune s'enhardit jusqu'à s'écarter des lois de l'expérience et des perceptions des sens, elle tombe dans quantité d'impasses et de contradictions avec elle-même ou du moins dans un chaos d'incertitude, d'obscurité et d'inconsistance. Mais dans le domaine pratique,

1. Socrate est ce maître qui n'enseigne rien, au sens où l'enseignement consisterait à transmettre à l'élève un savoir préalablement constitué, il conduit l'élève jusqu'à ce que celui-ci sait déjà, jusqu'au principe qu'il porte en lui, conformément à son art d'« accoucheur » de l'âme, la *maïeutique*. C'est ce principe que Kant s'emploie ici à dégager.

la faculté de juger ne se montre véritablement sous son jour le plus avantageux qu'à partir du moment où l'entendement commun exclut tous les mobiles sensibles des lois pratiques. L'entendement devient alors même subtil, que ce soit pour raffiner avec sa conscience ou d'autres exigences relatives à ce qu'il faut considérer comme juste ou que ce soit pour déterminer honnêtement la valeur des actions pour sa propre instruction, et, ce qui importe le plus, ses espérances de voir juste dans ce dernier cas sont aussi grandes que celles d'un philosophe, et peut-être même davantage, dans la mesure où ce dernier, parce qu'il n'a pas d'autre principe que le premier, mais que son jugement est aisément perturbé par une foule de considérations étrangères, se trouve dévié de la droite direction. Ne serait-il pas plus avisé, en conséquence, d'en rester au jugement de la raison commune dans les questions morales et de ne faire intervenir la philosophie, au mieux, que pour présenter le système des mœurs de façon d'autant plus complète et compréhensible et pour en rendre les règles plus commodes dans l'application (et plus encore dans la discussion), mais non pour détacher l'entendement commun des hommes, fût-ce dans une intention pratique, de son heureuse simplicité et pour l'amener par la philosophie sur une voie nouvelle de recherche et d'enseignement?

L'innocence est une chose merveilleuse, mais il est aussi très dommage qu'elle ne sache pas bien se préserver et se laisse aisément pervertir. C'est pourquoi la sagesse elle-même – qui consiste d'ailleurs davantage dans la conduite que dans le

savoir – a besoin de la science, non pas pour s'en instruire, mais pour donner une audience et une permanence à ce qu'elle prescrit. L'homme sent en lui-même un puissant contrepoids aux commandements du devoir que la raison lui présente comme si éminemment respectables, dans ses besoins et ses inclinations, dont il unifie la satisfaction complète sous le nom de bonheur. Or la raison ordonne, sans rien promettre aux inclinations, sans faiblesse, parfois même en rabaissant et en ignorant ces prétentions si impétueuses et qui paraissent en même temps si justes (qui ne veulent se laisser supprimer par aucun commandement). Il en découle une *dialectique naturelle*¹, c'est-à-dire un penchant à finasser contre ces lois rigoureuses du devoir et à mettre en doute leur validité ou du moins leur pureté et leur rigueur, pour les accommoder lorsque c'est possible à nos souhaits et à nos inclinations, c'est-à-dire au fond pour les corrompre dans leur source et les priver de toute leur dignité, ce que la raison pratique commune elle-même, pour finir, ne peut pas approuver.

C'est ainsi que la *raison commune des hommes* n'est pas poussée par quelque besoin spéculatif (qu'elle ignore aussi longtemps qu'elle se contente d'être simplement saine raison), mais par des raisons pratiques à sortir de son cercle et à faire un pas dans le champ d'une *philosophie pratique*. Elle veut recevoir, sur la source de son principe et sur l'exacte détermination de celui-ci, pour s'opposer aux maximes qui s'appuient sur le besoin et l'inclination, un éclaircissement et des indications précises, et sortir de l'embarras dans lequel la plongent les exigences des deux parties,

1. La *dialectique* (voir note 1, p. 13 de la Préface) est le jeu des apparences au moyen desquelles l'intelligence, en s'appuyant sur la puissance et la spontanéité des inclinations, s'efforce d'atténuer la rigueur du devoir par toutes sortes de considérations empruntées à l'expérience; elle est *naturelle* en ce qu'elle correspond à un état constant de notre nature, partagée entre sa dimension *intelligible* qui nous destine à la moralité et sa dimension *sensible* qui tend vers la satisfaction de nos inclinations.

sans courir le danger, du fait de l'équivoque dans laquelle elle tombe aisément, d'être privée de tous les véritables principes moraux. Ainsi se développe imperceptiblement dans la raison pratique commune, lorsqu'elle se cultive, une *dialectique* qui la contraint de chercher des secours dans la philosophie, tout comme cela se produit dans l'usage théorique, et cette raison pratique, tout comme la raison théorique, ne pourra pas trouver le repos ailleurs que dans une critique complète de notre raison.

DEUXIÈME SECTION

PASSAGE DE LA SAGESSE MORALE POPULAIRE À LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS

De ce que nous avons tiré notre précédent concept du devoir de l'usage commun de notre raison pratique, il ne faudrait aucunement conclure que nous l'aurions traité comme un concept empirique¹. Bien plus, lorsque nous considérons avec attention l'expérience de la conduite des hommes, nous trouvons des doléances nombreuses et, nous sommes tout disposés à le reconnaître, légitimes, concernant le fait qu'on ne peut apporter aucun exemple certain de la volonté d'agir par pur devoir. Même si maintes actions sont *conformes* à ce que le devoir commande, il n'en est pas moins toujours douteux qu'elles aient été véritablement accomplies *par devoir* et qu'elles aient par conséquent une valeur morale. C'est pourquoi il y a toujours eu des philosophes qui ont absolument nié la réalité d'une telle volonté dans les actions humaines et ont attribué celles-ci à l'amour de soi plus ou moins raffiné, sans pour autant mettre en doute la justesse du concept de moralité. Ils s'affligeaient au contraire sincèrement de la faiblesse et de l'impureté de la nature humaine, assez noble sans doute pour se faire une règle d'une idée aussi digne de respect, mais en même temps trop faible pour lui obéir, et n'employant la raison qui devrait lui servir de législatrice que pour servir l'intérêt des inclinations, telle ou telle en particulier, ou alors,

1. Un concept est une représentation générale de l'entendement. Il est *empirique* lorsqu'il est tiré de l'expérience (du grec *empeiria*, qui signifie « expérience »).

dans le meilleur des cas, en les conciliant entre elles le mieux possible.

De fait, il est absolument impossible d'établir par expérience avec une entière certitude un seul cas où la maxime d'une action par ailleurs conforme au devoir ait uniquement reposé sur des principes moraux et sur la représentation du devoir. Car s'il arrive sans doute parfois que l'examen de soi le plus rigoureux ne trouve rien, en dehors du principe moral du devoir, qui aurait pu être assez puissant pour nous amener à telle ou telle bonne action et à un tel dévouement, il ne peut pas en être conclu de façon véritablement certaine qu'aucune impulsion secrète de l'amour de soi n'ait été, sous le couvert de cette idée, la véritable cause déterminante de la volonté. De fait, nous nous flattons volontiers en nous attribuant faussement un principe de détermination plus noble, alors qu'en réalité même l'examen le plus attentif ne pourrait jamais découvrir entièrement les mobiles secrets, car, lorsqu'il s'agit de la valeur morale, ce ne sont pas les actions telles qu'on les voit qui comptent, mais leurs principes intérieurs, qu'on ne voit pas.

Quant à ceux qui se rient de toute moralité comme de la simple billevesée d'une imagination humaine qui se pousse du col par présomption, on ne saurait mieux aller au-devant de leurs souhaits qu'en leur concédant que les concepts du devoir ont nécessairement été tirés de l'expérience (ce qu'on se plaît aussi à penser, par commodité, de tous les autres concepts) ; car on leur prépare alors un triomphe assuré. Je veux bien accorder, par amour des hommes, que la plupart de nos actions sont conformes au devoir ;

mais lorsqu'on considère de plus près les rêves et les aspirations qu'elles abritent, on tombe constamment sur le cher moi, car c'est toujours lui qui ressort, c'est sur lui et non sur le commandement rigoureux du devoir, qui exigerait souvent de l'abnégation, que s'appuie leur dessein. Point n'est besoin pour cela d'être un ennemi de la vertu, il suffit d'être un observateur de sang-froid, qui ne confond pas immédiatement le désir le plus vif du bien avec sa réalité – surtout lorsqu'on avance en âge et que l'expérience a déluré le jugement et en a aiguïé la faculté d'observation – pour en arriver par moments à douter qu'on puisse jamais trouver dans le monde une vertu véritable. Et rien ne peut alors nous retenir de rejeter complètement nos idées du devoir, ni maintenir dans l'âme un respect fondé pour sa loi, si ce n'est la claire conviction que, quand bien même il n'y aurait jamais eu d'actions qui émanassent de telles sources pures, il ne s'agit aucunement ici de savoir si ceci ou cela a lieu, mais de savoir que la raison en elle-même et indépendamment de tous les phénomènes commande ce qui doit arriver. Et dans ce cas des actions peuvent être commandées sans faiblesse par la raison, dont le monde n'a peut-être encore donné aucun exemple, dont la possibilité même paraîtra très douteuse à celui qui fonde tout sur l'expérience; par exemple, la pure honnêteté en amitié peut être exigée de tout homme même s'il n'a encore existé aucun ami honnête jusqu'à maintenant, parce que ce devoir en tant que devoir, d'une façon générale, avant toute expérience, se trouve dans l'idée d'une raison déterminant la volonté *a priori*.

Ajoutons maintenant qu'à moins de refuser au concept de moralité toute espèce de vérité et de relation à quelque objet possible, on ne saurait nier que sa loi est d'une signification si étendue qu'elle ne doit pas valoir uniquement pour des hommes, mais pour tous *les êtres raisonnables en général*, non pas dans certaines circonstances aléatoires et avec des exceptions, mais de façon absolument nécessaire: il est alors clair qu'aucune expérience ne saurait permettre de conclure ne serait-ce qu'à la possibilité de telles lois apodictiques¹. Car de quel droit pouvons-nous imposer comme un objet de respect inconditionnel, à titre de prescription universelle pour toute nature raisonnable, ce qui n'est peut-être valable que sous les conditions contingentes propres à l'humanité? Et comment des lois déterminant *notre* volonté pourraient-elles être tenues pour des lois déterminant la volonté d'un être raisonnable en général, et n'être tenues qu'à ce titre pour les lois de la nôtre également, si ces lois n'étaient qu'empiriques et n'avaient pas leur origine entièrement *a priori* dans une raison pure, mais pratique²?

On ne pourrait d'ailleurs pas rendre un plus mauvais service à la moralité qu'en voulant la tirer d'exemples. Car chacun des exemples qu'on m'en présente doit d'abord être lui-même jugé d'après des principes de la moralité pour savoir s'il est digne de servir d'exemple originel, c'est-à-dire de modèle, et d'aucune manière il ne peut fournir en première place le concept de ceux-ci. Même le Saint de l'Évangile doit d'abord être comparé à notre idéal de la perfection morale avant d'être reconnu comme tel; il dit d'ailleurs de lui-même :

1. Des lois *apodictiques* sont des lois nécessaires, non pas simplement conformes à la réalité telle qu'elle est, et en ce qu'elle est donnée, mais aux choses telles qu'elles doivent être, en vertu de la nécessité de leur nature. Ainsi les principes des mathématiques pures sont-ils apodictiques; ils ne peuvent être tirés de l'expérience. Le terme s'applique ici à la loi morale.

2. La raison pure est la raison considérée hors de tout ce qui vient de l'expérience; la raison pratique est la raison qui fournit des principes *a priori* à l'action en déterminant la volonté, or les principes *a priori* sont ceux qui ne peuvent être tirés de l'expérience, comme c'est le cas avec les principes de la moralité, d'après le contenu même de ces pages.

pourquoi m'appellez-vous bon (moi que vous voyez)? Personne n'est bon (n'est le modèle originel du bon) hormis Dieu seul (que vous ne voyez pas¹). Mais d'où tenons-nous le concept de Dieu comme souverain bien²? Uniquement de l'idée que la raison conçoit *a priori* de la perfection morale et qu'elle relie indéfectiblement au concept d'une volonté libre. Il n'y a pas d'imitation dans le domaine moral, et les exemples servent seulement à encourager, c'est-à-dire qu'ils placent hors de tout doute la possibilité de faire ce que la loi commande, ils rendent sensible ce que la règle pratique exprime de manière plus générale, mais ils ne peuvent jamais justifier que leur véritable original, qui se trouve dans la raison, soit mis de côté et qu'on s'en remette à des exemples.

S'il n'y a donc pas de véritable principe suprême de la moralité qui ne doive reposer sur la seule raison pure indépendamment de toute expérience, je crois qu'il n'est même pas nécessaire de se demander s'il est bon d'exposer sous une forme universelle (*in abstracto*) ces concepts tels qu'ils sont fixés *a priori* ainsi que les principes qui y sont rattachés; si tant est que cette connaissance doive être distinguée de la connaissance commune et appelée philosophique. Et pourtant l'examen de cette question pourrait être nécessaire à notre temps. Car si l'on comptait les voix pour savoir s'il convient de préférer une connaissance rationnelle sans rien d'empirique, et donc une métaphysique des mœurs, ou une philosophie pratique populaire, on devine vite de quel côté pencherait la balance.

1. D'après un savant commentateur, ces expressions sont des allusions à deux passages des Évangiles: Marc, X, 17 (« Comme Jésus se mettait en chemin, un homme accourut, et, se jetant à genoux devant lui: Bon maître, lui demanda-t-il, que dois-je faire pour hériter la vie éternelle? Jésus lui dit: Pourquoi m'appelles-tu bon? Il n'y a de bon que Dieu seul »), et Luc, XVIII, 18 (*idem*).

2. L'idée du souverain bien désigne l'union de la vertu et du bonheur, ici considérée, en tant qu'elle est assimilée à Dieu, dans son plus haut degré possible d'accomplissement et dans son rôle de modèle pour la raison de l'homme.

Il est certes très louable de descendre ainsi vers des notions populaires si l'on a d'abord réussi à s'élever jusqu'aux principes de la raison pure de façon pleinement satisfaisante, ce qui voudrait dire : d'abord *fonder* la doctrine des mœurs sur la métaphysique, puis, une fois qu'elle est solidement établie, lui donner de l'*audience* en la vulgarisant. Mais il est totalement dénué de sens d'aller au-devant de celle-ci dès les premières recherches, où il y va de la justesse des premiers principes. Non seulement parce que cette démarche ne peut jamais prétendre aux mérites, des plus rares, d'une véritable *vulgarisation philosophique*, car ce n'est en rien un art de se faire entendre de tous lorsqu'on renonce à toute connaissance des principes ; mais de plus il en résulte alors un méli-mélo écœurant d'observations décousues et de principes faussement subtils dont les esprits creux font leurs délices parce qu'il y a matière à nourrir les bavardages de tous les jours, alors que les clairvoyants perçoivent la confusion et détournent leur regard avec insatisfaction, sans pouvoir pour autant se tirer d'embarras ; encore que les philosophes, qui percent fort bien à jour l'illusion, soient peu écoutés lorsqu'ils appellent à se détourner pendant quelque temps de la prétendue popularité pour attendre d'avoir acquis une connaissance déterminée avant de procéder à une vulgarisation légitime.

Il suffit de regarder les essais sur la moralité rédigés selon ce goût apprécié, on y trouvera tantôt la détermination particulière de la nature humaine (mais parfois aussi l'idée d'une nature raisonnable en général), tantôt la perfection,

tantôt le bonheur, ici le sentiment moral, là la crainte de Dieu, une touche de ceci, une touche de cela, en un mélange prodigieux ; et il ne vient à l'esprit de personne de se demander si c'est bien dans toute l'étendue de la connaissance de la nature humaine (que nous ne pouvons pourtant tirer que de l'expérience) qu'il convient de chercher les principes de la moralité. Et s'il n'en est pas ainsi, si ces derniers sont entièrement *a priori*, sans rien d'empirique, si on ne peut décidément les trouver que dans de purs concepts rationnels, sans qu'il y en ait, nulle part ailleurs, la moindre parcelle, ne convient-il pas de mener cette recherche entièrement à part, à titre de pure philosophie pratique ou (s'il est permis de prononcer un nom aussi décrié), de métaphysique* des mœurs, de la conduire pour elle-même à son entier accomplissement, et de donner des consolations au public, qui demande de la vulgarisation, jusqu'à l'issue de cette entreprise?

Or une telle métaphysique des mœurs entièrement isolée¹, qui n'est mêlée d'aucune anthropologie, d'aucune théologie, d'aucune physique ni hyperphysique², et moins encore de qualités occultes (qu'on pourrait appeler hypophysiques³), n'est pas seulement un substrat

1. La métaphysique des mœurs doit être isolée de tout ce qui ne relève pas de l'essence de son objet, qui consiste dans la connaissance purement rationnelle, séparée par conséquent de tout contenu tiré de l'expérience, des principes *a priori* de la moralité.

2. L'hyperphysique serait une connaissance des réalités suprasensibles considérées comme formant une nature analogue à celle qu'étudie la physique, déterminable par des moyens analogues, alors que nous n'avons aucune connaissance de telles réalités.

3. Les qualités occultes sont des propriétés supposées agir sur les réalités matérielles par des moyens indécélables et inexplicables. L'action qu'on leur prête étant en deçà du sensible, on peut les appeler hypophysiques (le grec *hypo* signifie « sous »).

* De même que la mathématique pure est distinguée de la mathématique appliquée, la logique pure de la logique appliquée, on peut, si l'on veut, distinguer la pure philosophie des mœurs (métaphysique) de la philosophie des mœurs appliquée (à la nature humaine). Cette dénomination rappellera aussi de façon immédiate que les principes moraux ne sont pas fondés sur les particularités de la nature humaine, mais doivent exister *a priori* par eux-mêmes, et que c'est de tels principes qu'on doit pouvoir déduire des règles pratiques pour toute nature raisonnable, et donc aussi pour la nature humaine.

indispensable de toute connaissance solidement déterminée des devoirs mais aussi une condition de la plus haute importance pour l'accomplissement effectif de leurs prescriptions. Car la représentation pure du devoir et de la loi morale en général, qui n'est mêlée d'aucune adjonction étrangère de stimulations empiriques, a par elle-même sur le cœur humain, par les voies de la raison (qui s'aperçoit alors qu'elle peut être pour elle-même pratique), une influence beaucoup plus puissante que tous les autres mobiles* qui peuvent être fournis à partir du champ de l'expérience; à tel point qu'elle méprise ces derniers du fait de la conscience qu'elle a de sa dignité et peut progressivement en devenir maître. Mais une doctrine des mœurs bâtarde, composée des mobiles du sentiment et de l'inclination en même temps que de concepts rationnels, ne peut que faire chanceler l'âme entre des motifs qu'il est impossible de mettre sous un même principe, qui ne conduisent que très aléatoirement au bien, et plus souvent au mal.

* J'ai une lettre de feu l'excellent Sulzer¹, dans laquelle il me demande ce qui fait que les doctrines de la vertu, quelque convaincantes qu'elles puissent être pour la raison, sont de si peu d'effet. Ma réponse fut retardée par les préparatifs qui étaient requis pour la rendre complète. Mais elle consiste simplement à dire que ceux qui enseignent ces doctrines n'ont pas encore tiré leurs concepts au clair, et qu'en voulant trop bien faire, par le souci qu'ils mettent à débusquer partout des motifs inclinant à la moralité, afin de rendre la médication bien efficace, ils ne font que la gâcher. Car l'observation la plus commune montre que, lorsqu'on représente la manière dont une action droite, éloignée de toute intention d'obtenir un avantage dans ce monde ou dans un autre, a été accomplie d'une âme ferme, même sous l'assaut des plus grandes tentations de la misère ou de la séduction, elle laisse loin derrière elle et dans l'ombre toute action semblable dès lors qu'elle est affectée par le moindre mobile étranger, élève l'âme et fait naître le souhait de pouvoir agir de la même façon. Même des enfants d'âge moyen ressentent cette impression, et on ne devrait jamais leur représenter autrement des devoirs.

1. J.G. Sulzer (1720-1779) était un des adeptes de la « philosophie populaire » que Kant vient de critiquer.

Il ressort de ce qui précède que tous les concepts moraux ont leur siège et leur origine entièrement *a priori* dans la raison, et ce, dans la raison humaine la plus commune aussi bien que dans celle qui est au plus haut degré spéculative; qu'ils ne peuvent être abstraits d'aucune connaissance empirique et de ce fait seulement contingente; que c'est dans cette pureté de leur origine que se trouve leur dignité, qui est de nous servir de principes pratiques suprêmes; que tout ce qu'on ajoute d'empirique est autant qu'on enlève à leur influence véritable et à la valeur inconditionnelle des actions; qu'il n'est pas seulement nécessaire au plus haut degré du point de vue d'un dessein théorique, lorsqu'il ne s'agit que de spéculation, mais qu'il est aussi de la plus grande importance pratique, de puiser ces concepts et ces lois dans la raison pure, de les exposer purs et sans mélange, et même de déterminer l'étendue de toute cette connaissance rationnelle pratique et pure, c'est-à-dire tout le pouvoir de la raison pure pratique. Toutefois, il ne faut pas pour autant faire dépendre ces principes de la nature particulière de la raison humaine, comme le permet sans doute la philosophie spéculative, et comme elle le trouve même parfois nécessaire; mais parce que des lois morales doivent valoir pour tout être raisonnable en général, il faut les déduire du concept général d'un être raisonnable, et exposer ainsi toute la morale, qui pour son *application* à l'homme a besoin de l'anthropologie, de façon d'abord indépendante de cette dernière, comme philosophie pure et complète, c'est-à-dire comme métaphysique (ce qu'il est bien possible de faire

dans cette sorte de connaissance entièrement séparée). Car sinon, il est non seulement vain de déterminer exactement pour le jugement spéculatif l'élément moral du devoir dans tout ce qui est conforme au devoir, mais même impossible dans l'usage simplement ordinaire et pratique, dans l'instruction morale spécialement, de fonder les mœurs sur leurs véritables principes, d'agir ainsi en faveur de dispositions morales pures et de les inculquer aux âmes pour le plus grand bien de ce monde.

Or, pour ne pas aller simplement dans ce travail du jugement moral commun (qui est ici très digne d'estime) au jugement philosophique, comme cela a déjà été fait par ailleurs, mais pour progresser par degrés naturels d'une philosophie populaire qui ne va pas plus loin qu'elle le peut en tâtonnant au moyen des exemples, jusqu'à la métaphysique (qui n'est plus retenue par rien d'empirique et qui, du fait qu'elle doit prendre la mesure de l'ensemble des connaissances rationnelles de cette espèce, s'élève au besoin jusqu'aux idées, où les exemples eux-mêmes nous font défaut), nous devons suivre et exposer distinctement le pouvoir pratique de la raison depuis ses règles universelles de détermination jusqu'au point où le concept du devoir prend sa source.

Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Seul un être raisonnable a le pouvoir d'agir *d'après la représentation* des lois, c'est-à-dire d'après des principes, autrement dit il a une *volonté*. Comme il faut une *raison* pour déduire les actions des lois, la volonté n'est rien d'autre que la raison pratique. Lorsque la raison détermine la volonté d'une

façon irrésistible, les actions d'un tel être, qui sont reconnues comme objectivement nécessaires, le sont aussi subjectivement, c'est-à-dire que la volonté est un pouvoir de ne choisir *cela seul* que la raison reconnaît comme pratiquement nécessaire, indépendamment de toute inclination, c'est-à-dire comme bon. Mais lorsque la raison à elle seule ne détermine pas la volonté de façon suffisante, que celle-ci est encore soumise à des conditions subjectives (à certains mobiles) qui ne coïncident pas toujours avec les conditions objectives; en un mot, lorsque la volonté n'est pas *en soi* conforme à la raison (comme c'est effectivement le cas chez les hommes), alors les actions qui sont reconnues comme objectivement nécessaires sont contingentes au point de vue subjectif, et la détermination d'une telle volonté d'après des lois objectives est une *contrainte*; c'est-à-dire que le rapport des lois objectives à une volonté qui n'est pas parfaitement bonne est représenté comme la détermination de la volonté d'un être raisonnable par des principes qui émanent certes de la raison, mais auxquels cette volonté, du fait de sa nature, n'est pas nécessairement obéissante¹.

La représentation d'un principe objectif, dans la mesure où il est contraignant pour une volonté, s'appelle un commandement (de la raison) et la formule du commandement est l'*impératif*.

Tous les impératifs sont exprimés par un *devoir* et indiquent par là le rapport d'une loi objective de la raison à une volonté qui, du fait de sa constitution subjective, n'est pas nécessairement déterminée par cette loi (une contrainte). Les impératifs disent qu'il serait bon de faire une

1. L'être raisonnable est donc homme dans la mesure où sa volonté, qui présuppose la raison, n'est cependant conforme à celle-ci que de manière contingente, et non nécessaire. Il en découle une spécificité de l'expérience humaine de la moralité.

chose ou de ne pas la faire, mais ils le disent à une volonté qui ne fait pas toujours une chose parce qu'il lui est représenté qu'il serait bon de la faire. Or est *bon* d'un point de vue pratique ce qui détermine la volonté au moyen des représentations de la raison, non par conséquent par des causes subjectives, mais objectivement, c'est-à-dire en vertu de principes qui sont valables pour tout être raisonnable en tant que tel. Le bon se distingue de l'*agréable* comme de ce qui n'a d'influence sur la volonté qu'au moyen de la sensation, du fait de causes simplement subjectives qui ne valent que pour ceci ou pour cela, et non en tant que principe de la raison, qui vaut pour tout un chacun*.

Une volonté parfaitement bonne serait donc elle aussi soumise à des lois objectives (du bien), mais ne pourrait pas pour autant être représentée comme *contrainte* à des actions conformes à la loi, parce que, d'après sa constitution subjective, elle ne peut être déterminée que par la

* La dépendance de la faculté de désirer à l'égard des sensations s'appelle une inclination et atteste donc toujours un *besoin*. La dépendance, à l'égard de principes de la raison, d'une volonté qui peut être déterminée de manière contingente s'appelle un *intérêt*. Celui-ci ne se trouve donc que dans une volonté dépendante qui n'est pas toujours d'elle-même conforme à la raison ; on ne saurait penser d'intérêt en rapport avec la volonté divine. Mais la volonté humaine peut aussi *prendre intérêt*, sans pour autant *agir par intérêt*. Dans le premier cas, il s'agit de l'intérêt *pratique* porté à l'action, dans le second, de l'intérêt *pathologique* porté à l'objet de l'action. Le premier montre seulement la dépendance de la volonté à l'égard de principes de la raison en elle-même, le second à l'égard de principes de celles-ci servant l'inclination, la raison ne donnant alors que la règle pratique utile à la satisfaction du besoin résultant de l'inclination. C'est l'action qui m'intéresse dans le premier cas, l'objet de l'action dans le second (pour autant que cet objet m'est agréable). Nous avons vu dans la première section que dans une action conduite par devoir, ce n'est pas l'intérêt pour l'objet qu'il faut prendre en considération mais celui qui vise l'action elle-même et le principe de celle-ci dans la raison.

représentation du bien. C'est pourquoi il n'y a pas d'impératifs qui vaillent pour une volonté *divine* ou plus généralement *sainte*; le *devoir* n'est pas à sa place ici, parce que le vouloir est déjà nécessairement de lui-même à l'unisson de la loi. En conséquence, les impératifs ne sont que les formules servant à exprimer le rapport du vouloir à l'imperfection subjective de la volonté de tel ou tel être raisonnable, par exemple de la volonté humaine.

Or tous les impératifs ordonnent soit *hypothétiquement*, soit *catégoriquement*. Les premiers représentent la nécessité pratique d'une action possible, comme moyen d'accéder à autre chose que l'on veut (ou qu'il est possible de vouloir). L'impératif catégorique serait celui qui représenterait une action comme objectivement nécessaire en elle-même, sans relation à une autre fin.

Comme toute loi pratique représente une action possible comme bonne et de ce fait nécessaire pour un sujet qui peut être déterminé d'un point de vue pratique par la raison, tous les impératifs sont des formules de détermination de l'action qui est nécessaire d'après le principe d'une volonté bonne de quelque manière. Si l'action doit être simplement bonne comme moyen *en vue d'autre chose*, l'impératif est *hypothétique*; si l'action est représentée comme bonne *en soi*, et donc comme nécessaire dans une volonté en soi conforme à la raison, en tant qu'il est le principe d'une telle volonté, l'impératif est *catégorique*.

L'impératif dit donc quelle action, que je rends possible, serait bonne, et représente la règle

pratique en rapport avec une volonté qui n'accomplit pas immédiatement une action parce qu'elle est bonne, soit parce que le sujet ne sait pas toujours qu'elle est bonne, soit parce que, quand bien même il le saurait, ses maximes pourraient aller à l'encontre des principes objectifs d'une raison pratique.

L'impératif hypothétique dit donc uniquement que l'action en vue d'une fin *possible* ou *effective* est bonne. Dans le premier cas, il est un principe pratique *problématique*¹, dans le deuxième, un principe pratique *assertorique*¹. Quant à l'impératif catégorique, qui pose que l'action est en elle-même objectivement nécessaire, sans relation à un but quelconque, et donc aussi sans aucune autre fin, il vaut comme principe pratique *apodictique*¹.

Ce qui ne devient possible que par les forces d'un être raisonnable, quel qu'il soit, peut aussi être pensé comme un but possible pour quelque volonté, et c'est pourquoi les principes de l'action, en tant que cette action est représentée comme nécessaire pour atteindre une fin possible réalisable par ce moyen, sont de fait infiniment nombreux. Toutes les sciences ont quelque partie pratique, qui consiste en des problèmes, d'après lesquels une certaine fin est possible pour nous, et en impératifs relatifs aux moyens d'y parvenir. Ces impératifs peuvent être appelés d'une manière générale des impératifs de l'*habileté*. Quant à savoir si la fin est raisonnable et bonne, il n'en est aucunement question ici, mais seulement de ce qu'il faut faire pour y parvenir. Les prescriptions nécessaires au médecin qui veut guérir radicalement son patient et à

1. Dans son analyse de la fonction logique de l'entendement dans les jugements (*Critique de la Raison pure*, « Analytique des concepts »), Kant distingue quatre titres dont chacun se compose de trois moments. Au point de vue de la modalité (« qui détermine la relation du jugement tout entier à la faculté de connaître » [*Logique*, § 30]), les jugements sont *problématiques* (lorsque ce qui est énoncé est considéré comme simplement possible), *assertoriques* (ce qui est énoncé est considéré comme réel ou vrai) ou *apodictiques* (ce qui est énoncé est considéré comme nécessaire).

l'empoisonneur qui veut tuer son homme de façon sûre sont de même valeur, en ce qu'elles leur servent, dans chaque cas, à réaliser parfaitement leur but. Parce qu'on ne sait pas dans sa prime jeunesse quelles fins pourraient se présenter dans le cours de notre vie, les parents cherchent avant tout à faire apprendre *beaucoup de choses diverses* à leurs enfants et veillent à leur *habileté* dans l'emploi des moyens utiles à toutes sortes de fins *loisibles*, sans qu'ils puissent jamais déterminer que l'une d'entre elles deviendra vraiment dans l'avenir un but de leurs enfants, alors qu'il est pourtant *possible* qu'elle le devienne un jour, et ce soin est si grand, qu'ils en arrivent généralement à négliger de former et de rectifier leur jugement sur la valeur des choses dont ils sont susceptibles de se faire une fin.

Il est néanmoins *une* fin que l'on peut supposer réelle chez tous les êtres raisonnables (pour autant que des impératifs s'appliquent à ces êtres en tant qu'ils sont dépendants), et donc un but qu'ils ne sont pas simplement *susceptibles* d'avoir, mais dont on peut présupposer qu'ils l'*ont* tous en vertu d'une nécessité naturelle; ce but est le *bonheur*. L'impératif hypothétique qui représente la nécessité pratique de l'action comme moyen de promouvoir le bonheur est *assertorique*. On ne doit pas le présenter seulement comme nécessaire en vue d'une fin incertaine, simplement possible, mais d'une fin que l'on peut présupposer en chaque homme de façon certaine et *a priori*, parce qu'elle appartient à son essence. On peut appeler *prudence* au sens le plus restreint du terme l'habileté dans le choix des moyens

utiles à son plus grand bien-être*. L'impératif qui se rapporte au choix des moyens en vue de son propre bonheur le plus grand possible, c'est-à-dire l'impératif de prudence, est donc toujours encore *hypothétique*; l'action n'est pas commandée absolument, mais seulement comme moyen pour une autre fin.

Il est enfin un impératif qui commande immédiatement une certaine conduite sans jamais mettre à son fondement, à titre de condition, quelque autre fin que cette conduite permettrait d'atteindre. Cet impératif est *catégorique*. Il ne concerne pas la matière de l'action ni ce qui résulte d'elle, mais la forme et le principe dont elle-même découle, et ce qu'il y a d'essentiellement bon en elle consiste dans la disposition, quel que soit le succès que l'action puisse connaître. Cet impératif peut être appelé l'impératif de la *moralité*.

Le vouloir qui se rattache à ces trois principes se différencie aussi distinctement selon l'*inégal*e contrainte de la volonté. Pour bien marquer cette différence, je crois qu'on dénommerait ces principes de la manière la plus appropriée à la façon dont ils s'ordonnent en disant : ce sont ou bien des *règles* de l'habileté, ou des *conseils* de la prudence, ou des *commandements* (des *lois*) de la

* Le terme de prudence est utilisé en deux sens : d'une part il peut s'agir de la prudence politique, d'autre part de la prudence privée. La première est cette habileté grâce à laquelle un homme exerce de l'influence sur d'autres hommes pour les utiliser à ses fins. La deuxième est le discernement qui permet d'unifier durablement toutes ces fins à son propre avantage. C'est en réalité à cette dernière que l'on fait remonter la valeur de la première, et de celui qui est prudent de la première façon, mais non de la seconde, de celui-là on devrait plutôt dire : il est intelligent et rusé, mais somme toute il lui manque la prudence.

moralité. Car seule la *loi* s'accompagne du concept d'une *nécessité inconditionnée*, c'est-à-dire objective et partant universellement valable, et les commandements sont des lois auxquelles il faut obéir, c'est-à-dire donner suite, fût-ce à l'encontre de son inclination. Le conseil reçu contient certes une nécessité, mais qui ne peut valoir que sous la condition subjective et contingente que tel ou tel homme inclue telle ou telle chose dans sa représentation du bonheur; alors que l'impératif catégorique n'est limité par aucune condition et peut, du fait de sa nécessité absolue, quoique pratique, s'appeler proprement un commandement. On pourrait qualifier les premiers impératifs de *techniques* (ils relèvent de l'art), les seconds de *pragmatiques** (ils relèvent de la prospérité), les troisièmes de *moraux* (ils relèvent du comportement libre en général, c'est-à-dire des mœurs).

Se pose alors la question : comment tous ces impératifs sont-ils possibles¹ ? Par cette question, on ne cherche pas à savoir comment on pourrait penser l'accomplissement de l'action que l'impératif prescrit, mais seulement comment on pourrait penser la contrainte du vouloir que l'impératif exprime dans la tâche qu'il prescrit. Point n'est besoin d'examiner comment un impératif de l'habileté est possible. Qui veut la

1. Toute la suite de la deuxième section ainsi que la troisième section vont s'efforcer de répondre à cette question constitutive de la démarche critique (cf. en particulier *Critique de la Raison pure*, Introduction, III).

* Il me semble que la signification véritable du terme *pragmatique* est ainsi déterminée de la façon la plus exacte possible. Car on appelle pragmatiques les *sanctions* qui découlent non pas du droit des États en tant que lois nécessaires, mais de la *prévoyance* en vue de la prospérité générale. Une *histoire* est rédigée de manière pragmatique lorsqu'elle rend *avisé*, c'est-à-dire lorsqu'elle instruit le monde de la manière dont il peut assurer son avantage mieux ou du moins aussi bien que le monde qui l'a précédé.

fin, veut aussi (dans la mesure où la raison a une influence décisive sur ses actions) le moyen indispensable à cet effet qui est en son pouvoir. En ce qui concerne le vouloir, cette proposition est analytique; car dans le vouloir d'un objet comme effet de mon agir est déjà pensée ma causalité comme agent, c'est-à-dire l'emploi des moyens, et l'impératif tire d'emblée le concept des actions nécessaires à cette fin du concept d'un vouloir de cette fin (pour déterminer les moyens eux-mêmes en vue d'un but qu'on s'est donné, il est certes besoin de propositions synthétiques, mais celles-ci ne concernent pas le fond, l'acte du vouloir, elles visent la réalisation de son objet). Que pour séparer une ligne en deux parties égales selon un principe sûr, il me faille tracer aux extrémités de celle-ci deux cercles égaux qui se recoupent, c'est ce que les mathématiques n'enseignent évidemment qu'au moyen de propositions synthétiques¹; mais que, sachant que seule une telle action peut produire cet effet, en voulant entièrement cet effet, je veuille aussi l'action qui est requise pour cela, c'est là une proposition analytique; car me représenter quelque chose comme un effet que je rends possible d'une certaine manière et me représenter agissant de cette manière en ayant à l'esprit cette chose, c'est tout un.

S'il était vraiment facile de donner un concept déterminé du bonheur, les impératifs de la prudence coïncideraient entièrement avec ceux de l'habileté et seraient eux aussi analytiques. Car il serait également vrai, d'un côté comme de l'autre, que qui veut la fin, veut aussi (nécessairement selon la raison) les seuls moyens

1. Parce que les catégories de l'entendement ne contiennent pas en elles-mêmes la solution du problème posé mais doivent la chercher en s'appliquant à l'intuition pure de l'espace, c'est-à-dire à une forme de l'expérience; il y a donc bien *synthèse* des concepts de l'entendement et de l'expérience.

pour cela qui soient en son pouvoir. Mais il est malheureusement vrai que le concept de bonheur est si indéterminé que, bien que tout homme souhaite y accéder, aucun ne peut dire de façon déterminée et en plein accord avec lui-même ce qu'il souhaite et veut véritablement. La cause en est que tous les éléments qui appartiennent au concept du bonheur sont également empiriques, c'est-à-dire qu'ils doivent être empruntés à l'expérience et que néanmoins l'idée du bonheur exige un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état présent et dans tout état futur. Or il est impossible que l'être le plus pénétrant et le plus largement capable, mais qui est malgré tout un être fini, se fasse un concept déterminé de ce qu'il veut proprement ici. Veut-il la richesse, combien de soucis, de jalousies, d'embûches devra-t-il affronter pour cela ! Veut-il beaucoup de connaissance et de jugement, peut-être cela ne lui donnera-t-il alors qu'un regard d'autant plus acéré pour voir sous un jour plus effrayant les maux qui lui sont encore cachés et ne peuvent pourtant être évités ou pour augmenter encore ses désirs, qui lui donnent déjà suffisamment de mal. Veut-il une longue vie, qui lui dit que ce ne sera pas une longue misère ? Veut-il au moins la santé, combien de fois les incommodités de son corps ne l'ont-elles pas prévenu des excès auxquels l'aurait exposé une santé sans limites, etc. Bref, il n'est pas en mesure de déterminer d'après quelque principe et avec une entière certitude ce qui le rendrait véritablement heureux, parce qu'il faudrait pour cela être omniscient. On ne peut donc agir d'après des principes déterminés pour être

heureux, mais seulement d'après des conseils empiriques, relatifs par exemple au régime, à l'économie, à la courtoisie, à la retenue, etc., dont l'expérience nous enseigne qu'en règle générale ils favorisent le plus le bien-être. Il s'ensuit que les impératifs de la prudence, en toute rigueur, ne peuvent commander, c'est-à-dire représenter objectivement des actions comme pratiquement *nécessaires*, qu'il faut plutôt les considérer comme des recommandations (*consilia*) de la raison que des commandements (*praecepta*), que le problème consistant à déterminer de façon sûre et universelle quelle action promouvrait le bonheur d'un être raisonnable est totalement insoluble, et qu'il n'y a donc pas d'impératif possible en ce qui le concerne qui commanderait à l'entendement le plus rigoureux de faire ce qui rend heureux, parce que le bonheur n'est pas un idéal de la raison mais de l'imagination, qui ne repose que sur des fondements empiriques dont on attend vainement qu'ils doivent déterminer une action grâce à laquelle on obtiendrait la totalité d'une série effectivement infinie de conséquences. Toutefois, si les moyens du bonheur pouvaient être indiqués de manière claire, cet impératif de la prudence serait alors une proposition pratique analytique, car il ne se distingue de l'impératif de l'habileté qu'en ce que celui-ci ne pose la fin que comme possible, alors qu'elle est donnée dans le premier. Mais comme tous deux ne prescrivent que le moyen en vue de celle-ci, qui est supposée voulue en tant que fin, l'impératif qui prescrit le moyen à celui qui veut la fin est analytique dans les deux cas. Il ne se présente donc pas de difficulté quant à la possibilité d'un tel impératif.

En revanche, c'est bien la question de savoir comment l'impératif de la *moralité* est possible qui a besoin d'une solution, puisque cet impératif n'est aucunement hypothétique et que la nécessité représentée de façon objective ne peut donc s'y appuyer sur aucune présupposition, comme c'est le cas des impératifs hypothétiques. Or il ne faut jamais perdre de vue ici qu'on ne saurait décider *par aucun exemple*, et donc empiriquement, s'il existe quelque part un tel impératif, mais qu'il faut prendre garde que tous ceux qui semblent catégoriques peuvent être subrepticement hypothétiques. Considérons par exemple le cas où l'on dit : tu ne dois pas faire de promesses trompeuses, en admettant que la nécessité de cette abstention n'est pas une simple recommandation en vue d'éviter quelque autre mal, ce qui voudrait alors dire à peu près : tu ne dois pas faire de promesse trompeuse, pour ne pas perdre tout crédit au cas où cela viendrait à se savoir. Si l'on affirme qu'une action de cette sorte doit être considérée comme mauvaise en elle-même et que l'impératif de l'interdit est donc catégorique, on ne peut pourtant jamais exposer avec certitude sur un exemple que la volonté, ici, est simplement déterminée par la loi, sans autre mobile, quand bien même c'est ce qui paraît ; car il est toujours possible que la crainte d'une humiliation, peut-être aussi une sourde inquiétude relative à d'autres dangers exercent secrètement une influence sur la volonté. Qui saurait prouver la non-existence d'une cause par l'expérience, puisque celle-ci enseigne seulement que nous ne la percevons pas ? Mais dans un tel cas le prétendu impératif moral, qui en tant que

tel paraît catégorique et inconditionnel, ne serait en fait qu'une prescription pragmatique, qui nous rend attentifs à notre avantage et nous enseigne simplement d'y veiller.

Nous allons donc devoir examiner la possibilité d'un impératif *catégorique* d'une façon entièrement *a priori*, puisque nous n'avons pas l'avantage ici d'en trouver la réalité donnée dans l'expérience, auquel cas la possibilité ne serait pas nécessaire à son établissement, mais seulement à son explication¹. Ce que nous pouvons déjà dire pour le moment, c'est que l'impératif catégorique est le seul qui soit une *loi* pratique, alors que les deux autres peuvent certes être appelés des *principes* de la volonté, mais non des lois, parce que ce qui est simplement nécessaire à la réalisation d'une fin quelconque peut être en soi considéré comme contingent et que nous pouvons nous libérer à chaque instant de la prescription, si nous renonçons à la fin, alors que le commandement inconditionnel ne laisse à la volonté aucune liberté de choisir à son gré le contraire; il est donc le seul à contenir en lui cette nécessité que nous exigeons pour la loi.

En second lieu, s'agissant de cet impératif catégorique ou de cette loi de la moralité, la cause de la difficulté (qu'il y a à en saisir la possibilité) est également très importante. Cet impératif est une proposition pratique synthétique *a priori**,

1. La question de la possibilité ou *question transcendante* peut être posée à propos d'une chose dont l'existence est donnée et connue: la réponse à cette question sera alors une explication de cette réalité. Dans le cas présent, c'est l'*établissement même* de la moralité qui est en cause, c'est-à-dire sa réalité pratique.

* À la volonté dénuée de toute condition présumée par une quelconque inclination je lie l'action de façon *a priori* et donc nécessaire (quoique seulement de manière objective, c'est-à-dire sous l'idée d'une raison qui aurait un entier pouvoir sur tous les mobiles subjectifs). Il s'agit donc d'une proposition pratique, qui ne dérive pas analytiquement le vouloir d'une action d'un autre vouloir, présumé (car nous n'avons pas une volonté aussi

et comme il est très difficile de saisir la possibilité des propositions de cette espèce dans la connaissance théorique, on en conclura aisément que les difficultés ne seront pas moindres dans la connaissance pratique.

Pour résoudre ce problème, nous voulons d'abord voir si le simple concept d'un impératif catégorique ne nous en fournirait pas aussi la formule, celle-ci contenant la proposition qui seule peut être un impératif catégorique. Car la question de savoir comment un tel commandement absolu est possible, même si nous savons comment celui-ci s'énonce, exigera encore des efforts particuliers considérables, que nous reportons à la dernière section.

Lorsque je me représente un impératif *hypothétique* en général, je ne sais pas par avance ce qu'il va contenir, jusqu'à ce que la condition me soit donnée. Mais lorsque je me représente un impératif *catégorique*, je sais immédiatement ce qu'il contient. Car, comme l'impératif ne contient en dehors de la loi que la nécessité pour la maxime* d'être conforme à la loi, et que la loi ne contient aucune condition à laquelle elle se limiterait, il ne reste que l'universalité d'une loi en général, à laquelle la maxime de l'action doit être conforme, cette conformité étant

parfaite), mais qui le lie immédiatement avec le concept de la volonté d'un être raisonnable comme quelque chose qui n'est pas contenu en lui.

* La *maxime* est le principe subjectif de l'action et doit être distinguée du *principe objectif*, c'est-à-dire de la loi morale. La première contient la règle pratique que la raison détermine conformément aux conditions du sujet (il s'agit le plus souvent de l'ignorance ou des inclinations de celui-ci), et elle est donc le principe d'après lequel le sujet *agit*; mais la loi est le principe objectif, valable pour tout être raisonnable, le principe d'après lequel il *doit agir*, c'est-à-dire un impératif.

finalement la seule chose que l'impératif représente comme nécessaire.

L'impératif catégorique est donc unique et s'énonce comme suit : *Agis uniquement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle*¹.

Si tous les impératifs du devoir peuvent être dérivés de cet impératif unique comme de leur principe, même si nous ne décidons pas de la question de savoir si ce que nous appelons devoir n'est pas d'une façon générale un concept vide, nous pourrions au moins indiquer ce que nous pensons par là et ce que ce concept veut dire.

Parce que l'universalité de la loi, d'après laquelle des effets se produisent, est ce qui constitue ce qu'on appelle à proprement parler *nature*² au sens le plus général (du point de vue formel), c'est-à-dire l'existence des choses en tant qu'elle est déterminée d'après des lois universelles, on pourrait énoncer l'impératif universel du devoir en ces termes : *Agis comme si la maxime de ton action devait devenir par ta volonté une loi universelle de la nature*.

Enumérons à présent quelques devoirs, en suivant la distinction habituelle entre devoirs envers nous-mêmes et devoirs envers d'autres hommes, devoirs parfaits et devoirs imparfaits*³.

1. C'est le principe d'universalité : la maxime de mon action doit être universalisable.

2. La nature est l'ensemble des phénomènes, en tant que ceux-ci sont soumis à des lois universelles qui en ordonnent le cours.

3. Les deux distinctions se combinent pour donner quatre catégories de devoirs, chacune illustrée par un des exemples qui suivent : les devoirs parfaits envers nous-mêmes ; les devoirs parfaits envers les autres hommes ; les devoirs imparfaits envers nous-mêmes ; les devoirs imparfaits envers les autres hommes.

* Il faut bien remarquer ici que je réserve entièrement la division des devoirs à une future *Métaphysique des mœurs*⁴, et ne pose celle-ci qu'à titre de commodité (pour ordonner mes exemples). Par ailleurs, j'entends ici par devoir parfait celui qui ne souffre aucune exception en faveur de l'inclination ; ainsi ai-je non seulement des *devoirs parfaits* extérieurs, mais aussi intérieurs, ce qui contrevient à l'emploi qui est fait de ce terme dans les écoles, mais je n'ai pas à en répondre ici, car il importe peu à mon dessein que cette acception me soit accordée ou non.

4. La *Métaphysique des mœurs*, qui paraît en 1796/7, reprend effectivement ces distinctions dans sa deuxième partie, intitulée *Doctrine de la vertu*, §§ 1-4.

1. Un homme, qu'une série de maux a accablé jusqu'au désespoir, et qui ressent un dégoût de la vie, est encore suffisamment en possession de sa raison pour pouvoir se demander s'il ne serait pas contraire à son devoir à l'égard de lui-même d'attenter à sa vie. Il se demande alors si la maxime de son action pourrait devenir une loi universelle de la nature. Or cette maxime est la suivante : je me fais un principe, par amour de moi-même, si ma vie, en se prolongeant, se voit exposée à plus de maux qu'elle ne promet d'agréments, de l'écourter. Il ne s'agit plus que de savoir si ce principe de l'amour de soi peut devenir une loi universelle de la nature. Mais on voit alors bien vite qu'une nature, qui établirait par sa loi que cette même sensibilité dont la destination est d'œuvrer à la promotion de la vie peut aussi la détruire, se contredirait elle-même et ne pourrait donc pas subsister en tant que nature ; par conséquent, il est impossible que cette maxime puisse être une loi universelle de la nature et elle s'oppose entièrement au principe suprême de tout devoir¹.

2. Un autre se voit contraint par la misère à emprunter de l'argent. Il sait bien qu'il ne pourra pas rembourser, mais il voit aussi qu'on ne lui prêterait rien s'il ne promet pas solennellement de payer à une date déterminée. Il est désireux de faire une telle promesse ; mais il lui reste suffisamment de conscience pour se demander : n'est-il pas interdit et contraire au devoir de vouloir échapper à la misère de cette façon ? Admettons qu'il s'y décidât néanmoins, la maxime de son action s'énoncerait ainsi : lorsque je crois manquer d'argent, j'emprunte et promets

1. C'est-à-dire
l'impératif catégorique
tel qu'il vient d'être
énoncé plus haut.

de payer, même si je sais que je ne le ferai jamais. Ce principe de l'amour de soi ou de l'intérêt personnel est peut-être bien conciliable avec tout mon bien-être à venir, seulement la question est ici celle-ci : est-ce juste ? Je transforme donc l'exigence de l'amour de soi en loi universelle et agence ainsi la question : qu'en serait-il, si ma maxime devenait une loi universelle ? Je vois alors immédiatement qu'elle ne pourrait jamais valoir comme loi universelle et s'accorder avec elle-même et qu'elle tomberait nécessairement dans la contradiction. Car l'universalité d'une loi d'après laquelle chacun, lorsqu'il se croit dans la misère, pourrait faire une promesse quelconque avec l'intention de ne pas la tenir, rendrait impossible la promesse et la fin qu'on y associe, en ce que personne ne croirait plus ce qu'on lui promet et rirait de tels propos comme d'une vaine allégation.

3. Un troisième se reconnaît un talent qui, avec un peu de culture, ferait de lui un homme utile à toutes sortes de fins. Mais il se trouve dans une situation aisée et préfère s'adonner au plaisir plutôt que de faire effort pour accroître et améliorer ses heureuses dispositions naturelles. Il se demande pourtant si, en dehors même de l'accord de sa maxime, qui est de laisser ses dons naturels en friche, avec son penchant au divertissement, celle-ci s'accorde également avec ce qu'on appelle le devoir. Il voit bien qu'une nature conforme à une telle loi universelle pourrait encore subsister, alors que l'homme (tel l'habitant des mers du Sud) y laisserait rouiller ses talents et ne songerait à aucun autre emploi de sa vie que dans le loisir, le divertissement, la

reproduction de l'espèce, en un mot la jouissance; mais il lui est impossible de *vouloir* que cela devienne une loi universelle de la nature ou soit déposé en nous comme tel par l'instinct naturel. Car en tant qu'être raisonnable, il veut nécessairement que toutes les capacités qui sont en lui soient développées, parce qu'elles lui ont été données pour servir toutes sortes de fins possibles.

Un quatrième, pour lequel tout va bien, voyant que d'autres (qu'il serait en mesure d'aider) doivent lutter au prix des plus pénibles efforts se dit: que m'importe? À chacun d'être aussi heureux que le ciel le lui permet ou qu'il peut le devenir par ses propres forces, je ne lui prendrai rien, ni ne l'envierai; mais je ne souhaite pas contribuer à son bien-être ni le soutenir dans la nécessité! Si une telle manière de penser devenait une loi universelle, l'espèce humaine n'en continuerait pas moins de subsister, et même mieux, sans aucun doute, que lorsque tout un chacun parle de compassion et de bienveillance, s'encourage même à en faire montre à l'occasion, mais trompe son monde tant qu'il peut, monnaye le droit des hommes ou le viole d'une façon ou d'une autre. Mais bien qu'une loi universelle conforme à cette maxime puisse subsister, il n'en est pas moins impossible de *vouloir* qu'un tel principe ait universellement valeur de loi de la nature. Car une volonté qui en déciderait ainsi se mettrait en contradiction avec elle-même, dans la mesure où maints cas peuvent se produire, dans lesquels il aurait besoin de l'amour des autres et de leur compassion, alors qu'il se priverait, par une telle loi de la nature issue de sa propre

volonté, de tout espoir de trouver l'assistance souhaitée.

Ce ne sont là que quelques-uns des très nombreux devoirs réels, ou que du moins nous supposons tels, dont la déduction depuis le seul principe préalablement énoncé saute clairement aux yeux. Il faut *pouvoir vouloir* qu'une maxime de notre action devienne une loi universelle : tel est d'une façon générale le canon de l'appréciation morale de cette action. Certaines actions sont ainsi faites que leur maxime ne peut pas même être *pensée* sans contradiction comme une loi universelle de la nature ; bien loin qu'on puisse *vouloir* qu'elle *doive* le devenir. Dans d'autres on ne trouve pas cette impossibilité interne ; il est pourtant impossible de *vouloir* que leur maxime soit élevée à l'universalité d'une loi de la nature, parce qu'une telle volonté se mettrait en contradiction avec elle-même. On voit donc aisément que la première contredit le devoir strict ou étroit (rigoureux), l'autre seulement le devoir élargi (méritoire), et qu'il apparaît ainsi à travers ces exemples que tous les devoirs, en ce qui concerne la sorte d'obligation qu'ils imposent (et non l'objet de l'action), dépendent entièrement de cet unique principe.

Si nous portons maintenant notre attention sur nous-mêmes chaque fois que nous enfreignons un devoir, nous trouvons que nous ne voulons effectivement pas que notre maxime devienne une loi universelle, car cela nous est impossible, c'est bien plutôt le contraire de celle-ci qui doit rester une loi universelle ; mais nous prenons simplement la liberté, pour nous-mêmes (ou peut-être aussi seulement pour cette fois), de

faire une *exception* en faveur de notre inclination. Dès lors, si nous examinions tout d'un seul et même point de vue, savoir celui de la raison, nous rencontrerions une contradiction dans notre propre volonté, en ceci qu'un certain principe est objectivement nécessaire comme loi universelle mais n'aurait pourtant pas cours universellement d'un point de vue subjectif et devrait même tolérer des exceptions. Mais comme nous considérons notre action tantôt du point de vue d'une volonté entièrement conforme à la raison, tantôt cette même action du point de vue d'une volonté affectée par une inclination, il n'y a pas ici, en réalité, de contradiction, mais bien une résistance de l'inclination à l'égard de la prescription de la raison (*antagonismus*), par quoi l'universalité du principe (*universalitas*) est transformée en simple généralité (*generalitas*), ce qui doit faire se rencontrer le principe pratique de la raison et la maxime à mi-chemin. Quand bien même cet état de fait ne peut être justifié dans notre propre jugement lorsque celui-ci est impartialement rendu, il n'en est pas moins prouvé ainsi que nous reconnaissons vraiment la validité de l'impératif catégorique, et ne nous permettons (avec tout le respect que nous lui devons) que quelques exceptions qui nous paraissent insignifiantes et nous sont pour ainsi dire extorquées.

Nous avons donc au moins montré ceci : si le devoir est un concept qui doit avoir une signification et contenir une législation effective pour nos actions, celle-ci ne peut être exprimée que par des impératifs catégoriques, et non pas hypothétiques ; de même avons-nous, et c'est déjà

beaucoup, exposé le contenu de l'impératif catégorique, qui devrait contenir le principe de tout devoir (à supposer qu'une telle chose existât), de façon claire et déterminée en vue de toute application. Mais nous ne sommes pas encore arrivés au point où nous saurions démontrer *a priori* qu'un tel impératif existe effectivement, et qu'il y a une loi pratique, commandant absolument par elle-même et sans l'aide d'aucun mobile, loi à laquelle nous aurions le devoir d'obéir.

Lorsqu'on cherche à réaliser ce dessein, il est de la plus grande importance d'être averti qu'il ne faut surtout pas se laisser tenter par l'idée de vouloir tirer 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 puisse toujours s'appliquer un impératif) et ne doit être aussi une loi pour toute volonté humaine *que pour cette seule raison*. Ce qui, en revanche, est dérivé de la disposition naturelle particulière à l'espèce humaine, de certains sentiments et penchants, et peut-être même d'une orientation particulière qui serait propre à la raison humaine et ne devrait pas nécessairement valoir pour la volonté de tout être raisonnable, pourrait certes nous fournir une maxime pour nous-mêmes mais non pas une loi ; nous fournir un principe subjectif, selon lequel nous pouvons agir par penchant et par inclination, mais non un principe objectif par lequel nous recevriions l'ordre d'agir, lors même que tout notre penchant, notre inclination et notre disposition naturelle s'y

opposeraient, d'autant plus que cela démontre mieux encore la sublimité et la dignité intrinsèque du commandement exprimé dans un devoir, lorsqu'il y a moins de causes subjectives qui lui sont favorables, et davantage qui s'y opposent, sans que cela affaiblisse pour autant le moins du monde la contrainte de la loi et n'ôte quoi que ce soit à sa validité.

Nous voyons à présent la philosophie placée effectivement dans une position fâcheuse, qui devrait être fixe, mais ne trouve nulle part quelque chose à quoi se rattacher ou sur quoi se reposer, ni dans le ciel ni sur la terre. C'est ici qu'elle doit démontrer sa pureté par sa capacité à préserver elle-même ses lois, et à ne pas se faire le héraut de celles que lui murmure un sens inné ou on ne sait quelle nature tutélaire¹. Ces lois-là, dans leur ensemble, quand bien même elles valent mieux que rien, ne peuvent jamais livrer des principes semblables à ceux que dicte la raison, qui doivent avoir une source entièrement *a priori* et de ce fait aussi l'autorité impérative qui leur convient, car elles n'attendent rien de l'inclination de l'homme, mais tout de la souveraineté de la loi et du respect qui lui est dû, et dans le cas contraire condamnent l'homme au mépris de lui-même et au dégoût intérieur.

Ainsi tout ce qui est empirique, non seulement ne saurait servir d'ajout au principe de la moralité, mais de plus est hautement préjudiciable à la pureté des mœurs. C'est que la valeur propre d'une volonté absolument bonne, supérieure à toute espèce de prix, réside précisément dans le fait que le principe de l'action doit être affranchi de toute influence de principes contingents que

1. Représentation mythifiée ou personnifiée d'une nature protectrice (tutélaire).

l'expérience seule peut fournir. On ne saurait trop fortement ni trop souvent mettre en garde contre cette négligence, voire cette bien basse manière de penser consistant à chercher le principe parmi des motifs et des lois empiriques, car la raison humaine, dans sa lassitude, aime à se reposer sur cet oreiller, et bercée par de doux rêves mensongers (qui lui font enlacer un nuage en place de Junon), substitue à la moralité un hybride fait de pièces rapportées aux origines les plus diverses, qui ressemble à tout ce qu'on veut, sauf à la vertu, pour qui en a vu une fois la véritable forme*.

La question qui se pose est donc la suivante : est-ce une loi nécessaire *pour tous les êtres raisonnables* de toujours juger leurs actions d'après des maximes telles qu'ils puissent vouloir eux-mêmes qu'elles doivent servir de lois universelles ? S'il en est ainsi, cette loi doit être d'emblée liée (de façon entièrement *a priori*) au concept de la volonté d'un être raisonnable en général. Mais pour découvrir cette liaison, il est nécessaire, malgré qu'on en ait, de faire un pas au-dehors, vers la métaphysique, quoique dans un domaine distinct de celui de la philosophie spéculative, à savoir celui de la métaphysique des mœurs. Dans une philosophie pratique, nous avons à admettre, non pas des principes de ce qui *arrive*, mais des lois de ce qui *doit arriver*, quand bien même cela

* Envisager la vertu dans sa véritable forme n'est rien d'autre que de se représenter la moralité débarrassée de tout mélange avec le sensible et avec le faux ornement de la récompense ou de l'amour de soi. Combien son éclat assombrit alors tout ce qui paraît attirant aux inclinations, c'est ce dont chacun peut aisément se rendre compte par le moindre essai de sa raison si elle n'est pas devenue inapte aux abstractions.

n'arrive jamais, c'est-à-dire des lois pratiques objectives. Point n'est besoin pour cela d'entreprendre des recherches sur les raisons pour lesquelles quelque chose plaît ou déplaît, ni de savoir comment le plaisir de la simple sensation se distingue du goût, et comment ce dernier se distingue d'une satisfaction universelle de la raison ; ni de nous demander sur quoi repose le sentiment de plaisir et de peine, et comment en découlent les désirs et les inclinations, dont des maximes procèdent à leur tour, avec l'aide de la raison. Tout cela relève d'une doctrine empirique de l'âme qui constituerait la deuxième partie d'une doctrine de la nature si on la considère comme une *philosophie de la nature*, pour autant qu'elle repose sur des *lois empiriques*. Mais il est question ici de lois pratiques objectives, partant du rapport d'une volonté à elle-même, pour autant qu'elle est seulement déterminée par la raison, puisque alors tout ce qui a rapport à ce qui est empirique s'efface de soi-même ; car, lorsque *la raison et elle seule* détermine le comportement (ce dont nous voulons précisément examiner la possibilité), elle le fait nécessairement *a priori*.

La volonté est pensée comme une faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à *la représentation de certaines lois*¹. Et une telle faculté ne peut se rencontrer que chez des êtres raisonnables². Or ce qui sert de principe objectif à la volonté pour se déterminer elle-même est la *fin*, et celle-ci, lorsqu'elle est donnée par la seule raison, doit valoir également pour tous les êtres raisonnables. Ce qui en revanche ne contient que le principe de la possibilité de l'action dont l'effet

1. Cf. p. 44.

2. Seul un être raisonnable est capable de penser une loi.

est la fin, s'appelle le *moyen*. Le principe subjectif du désir est le *mobile*, le principe objectif du vouloir le *motif*; d'où la différence entre les fins subjectives, qui reposent sur des mobiles, et les fins objectives, qui relèvent de motifs valant pour tout être raisonnable. Les principes pratiques sont *formels*, lorsqu'ils font abstraction de toutes les fins subjectives; mais ils sont *matériels*, lorsqu'ils reposent sur de telles fins, et partant sur certains mobiles. Les fins qu'un être raisonnable se propose à son gré comme *effets* de son action (fins matérielles), ne sont jamais que relatives; car c'est seulement leur rapport à une faculté de juger spécifique du sujet qui leur confère une valeur, et cette dernière ne procure donc pas des principes universels et nécessaires qui soient valables pour tous les êtres raisonnables de même que pour chaque volonté, c'est-à-dire des lois pratiques. C'est pourquoi toutes ces fins relatives ne fondent que des impératifs hypothétiques.

Mais en admettant qu'il y ait quelque chose, dont l'*existence en soi* ait une valeur absolue, et qui, en tant que *fin en soi*, puisse être au fondement de lois déterminées, il y aurait alors en celle-ci, et seulement en elle, le fondement d'un possible impératif catégorique, c'est-à-dire de la loi pratique.

Or j'affirme ceci: l'homme, et en général tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi, *et non simplement comme moyen* pour un usage arbitraire par telle ou telle volonté, et doit dans toutes ses actions orientées vers lui-même ou vers d'autres êtres raisonnables être constamment considéré *en même temps comme une fin*. Les objets de l'inclination n'ont tous qu'une valeur

conditionnelle; car si les inclinations et les besoins fondés sur celles-ci n'existaient pas, leur objet serait sans valeur. Mais les inclinations elles-mêmes, en tant que sources des besoins, ont si peu une valeur absolue, qui permette de les désirer pour elles-mêmes, que le désir de tout être raisonnable doit bien plutôt consister à en être entièrement libéré. La valeur de tout ce que nous pouvons *acquérir* par notre action est donc toujours conditionnelle. Les êtres dont l'existence ne découle certes pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont cependant, s'ils sont dénués de raison, qu'une valeur relative, en tant que moyens, et se nomment pour cela des *choses*, tandis que les êtres raisonnables sont appelés des *personnes*, parce que leur nature, d'emblée, les distingue comme des fins en elles-mêmes, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut être simplement employé à titre de moyen, imposant ainsi des limites à tout arbitraire (et constituant un objet de respect). Il ne s'agit donc pas de fins simplement subjectives, dont l'existence comme effet de notre action a une valeur *pour nous*: mais de *fins objectives*, c'est-à-dire de choses dont l'existence est en elle-même une fin, et telle qu'aucune autre fin ne peut la remplacer, à laquelle elle servirait *seulement* de moyen, car sans celle-ci, plus rien, nulle part, n'aurait une *valeur absolue*; or, si toute valeur était conditionnelle, il ne saurait être trouvé nulle part un principe pratique suprême pour la raison.

S'il doit donc y avoir un principe pratique suprême, et eu égard à la volonté humaine un impératif catégorique, il doit être tel qu'il fasse, de la représentation de ce qui est nécessairement

une fin pour tout un chacun parce que c'est une *fin en soi*, un principe *objectif* du vouloir, et puisse par conséquent servir de loi pratique universelle. Le fondement de ce principe est le suivant : *la nature raisonnable existe en tant que fin en soi*. C'est ainsi que l'homme se représente nécessairement sa propre existence ; dans cette mesure c'est un principe *subjectif* des actions humaines. Mais tout autre être raisonnable se représente son existence de la même façon, en conséquence du même principe rationnel qui vaut également pour moi* ; il s'agit donc en même temps d'un principe *objectif*, dont toutes les lois du vouloir doivent pouvoir être déduites comme d'un principe pratique suprême. L'impératif pratique sera donc le suivant : *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta propre personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, jamais seulement comme un moyen*¹. Voyons si ce principe peut être mis en œuvre.

1. C'est le principe de finalité.

Pour en rester aux exemples précédents : *Premièrement*, d'après le concept du devoir nécessaire envers soi-même, celui qui pense au suicide se demandera si son action est compatible avec l'idée de l'humanité *comme fin en soi*. Si, pour échapper à un état pénible, il se détruit lui-même, alors il se sert d'une personne comme d'un *moyen* pour maintenir un état supportable jusqu'à la fin de sa vie. Or l'homme n'est pas une chose, et ne peut par conséquent être utilisé *seulement* comme moyen, mais doit toujours être

* Je pose ici cette proposition à titre de postulat. On en verra les raisons dans la dernière section.

considéré dans toutes ses actions comme une fin en soi. Je ne peux donc disposer de l'homme en ma personne pour le mutiler, le corrompre ou le tuer. (Je dois ici laisser de côté la détermination plus précise de ce principe qui doit empêcher tout malentendu, par exemple l'amputation des membres en vue de ma conservation, le danger, auquel j'expose ma vie pour la conserver, etc. ; cette détermination relève de la morale proprement dite¹.)

Deuxièmement, en ce qui concerne le devoir nécessaire envers les autres (ce qui leur est dû), celui qui pense à une promesse mensongère verra tout de suite qu'il veut se servir d'un autre homme *comme d'un simple moyen*, sans que celui-ci contienne en même temps la fin en lui. Car celui que je veux utiliser pour mes fins au moyen d'une telle promesse ne saurait en aucun cas souscrire à la manière dont je procède à son égard ni de ce fait contenir en lui-même la fin de cette action. Cette contradiction avec le principe de l'humanité saute encore plus nettement aux yeux si on prend des exemples d'atteintes à la liberté ou à la propriété des autres. Car on voit alors clairement que celui qui transgresse les droits des hommes ne pense à se servir des autres que comme de simples moyens, sans considérer qu'en tant qu'êtres raisonnables ils doivent toujours être en même temps appréciés comme des fins, c'est-à-dire comme des êtres qui doivent aussi pouvoir contenir en eux la fin de cette même action*.

1. Le terme de morale désigne ici l'application du principe à des conditions particulières de notre expérience. Ce problème est notamment abordé par Kant dans la section intitulée « Typique du jugement pur pratique » de la *Critique de la raison pratique*.

* Il ne faut surtout pas croire que le-trivial *quod tibi non vis fieri, etc.*, [Ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait, etc.] puisse ici servir de fil conducteur ou de principe. Car il est seulement dérivé de celui-ci, bien qu'avec diverses

Troisièmement, en considération du devoir contingent (méritoire) envers soi-même, il ne suffit pas que l'action ne contredise pas l'humanité comme fin en notre personne, il faut encore qu'elle *s'accorde avec celle-ci*. Il y a dans l'humanité des dispositions en vue d'une plus grande perfection, qui font partie de la fin de la nature eu égard à l'humanité dans le sujet que nous sommes ; négliger celles-ci serait au mieux compatible avec la *conservation* de l'humanité comme fin en soi, mais non avec la *promotion* de cette fin.

Quatrièmement, concernant le devoir méritoire envers les autres, la fin naturelle de tous les êtres humains est leur bonheur. Or l'humanité pourrait certes subsister, si nul ne contribuait au bonheur de l'autre, sans rien faire toutefois qui diminuât celui-ci : mais ce ne serait là qu'une concordance négative et non positive avec *l'humanité comme fin en soi*, si chacun ne s'efforçait pas aussi de promouvoir les fins des autres, autant que cela dépend de lui. Car si la représentation du sujet qui est en lui-même une fin doit produire chez moi tous ses effets, les fins de ce sujet, autant qu'il est possible, doivent être aussi *mes* fins.

Ce principe, d'après lequel l'humanité et tout être raisonnable en général est *une fin en soi* (qui contient la condition limitative suprême de la liberté d'action de tout homme), n'est pas

restrictions ; il ne peut pas constituer une loi universelle, car il ne contient pas le principe des devoirs à l'égard de soi-même, ni celui des devoirs de bienfaisance envers autrui (car certains aimeraient bien ne pas être l'objet des bienfaits d'autrui s'ils pouvaient être ainsi dispensés de leur en faire), ni enfin celui des devoirs stricts des hommes les uns envers les autres ; car le criminel argumenterait d'après ce principe contre le juge qui le punit, etc.

emprunté à l'expérience : d'abord à cause de son universalité, étant donné qu'il s'étend à tous les êtres raisonnables en général, ce qu'aucune expérience ne suffirait à déterminer ; deuxièmement, parce que l'humanité n'y est pas présentée comme fin (subjective) des hommes, c'est-à-dire comme un objet dont on se fait par soi-même une fin effective, mais comme une fin objective qui, quelles que puissent être nos fins, doit décider en tant que condition limitative suprême de toutes les fins subjectives et doit donc découler de la raison pure. Le fondement de toute législation pratique se trouve en effet *objectivement dans la règle* et dans la forme de l'universalité, qui la rend apte (d'après le premier principe) à être une loi (à la rigueur une loi de la nature), mais *subjectivement* dans la *fin*, le sujet de toutes les fins étant chacun des êtres raisonnables, en tant que fin en soi (d'après le second principe). S'ensuit alors le troisième principe pratique de la volonté, comme condition suprême de l'accord de celui-ci avec la raison pratique universelle, l'idée *de la volonté de chaque être raisonnable comme d'une volonté légiférant de manière universelle*¹.

1. C'est le principe d'autonomie.

En vertu de ce principe, toutes les maximes qui ne peuvent subsister en même temps que la législation universelle propre à la volonté sont rejetées. La volonté n'est donc pas simplement soumise à la loi, mais soumise de telle sorte qu'elle doit aussi être considérée comme spontanément législatrice, et donc avant tout soumise à la loi pour cette raison même (puisque'elle peut se considérer comme en étant elle-même l'instigatrice).

Les impératifs de l'espèce précédemment exposée, que ce soit celui d'une légalité universelle des actions, semblable à un *ordre naturel*, ou celui de la *prééminence* universelle des êtres raisonnables *en tant que fins en soi*, excluaient certes toute addition à leur autorité impérative d'un quelconque intérêt à titre de mobile, du fait même qu'ils étaient représentés comme des impératifs catégoriques; mais ils étaient seulement *admis* comme tels parce que c'était une condition nécessaire pour l'explication du concept de devoir. Mais qu'il y ait des propositions pratiques qui commandent catégoriquement, cela ne pouvait être démontré, pas plus qu'il n'est encore possible de le faire dans cette section. Une chose aurait pourtant pu se produire: que le renoncement à tout intérêt du vouloir déterminé par le devoir, comme signe distinctif de l'impératif catégorique vis-à-vis de l'impératif hypothétique, fût également indiqué dans l'impératif lui-même par quelque détermination contenue en lui; et c'est ce qui se produit présentement dans la troisième formule du principe, à savoir l'idée de la volonté de tout être raisonnable comme *volonté légiférant de manière universelle*.

Car, lorsque nous pensons une telle volonté, et bien qu'une volonté *soumise à des lois* puisse encore être liée par un intérêt à cette loi, dès lors qu'elle est souverainement législatrice, il est impossible qu'une telle volonté soit à ce point dépendante d'un quelconque intérêt; une telle volonté dépendante, en effet, aurait elle-même encore besoin d'une autre loi qui limiterait l'intérêt de l'amour de soi en lui imposant comme condition de pouvoir valoir comme la loi universelle.

Ainsi le principe d'après lequel chaque volonté humaine est *une volonté légiférant universellement à travers toutes ses maximes**, si seulement il était fondé, *ferait-il un bon* impératif catégorique, en ce que, à cause de l'idée d'une législation universelle, il *ne se fonde sur aucun intérêt*, et qu'il est donc le seul parmi tous les impératifs possibles qui puisse être *inconditionné*. Ou mieux encore, en inversant la proposition : s'il y a un impératif catégorique (c'est-à-dire une loi pour la volonté de tout être raisonnable), il peut seulement commander de tout faire suivant la maxime d'une volonté telle qu'elle pourrait en même temps se prendre elle-même pour objet en tant que législatrice universelle, car c'est seulement alors que le principe pratique et l'impératif auquel la volonté obéit est inconditionné, parce qu'il ne peut reposer sur aucun intérêt.

Nous ne sommes donc pas étonnés, lorsque nous revenons sur tous les efforts qui ont été entrepris jusqu'à maintenant pour trouver le principe de la moralité, de remarquer qu'ils devaient tous échouer. On voyait l'homme lié par son devoir à des lois, sans avoir à l'esprit qu'il n'est soumis qu'à *sa propre* et néanmoins *universelle législation*, et qu'il est seulement tenu d'agir conformément à sa propre volonté, qui est cependant universellement législatrice selon la fin de la nature. Car, si on ne le voyait qu'en tant qu'il est soumis à une loi (quelle qu'elle soit), celle-ci devait alors être accompagnée d'un intérêt

* On me dispensera de donner ici des exemples pour l'éclaircissement de ce principe, car ceux qui viennent d'être apportés à l'impératif catégorique peuvent tous servir à cette fin.

à titre d'attrait ou de contrainte, parce qu'en tant que loi elle ne découlait pas de *sa* volonté, qui se voyait, conformément à la loi, contrainte *par autre chose* d'agir d'une certaine manière. Or cette conséquence entièrement inévitable ruinait irrévocablement tout travail pour trouver un principe suprême du devoir. Car cela n'aboutissait jamais au devoir, mais seulement à la nécessité d'agir selon un intérêt déterminé. Cet intérêt pouvait être mien ou étranger. Mais dès lors l'impératif se trouvait toujours conditionné et ne pouvait d'aucune façon servir de commandement moral. J'appellerai donc ce principe celui de l'*autonomie* de la volonté, par opposition avec tout autre principe, que je rattache pour cette raison à l'*hétéronomie*.

Le concept d'après lequel tout être raisonnable doit se considérer comme légiférant universellement dans toutes les maximes de sa volonté, pour se juger de ce point de vue, en lui-même et en ses actions, conduit à un concept très fécond qui s'y rattache, celui d'un *règne des fins*¹.

Or j'entends par *règne* la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes. Étant donné que les lois déterminent les fins d'après leur validité universelle, en faisant abstraction de la différence personnelle entre les êtres raisonnables, ainsi que de tout le contenu de leurs fins privées, on pourra penser un tout composé de l'ensemble des fins (tant des êtres raisonnables comme fins en soi que des fins propres que chacun est susceptible de se donner) systématiquement liées, c'est-à-dire un *règne des fins*, ce qui est possible d'après les principes qui ont été énoncés.

1. Ce concept, que Kant introduit ici pour la première fois, a pour objet la communauté morale idéale que forment les êtres raisonnables ou personnes en tant qu'ils sont des fins en soi, pour eux-mêmes et pour les autres, chacun légiférant simultanément pour lui-même et pour les autres. Il n'est pas sans rapport avec la notion augustinienne de *Cité de Dieu* (Saint Augustin, *La Cité de Dieu*), reprise par Leibniz avec celle de *république des esprits* (Leibniz, *Discours de Métaphysique* , § XXXVII : « [L'Évangile de Jésus-Christ] nous a donné à connaître le royaume des cieux ou cette parfaite République des Esprits qui mérite le titre de Cité de Dieu, dont il nous a découvert les admirables lois... »), avec cette différence fondamentale, toutefois, que le règne des fins a pour membres des êtres autonomes, obéissant aux lois qu'ils se sont eux-mêmes données.

Car les êtres raisonnables sont tous soumis à la loi d'après laquelle chacun d'entre eux ne doit *jamais* se traiter soi-même, ni aucun des autres *seulement comme un moyen*, mais toujours *en même temps comme une fin en soi*. Or il en découle une liaison systématique des êtres raisonnables par des lois objectives communes, c'est-à-dire un règne, lequel, parce que ces lois ont justement pour visée la relation de ces êtres les uns aux autres en tant que fins et moyens, peut s'appeler un règne des fins (qui n'est certes qu'un idéal).

Or un être raisonnable est *membre* du règne des fins lorsqu'il légifère certes de manière universelle mais lorsqu'il est aussi soumis lui-même à ces lois. Il en fait partie *en tant que souverain*¹ lorsque comme législateur il n'est soumis à la volonté d'aucun autre.

L'être raisonnable doit se considérer à chaque instant comme législateur dans un règne des fins rendu possible par la liberté de la volonté, que ce soit en tant que membre ou en tant que souverain. Il ne peut prétendre à cette dernière place simplement par la maxime de sa volonté, mais seulement lorsqu'il est un être entièrement indépendant, sans besoins, et sans limitation de son pouvoir, qui doit être adéquat à sa volonté.

La moralité consiste donc dans la relation de toute action à la législation qui seule rend possible un règne des fins. Mais cette législation doit se trouver dans tout être raisonnable lui-même et doit pouvoir découler de sa volonté, dont le principe est donc: n'accomplir aucune action d'après une autre maxime que celle qui est susceptible d'être érigée en loi universelle, et qui soit donc telle que *la volonté par sa maxime puisse*

1. Le règne des fins n'est pas sans analogie avec la communauté politique, puisqu'il se définit, en tant que règne, par des lois communes à un ensemble d'êtres.

se considérer en même temps comme universellement législatrice. Si les maximes ne sont pas déjà, par nature, dans un accord nécessaire avec ce principe objectif de l'être raisonnable qui légifère de manière universelle, la nécessité d'agir d'après ce principe s'appelle contrainte pratique, c'est-à-dire *devoir*. Le devoir ne s'adresse pas au souverain dans le règne des fins, mais bien à chaque membre, et ce dans la même mesure à tous.

La nécessité pratique d'agir d'après ce principe, c'est-à-dire le devoir, ne repose aucunement sur des sentiments, des impulsions ou des inclinations, mais seulement sur le rapport qu'entretiennent les uns avec les autres des êtres raisonnables, rapport dans lequel la volonté d'un être raisonnable doit toujours être considérée comme *législatrice*, parce qu'elle ne pourrait pas, sans cela, se penser comme *fin en soi*. La raison rapporte donc chaque maxime de la volonté, en tant qu'elle légifère universellement, à chaque autre volonté ainsi qu'à chaque action envers soi-même, et ce non pas, certes, en raison d'un autre motif pratique ou d'un avantage à venir, mais 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 son *prix* ou sa *dignité*. Ce qui a un prix peut être remplacé par autre chose d'*équivalent*; en revanche, ce qui est au-dessus de tout prix et ne laisse place à aucun équivalent a une dignité.

Ce qui se rapporte aux inclinations et aux besoins universels des hommes a un *prix marchand*; ce qui, sans nécessairement présupposer un besoin, est conforme à un certain

goût, c'est-à-dire à la satisfaction que nous procure le simple jeu sans finalité des facultés de notre esprit a un *prix affectif*¹ ; mais ce qui est une condition pour qu'une chose soit une fin en soi n'a pas seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intérieure, c'est-à-dire une *dignité*.

Or la moralité est la condition nécessaire pour qu'un être raisonnable puisse être une fin en soi ; car elle seule permet d'être un membre législateur dans le règne des fins. La moralité, et l'humanité pour autant qu'elle est capable de moralité, est ce qui seul a une dignité. L'habileté et l'application dans le travail ont un prix marchand ; l'esprit, la vivacité de l'imagination et la bonne humeur ont un prix affectif ; en revanche la fidélité à la parole donnée, la bienveillance à partir de principes (et non par instinct) ont une valeur intrinsèque. Ni la nature ni l'art ne comportent rien qui pourrait suppléer à ces dispositions au cas où elles viendraient à manquer ; car leur valeur ne réside pas dans les effets qui en découlent, ni dans l'avantage et le profit qu'elles procurent, mais dans les intentions, c'est-à-dire les maximes de la volonté, qui sont prêtes à se révéler de cette manière par des actions, quand bien même l'issue ne leur serait pas favorable. Et ces actions n'ont pas besoin non plus d'être recommandées par quelque disposition subjective ou par le goût qui susciteraient immédiatement notre faveur et notre contentement, ni par aucun penchant ou sentiment immédiats envers elle ; elles présentent la volonté qui les accomplit comme objet d'un respect immédiat, et il n'est besoin pour cela que de la raison qui les lui *impose*, sans qu'il y ait à

1. Kant distingue la valeur relative, qu'il désigne par le terme de *prix*, et la valeur absolue qu'il qualifie de *dignité*. Il distingue encore deux sortes de valeurs relatives, ou prix : le prix marchand de ce qui est relatif aux inclinations et besoins de l'homme et le *prix affectif* (on parle aujourd'hui, dans un sens quelque peu différent, de « valeur affective ») de ce qui est relatif à la manière dont certaines choses nous affectent et obtiennent notre faveur lorsqu'elles produisent un libre jeu des facultés de notre esprit, qui est source de plaisir. Il s'agit essentiellement de l'expérience esthétique et du beau (cf. Kant, *Analytique du beau*, coll. « Les classiques Hatier de la philosophie »).

l'obtenir par des *flatteries*; ce qui serait d'ailleurs contradictoire s'agissant de devoirs. Cette appréciation permet de reconnaître la valeur d'une telle manière de penser comme dignité, et la situe infiniment au-dessus de tout prix, auquel elle ne saurait être mesurée et comparée sans qu'il y ait alors pour ainsi dire atteinte à sa sainteté.

Et qu'est-ce donc qui autorise l'intention moralement bonne ou la vertu à affirmer de si hautes prétentions? Ce n'est rien moins que la faculté de *participer à la législation universelle* qu'elle procure à l'être raisonnable, le rendant ainsi apte à devenir membre du règne possible des fins, à quoi il était déjà destiné par sa nature, en tant que fin en soi et, de ce fait même, législateur dans le règne des fins, libre au regard de toutes les lois naturelles, n'obéissant qu'aux lois qu'il énonce lui-même et d'après lesquelles ses maximes peuvent appartenir à une législation universelle (à laquelle il se soumet lui-même en même temps). Car toute valeur est déterminée par la loi. Mais la législation elle-même, qui détermine toute valeur, doit nécessairement pour cette raison même avoir une dignité, c'est-à-dire une valeur inconditionnée, incomparable; seul le terme de *respect* fournit une expression convenable de l'appréciation qu'un être raisonnable doit porter sur elle. L'*autonomie* est donc le fondement de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable.

Mais les trois manières indiquées de représenter le principe de la moralité ne sont au fond qu'autant de formules de cette seule et même loi, chacune contenant par elle-même les deux autres. Il y a cependant une différence entre elles, certes

plus subjective qu'objective dans son caractère pratique, visant à rapprocher une idée de la raison de l'intuition (d'après une certaine analogie) et ainsi du sentiment. Toutes les maximes ont en effet :

1. une *forme*, qui consiste dans l'universalité, et la formule de l'impératif moral est alors exprimée de la manière suivante : les maximes doivent être choisies comme si elles devaient avoir la valeur de lois universelles de la nature ;
2. une *matière*, à savoir une fin, et la formule dit alors : l'être raisonnable en tant que fin de par sa nature, partant que fin en soi, doit être pour toute maxime la condition limitative de toute fin simplement relative et arbitraire ;
3. une *détermination complète* de toutes les maximes par la formule suivante : toutes les maximes émanant de notre propre législation doivent s'accorder en un possible règne des fins, comme règne de la nature*. Le cheminement se fait comme en suivant les catégories de l'*unité* de la forme de la volonté (de l'universalité de celle-ci), de la *pluralité* de la matière (des objets, c'est-à-dire des fins) et de la *totalité* ou intégralité du système qu'elles forment. Mais pour le *jugement* moral il est préférable de procéder selon la méthode rigoureuse et de se fonder sur la formule universelle de l'impératif catégorique : *agis selon la maxime qui peut en même temps sérier elle-même en loi universelle*. Toutefois, si l'on veut

* La téléologie considère la nature comme un règne des fins, la morale considère un règne possible des fins comme règne de la nature. Là le règne des fins est une idée théorique pour l'explication de ce qui est. Ici elle est une idée pratique, pour que ce qui n'est pas devienne effectif, grâce à notre action ou à notre abstention, et ce justement conformément à cette idée.

aussi *établir* le principe moral, il est très utile de faire passer cette seule et même action à travers les trois concepts indiqués et de les rapprocher ainsi, autant qu'il se peut, de l'intuition.

Nous pouvons à présent terminer par où nous avons commencé, à savoir le concept d'une volonté inconditionnellement bonne. Est *absolument bonne* la volonté qui ne peut être mauvaise, c'est-à-dire dont la maxime, s'il en est fait une loi universelle, ne peut jamais être en conflit avec elle-même. Ce principe est donc aussi sa loi suprême: agis toujours d'après la maxime dont tu peux vouloir en même temps qu'elle soit une loi universelle; telle est la seule condition sous laquelle une volonté ne peut jamais être en conflit avec elle-même, et un tel impératif est catégorique. Et comme il y a analogie entre le fait pour la volonté de valoir comme loi universelle pour des actions possibles, et la liaison universelle de l'existence des choses d'après des lois universelles, liaison qui constitue l'aspect formel de la nature en général, l'impératif catégorique peut également être exprimé ainsi: *Agis selon des maximes qui puissent en même temps se prendre elles-mêmes pour objet en tant que lois universelles de la nature*. Ainsi est donc constituée la formule d'une volonté absolument bonne.

La nature raisonnable se distingue donc des autres par le fait qu'elle se donne à elle-même une fin. Celle-ci serait la matière de toute volonté bonne. Mais comme il faut faire abstraction dans l'idée d'une volonté absolument bonne sans condition limitative (atteindre telle ou telle fin) de toute fin *à réaliser* (comme étant ce qui ne pourrait rendre une volonté bonne que

relativement), la fin ne sera pas conçue ici comme étant à réaliser, mais comme une fin *indépendante*, et donc seulement de façon négative, comme une fin à l'encontre de laquelle il ne faut jamais agir, qui ne doit donc jamais être seulement appréciée comme moyen, mais toujours en même temps comme fin, dans tout vouloir. Or celle-ci ne peut rien être d'autre que le sujet lui-même de toutes les fins possibles, parce que celui-ci est en même temps sujet d'une volonté absolument bonne possible; une telle volonté en effet ne peut jamais être placée au-dessous d'un autre objet. Le principe: agis à l'égard de tout être raisonnable (toi-même comme d'autres) de telle sorte que cet être vaille en même temps dans ta maxime comme fin en soi, est donc en son fond équivalent à cet autre: agis selon une maxime qui puisse en même temps valoir par elle-même, universellement, pour tout être raisonnable. Car le fait que je doive limiter ma maxime, dans l'usage des moyens en vue de toute espèce de fin, à la condition de leur validité universelle en tant que loi pour tout sujet, revient à ce que le sujet des fins, c'est-à-dire l'être raisonnable lui-même, ne soit jamais mis au principe des maximes de l'action simplement comme moyen, mais toujours en même temps comme suprême condition limitative dans l'emploi des moyens, c'est-à-dire comme fin.

Or il s'ensuit sans conteste que tout être raisonnable en tant que fin en soi doit toujours pouvoir, au regard de toutes les lois auxquelles il peut être soumis, se considérer en même temps comme légiférant universellement, précisément parce que cette capacité de ses maximes à

constituer une législation universelle le distingue comme une fin en soi. Mais il s'ensuit aussi que sa dignité (sa prérogative), qui le place au-dessus de tous les simples êtres naturels, le conduit à toujours devoir considérer sa maxime depuis son propre point de vue, mais en même temps aussi depuis celui de tout autre être raisonnable en tant que législateur (qu'on appelle aussi pour cette raison une personne). Or de cette façon un monde d'êtres raisonnables (*mundus intelligibilis*) comme règne des fins devient possible, et ce, grâce à la législation de toutes les personnes en tant que membres. Dès lors chaque être raisonnable doit agir comme si il était à chaque instant par ses maximes un membre législateur dans le règne universel des fins. Le principe formel de ces maximes est le suivant : agis comme si ta maxime devait en même temps servir 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 uniquement d'après des maximes, c'est-à-dire des règles que l'on se donne à soi-même, et le second seulement d'après des lois soumettant les causes efficientes à une contrainte externe. En dépit de cela on donne aussi à l'ensemble de la nature, quand bien même il est considéré comme une machine¹, mais pour autant qu'il a rapport à des êtres raisonnables comme étant ses fins, le nom de règne de la nature. Un tel règne des fins serait effectivement réalisé par des maximes dont l'impératif catégorique prescrit la règle à tous les êtres raisonnables, *si seulement elles étaient universellement suivies*. Et bien que l'être raisonnable ne puisse pas escompter que, quand

1. La nature, pour la science issue de Galilée, est soumise aux principes et aux lois du mécanisme, que l'homme reprend et met en œuvre dans les machines. En lui-même, le mécanisme récuse le recours aux « causes finales » ou aux fins pour l'explication des phénomènes.

bien même il obéirait scrupuleusement à cette maxime en ce qui le concerne, il s'ensuivrait que les autres êtres raisonnables lui seraient également fidèles, ni, de même, que le règne de la nature avec son organisation finalisée s'accorderait avec lui, en ce qu'il en est un membre honorable, pour former un règne des fins qu'il rend lui-même possible, c'est-à-dire pour favoriser son espérance du bonheur, toutefois cette loi : agis d'après les maximes du membre universellement législateur d'un règne des fins simplement possible, n'en subsiste pas moins dans toute sa force, parce qu'elle commande impérativement. Et là réside justement le paradoxe : que seule la dignité de l'humanité en tant que nature raisonnable, sans que s'y ajoute aucune autre fin ni aucun autre avantage auxquels serait ainsi donné accès, partant le respect pour une simple idée, doive pourtant servir de prescription irrévocable à la volonté et que ce soit justement dans cette indépendance de la maxime à l'égard de tous les mobiles de cette sorte que résident la sublimité de celle-ci, ainsi que la dignité de tout sujet raisonnable en tant que membre législateur dans le règne des fins ; car sinon il ne pourrait être représenté que comme soumis à la loi naturelle qui régit ses besoins. Dès lors que le règne de la nature ainsi que le règne des fins seraient alors conçus comme unis sous une autorité souveraine, et que le second règne cesserait de ce fait d'être une simple idée, pour devenir une réalité véritable, il en résulterait pour celle-ci un puissant ressort pour son accroissement, mais jamais une augmentation de sa valeur intrinsèque. Car en dépit de ce qu'on vient de voir, même ce législateur unique et sans

limites devrait encore être représenté comme jugeant la valeur des êtres raisonnables uniquement d'après leur conduite désintéressée, telle qu'elle leur serait prescrite par cette idée. L'essence des choses n'est pas modifiée par leurs rapports externes, et c'est seulement d'après ce qui fait la valeur absolue de l'homme, indépendamment de ce qu'on vient de voir, qu'il peut être jugé par qui que ce soit, fusse l'Être suprême. La *moralité* est donc la relation des actions à l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire à une législation universelle rendue possible par les maximes de celle-ci. L'action qui est compatible avec l'autonomie de la volonté est *permise*; celle qui n'est pas compatible est *interdite*. La volonté dont les maximes s'accordent nécessairement avec les lois de l'autonomie est *sainte*, absolument bonne. La dépendance d'une volonté qui n'est pas absolument bonne à l'égard du principe d'autonomie (la contrainte morale) est l'*obligation*. Celle-ci ne peut donc pas être rapportée à une volonté sainte. La nécessité objective d'une action qui résulte de l'obligation s'appelle le *devoir*.

Ces quelques remarques permettent aisément de s'expliquer comment il se fait que, bien que nous pensions sous le concept de devoir une soumission à la loi, nous attachions néanmoins aussi une certaine sublimité et une certaine *dignité* à la personne qui accomplit tous ses devoirs. Car ce n'est pas en sa *soumission* à la loi morale que réside sa sublimité, mais bien en la considération du fait qu'elle est *législatrice* à l'égard de cette loi et qu'elle ne s'y soumet que pour cette raison. Et nous avons aussi montré plus haut que ce n'est

ni la crainte, ni l'inclination, mais uniquement le respect pour la loi qui est le mobile susceptible de conférer une valeur morale à l'action. Notre propre volonté, pour autant qu'elle agirait sous la seule condition d'une législation universelle rendue possible par ses maximes, cette volonté dont nous sommes capables est en son idée le véritable objet du respect, et la dignité de l'humanité réside précisément dans cette capacité de légiférer universellement, bien que ce soit à la condition d'être elle-même en même temps soumise 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 pour elle-même une loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir). Le principe de l'autonomie est donc : toujours choisir de telle sorte que les maximes de notre choix soient en même temps conçues, dans ce même vouloir, comme des lois universelles. Que cette règle pratique soit un impératif, c'est-à-dire que la volonté de chaque être raisonnable soit nécessairement liée à cette règle comme à une condition, cela ne peut être démontré par une simple analyse des concepts qui se présentent dans la volonté, parce qu'il s'agit là d'une proposition synthétique ; il faudrait aller au-delà de la connaissance des objets, jusqu'à une critique du sujet, c'est-à-dire de la raison pure pratique ;

car cette proposition synthétique, qui commande de façon apodictique¹, doit pouvoir être connue de manière totalement *a priori*; or ceci n'entre pas dans les attributions de la présente section. En revanche, une simple analyse des concepts de la moralité peut fort bien faire apparaître que le principe d'autonomie que nous avons à l'esprit est le principe unique de la morale. Car il se trouve ainsi que ce principe doit être un impératif catégorique, mais que celui-ci n'ordonne rien de plus ni de moins que précisément cette autonomie.

1. C'est-à-dire nécessaire. Cf. note 1, p. 38.

L'HÉTÉRONOMIE DE LA VOLONTÉ COMME SOURCE DE TOUTS LES FAUX PRINCIPES DE LA MORALITÉ

Lorsque la volonté cherche la loi qui doit la déterminer *ailleurs* que dans l'aptitude de ses maximes à constituer une législation universelle qui lui soit propre et que, sortant d'elle-même, elle veuille la trouver dans la propriété de l'un ou l'autre de ses objets, il en résulte toujours de l'*hétéronomie*. Ce n'est alors pas la volonté qui se donne à elle-même la loi, mais l'objet qui la lui donne, à travers sa relation avec elle. Cette relation, qu'elle repose uniquement sur l'inclination, ou sur des représentations de la raison, ne rend possible que des impératifs hypothétiques: je dois faire telle chose, *parce que je veux telle autre chose*. L'impératif moral, et donc catégorique, dit en revanche: je dois agir de telle ou telle manière, quand bien même je ne voudrais

rien d'autre. Par exemple l'impératif hypothétique dit : je ne dois pas mentir, si je ne veux pas perdre mon honneur ; mais l'impératif catégorique dit : je ne dois pas mentir, même si le mensonge ne m'attirait aucun déshonneur. Ce dernier impératif doit donc faire abstraction de tout objet, de telle sorte que celui-ci n'ait aucune espèce d'*influence* sur la volonté, et qu'ainsi la raison pratique (la volonté) ne se contente pas d'administrer un intérêt étranger mais qu'elle démontre simplement son autorité impérative en tant que législation suprême. Ainsi, je dois par exemple chercher à favoriser le bonheur d'autrui, non comme si je tenais à l'existence de ce bonheur (que ce soit par le fait d'une inclination immédiate, ou indirectement par le fait d'une satisfaction produite par la raison), mais uniquement parce que la maxime qui l'exclut ne peut être comprise dans un seul et même vouloir en tant que loi universelle.

DIVISION DE TOUS LES PRINCIPES DE LA MORALITÉ
QUI PEUVENT ÊTRE TIRÉS DU CONCEPT FONDAMENTAL
DE L'HÉTÉRONOMIE DÉJÀ ADMIS

La raison humaine, ici comme partout dans son usage pur aussi longtemps que lui manque la critique, a d'abord essayé toutes les voies incorrectes possibles, avant de parvenir à trouver la seule vraie.

Tous les principes que l'on peut admettre de ce point de vue sont ou bien *empiriques* ou bien

rationnels. Les *premiers*, qui ont pour principe le *bonheur*, sont fondés sur le sentiment physique ou moral, les *seconds*, qui ont pour principe la *perfection*, sont fondés ou bien sur le concept rationnel de la perfection comme effet possible, ou bien sur le concept d'une perfection existant par elle-même (la volonté divine) comme cause déterminante de notre volonté.

Les *principes empiriques* ne sont jamais aptes à servir de fondement à des lois morales. Car l'universalité avec laquelle ces lois doivent valoir pour tous les êtres raisonnables sans distinction, la nécessité pratique inconditionnelle qui leur est ainsi imposée s'évanouissent dès lors que leur fondement est emprunté à *la constitution particulière de la nature humaine* ou aux circonstances contingentes dans lesquelles cette nature se trouve placée. Mais le principe le plus condamnable est celui du *bonheur personnel*, non pas seulement parce qu'il est faux et que l'expérience contredit l'allégation selon laquelle le bien-être se réglerait toujours sur la bonne conduite; ni simplement parce qu'il ne contribue en rien à fonder la moralité, parce que c'est tout à fait autre chose de rendre un homme heureux que de le rendre bon, autre chose de rendre un homme prudent et sûr de son intérêt que de le rendre vertueux: mais parce qu'il prête à la moralité des mobiles qui ont plutôt tendance à la saper et à réduire à néant toute sa sublimité en mettant les mobiles de la vertu et ceux du vice dans le même sac, enseignant uniquement à mieux calculer et effaçant entièrement la différence spécifique qu'il y a entre ces deux choses. Le sentiment moral, en revanche, ce

prétendu sens particulier* (quelque superficielle que soit la référence à celui-ci, dans la mesure où ceux qui ne savent pas *penser*, même dans ce qui dépend seulement de règles universelles, croient pouvoir se tirer d'affaire au moyen du *sentiment*, et quand bien même les sentiments, par nature infiniment différents les uns des autres selon le degré, ne donnent pas une mesure égale du bien et du mal, et que celui qui juge par son sentiment ne peut pas juger valablement pour d'autres), reste néanmoins plus proche de la moralité et de sa dignité en ce qu'il fait cet honneur à la vertu de lui attribuer *immédiatement* la satisfaction qu'elle nous procure et la haute estime qu'elle nous inspire, sans lui jeter en quelque sorte à la figure que ce n'est pas sa beauté, mais uniquement l'intérêt qui nous lie à elle.

Parmi les principes *rationnels* de la moralité, le principe ontologique de la *perfection* (quelque vide, indéterminé et donc inutilisable qu'il soit, pour trouver dans le champ incommensurable de la réalité possible la plus grande somme de biens qui nous convienne, et quel que soit, pour distinguer spécifiquement la réalité dont il est question ici de toute autre, son penchant inévitable à tourner en rond et sa difficulté à éviter de présupposer tacitement la moralité qu'il doit expliquer), est néanmoins supérieur au concept théologique qui la déduit d'une volonté divine

* J'inclus le principe du sentiment moral dans celui du bonheur, parce que tout intérêt empirique, par l'agrément qu'une chose procure, que ce soit immédiatement et sans intention d'y trouver des avantages ou au contraire en considération de ceux-ci, promet une contribution au bien-être. De même faut-il, avec Hutcheson, ranger le principe de la participation au bonheur d'autrui dans le sens moral dont il suppose l'existence.

absolument parfaite. Et ce, non seulement parce que nous n'avons pas l'intuition de la perfection de Dieu, et que nous ne pouvons la dériver que de nos concepts, parmi lesquels celui de la moralité est le plus éminent, mais parce que, si nous ne procédons pas ainsi (ce qui, le cas échéant, constituerait un cercle grossier dans l'explication), le concept dont nous disposons encore, à savoir celui de la volonté de Dieu, tiré des attributs du désir de gloire et de domination, lié aux représentations terribles de la puissance et de la soif de vengeance, formerait nécessairement le socle d'un système des mœurs qui irait exactement à l'encontre de la moralité¹.

Mais si je devais choisir entre le concept du sens moral et celui de la perfection en général (qui du moins ne portent préjudice ni l'un ni l'autre à la moralité, même s'ils ne valent rien pour la soutenir à titre de fondements), je me déterminerais en faveur du second parce qu'au moins il décharge la sensibilité du soin de trancher la question et confie celle-ci au tribunal de la raison pure et que, sans rien trancher, il conserve au moins intacte, en vue d'une détermination plus précise, l'idée indéterminée (d'une volonté bonne en soi).

Au reste, je crois pouvoir me dispenser d'une réfutation en règle de ces doctrines. Elle est si aisée, et probablement si bien aperçue par ceux-là mêmes dont la fonction exige qu'ils prennent parti pour une de ces théories (parce que leur auditoire n'admettrait pas la suspension du jugement), que ce serait un travail superflu. Mais ce qui nous intéresse ici davantage, c'est de savoir que ces principes ne font jamais qu'ériger

1. Lorsqu'on prétend déduire le concept de perfection de l'idée de Dieu et de sa volonté, on s'expose au risque de tourner en rond : la perfection morale de Dieu ne nous est connue que dans la mesure où nous avons déjà en nous l'idée de cette perfection et la lui attribuons à titre réel ; ou alors on va chercher cette perfection dans une représentation non morale de la puissance divine, ce qui s'oppose complètement à la moralité, parce que la perfection est dans ce cas représentée par les attributs de la gloire et de la puissance divine.

l'hétéronomie de la volonté en fondement de la moralité et que, de ce fait même, ils manquent nécessairement leur fin.

Partout où un objet doit être mis au fondement de la volonté pour prescrire à celle-ci la règle qui la détermine, cette règle n'est rien qu'hétéronomie; l'impératif est conditionné, à savoir que *quand* ou *parce qu'*on veut cet objet, on doit agir de telle ou telle manière; dès lors l'impératif ne peut jamais ordonner 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 d'une raison généralement appliquée aux objets de notre possible volonté en général 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 que l'effet prévu de l'action lui fournit: *je dois faire telle chose, parce que je veux telle autre chose*; et ici il faut encore supposer une autre loi au fondement du sujet, d'après laquelle je veux nécessairement cette autre chose, loi qui à son tour a besoin d'un impératif qui limite cette maxime. Car, comme l'impulsion que la représentation d'un objet à la portée de ses forces doit exercer, selon sa constitution naturelle, sur la volonté d'un sujet, appartient à la nature du sujet, que ce soit à la sensibilité (l'inclination ou le goût) ou à l'entendement et à la raison, qui, selon la disposition particulière de leur nature, s'appliquent à un objet avec satisfaction, ce serait proprement la nature qui donnerait la loi. Celle-ci ne serait donc connue et démontrée en tant que telle qu'à partir de la

seule expérience, par conséquent contingente et ainsi inapte à former une règle pratique apodictique, telle que doit l'être la règle morale; elle ne serait *jamais qu'hétéronomie*. La volonté ne se donne pas elle-même la loi, mais la reçoit d'une impulsion étrangère au moyen d'une nature du sujet qui le dispose à la recevoir.

La volonté absolument bonne, dont le principe doit être un impératif catégorique, indéterminée à l'égard de tous les objets, ne contiendra donc que la seule *forme du vouloir*, et ce en tant qu'autonomie; c'est-à-dire que l'aptitude de la maxime de toute volonté bonne à s'ériger elle-même en loi universelle est même la seule loi que la volonté de tout être raisonnable s'impose à elle-même, sans supposer aucun mobile ni aucun intérêt de cette volonté à titre de fondement¹.

Montrer *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 être cherchée dans les limites d'une métaphysique des mœurs; aussi n'avons-nous pas ici affirmé que cette proposition était vraie et moins encore prétendu en détenir une preuve. Nous avons seulement montré, en développant le concept de moralité universellement admis, qu'une autonomie de la volonté lui est inévitablement rattachée ou plus exactement, qu'elle est à son fondement. Celui pour qui la moralité est bien quelque chose de réel et non une idée chimérique dénuée de vérité, doit faire une place à son principe tel qu'il a été exposé. Cette section a donc été, comme la première, purement analytique². Pour montrer que la moralité n'est pas une billevesée, ce qui

1. D'où le privilège du principe d'universalité.

2. Kant rappelle l'indication de méthode qu'il a donnée à la fin de la Préface : les deux premières sections obéissent à une démarche analytique qui clarifie et précise notre connaissance sans toutefois l'augmenter véritablement, en remontant des faits aux principes.

s'ensuit si l'impératif catégorique est vrai, et avec lui l'autonomie de la volonté, et s'il constitue un principe *a priori* absolument nécessaire, il faut établir *la possibilité d'un usage synthétique de la raison pure pratique*¹, que cependant nous ne pouvons tenter sans la faire précéder d'une *critique* de cette faculté même de la raison, critique dont nous voulons exposer les principaux traits utiles à notre intention dans la dernière section.

1. La question transcendante a été posée à la p. 51 de la deuxième section, et rappelée depuis à plusieurs reprises. Kant nous indique ici que le but de celle-ci n'a pas encore été atteint, même si les recherches précédentes en ont rendu la solution plus accessible.

TROISIÈME SECTION

PASSAGE DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS À LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE PRATIQUE

LE CONCEPT DE LIBERTÉ EST LA CLEF POUR L'EXPLICATION
DE L'AUTONOMIE DE LA VOLONTÉ

La *volonté* est une espèce de causalité des êtres vivants, en tant qu'ils sont raisonnables, et la *liberté* serait la propriété de cette causalité, dans la mesure où elle peut agir indépendamment de causes étrangères qui la *déterminent*; tout comme la *nécessité naturelle* est la propriété de la causalité que possèdent tous les êtres *dénués* de raison d'être déterminés à agir sous l'influence de causes étrangères.

Cette explication de la liberté est *négative* et, de ce fait, elle ne donne pas accès à son essence; mais il en découle un concept *positif* de cette même liberté qui est d'autant plus riche et plus fécond. Comme le concept de causalité entraîne avec lui celui de *lois*, d'après lesquelles, suite à quelque chose que nous appelons cause, doit nécessairement être posé autre chose, à savoir l'effet, la liberté, bien qu'elle ne soit pas une propriété de la volonté d'après des lois de la nature, n'en est pas pour autant dénuée de lois; elle doit être au contraire une causalité d'après des lois immuables, mais d'une espèce particulière; sans quoi une volonté libre serait un non-sens. La nécessité naturelle était une hétéronomie des causes efficientes; car chaque effet n'était possible que d'après la loi qui veut

qu'autre chose détermine la cause efficiente à l'action causale ; qu'est-ce que la liberté de la volonté pourrait être d'autre que l'autonomie, c'est-à-dire la propriété de la volonté d'être pour elle-même une loi ? Cependant cette proposition : la volonté est une loi pour elle-même dans toutes ses actions, ne désigne que le principe d'après lequel il ne faut agir selon aucune autre maxime que celle qui peut être aussi son propre objet en tant que loi universelle. Or c'est là 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 donc une seule et même chose¹.

Si l'on suppose donc la liberté de la volonté, la moralité en découle, avec son principe, par simple analyse de son concept². Toutefois ce principe est toujours une proposition synthétique : une volonté absolument bonne est celle dont la maxime peut toujours se contenir elle-même comme loi universelle ; car l'analyse du concept d'une volonté absolument bonne ne peut pas permettre de trouver cette propriété de la maxime³. Mais de telles propositions synthétiques ne sont possibles que dans la mesure où deux connaissances sont liées entre elles par leur connexion à un troisième terme, dans lequel on peut les trouver de part et d'autre. Le concept *positif* de liberté fournit ce troisième terme, qui ne peut être, comme lorsqu'il s'agit des causes physiques, la nature du monde sensible (dans le concept duquel est compris le concept d'une chose en tant que cause et le concept de quelque chose d'autre en tant qu'effet). Ce qu'est ce troisième terme auquel nous renvoie la liberté et

1. Une volonté libre est une volonté qui se donne elle-même une loi et ne reçoit pas une loi du dehors ; or la seule loi que la volonté puisse se donner elle-même, c'est celle qui consiste à se vouloir conforme à la légalité même, c'est-à-dire à vouloir ce qui vaut également pour tous, ce qui n'est rien d'autre que ce que le devoir commande.

2. L'analyse précise le contenu du concept ; elle ne dit rien qui ne soit déjà impliqué dans celui-ci. S'il existe une volonté libre, il existe une moralité.

3. L'idée de volonté bonne n'implique pas l'idée de loi universelle ; d'où la nécessité d'une synthèse qui devra établir un lien *a priori* entre la volonté (bonne) et la loi (universelle). La liberté est la condition de cette synthèse.

dont nous avons *a priori* une idée, cela ne peut pas encore être immédiatement indiqué ici, pas plus que la déduction du concept de liberté à partir de la raison pure pratique et avec celle-ci la possibilité d'un impératif catégorique ne peuvent être rendus compréhensibles; dans les deux cas une certaine préparation est encore requise.

LA LIBERTÉ DOIT ÊTRE SUPPOSÉE COMME PROPRIÉTÉ
DE LA VOLONTÉ DE TOUS LES ÊTRES RAISONNABLES

Il ne suffit pas d'attribuer la liberté à notre volonté, quelle qu'en soit la raison, si nous n'avons pas une raison suffisante de l'attribuer également à tous les êtres raisonnables. Car, comme la moralité ne nous est une loi qu'en tant que nous sommes des *êtres raisonnables*, elle doit également valoir pour tous les êtres raisonnables et, comme elle doit être uniquement dérivée de la propriété de la liberté, il faut aussi prouver que la liberté est une propriété de la volonté de tous les êtres raisonnables. Il ne suffit donc pas de l'établir à partir de certaines prétendues expériences de la nature humaine (ce qui est d'ailleurs absolument impossible, la liberté ne pouvant être établie qu'*a priori*), il faut au contraire prouver qu'elle est inhérente, d'une façon générale, à l'activité de tous les êtres raisonnables qui sont doués d'une volonté. Je dis donc: tout être qui ne peut agir autrement que *sous l'idée de la liberté*, est pour cette raison même effectivement libre au point

de vue pratique, c'est-à-dire que toutes les lois qui sont indissolublement liées à la liberté valent pour lui, tout autant que si sa volonté était valablement déclarée libre en elle-même et dans la philosophie théorique*. Or je prétends que nous devons nécessairement accorder à tout être raisonnable, qui a une volonté, l'idée de la liberté sous laquelle seulement il peut agir. Car dans un tel être nous pensons une raison qui est pratique, c'est-à-dire qui a une causalité eu égard à ses objets. Or il est impossible de penser une raison qui, avec sa pleine conscience, recevrait de l'extérieur une direction pour ses jugements, car le sujet attribuerait alors la détermination de sa faculté de juger à une impulsion et non à sa raison. La raison doit se considérer comme étant elle-même l'auteur de ses principes, indépendamment d'influences étrangères ; aussi doit-elle, en tant que raison pratique ou que volonté d'un être raisonnable, se considérer elle-même comme libre ; c'est-à-dire que la volonté de cet être ne peut être sa propre volonté que sous l'idée de la liberté et doit donc, au point de vue pratique, être jointe à tous les êtres raisonnables¹.

1. Une raison dont les jugements seraient commandés de l'extérieur est une contradiction dans les termes, puisqu'elle se nierait en son être même. Un être raisonnable doit donc nécessairement penser que sa volonté est libre.

* Si je choisis cette voie, qui consiste à admettre comme suffisante pour notre dessein la liberté que les êtres raisonnables mettent simplement *comme idée* au fondement de leurs actions, c'est pour ne pas devoir m'engager à démontrer également la liberté au point de vue théorique. Car, si ce dernier point reste en suspens, les mêmes lois ne s'en appliquent pas moins à un être qui ne peut agir autrement que sous l'idée de sa propre liberté, lois qui obligeraient un être effectivement libre. Nous pouvons donc nous libérer ici du fardeau qui pèse sur la théorie.

Nous avons finalement ramené le concept déterminé de la moralité à l'idée de la liberté; nous ne pouvions cependant démontrer la réalité de cette dernière, pas même en nous-mêmes ni dans la nature humaine; nous avons seulement vu que nous devions la présupposer, si nous voulions penser un être raisonnable, doué d'une conscience de sa causalité à l'égard des actions, c'est-à-dire d'une volonté, et nous découvrons ainsi que pour le même motif nous devons attribuer à tout être doué de la raison et de la volonté cette propriété, qui consiste à se déterminer à l'action sous l'idée de la liberté.

Mais de la supposition de ces idées découlait aussi la conscience d'une loi de l'action, d'après laquelle les principes subjectifs de l'action, c'est-à-dire les maximes, doivent être à chaque instant pris de telle sorte qu'ils valent aussi objectivement, c'est-à-dire universellement, et puissent constituer notre propre législation universelle. Mais pourquoi dois-je me soumettre à ce principe, cela en tant qu'être raisonnable en général, en même temps, de ce fait, que tous les autres êtres raisonnables? Je veux bien accorder qu'aucun intérêt ne m'y *pousse*¹, car il n'y aurait alors plus d'impératif catégorique; mais je dois pourtant, nécessairement, y *prendre* intérêt et comprendre comment cela se fait; car ce devoir est proprement un vouloir qui vaut pour tout être raisonnable, à condition que la raison soit chez lui pratique sans rencontrer d'obstacles; mais

1. Chacun entend bien qu'agir par devoir n'est pas agir par intérêt, et que les deux choses s'opposent, même lorsque la conformité au devoir masque un intérêt. Celui qui agit par devoir n'agit donc pas par intérêt. On doit néanmoins admettre que nous éprouvons de l'intérêt pour l'accomplissement du devoir, pour la valeur qu'il confère et la destination qu'il manifeste. Cet intérêt est celui de l'existant pour l'existence, il porte sur le sens même de celle-ci.

pour des êtres tels que nous, affectés par la sensibilité comme autant de mobiles d'une autre espèce, chez lesquels ne se produit pas toujours ce que ferait la raison, considérée en elle-même, cette nécessité de l'action peut seulement être appelée un devoir, et la nécessité subjective est distinguée de la nécessité objective.

Il semble donc que nous nous soyons à vrai dire contentés de présupposer la loi morale, c'est-à-dire le principe même de l'autonomie, dans l'idée de liberté et ne puissions démontrer pour elles-mêmes sa réalité et sa nécessité objective. Ceci nous aura au moins permis d'accéder à un point important, à savoir une détermination du véritable principe plus précise que cela n'avait été le cas jusqu'alors, sans pour autant avancer d'un pas pour ce qui est de sa validité et de la nécessité pratique de s'y soumettre. Car nous n'aurions pas de réponse satisfaisante à faire à celui qui nous demanderait pourquoi la validité universelle de notre maxime, en tant que loi, devrait être la condition limitative de nos actions, et sur quoi nous fondons la valeur que nous accordons à cette manière d'agir, valeur qui serait si grande qu'il ne saurait y avoir nulle part d'intérêt plus élevé, et comment il se fait que l'homme croie sentir seulement en cela sa valeur personnelle, à côté de quoi un état agréable ou désagréable ne pèse rien.

Nous voyons certes que nous pouvons prendre de l'intérêt à une qualité personnelle qui n'améliore en rien notre état, si seulement cette qualité nous rend capables d'accéder à un tel état meilleur dans le cas où la raison devrait dispenser cette amélioration ; c'est-à-dire que le simple fait d'être digne du bonheur, même sans le motif qui

consisterait à accéder à cet état, peut intéresser en lui-même; mais ce jugement, en réalité, n'est jamais que l'effet de l'importance que nous avons déjà supposée aux lois morales (lorsque nous nous détachons au moyen de l'idée de liberté de tout intérêt empirique). Mais nous ne pouvons pas encore comprendre par ce moyen que nous devons nous en détacher, c'est-à-dire nous considérer comme libres dans nos actions et pourtant soumis à certaines lois, pour trouver une valeur uniquement dans notre personne, qui puisse nous dédommager de la perte de tout ce qui confère une valeur à notre état, ni comprendre comment cela est possible, et donc *ce qui fait que la loi morale oblige*.

Il apparaît ici, il faut clairement l'avouer, une sorte de cercle, dont il est, semble-t-il, impossible de sortir. Nous nous présumons libres dans l'ordre des causes efficientes¹, pour nous penser soumis à des lois morales dans l'ordre des fins, et nous nous pensons après coup soumis à ces lois parce que nous nous sommes attribué la liberté de la volonté; car la liberté et la législation propre à la volonté sont autonomie l'une et l'autre, partant concepts équivalents, en sorte que l'un ne peut servir d'explication ni de fondement à l'autre, mais tout au plus, dans une intention logique, conduire à un seul concept des représentations apparemment différentes d'un même objet (comme différentes fractions de même valeur sont ramenées à leur expression la plus simple²).

Mais il nous reste encore une voie à explorer: chercher si, lorsque nous nous pensons comme des causes efficientes *a priori* grâce à la liberté, nous n'adoptons pas un autre point de vue que

1. Il s'agit des causes naturelles qui déterminent les phénomènes.

2. Il s'agit de savoir comment nous pouvons nous penser comme libres au point de vue moral et comme déterminés au point de vue de la causalité naturelle.

lorsque nous nous représentons nous-mêmes, d'après nos actions, comme des effets que nous voyons devant nos yeux.

Il est une remarque qui n'exige aucune réflexion subtile, dont on peut supposer que l'entendement le plus commun peut la faire, quoique à sa manière, par un discernement obscur de la faculté de juger, qu'il qualifie de sentiment : toutes les représentations qui nous viennent indépendamment de notre arbitre (comme celles des sens) ne nous font connaître les objets que selon la manière dont ils nous affectent, ce qu'ils peuvent être en soi nous restant inconnu, et donc, en ce qui concerne ces représentations, quelque soutenu que puisse être l'effort d'attention et de distinction de notre entendement, nous ne pouvons parvenir qu'à la simple connaissance des *phénomènes*, mais jamais à celle des *choses en soi*. Une fois cette distinction faite (peut-être simplement en remarquant la différence qu'il y a entre les représentations qui nous viennent d'ailleurs, et pendant que nous sommes passifs, et celles que nous tirons uniquement de nous-mêmes en affirmant ainsi notre activité), il s'ensuit naturellement que derrière les phénomènes il faut admettre et supposer autre chose, qui n'est pas phénoménal, à savoir les choses en soi, même si nous admettons de nous-mêmes que, puisqu'elles ne peuvent jamais nous être connues autrement que de la manière dont elles nous affectent, nous ne pouvons les approcher ni savoir ce qu'elles sont en elles-mêmes. Ces considérations doivent conduire à une distinction, certes grossière, entre le *monde sensible* et le *monde intelligible*, le premier

très divers, suivant la sensibilité des différents spectateurs du monde, le deuxième, fondement du premier, restant toujours le même¹. Même en ce qui concerne l'homme, et ce, d'après la connaissance qu'il a de lui-même par le sens interne, il ne peut prétendre connaître ce qu'il est en soi. Car, puisqu'il ne se crée pas lui-même, pour ainsi dire, et n'a pas de lui-même un concept *a priori*, mais empirique, il est naturel qu'il ne puisse prendre connaissance de lui-même que par le sens interne et donc seulement par la manifestation phénoménale de sa nature et la manière dont sa conscience est affectée. Mais il doit nécessairement supposer qu'il existe, au-delà de cette nature² de son propre sujet, constituée de multiples phénomènes, autre chose qui lui sert de fondement, à savoir son moi, quelle que puisse en être la nature propre, et il doit donc, eu égard à la simple perception et réceptivité des sensations, se ranger dans le *monde sensible*, mais, eu égard à ce qui peut être en lui pure activité (ce dont il ne prend pas conscience par l'affection des sens, mais de manière immédiate), il doit se ranger dans le *monde intelligible*, qu'il ne connaît pourtant pas davantage³.

C'est la conclusion que tout homme qui réfléchit doit tirer des choses qui peuvent se présenter à lui ; sans doute est-elle aussi présente dans l'entendement le plus commun, lequel, comme on sait, est fort enclin à attendre derrière les objets sensibles quelque chose d'invisible, d'agissant en soi, qu'il corrompt cependant en voulant en faire derechef un objet sensible, c'est-à-dire un objet de l'intuition, en sorte qu'il n'a pas progressé d'un pouce.

1. La distinction du monde sensible et du monde intelligible permet de penser comme non contradictoire la dualité de la liberté et du déterminisme.

2. Les choses en général se manifestent dans l'expérience en tant que phénomènes et forment la réalité objective appréhendée par les sens et connue par l'entendement. Il n'en va pas autrement de l'homme et de la connaissance qu'il peut acquérir de lui-même.

3. Pas plus qu'il ne peut connaître ce qu'il est en soi, l'homme ne peut connaître le monde intelligible ; l'une et l'autre chose sont hors de l'expérience, inaccessibles à notre pouvoir d'intuitionner, et ne peuvent par conséquent être connues, mais seulement pensées.

Or l'homme trouve effectivement en lui-même une faculté par laquelle il se distingue de toutes les autres choses, voire de lui-même en tant qu'il est affecté par des objets, et qui est la *raison*. Celle-ci, en tant que pure spontanéité, est même par là encore supérieure à l'*entendement*: et cela, bien que ce dernier soit aussi une spontanéité et ne contienne pas seulement, comme la sensibilité, des représentations qui ne jaillissent que lorsqu'on est affecté par des choses (et donc passif), mais parce qu'il ne peut pas produire, par son activité, d'autres concepts que ceux qui servent simplement à *placer les représentations sensibles sous des règles*, et à les unifier de cette manière dans une conscience, et qu'il ne penserait donc rien sans cet usage de la sensibilité. La raison, en revanche, manifeste sous le nom d'Idées une spontanéité si pure qu'elle va bien au-delà de tout ce que peut lui fournir la sensibilité et montre sa fonction la plus noble en distinguant le monde sensible et le monde intelligible, assignant alors à l'entendement ses limites¹.

C'est la raison pour laquelle un être raisonnable doit se considérer, *en tant qu'intelligence* (et non du côté de ses forces inférieures), comme appartenant non pas au monde sensible, mais au monde intelligible; il y a donc deux points de vue à partir desquels il peut se considérer lui-même et connaître les lois qui président à l'usage de ses forces, partant à toutes ses actions: *d'une part*, en tant qu'il appartient au monde sensible, il est soumis aux lois de la nature (hétéronomie); *d'autre part*, en tant qu'il appartient au monde intelligible, il est soumis à des lois qui,

1. Ce paragraphe ordonne les trois facultés qui constituent le pouvoir de connaître, que Kant a étudié dans la *Critique de la raison pure*: la *sensibilité* qui fournit les intuitions, l'*entendement* qui place les intuitions sous des règles (un concept est une règle d'unification du divers), enfin la *raison* qui s'élève notamment, au moyen des idées, jusqu'au monde intelligible qu'il nous est cependant impossible de connaître.

indépendantes de la nature, ne sont fondées qu'en raison et non empiriquement.

En tant qu'être raisonnable et donc appartenant au monde intelligible, l'homme ne peut jamais penser la causalité de sa volonté autrement que sous l'idée de liberté; car l'indépendance vis-à-vis des causes déterminantes du monde sensible (que la raison doit à chaque instant s'accorder), est liberté. Or à l'idée de liberté est indissolublement lié le concept d'*autonomie*, et avec celui-ci le principe universel de la moralité, placé dans le domaine de l'idée au fondement de toutes les actions des êtres raisonnables, de la même façon que la loi naturelle l'est à tous les phénomènes.

Est à présent levé le soupçon évoqué plus haut, suivant lequel il y aurait secrètement un cercle dans notre inférence de la liberté à l'autonomie et de celle-ci à la loi morale, comme si nous n'avions placé l'idée de liberté au fondement qu'en vue de la loi morale, pour pouvoir ensuite inférer de la liberté à cette loi; nous ne pourrions donc donner aucune raison de cette loi et il s'agirait seulement de la postulation d'un principe que des âmes bien intentionnées seraient prêtes à nous accorder, mais que nous ne pourrions jamais établir comme une proposition démontrable. Car nous voyons à présent que, lorsque nous nous pensons comme libres, nous nous transportons dans le monde intelligible comme étant ses membres et reconnaissons l'autonomie de la volonté ainsi que sa conséquence, la moralité; et lorsque nous nous pensons comme soumis au devoir, nous nous considérons comme appartenant au monde sensible et en même temps au monde intelligible.

L'être raisonnable se range en tant qu'intelligence dans le monde intelligible, et c'est seulement en tant que cause efficiente appartenant à ce monde qu'il appelle sa causalité une *volonté*. D'un autre côté, il a aussi conscience d'être une partie du monde sensible dans lequel ses actions se produisent comme de simples manifestations phénoménales de cette causalité. La possibilité de ces actions ne peut cependant pas être tirée de cette causalité que nous ne connaissons pas ; ces actions doivent donc être considérées comme déterminées par d'autres phénomènes, à savoir des désirs et des inclinations, et comme appartenant au monde sensible. Si j'étais uniquement membre du monde intelligible, mes actions seraient toujours conformes au principe de l'autonomie de la volonté pure ; en tant que simple partie du monde sensible, elles devraient être considérées comme entièrement conformes à la loi naturelle des désirs et des inclinations, et donc à l'hétéronomie de la nature. (Les premières reposeraient sur le principe suprême de la moralité, les deuxièmes sur celui du bonheur). *Mais comme le monde intelligible contient le fondement du monde sensible, et donc aussi des lois qui le régissent*, et qu'il est ainsi immédiatement législateur par rapport à ma volonté (qui appartient entièrement au monde intelligible) et doit donc aussi être pensé comme tel, je vais devoir me reconnaître, en tant qu'intelligence, et

bien que je sois d'un autre côté un être appartenant au monde sensible, comme soumis à la loi du premier, c'est-à-dire à la raison, qui contient dans l'idée de liberté la loi de celle-ci, et ainsi soumis à l'autonomie de la volonté. Je devrai par conséquent considérer les lois du monde intelligible comme étant des impératifs pour moi et les actions conformes à ce principe comme étant des devoirs.

Et c'est ainsi que des impératifs catégoriques sont possibles, du fait que l'idée de liberté fait de moi un membre du monde intelligible. Grâce à quoi, si j'étais uniquement tel, toutes mes actions *seraient* toujours conformes à l'autonomie de la volonté; mais comme je me vois aussi comme un membre du monde sensible, elles *doivent* être toujours conformes. Ledit devoir-être *catégorique* représente une proposition synthétique *a priori*¹, du fait qu'à ma volonté, affectée par des désirs sensibles, s'ajoute encore l'idée de cette même volonté, mais en tant que volonté pure appartenant au monde intelligible, pratique par elle-même, idée qui contient la condition suprême de la première selon la raison; à peu près de la même façon qu'aux intuitions du monde sensible s'ajoutent des concepts de l'entendement, qui ne signifient rien d'autre en eux-mêmes que la forme d'une loi en général, rendant ainsi possibles des propositions synthétiques *a priori*, sur lesquelles repose toute connaissance d'une nature.

L'usage pratique de la raison humaine commune confirme la justesse de cette déduction. Il n'y a personne, même le pire scélérat, s'il est par ailleurs habitué à user de la raison, qui ne souhaite,

1. Une telle proposition est synthétique en ce qu'elle opère une liaison entre deux termes (qui ne sont pas impliqués l'un par l'autre) et *a priori* en ce que cette liaison n'est pas tirée de l'expérience. La formule du devoir est une telle proposition par la liaison de ma volonté empirique, déterminée par la causalité naturelle (en ce que je suis une partie du monde sensible) avec l'idée de ma volonté comme appartenant au monde intelligible, et de ce fait soumise à une législation dont elle est elle-même l'auteur.

lorsqu'on lui soumet des exemples de loyauté dans les intentions, de fermeté dans l'application de bonnes maximes, de sympathie et de bienveillance universelle (liés qui plus est à de grands sacrifices en matière d'avantages et de confort), se trouver dans les mêmes dispositions. Mais il n'y parvient pas pour lui-même, à cause de ses inclinations et impulsions, souhaitant pourtant être libéré de ces inclinations qui lui pèsent. Il prouve ainsi qu'il se transporte en pensée, avec une volonté libérée des impulsions de la sensibilité, dans un tout autre ordre de choses que celui de ses désirs dans le champ de la sensibilité, parce qu'il ne peut attendre de ce souhait aucune satisfaction de ses désirs, partant aucun état qui soit satisfaisant pour n'importe laquelle de ses inclinations réelles ou encore imaginables (car alors l'idée même qui lui inspire ce souhait perdrait sa prééminence), mais seulement une plus grande valeur intrinsèque de sa personne. Il croit être cette personne meilleure lorsqu'il se place au point de vue d'un membre du monde intelligible, ce à quoi le contraint malgré lui l'idée de liberté, c'est-à-dire d'indépendance à l'égard des causes *déterminantes* du monde sensible. De ce point de vue, il a conscience d'une volonté bonne qui de son propre aveu sert de loi à sa mauvaise volonté en tant que membre du monde sensible, loi dont il reconnaît l'autorité tandis qu'il la transgresse. Le devoir moral est donc nécessairement sa volonté propre comme membre du monde intelligible, et n'est pensé par lui comme un devoir que dans la mesure où il se considère simultanément comme un membre du monde sensible.

Tous les hommes se pensent comme libres dans leur volonté. D'où tous les jugements sur des actions qui *auraient dû arriver*, même si *elles ne sont pas arrivées*. Pourtant, cette liberté n'est pas un concept empirique et ne peut pas l'être, parce que ce concept demeure toujours, bien que l'expérience montre le contraire des exigences qui sont représentées comme nécessaires quand on suppose la liberté. D'un autre côté, il est tout aussi nécessaire que tout ce qui arrive soit immanquablement déterminé d'après des lois de la nature, et cette nécessité naturelle n'est pas davantage un concept empirique, précisément parce qu'il porte en lui le concept de la nécessité, et donc d'une connaissance *a priori*. Mais ce concept d'une nature est confirmé par l'expérience et doit être lui-même inévitablement présupposé si l'expérience, c'est-à-dire une connaissance des objets des sens liée par des lois universelles, doit être possible. C'est pourquoi la liberté n'est qu'une *idée* de la raison, dont la réalité objective est en soi douteuse¹, tandis que la nature est un *concept de l'entendement* qui démontre et doit nécessairement démontrer sa réalité par des exemples qu'offre l'expérience.

Une dialectique de la raison² découle de ce qui précède, puisque eu égard à la volonté, la liberté qui l'accompagne semble entrer en contradiction avec la nécessité naturelle et qu'à cette croisée des chemins, la raison dans son *intention spéculative*

1. Toute connaissance suppose des intuitions ou représentations sensibles auxquelles l'entendement applique ses catégories; or nous n'avons pas d'intuition de la liberté et ne pouvons donc pas la connaître (pas plus que l'âme, ou Dieu). Nous avons cependant une idée de la liberté: ainsi lorsque nous disons d'une action qu'elle n'aurait pas dû se produire (puisque'elle émane d'une volonté libre, qui aurait pu agir autrement). Nous pensons donc nécessairement la liberté que nous ne pouvons connaître.

2. La raison entre en conflit avec elle-même lorsque la nécessité naturelle (le déterminisme naturel) vient apparemment contredire une liberté par laquelle la raison accède au domaine pratique. Comment les actions humaines peuvent-elles être à la fois libres et nécessaires?

trouve le chemin de la nécessité naturelle beaucoup mieux ouvert et plus viable que celui de la liberté. Néanmoins, dans l'*intention pratique*, le sentier de la liberté est le seul sur lequel il soit possible de faire usage de sa raison dans notre conduite. C'est pourquoi il est également impossible à la philosophie la plus subtile et à la raison humaine la plus commune de chasser la liberté par des ratiocinations. La raison doit donc supposer qu'il n'y a pas de véritable contradiction entre la liberté et la nécessité naturelle dans les mêmes actions humaines, car elle ne peut pas plus renoncer au concept de la nature qu'à celui de la liberté.

Cependant il faut au moins faire disparaître cette contradiction apparente de manière convaincante, quand bien même on ne pourrait jamais comprendre comment la liberté est possible¹. Car si la pensée de la liberté allait jusqu'à se contredire elle-même ou contredire la nature, qui est tout aussi nécessaire, il faudrait entièrement y renoncer en faveur de la nécessité naturelle.

Mais il est impossible d'échapper à cette contradiction si le sujet qui se croit libre se pense lui-même *dans le même sens ou sous le même rapport* lorsqu'il se dit libre que lorsqu'il se suppose, dans sa même intention d'agir, soumis à la loi de la nature. C'est pourquoi c'est une tâche indispensable pour la philosophie spéculative de montrer, au moins, que son illusion quant à la contradiction repose sur le fait que nous pensons l'homme en un autre sens et sous un autre rapport, lorsque nous l'appelons libre, que lorsque nous le considérons comme une partie de la

1. On peut cependant comprendre cette incompréhensibilité : cf. p. 122 sq.

nature, soumise aux lois de celle-ci, et que non seulement ces deux choses *peuvent* exister ensemble, mais qu'elles doivent aussi être pensées comme *nécessairement unifiées* dans le même sujet¹. Sans cela nous ne pourrions pas expliquer pourquoi nous devrions importuner la raison avec une idée qui, même si elle se laisse unir *sans contradiction* à une autre qui a suffisamment fait ses preuves, nous emmêle néanmoins dans une affaire qui met la raison, dans son usage théorique, en situation fort périlleuse. Mais ce devoir incombe uniquement à la raison spéculative, afin qu'elle ouvre la voie à la raison pratique. Il ne dépend donc pas du bon plaisir du philosophe de lever l'apparente contradiction ou de la laisser intacte, car dans ce dernier cas la théorie en la matière est un *bonum vacans*², dont le fataliste peut alors prendre possession avec raison, en chassant ainsi toute morale comme d'une prétendue propriété qui ne serait qu'une possession sans titre³.

Mais on ne peut pas encore dire que les frontières de la philosophie pratique commencent ici. Car la résolution du conflit ne relève pas d'elle, elle exige seulement que la raison spéculative mette fin au désaccord dans lequel elle s'est elle-même emmêlée dans les questions théoriques, afin que la raison pratique dispose de calme et de sécurité pour faire face aux attaques venant de l'extérieur qui pourraient lui disputer le sol sur lequel elle veut s'établir.

Mais la prétention légitime de la raison humaine commune à la liberté de la volonté se fonde sur la conscience et la supposition admise de l'indépendance de la raison à l'égard de causes

1. Kant va montrer que la réalité humaine se pense en deux sens distincts selon qu'on la considère du point de vue intelligible ou du point de vue sensible. Il a déjà abordé cette *antinomie* (conflit entre deux propositions dont chacune paraît démontrable) dans la *Critique de la raison pure* (« L'antinomie de la raison pure », Troisième antinomie).

2. Bien vacant.

3. La philosophie spéculative joue un rôle négatif indispensable en dissipant l'apparente contradiction, empêchant ainsi le fataliste, pour qui les actions humaines sont seulement nécessaires, d'occuper une place que la philosophie pratique se verrait obligée d'abandonner. La philosophie joue alors pleinement son rôle *critique* : elle n'élargit pas le champ des connaissances, mais le délimite avec exactitude.

qui ne sont que subjectivement déterminantes et qui, toutes ensemble, décident seulement de ce qui appartient à la sensation et tombe donc sous l'appellation générale de sensibilité. L'homme qui se considère de cette manière comme une intelligence se place alors dans un autre ordre des choses et dans une relation à des principes déterminants d'une tout autre espèce selon qu'il se considère comme une intelligence douée de volonté et donc de causalité ou qu'il se perçoit comme un phénomène dans le monde sensible (ce qu'il est effectivement) et soumet sa causalité à une détermination extérieure par des lois de la nature. Or il s'aperçoit bientôt que les deux choses peuvent se produire en même temps, et même qu'elles le doivent nécessairement. Car il n'y a aucune contradiction à ce qu'une *chose en tant que phénomène* (appartenant au monde sensible) soit soumise à certaines lois, dont elle est indépendante *en tant que chose* ou être *en soi*; mais le fait que l'homme doive se représenter et se penser lui-même de ces deux façons repose, en ce qui concerne la première, sur la conscience qu'il a de lui-même comme d'un objet affecté par des sens, et la seconde, sur la conscience qu'il a de lui-même comme d'une intelligence, c'est-à-dire comme indépendant, dans l'usage de la raison, des impressions sensibles (et donc comme appartenant au monde de l'intelligible).

C'est pourquoi l'homme se flatte de posséder une volonté qui ne se laisse rien attribuer de ce qui appartient simplement à ses désirs et ses inclinations et conçoit au contraire des actions possibles par elle, et même nécessaires, qui ne peuvent se produire qu'au mépris de tous les

désirs et de toutes les incitations sensibles. La causalité de telles actions repose en lui sur l'intelligence et sur les lois des effets et des actions conformes aux principes d'un monde intelligible dont il ne sait sans doute rien d'autre, sinon que la raison seule, une raison pure, indépendante de toute sensibilité, y donne la loi. De même, comme il n'est qu'en ce monde, en tant qu'intelligence, le moi véritable (en tant qu'homme au contraire il n'est que le phénomène de lui-même), ces lois le concernent immédiatement et catégoriquement, si bien que ce à quoi entraînent les inclinations et les incitations (partant toute la nature du monde sensible) ne peut porter aucun préjudice aux lois de sa volonté comme intelligence, il en résulte même qu'il n'est pas responsable des premières et ne les attribue pas à son véritable moi, c'est-à-dire la volonté, mais bien responsable de l'indulgence qu'il pourrait avoir à leur égard s'il leur ménageait une influence sur ses maximes, au détriment des lois rationnelles de la liberté.

En se *pensant* dans un monde intelligible, la raison pratique n'outrepasse pas ses limites¹ ; ce qu'elle ferait en revanche si elle voulait *s'intuitionner, se sentir dans* un tel monde. Il ne s'agit là que d'une représentation négative par rapport au monde sensible, lequel ne donne pas de loi à la raison dans la détermination de la volonté. Elle n'est positive que sur un seul point : cette liberté, en tant que détermination négative, est en même temps reliée à un pouvoir (positif) et même à une causalité de la raison, que nous appelons une volonté, qui nous permet d'agir de telle sorte que le principe des actions soit

1. On l'a vu, penser n'est pas connaître.

conforme à la propriété essentielle d'une cause rationnelle, c'est-à-dire à la condition en vertu de laquelle une maxime, en tant que loi, est universellement valable. Si elle allait de plus chercher un *objet de la volonté*, c'est-à-dire un mobile, dans le monde intelligible, elle dépasserait ses limites et prétendrait connaître une chose dont elle ne sait rien¹. Le concept d'un monde intelligible n'est donc qu'un *point de vue* que la raison se voit contrainte d'adopter au-delà des phénomènes, *pour se penser elle-même comme pratique*; ce qui ne serait pas possible si les influences de la sensibilité étaient déterminantes pour l'homme, mais qui est pourtant nécessaire, dans la mesure où la conscience de soi en tant qu'intelligence, et donc en tant que cause rationnelle et agissant par raison, librement efficiente, ne doit pas lui être contestée. Cette pensée entraîne certes l'idée d'un autre ordre et d'une autre législation que ceux du mécanisme naturel, lesquels concernent le monde sensible, et elle rend nécessaire le concept d'un monde intelligible (c'est-à-dire le tout des êtres raisonnables en tant que choses en soi), mais sans la moindre prétention d'aller au-delà d'une conformité à sa simple condition *formelle*, c'est-à-dire à l'universalité de la maxime de la volonté en tant que loi; et donc conformément à l'autonomie de cette dernière, qui seule peut coexister avec la liberté; alors que toutes les lois déterminées par leur rapport à un objet donnent une hétéronomie qui ne peut être trouvée que dans les lois de la nature et ne peut concerner que le monde sensible.

1. Le monde intelligible n'est pas une réalité substantielle, qui ne peut être reconnue et affirmée que dans une connaissance. Une telle connaissance est ici impossible puisque le monde intelligible, par définition, est au-delà du sensible et de l'expérience, donc de ce que nous pouvons intuitionner et partant connaître.

Mais la raison dépasserait ses limites, si elle s'avisait d'*expliquer comment* la raison pure peut être pratique, ce qui reviendrait entièrement à expliquer *comment la liberté est possible*.

Car nous ne pouvons rien expliquer que nous ne ramenions à des lois dont l'objet doit pouvoir être donné dans une expérience possible. Or la liberté est une simple idée, dont on ne peut aucunement montrer la réalité objective d'après des lois de la nature, ni par conséquent dans une quelconque expérience possible. Dès lors, parce qu'aucun exemple ne peut jamais en être donné, même d'après une quelconque analogie, elle ne peut être ni saisie, ni même simplement aperçue. Elle ne vaut qu'en tant que supposition nécessaire de la raison dans un être qui croit avoir conscience d'une volonté, c'est-à-dire d'une faculté distincte de la simple faculté de désirer (à savoir de se déterminer à agir en tant qu'intelligence, et donc d'après des lois de la raison, indépendamment des instincts naturels). Or, là où s'arrête la détermination d'après des lois de la nature, s'arrête également toute *explication*, et il ne reste plus que la *défense*, c'est-à-dire la mise en échec des objections de ceux qui prétendent avoir plus profondément pénétré dans l'essence des choses et déclarent hardiment pour cela que la liberté est impossible¹. On peut seulement leur montrer que la contradiction qu'ils prétendent y avoir décelée se trouve simplement dans le fait que, pour faire valoir la loi naturelle eu égard aux actions humaines, ils ont nécessairement considéré l'homme en tant que phénomène et qu'à présent qu'on exige d'eux qu'ils le pensent également, en tant qu'intelligence, comme une

1. On ne saurait démontrer que la liberté existe, ni qu'elle n'existe pas.

chose en soi, ils continuent de le considérer comme phénomène; alors qu'évidemment en isolant sa causalité (c'est-à-dire sa volonté) de toutes les lois naturelles du monde sensible dans un seul et même sujet, ils produiraient une contradiction, laquelle disparaît s'ils voulaient bien réfléchir et reconnaître, comme de juste, que derrière les phénomènes doivent se trouver (quoique cachées) les choses en soi à titre de fondement, sans qu'on puisse attendre que les lois d'après lesquelles elles agissent soient les mêmes que pour leurs phénomènes.

L'impossibilité subjective d'*expliquer* la liberté de la volonté se confond avec l'impossibilité de découvrir et de faire comprendre un *intérêt** que pourrait prendre l'homme aux lois morales; et de fait il y prend réellement un intérêt, dont le fondement en nous est ce que nous appelons sentiment moral, que quelques-uns ont fait passer à tort pour la mesure de notre jugement moral, alors qu'il faut bien plutôt y voir l'effet *subjectif* que la loi exerce sur la volonté, à laquelle la raison seule donne les principes objectifs.

* Est intérêt ce par quoi la raison devient pratique, c'est-à-dire une cause déterminant la volonté. C'est pourquoi on dit seulement d'un être raisonnable qu'il prend de l'intérêt à quelque chose; les créatures dénuées de raison ne ressentent que des impulsions sensibles. La raison ne prend un intérêt immédiat à l'action que lorsque l'universalité de la maxime de celle-ci est un principe de détermination suffisant pour la volonté. Seul un tel intérêt est pur. Mais lorsqu'elle ne peut déterminer la volonté qu'au moyen d'un autre objet du désir ou sous la présupposition d'un sentiment particulier du sujet, la raison ne prend qu'un intérêt médiat à l'action, et comme la raison ne peut par elle-même découvrir des objets de la volonté ni un sentiment particulier qui serait à son fondement sans l'aide de l'expérience, ce dernier intérêt ne serait qu'empirique et non un intérêt pur de la raison. L'intérêt logique de la raison (promouvoir ses connaissances) n'est jamais immédiat, mais présuppose des intentions dans son emploi.

Pour qu'il soit possible de vouloir ce dont la raison fait seulement un devoir à l'être raisonnable affecté par des sens, il faut assurément que la raison ait une faculté qui lui permette d'*inspirer* un *sentiment de plaisir* ou de contentement lié à l'accomplissement du devoir, partant une causalité qui puisse déterminer la sensibilité conformément à ses principes. Mais il est totalement impossible de comprendre, c'est-à-dire d'expliquer *a priori* comment une simple pensée, qui ne contient rien de sensible en elle-même, produit une sensation de plaisir ou de déplaisir ; car c'est une espèce particulière de causalité de laquelle, comme de toute causalité, nous ne pouvons rien déterminer *a priori* et devons tout demander à l'expérience seule. Mais comme celle-ci ne peut établir de relation de cause à effet qu'entre deux objets de l'expérience, et qu'ici la raison pure doit être la cause, au moyen de simples idées (qui ne donnent aucun objet d'expérience) d'un effet qui doit évidemment se produire dans l'expérience, il nous est tout à fait impossible, à nous autres hommes, d'expliquer comment et pourquoi *l'universalité de la maxime en tant que loi*, et donc la moralité, nous intéresse. Une seule chose est certaine : ce n'est pas *parce qu'elle nous intéresse* qu'elle a une validité pour nous (car il s'agit alors d'hétéronomie et de dépendance de la raison pratique à l'égard de la sensibilité, en quoi elle ne pourrait jamais être législatrice au point de vue moral), mais elle nous intéresse parce qu'elle vaut pour nous en tant qu'hommes, du fait qu'elle procède de notre volonté en tant qu'intelligence, et donc de notre moi véritable ; *or ce qui appartient au simple*

phénomène, la raison le subordonne nécessairement à la nature de la chose en soi.

On peut sans doute trouver une réponse à la question de savoir comment un impératif catégorique est possible, dans la mesure où l'on peut indiquer l'unique supposition dont cette possibilité est tributaire, à savoir l'idée de liberté, de même que l'on peut comprendre la nécessité de cette supposition, ce qui suffit pour l'*usage pratique* de la raison, c'est-à-dire pour être convaincu de la *validité de cet impératif*, ainsi que de la loi morale; mais aucune raison humaine ne peut jamais comprendre comment cette supposition est elle-même possible. Or la supposition d'après laquelle une intelligence douée de volonté est libre a pour conséquence nécessaire l'*autonomie* de celle-ci comme condition formelle, sous laquelle seulement cette volonté peut être déterminée. Supposer cette liberté de la volonté n'est d'ailleurs pas chose simplement *possible* en elle-même (sans entrer en contradiction avec le principe de la nécessité naturelle dans la liaison des phénomènes du monde sensible), comme peut le montrer la philosophie spéculative; il est également *nécessaire* de façon inconditionnelle pour un être raisonnable, conscient de sa causalité par raison, et donc d'une volonté (distincte des désirs) de l'admettre d'un point de vue pratique, c'est-à-dire en idée, dans toutes ses actions, à titre de condition. Mais quant à savoir *comment* la raison pure, sans autre mobiles, d'où qu'ils viennent, peut en elle-même être pratique, c'est-à-dire *comment le simple principe de la validité universelle de toutes ses maximes en tant que lois* (principe qui

serait assurément la forme d'une raison pure pratique) peut, sans aucune matière (objet) de la volonté, à laquelle on pourrait par avance porter un quelconque intérêt, constituer par elle-même un mobile et produire un intérêt qui, serait dit purement *moral*, ou, en d'autres termes, *comment une raison pure peut être pratique*, voilà ce dont toute raison humaine est entièrement incapable; tout travail et toute peine pour en chercher une explication sont perdus.

C'est exactement comme si je cherchais à comprendre comment la liberté elle-même est possible en tant que causalité d'une volonté. Car j'abandonne alors le principe d'explication philosophique et je n'en ai pas d'autre. Sans doute pourrais-je à présent planer dans le monde intelligible qui me reste encore, dans le monde des intelligences; mais quand bien même j'en ai une *idée*, qui est bien fondée, je n'en ai cependant pas la moindre *connaissance* et ne puis jamais y parvenir, quels que soient les efforts de ma raison naturelle. Cette idée signifie seulement un quelque chose qui reste lorsque j'ai exclu tout ce qui appartient au monde sensible des principes de détermination de ma volonté, afin de restreindre le principe des motifs issus du champ de la sensibilité en traçant ses frontières et en montrant qu'il ne contient pas le tout de toutes choses en lui, mais qu'il y a plus, en dehors de lui; mais ce plus, je ne puis cependant le connaître davantage. De la raison pure qui pense cet idéal, il ne reste rien d'autre, après la séparation de toute matière, c'est-à-dire la connaissance des objets, que la forme à concevoir, à savoir la loi pratique de la validité universelle des maximes et,

conformément à celle-ci, la raison en rapport avec un monde intelligible pur, c'est-à-dire comme cause efficiente possible, déterminant la volonté; le mobile, ici, doit faire entièrement défaut; il faudrait que cette idée d'un monde intelligible fût elle-même le mobile, ou ce à quoi la raison prît originellement un intérêt; mais faire comprendre cela constitue précisément la tâche qu'il nous est impossible d'accomplir.

Ici est donc la limite ultime de toute recherche morale; mais une limite qu'il importe grandement de déterminer, ne serait-ce que pour que la raison, d'un côté, n'erre pas dans le monde sensible, d'une manière dommageable aux mœurs, à la recherche du mobile suprême ainsi que d'un intérêt compréhensible mais empirique, mais d'un autre côté, pour qu'elle ne batte pas vainement des ailes dans l'espace, vide pour elle, des concepts transcendants, sous le nom de monde intelligible, sans parvenir à bouger de place, et ne se perde dans des chimères. D'ailleurs l'idée d'un monde intelligible pur, comme un tout des intelligences, auquel nous-mêmes appartenons en tant qu'êtres raisonnables (quoique aussi, et par ailleurs, membres du monde sensible), reste toujours une idée utile et licite au soutien d'une croyance rationnelle, bien que tout savoir s'achève à la limite de ce monde. Et par l'idéal magnifique d'un règne universel des *fins en soi* (les êtres raisonnables), dont nous pouvons être membres si nous nous conduisons scrupuleusement suivant des maximes de la liberté comme si elles étaient des lois de la nature, elle peut produire en nous un intérêt vivant pour la loi morale.

L'usage spéculatif de la raison, à l'égard de la *nature*, conduit à la nécessité absolue de quelque cause suprême *du monde*; l'usage pratique de la raison *en vue de la liberté* conduit aussi à une nécessité absolue, mais c'est seulement celle *des lois des actions* d'un être raisonnable comme tel. Or c'est un *principe* essentiel de tout usage de notre raison de pousser sa connaissance jusqu'à la conscience de sa *nécessité* (car, sinon, ce ne serait pas une connaissance de la raison). Mais c'est une *limitation* tout aussi essentielle de cette même raison que de ne pas pouvoir saisir la *nécessité* de ce qui est ou de ce qui arrive ni de ce qui doit arriver, si une *condition* sous laquelle elle est ou arrive ou doit arriver, n'est pas mise au fondement de cette nécessité. Mais, de cette façon, l'incessante recherche de la condition diffère continuellement la satisfaction de la raison. C'est pourquoi elle cherche sans trêve la nécessité inconditionnée et se voit contrainte de l'admettre, sans disposer d'aucun moyen de se la rendre à elle-même compréhensible: déjà heureuse, si elle peut seulement trouver le concept compatible avec cette présupposition. Ce n'est donc pas un blâme pour notre déduction du principe suprême de la moralité, mais un reproche que l'on devrait faire à la raison humaine en général, que de ne pas savoir rendre compréhensible une loi pratique inconditionnée (comme doit l'être l'impératif catégorique) dans sa nécessité absolue: car on ne peut pas lui faire grief de ne pas vouloir le faire

par une condition, c'est-à-dire au moyen de quelque intérêt qu'elle poserait comme principe, puisqu'alors il ne s'agirait plus d'une loi morale, c'est-à-dire d'une loi suprême de la liberté. Et ainsi ne comprenons-nous sans doute pas la nécessité pratique inconditionnée de l'impératif moral, mais nous comprenons du moins *qu'elle soit incompréhensible*; et c'est bien là tout ce qu'on peut exiger à bon droit d'une philosophie qui s'efforce d'aller dans les principes jusqu'aux limites de la raison humaine.

PLAN DE L'OUVRAGE

Le texte du Fondement pour la métaphysique des mœurs se compose de trois sections précédées d'une préface. La deuxième et la troisième sections comportent quelques intertitres (mentionnés ici en italique). À défaut d'une organisation formelle plus explicite et plus précise de l'ouvrage, il a paru utile de proposer au lecteur une revue exhaustive de tous les paragraphes, chacun d'eux étant brièvement caractérisé ou résumé. Cette revue lui permettra de circuler plus aisément dans le texte et d'y retrouver un moment précis. La numérotation des paragraphes, qui précède ici cette caractérisation, n'a pas été reproduite dans le texte afin de ne pas en alourdir la présentation ; il suffira de se reporter à la page indiquée pour retrouver le début de chaque paragraphe.

PRÉFACE

— §§ 1-10. QU'EST-CE QU'UNE MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS ?

- § 1. Division de la philosophie (p. 6).
- § 2. Connaissance rationnelle formelle et connaissance rationnelle matérielle. Logique, physique et éthique (p. 6).
- § 3. La philosophie matérielle a une partie empirique (p. 6).
- § 4. Elle a aussi une partie pure, appelée métaphysique (p. 7).
- § 5. Métaphysique de la nature et métaphysique des mœurs, physique empirique et anthropologie pratique (p. 7).
- § 6. Nécessité de séparer la connaissance rationnelle pure et la connaissance empirique (p. 7).
- § 7. Nécessité d'une métaphysique des mœurs comme connaissance rationnelle pure de la moralité (p. 8).
- § 8. La philosophie morale n'emprunte rien à l'anthropologie (p. 9).
- § 9. La nécessité d'une métaphysique des mœurs est spéculative mais surtout pratique (p. 10).

— §§ 6-10. NÉCESSITÉ D'UNE MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS SÉPARÉE DE TOUTE ANTHROPOLOGIE

- § 10. La *Philosophie pratique universelle* de Wolff n'est pas une métaphysique des mœurs ; l'objet de celle-ci est une volonté pure (p. 11).

— §§ 11-14. L'IDÉE D'UN FONDEMENT
POUR LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS

- § 11. Le *Fondement pour une métaphysique des mœurs* peut se passer provisoirement d'une Critique de la raison pratique (p. 12).
- § 12. La publication séparée du *Fondement*, d'accès plus difficile, évite d'alourdir une *Métaphysique des mœurs* à venir qui peut prétendre à la popularité (p. 13).
- § 13. Le *Fondement* a son propre dessein, qui est d'établir le principe suprême de la moralité (p. 13).
- § 14. La méthode des deux premières sections est analytique, celle de la troisième, synthétique (p. 14).

PREMIÈRE SECTION

— §§ 1-4. LA VOLONTÉ BONNE EST LE SEUL BIEN MORAL

- § 1. Seule une volonté bonne est bonne sans restriction (p. 15).
- § 2. Les qualités qui peuvent être favorables à la volonté bonne n'ont pas de valeur morale en elles-mêmes (p. 16).
- § 3. La volonté n'est pas bonne par ses effets, mais par son principe (p. 16).
- § 4. La question se pose cependant de savoir si une telle volonté est bien conforme à l'intention de la nature (p. 17).

— §§ 5-7. LA DESTINATION DE LA RAISON

- § 5. La raison ne peut avoir pour fin propre le bonheur; un instinct nous procurerait celui-ci beaucoup plus sûrement (p. 17).
- § 6. L'incapacité de la raison à nous conduire au bonheur provoque souvent une haine à son encontre (p. 18).
- § 7. Il s'en conclut que la raison a pour destination de produire une volonté bonne en elle-même (p. 19).

— §§ 8-18. LE DEVOIR

- § 8. Le développement du concept de volonté bonne nous conduit au concept de devoir (p. 20).

— §§ 9-13. AGIR PAR DEVOIR ET AGIR CONFORMÉMENT
AU DEVOIR

- § 9. *Première proposition* : une action conforme au devoir n'est pas nécessairement accomplie par devoir. Exemple du commerçant honnête (p. 21).
- § 10. Une action ne peut être accomplie par devoir que lorsque l'inclination ne nous porte plus à agir conformément à celui-ci. Exemple de l'homme qui souhaite mourir (p. 22).
- § 11. La bienfaisance qui résulte de l'inclination mérite des éloges mais n'a pas de valeur proprement morale. Exemple de l'homme qui est bienveillant par devoir (p. 22).
- § 12. Le devoir de travailler à son propre bonheur. Exemple de l'homme qui souffre de la goutte (p. 23).
- § 13. Le devoir d'aimer son prochain (p. 24).

— § 14. LA VALEUR MORALE D'UNE ACTION RÉSIDE DANS
SON PRINCIPE ET NON DANS SES EFFETS

Deuxième proposition (p. 25).

— §§ 15-18. LE DEVOIR EST LA NÉCESSITÉ D'ACCOMPLIR
UNE ACTION PAR RESPECT POUR LA LOI

- § 15. *Troisième proposition* : agir par respect pour la loi (p. 26).
- § 16. C'est dans la représentation de la loi morale, propre à tout être raisonnable, que réside le principe de l'action accomplie par devoir (p. 27).
- § 17. Cette loi m'ordonne d'agir de telle sorte que je puisse aussi vouloir que la maxime de mon action devienne une loi universelle (p. 28).
- § 18. Il est impossible de vouloir qu'une maxime du mensonge devienne une loi universelle (p. 28).

— §§ 19-22. LA CONSCIENCE COMMUNE A BESOIN
DE LA PHILOSOPHIE

- § 19. Il n'est pas difficile de connaître son devoir (p. 30).
- § 20. Dans les questions pratiques, le jugement commun n'a rien à envier à celui du philosophe (p. 31).
- § 21. Cependant, en s'opposant aux commandements du devoir, les inclinations conduisent la raison à une dialectique qui l'affaiblit (p. 32).

- § 22. C'est la raison pratique de l'homme qui le conduit alors à chercher des secours dans la philosophie pratique (p. 33).

DEUXIÈME SECTION

— §§ 1-5. DEVOIR ET EXPÉRIENCE

- § 1. Le concept du devoir n'est pas empirique (p. 35).
 § 2. Il est impossible de prouver qu'une action a été accomplie par devoir (p. 36).
 § 3. Le devoir n'en subsiste pas moins, car il ne dépend en rien de l'expérience (p. 36).
 § 4. Le devoir vaut pour tous les êtres raisonnables en général (p. 38).
 § 5. La moralité ne peut être tirée d'exemples (p. 38).

— §§ 6-10. VULGARISATION DE LA PHILOSOPHIE PRATIQUE

- § 6. Il est nécessaire de présenter les concepts de la moralité sous une forme universelle (p. 39).
 § 7. Il ne faut pas, sous prétexte de vulgarisation, mêler l'empirique et le rationnel (p. 40).
 § 8. Les concepts purs de la raison pratique doivent d'abord être dégagés et exposés pour eux-mêmes (p. 40).
 § 9. Une telle métaphysique des mœurs isolée est même indispensable à l'accomplissement du devoir (p. 41).
 § 10. Les lois morales se déduisent du concept général d'un être raisonnable et non de la nature particulière de la raison humaine (p. 43).

— §§ 11-28. L'IMPÉRATIF CATÉGORIQUE

a. §§ 11-18. Le concept d'impératif en général

- § 11. Il s'agit de remonter jusqu'à la source du concept du devoir (p. 44).
 § 12. Lorsque la raison ne détermine pas la volonté de façon irrésistible, ses lois prennent la forme d'un commandement (p. 44).
 § 13. L'impératif est la formule du commandement (p. 45).
 § 14. Tout impératif est exprimé par un devoir (p. 45).
 § 15. Le devoir ne s'adresse qu'à une volonté subjectivement imparfaite, comme celle de l'homme (p. 46).

- § 16. Les impératifs hypothétiques sont relatifs au moyen d'accéder à une fin possible ; l'impératif catégorique représente une action comme nécessaire en elle-même (p. 47).
- § 17. Les impératifs hypothétiques sont les formules d'actions bonnes en vue d'autre chose, l'impératif catégorique, celle d'une action bonne en soi (p. 47).
- § 18. L'impératif dit qu'une action serait bonne (p. 47).

b. §§ 19-21. Les impératifs hypothétiques

- § 19. L'impératif peut être un principe pratique problématique (la fin visée est possible), assertorique (la fin est effective) ou apodictique (l'action est en elle-même nécessaire) (p. 48).
- § 20. Les impératifs relatifs à une fin possible sont innombrables ; ce sont les impératifs de l'habileté (p. 48).
- § 21. L'impératif qui prescrit une action en vue du bonheur relève de la prudence (p. 49).

c. §§ 22-31. L'impératif catégorique

- § 22. L'impératif catégorique est l'impératif de la moralité ; l'action y est exigée pour elle-même (p. 50).
- § 23. L'impératif de l'habileté est une règle, celui de la prudence un conseil, celui de la moralité un commandement (p. 50).
- § 24. Il s'agit de savoir comment ces impératifs sont possibles. Dans le cas d'un impératif de l'habileté, la contrainte découle de la fin que la volonté se donne (p. 51).
- § 25. En dépit du caractère indéterminé du bonheur, la prescription du moyen découle là aussi de la fin visée (p. 52).
- § 26. L'impératif de la moralité est inconditionné, et aucun exemple ne nous assure de son existence (p. 55).
- § 27. La possibilité de cet impératif doit être examinée *a priori*. Lui seul est une loi (p. 56).
- § 28. L'impératif catégorique est une proposition synthétique *a priori* (p. 56).
- § 29. On peut essayer d'établir la formule de l'impératif catégorique à partir de son concept (p. 57).
- § 30. La maxime de l'action doit être conforme à l'universalité d'une loi en général (p. 57).
- § 31. Agis uniquement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle (p. 58).

— §§ 32-38. LA LÉGISLATION MORALE

- § 32. Qu'il y ait effectivement des devoirs ou non, nous pouvons indiquer ce qui est pensé sous ce terme (p. 58).
- § 33. Agis comme si la maxime de ton action devait devenir par ta volonté une loi universelle de la nature (p. 58).
- § 34. Exemple de l'homme qui ressent un dégoût de la vie (p. 59).
- § 35. Exemple de l'homme qui promet en sachant qu'il ne pourra pas tenir sa promesse (p. 59).
- § 36. Exemple de l'homme qui laisse ses dons naturels en friche (p. 60).
- § 37. Exemple de l'homme indifférent aux malheurs des autres (p. 61).
- § 38. Une action est morale lorsqu'on peut vouloir que sa maxime devienne une loi universelle (p. 62).

— §§ 39. CONTRADICTION D'UNE VOLONTÉ
QUI SE SOUSTRAIT À LA LOI

- § 39. Enfreindre un devoir, c'est faire une exception en faveur de son inclination (p. 62).

— §§ 40-44. LA PHILOSOPHIE ENTRE CIEL ET TERRE

- § 40. Nous savons à présent ce que veut dire le devoir, mais nous ne savons pas encore s'il existe (p. 63).
- § 41. Nous ne devons pas tirer cette existence de la nature particulière de l'homme (p. 64).
- § 42. La philosophie a pour tâche de préserver les lois de la raison (p. 65).
- § 43. Rien de ce qui est empirique ne doit s'ajouter au principe de la moralité (p. 65).
- § 44. Il s'agit d'établir un lien entre la loi morale et le concept d'un être raisonnable en général (p. 66).
- § 45. Les fins qu'un être raisonnable se propose comme effets de son action sont relatives (p. 67).
- § 46. Seul ce dont l'existence a en soi une valeur absolue peut fonder la possibilité d'un impératif catégorique (p. 68).
- § 47. L'homme et tout être raisonnable en général sont une fin en soi, c'est-à-dire une personne (p. 68).
- § 48. Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta propre personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, jamais seulement comme un moyen (p. 69).

§ 49. Retour à l'exemple du §34 (p. 70).

§ 50. Retour à l'exemple du §35 (p. 71).

§ 51. Retour à l'exemple du §36 (p. 72).

§ 52. Retour à l'exemple du §37 (p. 72).

— §§ 53-58. L'AUTONOMIE DE LA VOLONTÉ

§ 53. La volonté d'un être raisonnable doit légiférer de manière universelle (p. 72).

§ 54. La volonté est soumise à la loi parce qu'elle est elle-même législatrice (p. 73).

§ 55. L'impératif sous cette forme implique le renoncement à tout intérêt (p. 74).

§ 56. Articulation de cet argument (p. 74).

§ 57. L'impératif ainsi défini serait dès lors inconditionné (p. 75).

§ 58. Il ne peut y avoir d'autre principe de la moralité que celui de l'autonomie de la volonté (p. 75).

— §§ 59-64. LE RÈGNE DES FINS

§ 59. Ce principe conduit au concept d'un règne des fins (p. 76).

§ 60. Le règne est la liaison des êtres raisonnables par des lois communes (p. 76).

§ 61. Chacun d'eux doit se traiter et traiter chacun des autres comme une fin en soi (p. 77).

§ 62. Membre et souverain du règne des fins (p. 77).

§ 63. La qualité de souverain implique des conditions restrictives (p. 77).

§ 64. La moralité consiste dans la relation de l'action à la législation du règne des fins (p. 77).

— §§ 65-69. LA DIGNITÉ ET LE PRIX

§ 65. C'est parce qu'une volonté est législatrice qu'elle peut se penser comme fin en soi (p. 78).

§ 66. Distinction du prix et de la dignité (p. 78).

§ 67. Prix marchand et prix affectif. La dignité a son fondement dans ce qui fait qu'une chose est une fin en soi (p. 78).

§ 68. La moralité est ce qui fait qu'un être raisonnable peut être une fin en soi (p. 79).

§ 69. La moralité a son principe dans l'autonomie (p. 80).

— § 70. TROIS FORMULES MAIS UNE SEULE LOI MORALE

§ 70. Rapprochement systématique des trois formules de la loi morale (p. 80).

— §§ 71-74. LA VOLONTÉ BONNE

§ 71. Formule générale d'une volonté absolument bonne (p. 82).

§ 72. La nature raisonnable, qui se donne à elle-même une fin, est de ce fait une fin en soi (p. 82).

§ 73. Tout être raisonnable, en tant que fin en soi, doit de ce fait se considérer comme légiférant universellement (p. 83).

§ 74. La volonté législatrice est ce qui, dans l'action accomplie par devoir, est objet de respect (p. 86).

— §§ 75. L'AUTONOMIE DE LA VOLONTÉ COMME PRINCIPE SUPRÊME DE LA MORALITÉ

§ 75. *L'autonomie de la volonté comme principe suprême de la moralité* (p. 87).

— §§ 76-82. L'HÉTÉRONOMIE COMME FAUX PRINCIPE

§ 76. *L'hétéronomie de la volonté comme source de tous les faux principes de la moralité* (p. 88).

§ 77. *Division de tous les principes de la moralité qui peuvent être tirés du concept fondamental de l'hétéronomie déjà admis* (p. 89).

§ 78. Les principes empiriques ne peuvent fonder des lois morales. La notion de sens moral (p. 90).

§ 79. Le principe rationnel de la perfection comme principe de la moralité : supériorité du concept ontologique sur le concept théologique (p. 91).

§ 80. Supériorité du concept de la perfection sur le concept de sens moral (p. 92).

§ 81. En ce qu'ils s'appuient sur l'hétéronomie de la volonté, ces concepts ne peuvent fonder la moralité (p. 92).

§ 82. La volonté déterminée par la représentation d'un objet ne se donne pas elle-même sa loi (p. 93).

§ 83. L'autonomie de la volonté est le vouloir en sa pure forme (p. 94).

§ 84. L'analyse qui permet de comprendre qu'une volonté bonne s'impose à elle-même une loi universelle ne permet pas encore de savoir si une telle volonté existe (p. 94).

TROISIÈME SECTION

— §§ 1-3. LE CONCEPT DE LIBERTÉ EST LA CLEF POUR L'EXPLICATION DE L'AUTONOMIE DE LA VOLONTÉ

- § 1. Définition d'une volonté libre des êtres vivants (p. 96).
- § 2. Concept négatif et concept positif de la liberté (p. 96).
- § 3. Le concept de liberté positive devra conduire à l'union de l'idée d'une bonne volonté avec celle de loi universelle (p. 97).

— § 4. LA LIBERTÉ DOIT ÊTRE SUPPOSÉE COMME PROPRIÉTÉ DE LA VOLONTÉ DE TOUS LES ÊTRES RAISONNABLES (p. 98).

— §§ 5-16. DE L'INTÉRÊT QUI S'ATTACHE AUX IDÉES DE LA MORALITÉ (p. 100).

- § 5. Tout être raisonnable se détermine à l'action sous l'idée de la liberté (p. 100).
- § 6. En quel sens on peut parler d'un intérêt de la raison pratique (p. 100).
- § 7. La nécessité et la réalité objective de la loi morale n'ont pas encore été démontrées (p. 101).
- § 8. Il s'agit de comprendre ce qui fait que la loi morale oblige (p. 101).
- § 9. L'explication semble prisonnière d'un cercle vicieux (p. 102).
- § 10. Peut-être y a-t-il lieu de distinguer deux points de vue (p. 102).

— §§ 11-16. DISTINCTION DU MONDE SENSIBLE ET DU MONDE INTELLIGIBLE

- § 11. Distinction des phénomènes et des choses en soi, du monde sensible et du monde intelligible (p. 103).
- § 12. Cette distinction est présente dans l'entendement commun (p. 104).
- § 13. Distinction de la raison et de l'entendement (p. 105).
- § 14. L'appartenance à deux mondes (p. 105).
- § 15. Monde intelligible et idée de liberté (p. 106).
- § 16. La distinction des deux mondes rompt le cercle de l'explication (p. 106).

— §§ 17-19. COMMENT UN IMPÉRATIF CATÉGORIQUE EST-IL POSSIBLE ?

- § 17. *Comment un impératif catégorique est-il possible ?* (p. 107).

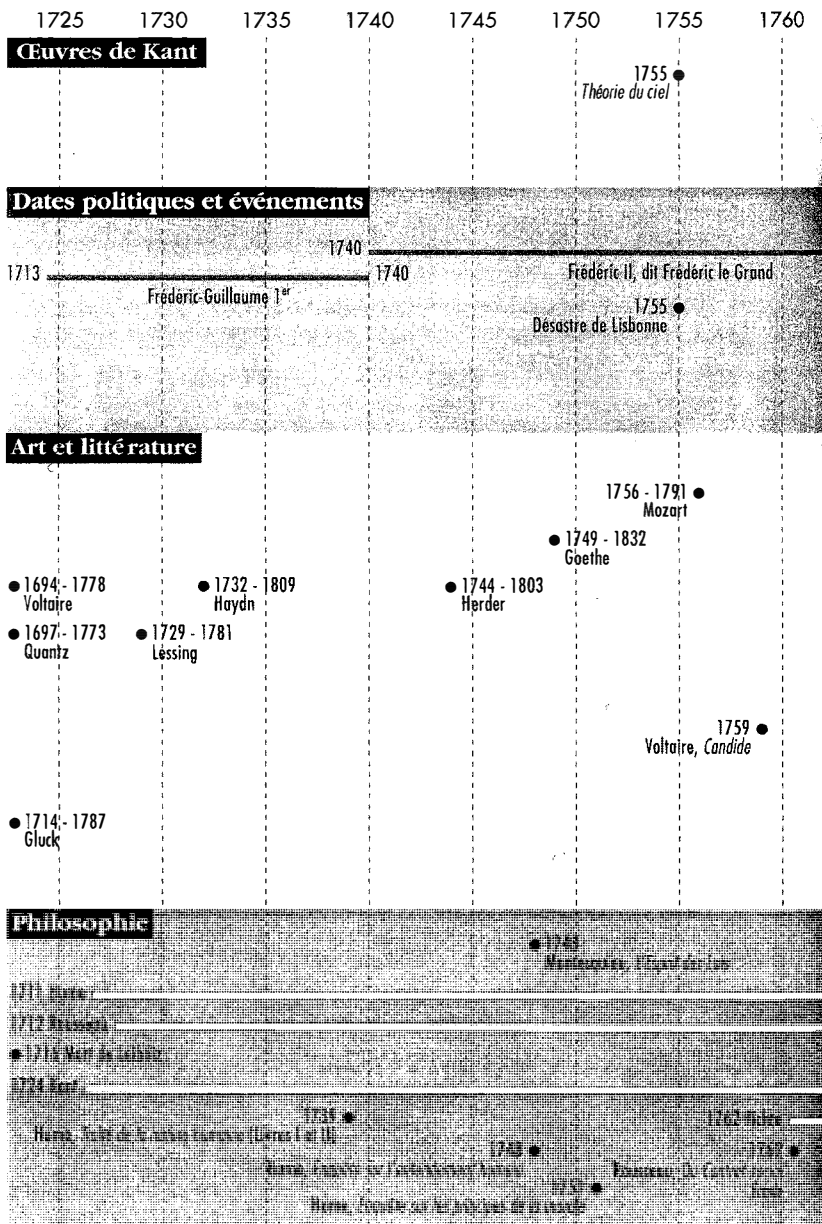
- § 18. L'idée de liberté rend compte de la possibilité des impératifs catégoriques (p. 108).
- § 19. Confirmation de cette déduction par la raison pratique commune (p. 108).

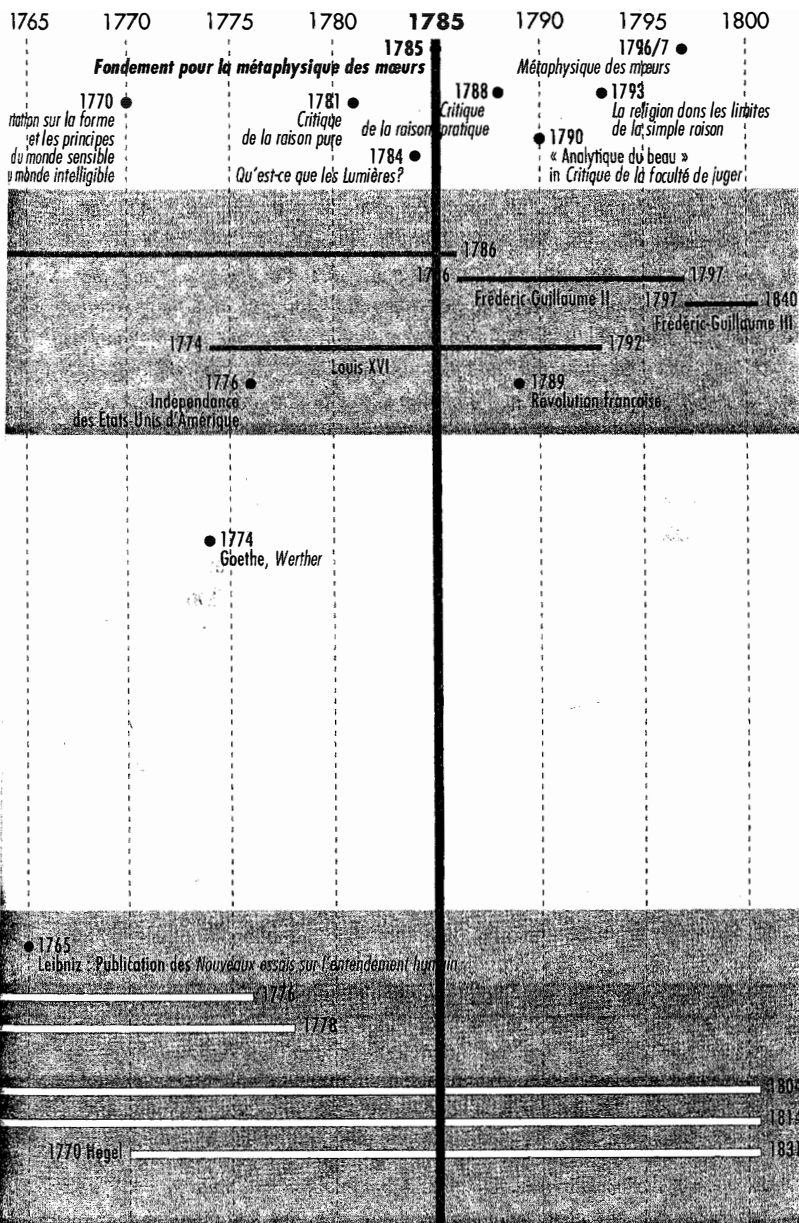
— §§ 20-34. DE LA LIMITE EXTRÊME DE TOUTE PHILOSOPHIE PRATIQUE (p. 110).

- § 20. La liberté est une idée de la raison (p. 110).
- § 21. Nécessité de supposer qu'il n'y a pas de contradiction entre la liberté et la nécessité naturelle (p. 110).
- § 22. Il faut dissiper la contradiction apparente qui subsiste (p. 111).
- § 23. Il faut montrer que l'homme est pensé en deux sens différents lorsqu'on l'appelle libre ou qu'on le considère comme soumis à la loi de la nature (p. 111).
- § 24. Rôle de la raison spéculative (p. 112).
- § 25. L'homme peut se percevoir comme intelligence et volonté ou comme phénomène dans le monde sensible (p. 112).
- § 26. La volonté libre (p. 113).
- § 27. La raison pratique qui se pense dans un monde intelligible ne prétend pas pour autant s'intuitionner (p. 114).
- § 28. La raison dépasserait ses limites si elle voulait expliquer comment la liberté est possible (p. 115).
- § 29. La liberté est en effet une idée dont on ne peut montrer la réalité objective d'après des lois (p. 116).
- § 30. On ne saurait expliquer non plus l'intérêt que l'homme prend aux lois morales (p. 117).
- § 31. Il est en effet impossible de comprendre comment une simple pensée produit une sensation de plaisir ou de déplaisir (p. 118).
- § 32. La possibilité de l'impératif catégorique découle de la supposition de l'idée de liberté, ce qui suffit pour l'usage pratique de la raison (p. 119).
- § 33. Je puis penser la liberté en tant que causalité d'une volonté, mais non en expliquer la possibilité (p. 120).
- § 34. Limite de toute recherche morale (p. 121).

— § 35. REMARQUE FINALE

- § 35. Nous ne comprenons pas la nécessité pratique de l'impératif moral, mais nous comprenons qu'elle soit incompréhensible (p. 122).





LA VIE ET L'ŒUVRE DE KANT

(1724-1804)

La vie de Kant est exemplaire, en raison même du peu de chose qu'il y a à en dire : elle paraît s'absorber tout entière dans le travail de la pensée, prolongé par l'enseignement et la rédaction des œuvres, et s'effacer derrière les idées. C'est en ce sens qu'elle est souvent évoquée, comme une existence représentative par excellence de cette solide tradition universitaire grâce à laquelle l'Allemagne a si puissamment contribué à la culture de l'Europe.

Mais l'exemplarité ici n'est pas simplement celle de l'individu pour l'espèce, de Kant pour la grande lignée des professeurs d'université allemands. Car c'est bien plus un modèle, sans doute rarement égalé, de constante fidélité à ses principes et d'extrême honnêteté intellectuelle qu'offre cette existence. Un modèle, c'est-à-dire l'illustration d'un original – l'idée de la vertu – que nous portons en nous. Sa simplicité fascine ; elle ne peut manquer de susciter quelque chose de ce respect dans lequel Kant voit le seul sentiment que la moralité authentique puisse tolérer.

Emmanuel Kant naquit le 22 avril 1724 à Königsberg, en Prusse (aujourd'hui Kaliningrad, enclave russe proche de la Lituanie¹). Toute sa vie se déroula dans sa ville natale, en dehors de quelques séjours dans la région et de brèves excursions dans les proches environs.

La famille de Kant était assez pauvre. Il était le quatrième de neuf enfants, dont plusieurs moururent en bas âge ou jeunes. Deux sœurs du jeune Emmanuel furent servantes. Parvenu à la maturité, et plus tard dans sa vieillesse, Kant fut un soutien actif pour plusieurs membres de sa famille. Son père Johann-Georg, maître sellier, était un homme honnête

1. « Une grande ville, au centre d'un État, qui réunit les assemblées du gouvernement, une Université (pour la culture des sciences), et une situation favorable au trafic maritime, permettant un commerce par voie fluviale entre l'intérieur du pays et des contrées limitrophes ou éloignées, avec des mœurs et des langues différentes, – telle est, à l'exemple de Königsberg sur le Pregel, la ville qu'on peut considérer comme adaptée au développement de la connaissance des hommes et du monde, et où, sans voyage, cette connaissance peut être acquise. » Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Trad. M. Foucault, Librairie J. Vrin, note p. 12.

et laborieux qui avait pour le mensonge une aversion sans faiblesse, que son fils Emmanuel semble avoir fait sienne. Mais plus encore que son père, ce fut sa mère Anna-Regina qui marqua son enfance par une éducation rigoureuse, inspirée par une ardente piété, mais également ouverte au savoir. Bien qu'il l'eût perdue à l'âge de treize ans, Kant se souvint d'elle avec émotion et ferveur durant toute sa vie, comme il se souvint de « n'avoir jamais vu ni entendu dans la maison paternelle rien qui ne fût d'accord avec l'honnêteté, la décence, la véracité ».

Il entra au collège auquel sa condition sociale, dans les circonstances de l'époque, ne le destinait peut-être pas, grâce à l'appui d'Albert Schultz. Celui-ci, pasteur et ami de la famille dont il animait, par ses sermons, les convictions piétistes, docteur en théologie, enseignait au collège et à l'Université. Le piétisme était une variante du protestantisme luthérien qui s'était répandue avec succès dans le nord de l'Allemagne et qui donnait la priorité à la piété personnelle et au sentiment religieux sur la stricte orthodoxie doctrinale. Kant fut un élève brillant. Il acquit une grande connaissance des auteurs latins, qui lui restèrent familiers durant toute son existence. Au Collegium Fridericianum – « l'école des piétistes », comme on l'appelait à Königsberg – l'enseignement religieux dominait toutes les autres matières et imprégnait les moindres gestes de l'existence. Cette sorte de terreur exercée sur la sensibilité des enfants sera implicitement condamnée par Kant dans son écrit de 1793, *La Religion dans les limites de la simple raison*.

En 1740, Kant entra à l'Université de Königsberg. Il y suivit les cours de philosophie et de diverses sciences, dont les mathématiques et la physique. Particulièrement attiré par les sciences – l'enseignement dispensé au collège lui avait paru très insuffisant dans ce domaine – Kant publie en 1747 un premier écrit, scientifique et philosophique (*Pensées sur la véritable évaluation des forces vives*). Mais la mort de son père, cette même année, le contraignit à quitter l'Université avant d'avoir obtenu tous ses grades. Kant devient précepteur dans quelques familles de la noblesse et de la bourgeoisie prussiennes autour de Königsberg. Il prend goût aux manières raffinées, aux plaisirs de la conversation dans une société polie et perpétuera ce goût durant toute sa vie dans les longs déjeuners auxquels il participera dans des auberges, chez des amis et qu'il organisera chez lui.

En 1770, Kant devient professeur titulaire avec sa *Dissertation sur la forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible*, qui constitue, d'après Kant lui-même dans un jugement rétrospectif, la première ébauche de la philosophie proprement kantienne. Alors que la période précédente a été marquée par une succession intensive de publications, la *Dissertation* est suivie de dix années de silence, consacrées à l'élaboration de l'œuvre. Kant a été tiré de son « sommeil dogmatique¹ » par la lecture de l'empiriste Hume d'après lequel toutes nos connaissances sont des acquisitions de l'expérience. Sa confiance inébranlable dans la raison est appuyée sur le progrès de la physique depuis Galilée et Newton. Il tend vers la détermination d'un fondement pour l'usage de celle-ci. Ce fondement doit se trouver dans la reconnaissance des limites de son pouvoir. Telles sont les thèses qui sont au départ de la monumentale *Critique de la raison pure*, dont la première édition paraît en 1781. Il est remarquable que Kant soit alors âgé de 57 ans. Ses nombreuses publications l'ont déjà rendu célèbre : son œuvre véritable ne fait pourtant que commencer.

Cette autolimitation de la raison dans les domaines de la connaissance et de la spéculation s'accompagne de sa mise en valeur dans le domaine pratique. Ce à quoi la raison ne peut atteindre dans la vaine prétention (qui caractérise la métaphysique dogmatique) à la connaissance du suprasensible (le domaine des réalités inaccessibles aux sens), elle doit le réaliser dans le domaine moral : c'est ce qu'affirme, en 1785, le *Fondement pour la métaphysique des mœurs* et, en 1788, la *Critique de la raison pratique*. Pour achever le mouvement de la pensée critique, il reste alors à réconcilier les sphères de la Nature (les conditions de possibilité de la connaissance de celle-ci ont été déterminées dans l'ouvrage de 1781) et de la Liberté (dont le fondement a été établi dans la *Critique* de 1787) ; c'est ce à quoi s'efforce la *Critique de la faculté de juger*. Avec la parution de celle-ci, en 1790, l'essentiel de la philosophie kantienne est achevé. La *Métaphysique des mœurs*, dont les deux parties paraîtront successivement en 1796 et en 1797, complètent le projet exposé dans la Préface du *Fondement pour la métaphysique des mœurs*.

1. Kant, *Prolegomènes*, Trad. Gibelin, Librairie J. Vrin, 1968, p. 13.

Kant disait que sa longévité était son œuvre, et d'abord le fruit d'une vie saine et régulière : levé à cinq heures (Kant se plaisait à raconter qu'en trente ans de service, son valet Lampe n'avait jamais eu à lui répéter l'injonction de se lever), il commençait la journée en fumant une pipe et en buvant du thé, puis travaillait jusqu'à sept heures, l'heure de son premier cours. À son retour, il travaillait jusqu'à une heure de l'après-midi. C'était alors l'heure du déjeuner : son seul repas de la journée durant les dernières décennies de sa vie. Convive très apprécié, amateur de bon vin, il ne mangeait jamais seul. Ses invités – de deux à huit pour que le nombre des convives ne fût pas inférieur à celui des Grâces ni supérieur à celui des Muses – n'étaient prévenus que le matin même, pour ne pas avoir à renoncer à un autre engagement : ne venaient que ceux qui étaient vraiment libres de le faire. Très animée, la conversation ne portait jamais sur l'œuvre de Kant, et rarement sur la philosophie ; elle se poursuivait jusqu'au milieu de l'après-midi. Sa promenade, le long de l'« allée du philosophe », avait rendu célèbre sa ponctualité ; son horaire ne fut modifié, dit-on, que pour l'arrivée du courrier apportant des nouvelles de la Révolution française. Rentré chez lui, Kant travaillait jusqu'à dix heures et se couchait selon un rituel qui ne changea que dans les derniers mois de son existence.

Sans jamais avoir été sérieusement malade, Kant s'était physiquement affaibli. En 1796, il dut renoncer à l'enseignement. Son esprit perdit de sa force et de son éclat. Sa mémoire, nourrie d'innombrables textes latins, devint oublieuse de l'identité de ses proches. Pourtant, dans le rapide déclin des derniers mois de sa vie, Kant ne perdit pas les traits caractéristiques de son comportement. Devenu incapable de marcher, il se leva lorsque le médecin vint le voir et resta debout jusqu'à ce que d'un signe le domestique ait fait comprendre au visiteur qu'il devait s'asseoir le premier. Kant s'éteignit le 12 février 1804, à l'âge de quatre-vingts ans.

De l'avis des biographes qui l'ont connu de son vivant, le trait marquant de sa personnalité semble avoir été son effort constant pour agir en toute chose selon une maxime qu'il s'était préalablement donnée par un libre examen de sa raison, et qu'il ne modifiait que pour des motifs d'importance, soumis à la même procédure. Pourtant, cette caractéristique – la conformité à des principes souverainement choisis – ne doit pas être comprise dans le sens d'une rigidité « prussienne » : affable, courtois,

Kant avait des qualités de chaleur et d'amitié qui étaient d'autant plus appréciées qu'elles se manifestaient toujours avec la plus grande délicatesse. L'ensemble de sa conduite représente l'épanouissement des idées morales dans la réalisation desquelles son œuvre a placé l'accomplissement de l'homme.

PRÉFACE

La morale est aujourd'hui contestée de toutes parts, et de multiples façons. Elle relève, pour les uns, d'un dogmatisme odieux, lorsqu'elle prétend ériger en obligation pour tous ce qui n'est que l'opinion d'un seul ou de quelques-uns ; pour d'autres, elle réprime les désirs et les pulsions qui constituent la nature de chaque homme et représente ainsi une atteinte à la liberté la plus fondamentale de chacun, qui est d'être lui-même. Pour d'autres encore, elle n'est que la synthèse des préjugés d'un groupe, d'une époque ou d'un lieu, appelée à s'effondrer dans le chaos des intérêts divergents ou opposés propres aux différentes communautés humaines. Existe-t-elle seulement ? Brandie comme un étendard par les communautés en manque de convictions « fortes », honnie par ceux qui se considèrent comme les vrais amis de la liberté, elle est un objet de polémique, ici repoussoir, là symbole, mais il est rare qu'elle fasse l'objet d'une réflexion sérieuse.

Mais en est-il vraiment ainsi, *seulement* ainsi ? Il paraît incontestable qu'agir, pour les hommes, ne se conçoit jamais sans une réflexion sur ce qu'il convient de faire, sur ce qu'il est juste ou bon de faire, sur ce *qui doit être fait*. La conduite humaine exprime la prétention de se diriger soi-même et renvoie chacun à une question de principe, dont la formulation la plus simple et la plus radicale est peut-être bien celle-ci : « Que dois-je faire ? ».

C'est en ces termes que Kant énonce en 1781 ce qu'il appelle la « question morale¹ ». Il introduit de cette manière la réflexion morale dans son système. Quatre ans plus tard, le *Fondement pour la métaphysique² des mœurs* renoue avec cette question par une démarche qui pose le socle du développement de sa philosophie pratique.

1. Kant, *Critique de la raison pure*, Théorie transcendantale de la méthode, deuxième chapitre, deuxième section.

2. Cf. Glossaire, p. 186.

Qu'est-ce qu'une métaphysique des mœurs ?

Kant manifeste le souci de justifier sa démarche à partir du tout de la philosophie et de son héritage. Il lui importe, en effet, de montrer que la moralité, la conduite selon l'exigence du devoir, relève du libre jugement de chacun, qu'elle a son siège en ce for intérieur, le tribunal de la conscience, où chacun est juge de lui-même, loin de toute autorité extérieure. Mais il veut aussi faire apparaître que la philosophie est requise par la conscience commune dans sa réflexion morale, non pas comme une autorité, que chacun ne peut justement trouver qu'en lui-même, mais comme un effort rigoureux d'élucidation, de clarification de l'expérience morale, comme une tentative pour la comprendre dans son ensemble et saisir jusqu'aux limites de cette compréhension même, et par là comme un moyen de se libérer, par des idées claires et distinctes, du poids des inclinations, mais aussi des préjugés, des opinions dominantes, des faussetés de tous ordres qui obscurcissent la rectitude première du jugement et font obstacle à la moralité authentique. L'enjeu de cette intervention de la philosophie est donc de l'ordre de l'action.

En se référant à la philosophie antique¹, Kant rappelle que la philosophie a toujours été cette entreprise de libération de la conscience commune de ce qui l'obscurcit et la rend étrangère à elle-même ; il fera encore allusion à Socrate dans ce rôle dont il est le symbole. Mais il indique aussi que son intention n'est pas de « créer une morale », d'« innover » en cette matière. En ce sens, il faut dire et redire qu'il n'y a pas de « morale kantienne », conçue comme un ensemble original de

1. Attribuée à Platon, utilisée par Aristote et les Stoïciens, la division à laquelle se réfère Kant n'est cependant pas celle qu'il a formulée dans la *Critique de la raison pure*, qui s'énonce sous la forme de trois questions : « Que puis-je savoir ? », « Que dois-je faire ? », « Que m'est-il permis d'espérer ? », qu'il regroupera dans sa *Logique* dans la question synthétique : « Qu'est-ce que l'homme ? ». La suite du texte justifie cependant le choix que fait ici Kant : cette division a pour principe la distinction de la matière et de la forme dans les connaissances rationnelles ; la logique est la philosophie formelle, l'étude des lois de la nature et celle des lois de la liberté sont les deux composantes de la philosophie matérielle, c'est-à-dire celle qui n'a pas pour contenu les règles de la pensée, mais les principes d'un ordre de réalité extérieur à la pensée. La division des Anciens conduit alors à la notion d'une Métaphysique des mœurs qui a pour objets les principes rationnels constitutifs de l'expérience morale. Le présent ouvrage est l'acte fondateur de cette Métaphysique.

« valeurs morales » dont Kant serait l'auteur¹, mais qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir qu'une élucidation (kantienne) de la moralité, qu'une mise à jour, par analyse et distinctions, de ce qui constitue l'expérience morale, accompagnée de l'examen de ce qui fonde les éléments constitutifs de la moralité qui sera ainsi dégagée.

La philosophie, dans son effort de totalisation, traite de ce qui est (*physique*), de ce qui doit être (*éthique*), et des conditions formelles de toute connaissance rationnelle, de toute pensée rigoureuse (*logique*). En s'appuyant sur la distinction entre la matière et la forme des connaissances, Kant dégage l'idée d'une métaphysique des mœurs : la connaissance rationnelle peut être considérée dans sa simple forme ou dans son objet ; dans le premier cas, il s'agit de la logique, dans le second cas, il peut s'agir des lois de la nature (connaissance de ce qui est) ou des lois de la liberté (connaissance de ce qui doit être). Quelle place faut-il faire à l'expérience dans ces différentes connaissances ? Dans la logique, aucune : la pensée n'y a affaire qu'à elle-même et doit faire abstraction de tout contenu empirique. Dans la physique et dans l'éthique, en revanche, il faut distinguer ce qui relève de la seule raison et ce qui résulte de l'application de la raison à l'expérience, la partie « pure » (ce terme désigne chez Kant ce qui est indépendant de l'expérience) et la partie empirique. C'est à la partie pure, qui traite des principes rationnels de toute connaissance de ce qui est ou de ce qui doit être, que Kant donne le nom de *métaphysique*. La métaphysique est donc la physique pure ou l'éthique pure, par distinction d'avec une physique empirique et une éthique empirique. Kant préfère appeler cette dernière *anthropologie pratique*, parce que l'élucidation de la moralité doit soigneusement séparer la morale proprement dite, c'est-à-dire la métaphysique des mœurs, des conditions de son inscription dans l'expérience. La confusion de ces deux registres est la cause profonde de toutes les formes de méconnaissance dont la moralité est l'objet, cette méconnaissance étant un premier obstacle à la moralité.

Il apparaît donc, au terme de cette division, que le terme de « morale » désigne une métaphysique des mœurs, c'est-à-dire une connaissance

1. Ainsi écrit-il dans la *Critique de la raison pratique* : « Mais aussi qui voudrait introduire un nouveau principe de toute moralité, et le découvrir également le premier ? comme si avant lui le monde avait été, à propos de la nature du devoir, dans une ignorance ou dans une erreur générale ! » (Préface).

des principes rationnels purs, donc indépendants de l'expérience, qui gouvernent l'usage de la liberté dans la réalisation de ce qui doit être, cet usage étant désigné par le terme de mœurs.

Nécessité d'une métaphysique des mœurs séparée de toute anthropologie¹

Les tâches bien faites sont celles qui ont d'abord été précisément distinguées du point de vue de leur nature comme de leur objet. Dans le domaine de la production des biens, comme dans celui du développement des connaissances, la séparation des tâches est une condition du progrès. Cette vue s'applique à la philosophie elle-même, comme le suggère la division dont il est question au début de la Préface. La confusion de l'empirique et du rationnel dessert la connaissance de l'un comme de l'autre. Sous prétexte de faciliter l'accès au savoir (Kant critiquera sévèrement les prétentions d'une vulgarisation mal conçue), elle est en fait de mauvaise méthode, la constitution d'un domaine de connaissance impliquant la délimitation précise d'un objet homogène. Dans le domaine moral, cette confusion est particulièrement pernicieuse parce qu'elle conduit à un véritable contresens sur la moralité elle-même. L'obligation morale ne se confond pas avec n'importe quelle autre obligation, elle se caractérise au contraire par le fait qu'elle n'est rapportée à aucune condition particulière qui l'imposerait et qu'elle s'impose d'elle-même, absolument. C'est ce qu'indique déjà la question : que dois-je faire ? à laquelle il a été fait référence plus haut ; elle ne demande pas ce que je dois faire pour... (réaliser telle ou telle fin), auquel cas l'obligation serait conditionnelle, mais bien ce que je dois faire purement et simplement, indépendamment de toute fin particulière, ce que je dois faire parce que je dois le faire. L'idée de la moralité est l'idée même d'une telle obligation. La moralité n'est comprise que si elle n'est pas confondue avec autre

1. L'anthropologie étudie l'homme dans sa diversité et dans son unité, en tant que membre de l'espèce humaine, à travers ce qu'il « fait ou peut et doit faire de lui-même » (Kant, *Anthropologie au point de vue pragmatique*). La psychologie étudie l'homme comme « objet intérieur », tel qu'il peut s'appréhender lui-même au moyen du sens interne, la faculté qu'a le sujet de percevoir ses propres changements.

chose ; l'obligation morale doit être saisie en ce qui lui est propre, c'est-à-dire dans son caractère inconditionnel. Or, l'élément empirique, présent chez ceux dont la démarche mêle justement le rationnel et l'empirique, introduit une condition restrictive qui est étrangère à l'obligation morale en elle-même, et dénature celle-ci au moment même où il s'agit d'en former la représentation adéquate.

Il est dès lors essentiel de séparer, d'« isoler » la morale, c'est-à-dire la métaphysique des mœurs, de tout ce qui apparaîtrait comme une condition de sa mise en œuvre, puisque cette relation à une condition, cette relativisation par une condition, reviendrait à nier purement et simplement ce qui constitue l'obligation morale et la distingue de toute autre forme d'obligation, et donc à nier la moralité elle-même. L'anthropologie, c'est-à-dire la connaissance de l'homme en général, est souvent avancée comme ce qui fonde l'obligation morale. Celle-ci serait alors une conséquence de ma nature en tant qu'homme : j'ai des devoirs parce que je suis homme, admettra-t-on communément. Mais c'est le contraire qui est vrai : c'est parce que j'ai des devoirs que je suis homme. Loin de fonder la moralité, l'anthropologie la ruine et ruine du même coup l'idée de l'homme qui la justifie elle-même en son plus noble sens. La philosophie morale ne doit rien à l'expérience, et donc à ce que nous connaissons par expérience ; elle se confond entièrement avec la métaphysique des mœurs, alors que la physique comprend une partie pure (métaphysique de la nature) et une partie empirique. La partie empirique de l'éthique n'est *plus* morale. La métaphysique des mœurs est donc *toute* la morale. Et ce qui vaut ici de l'anthropologie s'applique également à la psychologie (empirique) : l'obligation morale, comme obligation d'agir, concerne la volonté (comme condition de l'agir) en tant que volonté pure, elle n'emprunte rien aux déterminations empiriques de la volonté (les mobiles de toutes sortes qui naissent des passions, des désirs, des intérêts). Pas plus que l'anthropologie, la psychologie ne saurait fonder la morale.

L'idée d'un fondement pour la métaphysique des mœurs

Le fondement est la raison qui détermine une chose et précède donc logiquement cette chose, il est « ce par quoi quelque chose d'autre (de différent) est posé de façon déterminée¹ ». Pour la métaphysique des mœurs, on vient de le voir, ce fondement ne doit pas être cherché dans l'anthropologie ni dans la psychologie. L'obligation morale est une loi qui commande à ma volonté, hors de toute détermination empirique (celle-ci étant contraire à la nature spécifique de l'obligation morale, c'est-à-dire à son caractère inconditionné). Le fondement ne peut donc se trouver que dans la raison, en tant que capacité de se donner, par conséquent de se représenter une loi, et dans le fait que je suis un être raisonnable. D'où la référence anticipée à une « Critique de la raison pure pratique » qui paraîtra en 1788 sous le titre : *Critique de la raison pratique*. Le fondement est donc à chercher dans une critique de la raison pure, c'est-à-dire dans un examen de la raison par la raison. Dans une telle entreprise, purement rationnelle, la raison s'institue elle-même. Mais comme il s'agit ici de la raison pure *pratique*, la raison s'institue alors dans sa capacité à déterminer la volonté, hors de tout mobile ou motif empirique.

Pourtant le *Fondement pour la métaphysique des mœurs* n'est pas la *Critique de la raison pratique*, pas plus qu'il n'est la *Métaphysique des mœurs* (qui paraîtra en 1796-97), puisque le fondement est par nature nécessairement distinct de ce qu'il fonde. Le primat de la raison pratique², c'est-à-dire sa suprématie ou sa prérogative, en tant que pouvoir de déterminer la volonté, sur la raison spéculative (cette dernière cherche à déterminer ce qui est, et non ce qui doit être) en tant que pouvoir de connaître, se traduit par le fait que le jugement commun, dans le domaine pratique, est beaucoup plus sûr que dans le domaine spéculatif. Kant peut donc amorcer, dans ce *Fondement*, cet examen critique de la raison

1. Kant, Lettre à Carl Leonhard Reinhold du 12 mai 1789.

2. Kant, *Critique de la raison pratique*, première partie, deuxième livre, deuxième chapitre, III.

pratique qui ne pourra être systématiquement achevé que dans la *Critique de la raison pratique*, mais qui est d'ores et déjà requis pour établir le « principe suprême de la moralité ».

La démarche mise en œuvre, en vue de cette fin, va consister à manifester le lien que nous avons signalé entre la connaissance commune, telle qu'elle se manifeste dans le jugement ordinaire des hommes, et la connaissance philosophique de la moralité, en passant de l'une à l'autre par la distinction et l'élucidation progressives des éléments simples de cette connaissance (Première Section). Continuant d'appliquer la même méthode analytique¹, Kant va ensuite s'élever de la sagesse morale populaire à la métaphysique des mœurs : les éléments qui ont été distingués sont considérés dans leur liaison les uns aux autres. Cette liaison, approximative et incertaine dans la sagesse morale populaire, trop souvent entraînée à mêler l'empirique et le rationnel, doit être exposée en toute clarté dans la métaphysique des mœurs et aboutir à la détermination du principe suprême de la moralité (Deuxième Section). Passant de la méthode analytique à la méthode synthétique², la dernière étape exposera la nécessité du principe suprême, qu'elle fera rejaillir sur la conscience commune (Troisième Section).

1. La méthode analytique va d'un tout aux éléments qui le composent (cf. note 1 p. 14).

2. Cf. note 2 page 14.

La volonté bonne est le seul bien moral

De même que toute obligation n'est pas nécessairement morale et que la confusion consiste ici à tenir pour moral ce qui ne l'est pas (à confondre le bien moral avec l'utile par exemple), tout bien, tout ce qui est désirable, n'est pas nécessairement un bien moral. Et de même que l'obligation morale est l'obligation inconditionnée, le bien moral est ce qui est inconditionnellement un bien, par opposition à ce qui n'est bien ou bon que relativement à autre chose.

La raison commune, jugeant de ce qui est bien ou mal, porte en général son attention sur les actions accomplies, certaines étant jugées bonnes, d'autres mauvaises, quand d'autres encore, les plus nombreuses sans doute, restent « neutres » moralement. Mais il arrive aussi que soit jugé bon le fait de ne pas agir, de s'abstenir de faire une chose ; ou encore qu'une action, qui a d'abord été jugée bonne, ne soit plus appréciée de la même manière lorsqu'elle est accomplie dans un but intéressé. Elle peut alors rester bonne par ses effets, mais cesse d'être bonne intrinsèquement, en elle-même, sans que rien n'ait pourtant changé dans son être extérieur, dans sa réalité telle qu'elle peut être observée et connue. La raison se tourne alors vers la volonté qui est au principe de l'action, qui en est l'âme : une mauvaise action est dès lors une action animée par la volonté de nuire, une bonne action, une action animée par la volonté de bien faire.

Le bien réside de fait dans la volonté de bien faire, dans ce qu'on appelle souvent une bonne volonté. Pourtant cette dernière expression est entachée, en français, d'une certaine ambiguïté. Elle peut certes avoir un sens élogieux, et désigne alors ce que l'on juge moralement bon, mais elle peut aussi manifester une sorte de réserve, de doute sur l'authenticité et le sérieux du vouloir. Dire de quelqu'un qu'il a manifesté beaucoup de bonne volonté peut alors vouloir dire que son effort a peut-être davantage consisté à afficher sa volonté, à la mettre en scène, pour autrui et peut-être même pour lui-même (et il s'agit dans ce dernier cas

de la mauvaise foi), qu'à agir. La volonté joue dans ce cas de l'écart entre vouloir et agir, qui tient au fait que toutes sortes d'obstacles imprévus peuvent surgir dans l'exécution de la volonté. Mais une telle volonté qui se désolidarise pour ainsi dire de l'action et se joue la comédie de son impuissance n'est plus une authentique volonté et n'est finalement qu'une velléité, une ombre de volonté. La même chose vaut pour la notion d'intention, et l'expression « il n'y a que l'intention qui compte » est souvent l'aveu, innocent ou cynique, d'une volonté qui, en se détachant de l'action, s'est niée elle-même en tant que volonté. La volonté bonne¹ n'est pas réductible à l'intention (et l'analyse de Kant est improprement ramenée à une « morale de l'intention », qui ne saurait exister). La volonté véritable fait corps avec l'action qu'elle est déjà, action avec laquelle elle doit se confondre pour être, même si l'action accomplie ou interrompue peut trahir la volonté, parce qu'elle se trouve inévitablement en rapport avec des conditions de réalisation qui peuvent lui être défavorables. C'est donc bien la volonté qui est bonne moralement, même si l'action ne connaît pas le succès attendu, mais dans la mesure même où elle s'est effectivement et pleinement engagée dans son action.

C'est la volonté qui est bonne moralement, c'est-à-dire sans restriction, et c'est elle seule qui peut l'être. Ni les inclinations ni les qualités ne sont bonnes sans restriction, quand bien même elles soutiendraient la volonté bonne ou produiraient des effets qui seraient imputables à une volonté bonne ; elles ne sont bonnes que relativement : relativement à l'usage que j'en fais, et qui n'est pas nécessairement bon ; en tant que déterminations de ma nature, elles ne manifestent pas ma liberté, contrairement à ma volonté. Elles ne sont donc pas bonnes moralement.

Seule une volonté bonne peut être bonne moralement ; toute bonne volonté n'est pas nécessairement bonne moralement, toute volonté encore moins... Ce qui fait qu'une volonté est moralement bonne ne relève ni de son succès (qui dépend aussi de facteurs indépendants de la volonté), ni de sa fin (qui peut être recherchée par inclination ou par intérêt), et ne se trouve, par conséquent, que dans ce qui est à sa source, c'est-à-dire la représentation de la loi morale. La volonté est moralement bonne en soi, en tant que volonté pure, c'est-à-dire seulement attentive au principe

1. C'est la raison pour laquelle nous avons traduit le texte allemand de cette manière, plutôt que par « bonne volonté ».

qui la détermine et à rien d'autre. Kant la compare, dans l'ordre des choses sensibles, à un joyau (traditionnellement considéré comme un symbole de pureté), qui tire toute sa valeur de lui-même, quand bien même il ne sert à rien. Dégagée par l'analyse des approximations ou des confusions qui en occultent partiellement la spécificité et le vif dans le jugement commun, qui la reconnaît pourtant, la volonté bonne, telle cette pierre précieuse à laquelle Kant la compare, possède un éclat étrange qui peut faire douter de sa réalité. Psychologiquement inacceptable ou incompréhensible, cette notion a besoin d'être encore explicitée et éclairée.

La destination de la raison

Toute volonté suppose une raison qui lui fournisse une règle, car la faculté de se laisser déterminer par une règle est précisément ce qui distingue la volonté des désirs et des inclinations. Il n'y a de volonté que d'un être raisonnable : cette proposition est nécessaire, même si la volonté de cet être raisonnable qu'est l'homme est loin d'être toujours exclusivement déterminée par la raison, mieux : même s'il n'est pas certain que la volonté de l'homme ait été une seule fois exclusivement déterminée par la raison. Pour éclairer le concept d'une volonté bonne, il convient donc de s'interroger sur le rôle ou la fin de la raison en tant qu'elle a le pouvoir de fournir une règle à la volonté pour sa détermination.

Le savoir le plus ancien, comme le plus commun, que les hommes ont d'eux-mêmes leur apprend de manière immédiate qu'il est dans la nature de l'homme d'aspirer au bonheur, c'est-à-dire de désirer la satisfaction de toutes ses inclinations. Le bonheur apparaît ainsi comme le but de la nature sensible de l'homme. Or la raison est une disposition que la nature a mise en l'homme, grâce à laquelle il peut donner une règle à sa volonté et ainsi conduire sa vie. Dirait-on pour autant que l'homme a été doté de la raison en vue de son bonheur ? Il faut reconnaître que l'usage de la raison, dans la recherche du bonheur, est bien plus souvent un sujet de déception qu'un motif de satisfaction. La raison démultiplie la représentation des obstacles et des dangers, la diversité des chemins possibles et des conséquences de nos actes.

Rousseau n'a-t-il pas montré qu'en développant, avec les arts et les sciences, tous les moyens qui devraient nous permettre d'accéder au bonheur, la raison nous en a davantage éloignés¹ ? Les plus lucides en arrivent même à éprouver une certaine haine de la raison² en constatant son impuissance, voire l'obstacle qu'elle paraît constituer dans la recherche du bonheur, en voyant combien ceux qui se détournent d'elle et s'en remettent à leur sentiment immédiat sont davantage satisfaits.

Si, comme l'enseignait Aristote, la nature ne fait rien en vain, elle ne doit pas nous avoir dotés de la raison en vue de notre bonheur : l'insuccès de la raison en ce domaine est tel qu'elle aurait alors agi en pure perte. Cette représentation *finaliste* de la nature (je me représente la nature *comme si* elle agissait en vue d'une fin), certes, n'est pas à proprement parler une connaissance de celle-ci, mais elle me permet de penser un sens, de trouver un sens à ce qui est (par nature). Je dois donc, de ce point de vue, trouver une autre fin à l'usage pratique de la raison.

Ici s'affirme le rapport essentiel qui lie la raison à la volonté bonne. Si la raison n'a pas pour fin de rendre la volonté capable de nous mener au bonheur (fondamentalement parce que celui-ci dépend de particularités empiriques que la raison pure ne peut pas déterminer *a priori*), comme l'attestent suffisamment ses insuccès à cet égard, c'est alors qu'elle doit agir sur la volonté dans son usage pratique ; c'est qu'elle a pour fin de la rendre bonne en soi, en la déterminant par une loi qui n'est liée à aucune condition empirique et n'exige donc pas, lorsqu'elle détermine la volonté, la prise en compte des particularités de l'expérience. La volonté bonne, c'est donc une volonté déterminée par la raison pure et rien d'autre.

Le devoir

Du concept d'une volonté bonne, que l'on trouve dans l'entendement commun, Kant passe à celui du devoir, qui prend en compte, dans l'expression de cette volonté, les obstacles qu'elle rencontre.

1. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* [1750].

2. « Misologie ».

La bonne volonté est la volonté qui agit par devoir. Quand peut-on dire qu'une action est accomplie par devoir ? Pour répondre à cette question, Kant envisage divers exemples. De ces exemples Kant dégage trois propositions : une action conforme au devoir n'est pas nécessairement accomplie par devoir ; la valeur d'une action accomplie par devoir ne réside pas dans ses effets, mais dans son principe ; le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi. La première proposition est négative : elle dit ce que le devoir n'est pas. La deuxième est en partie négative : une action accomplie par devoir ne se juge pas par son résultat, et en partie positive : la valeur de l'action réside dans son principe. La troisième proposition est positive : elle attribue l'action accomplie par devoir au respect de la loi morale.

Agir par devoir et agir conformément au devoir

Il faut d'abord écarter le cas des actions qui sont d'emblée contraires au devoir. Viennent ensuite les actions qui sont conformes au devoir et ne naissent d'aucune inclination directe, mais sont manifestement accomplies dans un but intéressé. Ainsi le commerçant honnête, qui vend à tout le monde au même prix : il n'agit pas de la sorte parce qu'il éprouve une égale affection pour ses clients (c'est vraisemblablement le contraire qui est vrai), mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il agit par devoir, car manifestement c'est son intérêt d'agir ainsi ; l'action est donc conforme au devoir, mais n'est pas accomplie par devoir.

Cas suivant : la conformité de l'action au devoir est cette fois déterminée par une inclination immédiate (contrairement au cas précédent) : l'action n'est alors accomplie par devoir que lorsque cette inclination disparaît. C'est ce qu'illustre l'exemple de l'homme qui s'impose de continuer à vivre lorsqu'un destin contraire lui a pourtant entièrement ôté ce goût de vivre qui fait que nous agissons, en cette matière, conformément au devoir. L'exemple suivant appartient au même cas, mais évoque cette fois un devoir envers autrui (alors qu'il s'agissait précédemment d'un devoir envers soi-même) : le philanthrope, l'homme bienveillant par inclination, agit par devoir lorsqu'il continue de prodiguer ses secours

alors qu'à la suite de chagrins personnels son inclination philanthropique a disparu, et son action aura plus de valeur encore s'il est par tempérament un homme froid et endurant à sa propre souffrance.

Plus subtil encore est le cas suivant. L'orientation générale des inclinations, qui tendent au bonheur, est contrariée par un empêchement qui nous conduit à ne plus faire par inclination ce que le devoir commande : car c'est un devoir envers soi-même de veiller à son propre bonheur afin de ne pas sombrer dans cette humeur morose qui nous expose à la tentation de transgresser nos devoirs. C'est l'exemple de l'homme malade de la goutte : en cédant à la tentation d'une satisfaction immédiate, au mépris des conséquences pénibles qui en résulteront, il contrevient au devoir qui lui commande de veiller à son bonheur, car ce devoir peut exiger de renoncer à certaines inclinations, non par cette sorte de prudence qui vise le bonheur¹, mais indirectement, en vue du devoir. En privilégiant telle satisfaction immédiate (par exemple la cigarette du fumeur), est-ce que je ne renonce pas à un possible état de bonheur, que le devoir me commande pourtant de préserver ?

Dernier cas envisagé : le commandement évangélique de l'amour du prochain. L'énoncé en est paradoxal, et même contradictoire si l'amour est un sentiment. Un devoir d'aimer est un non-sens, car un sentiment, ne dépendant pas de notre volonté, ne se commande pas. Mais l'amour du prochain fait sens s'il désigne la bienveillance accomplie par devoir, car il cesse alors d'être *pathologique*, c'est-à-dire subi, déterminé, et devient *pratique*, c'est-à-dire spontané. Kant observera, dans la *Métaphysique des mœurs*, que la bienfaisance souvent pratiquée finit par produire réellement cet amour, et que le commandement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » ne signifie pas que je dois l'aimer immédiatement pour lui faire du bien, mais qu'en lui faisant du bien (par devoir) j'en arrive à aimer les hommes².

Tous ces exemples tendent à montrer qu'une action n'est bonne que si elle est accomplie par devoir, et non simplement conformément au devoir.

1. Cf. Deuxième Section, p. 49 sq.

2. Kant, *Métaphysique des mœurs*, Introduction à la doctrine de la vertu, XII.

La valeur morale d'une action réside dans son principe et non dans ses effets

On a vu que les fins des actions ne peuvent pas leur conférer une valeur proprement morale, inconditionnelle, parce que ces fins peuvent être diversement motivées. Cette valeur ne peut donc se trouver que dans le principe de la volonté, indépendamment des fins et des résultats de l'action.

Le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi

L'analyse du concept de l'amour du prochain envisageait, en filigrane, la possibilité d'un sentiment résultant de la pratique du devoir. Avec la notion de respect, Kant introduit un sentiment qui est au cœur même du devoir. Le devoir est l'idée d'une détermination de la volonté qui ne doit rien aux inclinations et aux sentiments en général, qui suppose au contraire qu'ils ont été les unes et les autres écartés du principe de la volonté. Une volonté qui n'est plus déterminée par une inclination ou un sentiment intervenant comme raison subjective d'agir (ce à quoi Kant donne le nom de maxime) ne peut avoir pour principe qu'une règle inconditionnée, c'est-à-dire une loi (de ce qui doit être, de ce qu'il faut faire). Le respect est l'adhésion que la loi morale m'arrache, le sentiment d'une subordination qu'elle fait naître en moi. Il est ce qui fait que la loi morale m'apparaît comme un devoir et que j'écarte du principe de ma volonté les inclinations qui la sollicitent.

La représentation de la loi est donc ce qui, à travers le respect, détermine la volonté de celui qui agit par devoir, et cette représentation affirme sa nature d'être raisonnable. C'est donc *en tant qu'être raisonnable* qu'il agit par devoir en agissant par la représentation de la loi. La loi dont la représentation agit ainsi sur la volonté doit être libre de toute détermination par l'expérience ; l'action doit être déterminée de façon purement rationnelle, c'est-à-dire par ce qui fait qu'une loi est une loi : l'universalité. Est loi ce qui vaut nécessairement dans tous les cas, et pour

tous, par conséquent universellement. La loi morale me commande donc, non pas de vouloir ceci ou cela (qui ferait alors référence à la particularité de l'expérience), mais de vouloir ce qui est conforme à la légalité de la loi, ce qui fait que la loi est loi; de vouloir ce qui peut valoir universellement. Il faut, pour agir par devoir, « que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle ». Telle est la première formule de la loi morale, qui affirme le principe d'universalité. Indépendante des circonstances de l'expérience, elle est universelle; universelle, elle vaut pour tous les êtres raisonnables. Elle est donc rationnelle.

Par conséquent, une maxime de la volonté n'est morale que si je peux aussi vouloir qu'elle soit universellement pratiquée par tous. Soit la maxime: je peux faire une fausse promesse (que je n'ai donc pas l'intention de tenir) lorsque je me trouve sous la contrainte (pécuniaire par exemple, qui me pousse à emprunter de l'argent que je promets alors – faussement – de rendre). Je peux bien sûr m'abstenir d'user de cette maxime par crainte des conséquences; en m'abstenant ainsi de mentir, j'agis seulement conformément au devoir, et non *par* devoir. Pour agir par devoir, il me suffit d'envisager l'universalisation de ma maxime: je vois alors immédiatement qu'elle rend absolument vain le projet de mentir, puisque si tous usaient de ma maxime, personne ne croirait plus celui qui promet et il n'y aurait plus de promesses. Mon devoir est donc de dire la vérité. J'agis par devoir lorsque j'agis *par* respect pour la loi morale, et seulement alors. Importance du mensonge: il est le manquement au devoir qui ouvre la voie à tous les manquements au devoir¹.

La conscience commune a besoin de la philosophie

Kant ne cesse de le répéter et de le montrer: la conscience commune sait ce qu'est son devoir, le jugement en ces matières n'est pas l'affaire d'un savoir qu'il faudrait préalablement acquérir, comme si cette acquisition, dès lors, devait rendre certains hommes meilleurs que d'autres. Les connaissances auraient plutôt tendance à affecter négativement la

1. Cf. note 1, p. 166.

rectitude du jugement moral, qui de lui-même va droit au fait, alors que la conscience du philosophe risque de s'encombrer de considérations et de tergiversations qui le détournent de la simplicité des vérités morales. Même un enfant de huit ou neuf ans est capable de résoudre un problème moral, dira Kant¹. L'expérience montre, de fait, que le devoir est beaucoup plus facile à connaître que le chemin qui est susceptible de conduire au bonheur, comme on l'a déjà vu à propos de la destination de la raison, ou même que l'intérêt, qui ne va pas sans calcul ni prise en compte de la diversité du particulier. Point n'est donc besoin de qualités particulières pour être en mesure d'agir moralement : « Le concept du devoir dans toute sa pureté n'est pas seulement, sans comparaison aucune, plus simple, plus clair, plus saisissable et plus naturel pour chacun dans l'usage pratique, que tout motif tiré du bonheur ou confondu avec lui et sa prise en considération (ce qui exige toujours beaucoup d'art et de réflexion) ; mais même au jugement de la raison humaine la plus commune, pourvu seulement qu'il lui soit proposé, qu'il le soit à la volonté, et cela, séparé de cet autre motif [le bonheur], ou mieux encore, en lutte avec lui, il est beaucoup *plus puissant*, plus pressant et plus prometteur de succès que tous les motifs empruntés au précédent principe égoïste. » Ces lignes que Kant écrit en 1793 maintiennent cette idée directrice de la philosophie pratique de Kant² d'après laquelle tout homme usant de son jugement connaît son devoir. Elles soulignent que la clarté des idées pratiques leur confère une meilleure capacité de déterminer la volonté et d'écarter les motifs concurrents.

Il n'y a donc pas lieu d'enseigner le devoir, et on doit bien plutôt admirer la pertinence du jugement pratique commun, lorsqu'il s'applique effectivement à son objet et n'énonce pas simplement des appréciations sur ce qui est, mais prescrit ce qui doit être fait. La philosophie pratique reste pourtant nécessaire. L'influence des inclinations et des besoins tend à pervertir la rectitude première du jugement et à corrompre les lois du devoir. Le conflit entre la raison pratique et les motifs tirés de nos besoins et inclinations appelle une critique du jeu des apparences, et celle-ci doit être fondée sur une vue plus claire et plus ferme des principes qui sont déjà à l'œuvre dans le jugement commun.

1. Dans l'opuscule intitulé *Sur l'expression courante : « C'est bon en théorie, mais non en pratique »* [1793], trad. de J.-M. Muglioni, in Kant, *Théorie et pratique*, Éditions Hatier, 1990.

2. Voir note précédente.

DEUXIÈME SECTION

Devoir et expérience

Il s'agit de comprendre que la moralité n'est pas et ne peut pas être fondée sur l'expérience, qu'elle ne consiste pas en des vérités d'expérience comme le sont certaines règles de conduite qu'on peut associer à ce que Kant appellera les « conseils de la prudence ». L'empirisme moral (la doctrine qui voudrait entièrement tirer la règle morale de l'expérience) est un non-sens ; la raison pratique est bien plutôt la réfutation de cet empirisme.

On a vu que ce qui est conforme au devoir n'est pas nécessairement, pour autant, accompli par devoir. Toutes sortes de mobiles (diverses inclinations, l'intérêt) peuvent être à la source d'une action conforme au devoir. Cette conformité au devoir n'établit donc en rien la valeur morale de l'action, qui réside dans le principe déterminant la volonté. Ce principe doit être la loi morale pour que l'action soit moralement bonne. Lorsque c'est le cas, nous avons une volonté bonne. Mais comment le savoir ? L'expérience ne permet pas de l'établir de façon absolument certaine, ni par l'observation des hommes, ni par l'examen de soi. Il faut admettre, avec Kant, qu'il est rigoureusement impossible d'établir ne serait-ce qu'un seul cas de moralité pure. Cette impossibilité peut légitimement nourrir des doutes quant à la capacité de l'homme d'accomplir son devoir et entretenir une méfiance persistante à l'égard des prétentions qu'il affiche parfois dans ce domaine ; tout se passe comme si l'égoïsme, « le cher moi », était le ressort ultime de toutes les conduites humaines. Mais ce *pessimisme moral* révèle en définitive que la loi morale ne doit rien à l'expérience : le devoir est ce qui doit être, quand bien même cela n'a encore jamais été. Si la loi morale était tirée de l'expérience, le fait de ne jamais avoir été attestée par une action aurait entraîné son oubli depuis longtemps. La raison pratique doit donc déterminer la volonté *a priori*. L'exigence morale subsiste, même si nous n'avons aucune preuve de ce qu'elle a déjà été satisfaite.

Si elle subsiste, c'est donc qu'elle ne trouve pas sa source dans notre rapport à l'expérience. Ce rapport à l'expérience implique notre nature sensible, par laquelle nous appartenons au monde sensible, constitué de l'ensemble des phénomènes, qui forme l'expérience; ce n'est donc pas à cette nature que s'adresse la loi morale. Ce qui fait qu'elle prévaut, en dépit de l'expérience, ne peut pas avoir sa source dans l'expérience et dans notre être sensible, mais dans sa validité pour l'être raisonnable en général. C'est ce que montre d'ailleurs sa formule¹, qui consiste dans la pure légalité, c'est-à-dire l'universalité. Or ce champ de validité fait qu'elle ne peut pas être empiriquement attestée. L'expérience ne peut attester que ce qui vaut et existe dans l'expérience. Mais l'idée de l'être raisonnable *en général* excède les limites de toute expérience, en particulier sous la forme de l'idée de Dieu. Comment ce qui vaut pour l'être raisonnable en général pourrait-il n'être qu'empirique?

La doctrine empiriste de la moralité veut s'appuyer sur des exemples comme s'il s'agissait de modèles à imiter. Mais l'exemple n'est reconnu comme tel que si je trouve en moi-même, dans l'idée de la loi morale, le modèle qui me permet de reconnaître l'exemple. Même le Christ, ajoute Kant, n'est reconnu comme saint (celui dont la volonté est *nécessairement* en accord avec la loi morale) qu'à partir de la loi morale dont je trouve la représentation en la raison pratique. C'est, d'après Kant, ce que le Christ lui-même enseigne.

La vulgarisation de la philosophie morale

Si la loi morale ne doit rien à l'expérience, si elle est entièrement *a priori*, il est évidemment nécessaire de l'exposer de façon séparée, dans sa pureté, puisqu'on l'altère en y mêlant ce qui vient de l'expérience, sa valeur proprement morale résidant justement dans son caractère inconditionné ou absolu. Ce que Kant énonçait encore sous forme interrogative dans la préface², il peut à présent l'affirmer de manière

1. C'est-à-dire son énoncé, en tant qu'il détermine précisément son objet (cf. note 3, p. 141).

2. Cf. Préface, p. 8 sq.

apodictique¹. Or le mélange des genres est prédominant, sous le nom de philosophie pratique populaire. Celle-ci, qui se veut une vulgarisation de la philosophie morale, fait exactement le contraire de ce qu'elle prétend faire : sous prétexte de donner accès à l'exposition philosophique de la loi morale, elle en éloigne le public puisqu'elle *fausse* essentiellement la représentation de celle-ci. D'où l'ironie polémique de Kant et sa juste fureur, d'autant qu'il entre dans cette attitude beaucoup de démagogie, et qu'elle a pour résultat de corrompre le jugement moral commun. Le meilleur service à rendre au public serait alors de s'abstenir. Ainsi les amis (apparents) de la philosophie et de la vérité peuvent être ses pires ennemis. La dignité même de l'homme est en cause, car celle-ci a son fondement dans le devoir, qui n'exerce son plein effet sur l'homme (en produisant en lui le sentiment du respect) que lorsqu'il est représenté dans sa forme pure.

L'impératif

Puisqu'elle doit valoir pour tout être raisonnable, la loi morale doit pouvoir se déduire du concept de l'être raisonnable en général (c'est le projet de la métaphysique des mœurs), *avant* d'être appliquée à l'homme (c'est alors l'idée d'une anthropologie pratique). Dans un premier temps, partant du concept de l'être raisonnable, Kant va élaborer celui d'impératif, puis il va successivement caractériser l'impératif *hypothétique* et l'impératif *catégorique*, qui est l'impératif proprement moral.

Le concept d'impératif en général

Nous ne connaissons pas d'autre être raisonnable que l'homme, mais nous ne devons et ne pouvons pas pour autant confondre les deux représentations, celle de l'être raisonnable et celle de l'homme. Un être raisonnable, comme tel, est toujours raisonnable ; l'homme, lui, n'est pas

1. Voir Glossaire, p. 183.

toujours raisonnable (par exemple, lorsqu'il fait ce qu'il ne doit pas faire ou ne fait pas ce qu'il doit faire). Agir ainsi, c'est encore être un homme, et ce n'est pas être purement un être raisonnable. L'homme est donc un être raisonnable en tant qu'il est doué de raison, mais par un autre aspect de sa nature, il est aussi autre chose, qui détermine sa manière particulière d'être un être raisonnable. Cet autre aspect de sa nature, c'est sa nature sensible : il est un être vivant, mortel ; il a des besoins et des inclinations, des sentiments et des émotions. L'être raisonnable n'est pas impliqué par la nature sensible : voir les animaux. La nature intelligible de l'homme (il est un être doué de raison) n'est pas une propriété de sa nature sensible, il ne possède pas la raison comme d'autres êtres vivants possèdent une bonne vue, des ailes ou des griffes. La représentation de la raison comme d'une sorte d'organe propre à l'homme est en apparence commode ; elle est en réalité radicalement fausse. Toutes les propriétés de notre nature sensible affirment cette nature ; la raison affirme notre appartenance à un autre ordre, celui de l'esprit. Il y a quelque chose d'incommensurable entre la nature sensible et l'ordre de l'esprit. Kant ne dit pas qu'il existe effectivement d'autres êtres raisonnables que l'homme. Une telle existence, si elle n'est pas sensible, nous est *inconnaissable* : c'est ce qu'a montré la *Critique de la raison pure*. Nous pouvons en revanche *penser* l'être raisonnable en général (ainsi pensons-nous l'idée de Dieu), et nous devons le faire pour accéder à la représentation de la pureté du devoir, sans tomber dans l'erreur fatale qui consiste à le mêler de particularités empiriques, comme c'est nécessairement le cas lorsqu'on veut voir dans la moralité l'expression de la nature spécifique de l'homme. L'être raisonnable en général, c'est une idée de la raison, nécessaire à l'intelligence de ce que nous sommes et de notre destination morale.

La volonté, on l'a vu, est le pouvoir d'agir en rapport avec une détermination de la raison, qui fournit la règle. Elle est, dit Kant, « le pouvoir d'agir d'après la représentation des lois ». Lorsque la volonté agit toujours d'après la détermination qu'elle reçoit de la raison, la nécessité objective de l'action, représentée par la loi de la raison, et sa nécessité subjective, que représente le mobile de la volonté, se confondent ; volonté et raison pratique ne font qu'un. Lorsque, comme c'est le cas chez l'homme, la volonté est aussi déterminée par des inclinations, des besoins, et n'est donc pas entièrement conforme à la raison, c'est par la contrainte que la raison détermine la volonté. La loi s'exprime alors

par un *commandement* dont la formule est un *impératif*. Une volonté qui ne se soumet pas à la loi pratique de façon nécessaire la reçoit sous la forme d'un impératif : fais telle chose ! Une volonté sainte, en revanche, est celle qui n'a pas besoin de l'impératif et ne connaît pas de devoirs, parce qu'elle est toujours déterminée par la loi pratique. La loi morale vaut pour l'être raisonnable en général, l'impératif en revanche est la manière dont elle s'adresse à celui dont la volonté ne se soumet que de façon contingente, donc à l'homme.

L'action que l'impératif ordonne peut être bonne relativement, et donc de façon conditionnelle : pour atteindre telle fin, il faut accomplir telle action, et c'est seulement si on veut atteindre cette fin qu'il faut l'accomplir, ou elle peut être bonne absolument et donc de façon inconditionnelle : il faut alors l'accomplir pour elle-même. Dans le premier cas, l'impératif sera dit *hypothétique*, dans le second, *catégorique*. Tout impératif est de l'une ou l'autre espèce.

Les impératifs hypothétiques

Ils ordonnent une action comme étant bonne en vue d'une certaine fin. Cette fin elle-même peut être simplement *possible*. Tout homme pourrait se la donner pour but, mais tous les hommes ne le font pas de façon effective (par exemple, apprendre une langue étrangère). L'impératif correspondant (consacrer une heure tous les jours à cet apprentissage) est bien hypothétique en ce que cet apprentissage n'est pas une nécessité inconditionnelle pour l'homme, mais il est plus spécialement *problématique* (selon la terminologie de Kant) en ce que cette fin se présente comme une simple possibilité. Ces impératifs sont des *règles de l'habileté* : si vous vouliez atteindre telle fin, arriver à tel résultat, voilà ce qu'il faudrait faire. La règle ne se prononce en rien sur la question de savoir si cette fin, considérée en elle-même, est bonne ou non, elle ne s'intéresse qu'à ce qui est bon pour l'atteindre. Acquérir beaucoup d'habileté, en vue de toutes sortes de fins, est un des buts généraux de l'éducation¹.

1. Kant, *Propos de pédagogie*, Introduction.

La culture ainsi entendue élargit en effet le champ de la liberté¹.

Mais il y a aussi une fin que tous les hommes, en vertu d'une disposition de leur nature, cherchent à atteindre, c'est le bonheur. Effectivement, tous les hommes désirent être heureux. En vue de cette fin, certaines actions sont considérées comme bonnes, d'autres au contraire comme nuisibles, mauvaises. Les impératifs qui ordonnent les unes, interdisent les autres, sont là encore *hypothétiques*, car cette fin, pour laquelle nous avons une *inclination* naturelle (comme résultante de toutes nos inclinations particulières), ne constitue pas pour autant une *obligation* en elle-même. Ces impératifs sont alors *assertoriques* ; les règles qu'ils énoncent, et qui n'ont pas l'efficacité des règles de l'habileté, sont des *conseils de la prudence*.

L'impératif catégorique

C'est l'impératif proprement moral. Il est donc inconditionnel, c'est-à-dire qu'il ne dépend pas d'une fin, mais commande une action pour elle-même, dans sa forme et dans son principe, sans rien emprunter à l'expérience. Il énonce les *lois de la moralité*.

Tout impératif exprime une contrainte en prescrivant une tâche. Comment penser cette contrainte, c'est-à-dire comment en saisir la possibilité ? Dans le cas des jugements hypothétiques, elle est impliquée par la fin visée : vouloir la fin, c'est nécessairement vouloir le moyen (« qui veut la fin, veut les moyens ») ; la contrainte est impliquée dans l'idée de la fin, quel que soit le contenu de celle-ci. Mais dans le cas de l'impératif catégorique, la contrainte ne peut pas être impliquée dans la fin qui conditionne l'action, puisqu'il n'y a pas de telle fin. La possibilité de cet impératif doit donc être pensée hors de toute expérience. Il apparaît alors que cet impératif est le seul qui soit proprement nécessaire, le seul dont le commandement ait valeur de loi, et non simplement de règle ou de conseil. En définitive, cet impératif consiste en une « proposition synthétique

1. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 83 : « La production de l'aptitude d'un être raisonnable à des fins quelconques en général (et donc dans sa liberté) est la *culture* », trad. par J.-M. Vaysse, Gallimard, Paris, 1985.

*a priori*¹ », ce qui veut dire, d'une part, que cette proposition n'est pas déduite d'une proposition antérieure dans laquelle elle se trouverait impliquée, mais suppose la liaison en un tout d'éléments d'abord séparés (« synthèse »); d'autre part, qu'elle ne peut pas trouver dans l'expérience la justification de cette liaison, cette proposition n'étant pas conditionnée par l'expérience (*a priori*). La nécessité de faire ce que la loi commande est immédiate; elle ne doit rien à l'expérience, et ne se déduit pas non plus d'une autre volonté. En même temps, elle vaut pour une volonté dont la conformité à la loi est seulement contingente.

La formule de l'impératif catégorique

La difficile question de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* a déjà été abordée par Kant dans la *Critique de la raison pure*², elle en est même le problème central. La réponse à cette question est ici en partie reportée à la troisième section (qui entreprend, rappelons-le, une démarche *synthétique*). Pour le moment (c'est-à-dire dans le cadre d'une démarche qui est dans son ensemble *analytique*), Kant va essayer de déterminer la *formule* de l'impératif (la détermination exacte de ce dont il s'agit³) à partir de son *concept*, c'est-à-dire de sa représentation générale comme d'une loi prescrivant une action de manière inconditionnelle et nécessaire. Ainsi connaîtra-t-on mieux le *sens* d'un commandement dont la *possibilité* restera à établir.

Indépendant de l'expérience, l'impératif catégorique tire son contenu de lui-même: ce que la loi commande à la volonté, c'est la conformité à la loi en tant que loi en général, c'est-à-dire à la *légalité*: « *Agis uniquement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.* »

1. Cf. p. 56 sq.

2. Kant, *Critique de la raison pure*, Introduction.

3. Les formules sont « des règles dont l'expression sert de modèle à l'imitation », Kant, *Logique*, Introduction, IX.

La législation morale

Cet impératif unique est à la source d'une législation morale qui s'en déduit. Une telle législation introduit l'idée d'une nature, conformément à laquelle nous devons nous efforcer d'agir lorsqu'il s'agit d'accomplir notre devoir. Cette nature est définie par l'ensemble des actions qui ont pour principe la liberté. La maxime de telle ou telle action peut-elle être érigée en loi universelle de cette nature ? Si j'admets par exemple que je puis mettre fin à ma vie lorsque j'en ai perdu le goût (premier exemple), je mets la nature en contradiction avec elle-même : elle détruirait alors la vie au moyen de ce qui doit la développer (la sensibilité, l'amour de soi). Si j'admets encore que je puis faire une promesse sans intention de la tenir (pour emprunter une somme d'argent qui me manque cruellement), je vois bien, en universalisant cette maxime, la contradiction à laquelle j'aboutis, puisque devient alors impossible cela même que je veux faire : une promesse ; car chacun sait dès lors qu'une promesse est un engagement que l'on prend sans intention de le tenir.

Dans ces deux premiers exemples, l'idée de nature se trouve vidée de sa propre possibilité, du fait qu'elle entre en contradiction avec elle-même. D'où la notion de devoirs parfaits. Dans le cas des devoirs imparfaits, l'universalisation de la maxime, dans le cadre d'une législation de la nature, n'est pas rigoureusement incompatible avec l'existence même de cette nature, mais il est néanmoins impossible de *vouloir* que la maxime devienne une loi universelle de la nature. Ainsi le paresseux qui, au lieu de cultiver ses talents, préfère une vie de plaisirs, d'insouciance et de divertissement (troisième exemple) : un monde dans lequel tous les hommes vivraient ainsi n'est pas inconcevable, mais l'idée de vouloir une humanité d'êtres raisonnables qui ne feraient rien pour développer leurs capacités est par elle-même contradictoire et ne peut constituer un objet du vouloir, dans la mesure où la raison et la volonté forment un principe de perfectibilité. Quant à l'homme indifférent aux malheurs des autres (quatrième exemple), l'universalisation de sa maxime ne met sans doute pas en cause l'existence même de la nature, mais elle ne peut pas, elle non plus, être positivement *voulue*, car le sujet du vouloir ne peut renoncer entièrement et définitivement à la possibilité d'un secours de la part des autres hommes.

Ce qui est donc déterminant, pour une volonté bonne, qui agit par devoir, c'est de *pouvoir vouloir* l'universalisation de sa maxime. Certaines actions apparaissent alors comme directement et intrinsèquement contradictoires, et donc impossibles ; d'autres, sans être dans ce cas, ne peuvent cependant être voulues parce que la volonté s'y met alors en contradiction avec elle-même.

« *Formalisme* » de Kant ?

Pour les raisons qui ont été vues (en bref : la loi morale, étant inconditionnelle, doit être indépendante de toute détermination empirique, puisqu'une telle détermination constituerait une *condition* de sa mise en œuvre), le principe dont Kant déduit la législation morale est purement *formel* : la maxime d'une volonté bonne doit être conforme à la légalité, c'est-à-dire être universelle. Je dois pouvoir vouloir qu'elle le soit. Ce caractère formel a suscité le qualificatif de *formalisme*, qui est dans ce cas un terme péjoratif désignant une pensée sans contenu, sans substance, vide. Mais s'il est vrai que la loi morale doit être inconditionnelle, et que pour l'être, elle ne doit rien contenir d'empirique, alors le caractère formel est nécessaire, et le refuser, c'est refuser la moralité elle-même. Aucun principe moral particulier ne se suffit à lui-même ni ne contient les autres, il renvoie nécessairement à un principe premier, en deçà des principes empiriques, qui fonde le caractère inconditionnel ; c'est l'universalité comme *a priori*. Il faut faire une chose parce qu'il le faut ; la loi, c'est la loi. Agir moralement, c'est agir par principe. Reprocher à Kant le caractère formel de la loi morale, c'est refuser à tout homme la capacité d'agir par principe, capacité que chacun possède pourtant, parce qu'il est un être raisonnable, capacité suffisante, parce que la moralité n'est pas une question de connaissance ni d'expérience, mais de volonté et de raison, de volonté qui devient raison et de raison qui devient volonté. Mais c'est peut-être le fait que chacun ne dépende alors que de lui-même pour l'accomplissement de son devoir qui déplaît à certains éducateurs du genre humain soucieux de maintenir les hommes sous tutelle¹.

1. Cf. Kant, *Qu'est-ce que les lumières ?*, traduction et analyse par J.-M. Muglioni, coll. « Les Classiques Hatier », 1999.

Une autre critique a consisté à dire que les exemples de Kant contredisent son formalisme. Le refus de toute fausse promesse n'est-il pas motivé par l'intérêt, qui est de ne pas passer pour un menteur ? On répondra que c'est bien possible, et que dans ce cas, il ne s'agit pas de moralité ; mais pour qu'il s'agisse de moralité, il suffit de s'en remettre à ceci : la promesse est un engagement de ne pas mentir, impliqué dans la volonté d'être cru qui motive toute promesse. Une promesse mensongère n'est pas une promesse. Quand on promet, on ne ment pas ; quand on ment, on ne promet pas. La raison voit immédiatement la contradiction qui lui commande de ne pas faire de promesse mensongère. Une volonté qui voudrait le non-développement des capacités de l'homme (troisième exemple) se contredirait elle-même, puisque ce développement est fondamentalement lié à l'action même de vouloir, qui promeut nécessairement ce développement à travers ses actions.

Contradiction de la volonté

De fait, cette contradiction de la volonté, qui veut ce qu'elle ne veut pas, caractérise l'infraction à la loi morale. Le principe en est l'exception : la volonté se soustrait à la loi qu'elle connaît (puisqu'elle est volonté), mais à laquelle elle préfère alors l'inclination, par laquelle elle prétend justifier l'exception. Pour ce faire, la volonté se divise d'avec elle-même, échappe ainsi à la contradiction immédiate, et croit concilier le point de vue de la raison pure et celui de l'inclination en assignant à la loi une simple valeur de généralité (et non d'universalité) qui autorise l'exception. Ruse de la volonté, mauvaise foi : d'où l'exceptionnelle gravité du mensonge à soi-même¹. Mais à sa façon, l'exception vaut reconnaissance de la règle ; en m'accordant le privilège de l'exception, je reconnais la validité de la règle.

1. Cf. Kant, *Métaphysique des mœurs*, II, Doctrine de la vertu, § 9 : « La plus grande violation du devoir de l'homme envers lui-même, considéré uniquement comme être moral (à savoir l'humanité en sa personne), est le contraire de la véracité : le mensonge. [...] Le mensonge peut être extérieur ou encore intérieur. Par le premier, l'homme se rend méprisable aux yeux des autres, mais par le second, ce qui est encore pis, il se rend méprisable à ses propres yeux et attente à la dignité de l'humanité en sa propre personne. » Trad. de J. Masson et Olivier Masson, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, III, p. 715.

La philosophie entre ciel et terre

Sachant dès lors ce que devrait être le devoir, s'il existe, il faut encore établir effectivement cette existence. Il a déjà été montré que cette réalité ne saurait être tirée de l'expérience. Kant rappelle qu'elle ne doit pas être tirée en particulier de la constitution de l'homme, puisque cela reviendrait à donner une valeur seulement conditionnelle à la loi morale, comme loi morale humaine. La loi morale n'est inconditionnelle que si elle vaut pour tous les êtres raisonnables, c'est-à-dire tous les êtres susceptibles de se représenter une loi et d'être déterminés à agir par une telle représentation. Ce problème met pour ainsi dire la philosophie à la croisée des chemins et l'implique dans sa nature même. Les lois de la raison ne viennent pas de la terre (de la nature humaine comme espèce particulière, ou plus généralement de l'expérience), ni du ciel (qui nous les aurait octroyées au moyen d'un sens inné³⁰). Elles ne sont lois de la raison que si elles proviennent de la raison elle-même, c'est-à-dire seulement si la raison est pensée comme un pouvoir d'instituer des lois et de s'instituer par là même, seulement si elle est spontanéité et principe. La raison ne peut s'en remettre ni à l'expérience, ni à une réalité transcendante ; elle ne peut compter que sur elle-même. Il s'agit donc de savoir si la loi morale vaut bien pour tous les êtres raisonnables (auquel cas, en vertu de ce qui précède, elle vaudra nécessairement pour les hommes). S'il en est ainsi, elle est nécessairement liée à la volonté de cet être raisonnable, et ce de façon *a priori*.

La personne comme fin en soi

C'est au moyen d'une nouvelle analyse de la volonté d'un être raisonnable que Kant va établir l'existence d'une fin en soi qui va fonder la possibilité de l'impératif catégorique, sans pour autant toutefois en

30. Kant songe sans doute à ce passage de l'*Émile* de Jean-Jacques Rousseau, une œuvre qu'il admirait néanmoins beaucoup : « Conscience, conscience ! Instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal... », Œuvres, IV, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 600.

établir définitivement l'existence (ce sera l'objet de la troisième section). Une volonté agit d'après une règle. Elle agit aussi, simultanément, en vue d'une fin. Cette fin, dans le cas du devoir, qui est indépendant de l'expérience, ne peut être dictée par un quelconque mobile attaché à la nature particulière du sujet, elle doit donc être objective. Et puisque la loi du devoir est universelle, cette fin doit valoir pour tous et s'imposer à tous, elle doit être une fin en soi. Or tout ce qui est fin a de ce fait même une certaine valeur. Ce qui est alors susceptible d'être une fin en soi doit avoir une valeur non simplement relative, mais absolue.

L'être raisonnable, et l'homme en particulier, est un tel être et doit toujours être considéré comme une fin dans tous les rapports qu'on entretient avec lui. Sa valeur est inconditionnelle, contrairement à celle des choses pour lesquelles nous avons de l'inclination, qui est relative et conditionnelle. Le premier est une *personne*, les seconds sont des choses. Certes, un homme peut être traité comme un moyen : c'est nécessairement le cas dans la vie sociale, dans laquelle, du fait d'une interdépendance généralisée, chacun est moyen pour d'autres. Mais en tant qu'il est homme et donc un être raisonnable, il ne peut être considéré ni traité *seulement* comme un moyen. Car il a, tout comme moi, la faculté de penser une fin et d'agir en vue de celle-ci, et cette faculté l'élève au-dessus de toutes les choses et fait que son existence est elle-même une fin irremplaçable. Sa valeur doit être inconditionnelle s'il doit y avoir quelque chose qui soit un principe suprême de la raison. La nature raisonnable comme fin en soi est le fondement de ce principe. Chacun le pense lorsqu'il s'agit de sa propre existence ; tous les êtres raisonnables le font ; ce principe est à la fois objectif et subjectif, il conduit à une nouvelle formule de l'impératif catégorique : *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta propre personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, jamais seulement comme un moyen*¹. Le terme d'humanité exprime bien, dans cette formule, l'implication des êtres raisonnables comme fins en soi : un être raisonnable pense son existence comme fin en soi, mais simultanément, précisément parce qu'il est raisonnable, il pense aussi celle de tous les êtres raisonnables comme fin en soi.

1. Cf. p. 70.

Kant reprend les exemples précédemment analysés à la lumière de cette formule. Le suicide est manifestement une atteinte, en moi-même, à l'idée d'humanité comme fin en soi, il est donc contraire au devoir. Mentir, c'est traiter quelqu'un d'autre comme un simple moyen, en négligeant le fait qu'il ne saurait vouloir qu'on lui mente, que ma fin ne saurait être la sienne et donc une fin pour tout homme. Enfin, négliger le développement des dispositions de l'humanité en moi, c'est négliger l'humanité comme fin en soi. Il en va de même pour celui qui néglige le bonheur d'autrui.

L'autonomie de la volonté

Le premier principe de la loi morale, qui est son principe objectif, réside dans son caractère de loi, c'est-à-dire dans sa forme universelle (principe d'universalité). Le deuxième principe, subjectif celui-là, se trouve dans la fin, l'être raisonnable, en tant que fin en soi, étant le sujet de toutes les fins (principe de finalité). Du rapprochement de ces deux principes naît l'idée, qui en est la synthèse, que la volonté de chaque être raisonnable doit être une volonté légiférant de manière universelle. La volonté doit elle-même se donner sa loi, accordant ainsi l'universalité et la finalité. C'est le principe d'*autonomie*. La volonté n'est pas simplement soumise à la loi, elle est elle-même législatrice, et c'est à cette loi qu'elle a faite ou dont elle peut se considérer comme l'auteur qu'elle se soumet. Dès lors qu'elle est elle-même à la source de la loi, qu'elle n'obéit qu'à sa propre loi, la volonté est libérée de tout intérêt, de toute dépendance qui la lierait à une loi reçue du dehors. L'impératif qui veut que je sois moi-même l'auteur de la loi à laquelle je me sou mets est précisément le seul qui puisse être inconditionné.

La loi morale est à la fois mienne et universelle : elle procède de ma volonté tout en valant pour tous. Ce que je fais par contrainte, par intérêt ou arbitrairement, je ne le fais pas par devoir. C'est seulement en mettant au principe de ma volonté une loi qui émane d'elle et vaut pour tous les êtres raisonnables que j'agis par devoir. La moralité ne peut pas être fondée sur l'*hétéronomie* de la volonté, elle procède nécessairement de l'*autonomie* du sujet.

Le règne des fins

Rappelons que la question de savoir si la loi morale existe effectivement, subsiste toujours. L'analyse progresse dans la détermination de ce que doit être la loi morale pour être possible, pour être *morale*.

Ainsi l'autonomie conduit à l'idée d'un règne des fins. La volonté autonome est la volonté d'un être raisonnable qui légifère pour tous les êtres raisonnables (et affirme par là même qu'il en est un lui-même). On voit donc que par l'autonomie, qui fait que les êtres raisonnables sont tels, ces êtres raisonnables forment nécessairement (en vertu de la nécessité de leur concept) une communauté. Non pas certes une communauté réelle, mais une communauté idéale : chacun est considéré et traité comme une fin en soi (en vertu de la deuxième formule de l'impératif catégorique), susceptible de se donner des fins propres, et ce par chaque autre et par l'ensemble. Les êtres raisonnables se soumettent donc eux-mêmes spontanément à des lois objectives communes, ce qui constitue un règne. Et un règne des fins, c'est-à-dire un règne qui repose sur le principe d'après lequel chacun est une fin en soi et ne doit jamais être seulement traité comme un moyen.

Agir par devoir, c'est dès lors travailler au règne des fins. Il s'agit pour cela d'agir uniquement d'après une maxime dont je puisse vouloir en même temps qu'elle soit érigée en loi universelle.

La dignité et le prix

Une fin est l'idée d'un certain bien auquel s'attache une valeur. Différentes valeurs s'attachent aux différents biens que nous convoitons à travers nos diverses fins. Le prix et la dignité sont des valeurs. Le premier est une valeur relative : ce qui a un prix est soit relatif à nos besoins (il s'agit alors d'un prix marchand), soit relatif à notre goût (qui lui confère alors une valeur affective). Ce qui a une dignité, en revanche, est au-dessus de tout prix et possède une valeur absolue.

La dignité s'attache à un être qui est une fin en soi. Or c'est la moralité qui rend cela possible : en agissant par devoir, l'être raisonnable devient un membre législateur dans le règne des fins. S'il y a une vocation morale en l'homme, elle lui confère une dignité qui n'a rien de commun avec la valeur marchande ou affective de ses actions, dont elle ne dépend aucunement. Cette dignité puise sa source dans la faculté, que possède l'homme en tant qu'être raisonnable, de participer à la législation universelle du règne des fins, en tant qu'il veut que sa maxime soit universellement législatrice. Cette faculté est donc l'autonomie. Par elle, l'homme et l'humanité accèdent à la dignité, qui force le sentiment du respect, par lequel l'homme manifeste la conscience qu'il a « de la subordination de [sa] volonté à une loi, sans la médiation d'autres influences qui s'exerceraient sur [son] sens interne¹ ».

Trois formules, mais une seule loi morale

On a vu qu'il y a trois formules de la loi morale : 1. *Agis comme si la maxime de ton action devait devenir par ta volonté une loi universelle de la nature*². 2. *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta propre personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, jamais seulement comme un moyen*³. 3. *Agir toujours de telle sorte que la volonté dans ta maxime puisse se considérer en même temps comme universellement législatrice*⁴. Mais chacune de ces formules exprime un des trois aspects de la loi : la première exprime la forme de la loi, c'est-à-dire l'universalité qui doit la caractériser comme loi universelle ; la deuxième, sa matière : la personne comme fin en soi, qu'aucune maxime de nos actions ne doit remettre en cause ; la troisième, l'autonomie de la volonté qui institue un règne des fins. Mais

1. Cf. p. 27, note de Kant.

2. Cf. p. 58 (principe d'universalité).

3. Cf. p. 70 (principe de finalité).

4. Cf. p. 77 sq. (principe d'autonomie).

il suffit de l'universalité pour bien juger de ce qu'il faut faire : *Agis selon la maxime qui peut en même temps s'ériger elle-même en loi universelle*. L'analyse détaillée doit aider la loi morale à se frayer un chemin jusqu'à l'âme.

La volonté bonne

En revenant au concept de la volonté bonne, par lequel il a inauguré son analyse au début de la première section, Kant entame une récapitulation des principales étapes de sa démarche au cours des deux sections et mène celle-ci à sa conclusion. Serait absolument bonne une volonté dont la maxime pourrait toujours être érigée en loi universelle. En se donnant à elle-même cette fin, en étant ainsi objet d'elle-même, elle se traiterait comme fin en soi, c'est-à-dire comme une personne, et s'affirmerait comme source d'une législation valant pour tous les êtres raisonnables, hors de toute fin particulière, puisqu'elle inclurait dans son pouvoir d'autodétermination tous les êtres raisonnables en leur commune capacité à se donner à eux-mêmes une fin. La personne est alors ce qui doit être toujours placé au-dessus de toutes les fins particulières, qui doivent toujours lui être subordonnées ; elle ne doit donc jamais être traitée, en soi-même comme en tout autre être raisonnable, comme un simple moyen. Les lois auxquelles un tel être est soumis ne peuvent dès lors venir que de lui-même et doivent valoir, à travers lui, pour l'ensemble des êtres raisonnables. L'activité législative de cet être raisonnable travaille donc sans cesse à un règne des fins, qui est analogue au règne de la nature soumise à des lois universelles, mais s'en distingue néanmoins en ce que les lois de la nature exercent une contrainte externe alors que la première procède de l'être même qui s'y trouve soumis. Si tous les êtres raisonnables agissaient ainsi, le règne des fins serait réalisé ; chaque fois qu'un seul être raisonnable agit ainsi, le règne des fins devient possible. Rien ne peut alors l'assurer de la réalisation effective du règne des fins : les autres êtres raisonnables en feront-ils de même ? Le règne de la nature s'accordera-t-il avec ses fins particulières, qu'il aura subordonnées à la loi morale, et satisfera-t-elle son espérance d'un bonheur dont il se sera rendu digne par sa volonté bonne ? Sa dignité réside justement dans une

conduite qui inclut cette espérance mais n'a pas pour principe la satisfaction de celle-ci. Le devoir commande inconditionnellement, et la réalisation de cette espérance (seule l'idée de Dieu rend cette réalisation pensable) ne changerait rien à cela.

La moralité des actions est ce qui les relie, à partir du principe suprême de l'autonomie de la volonté, à cette législation universelle qui rend possible un règne des fins. Est permis tout ce qui découle de l'autonomie, interdit tout ce qui s'y oppose. Une volonté absolument bonne serait sainte, elle ne ferait que ce qui est permis ; l'obligation en revanche vaut pour une volonté qui peut être bonne, mais n'est pas absolument bonne.

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

Le concept d'autonomie représente l'aboutissement de la démarche analytique entreprise dans les deux premières sections du *Fondement pour la métaphysique des mœurs*. Partie de la volonté bonne qui relève de la connaissance rationnelle commune de la moralité, l'analyse est remontée jusqu'à l'autonomie de la volonté en élucidant, rappelons-le, les notions fondamentales d'inconditionnalité, de devoir, d'impératif, d'impératif catégorique, de loi morale, et l'élucidation plus poussée de cette dernière a elle-même conduit aux principes d'universalité, de fin en soi et d'autonomie, ce dernier s'énonçant comme suit : « toujours choisir de telle sorte que les maximes de notre choix soient en même temps conçues, dans ce même vouloir, comme des lois universelles ». En dégageant ainsi, jusqu'au principe suprême, les implications contenues dans la notion commune de volonté bonne, l'analyse philosophique éclaire la représentation commune de la moralité sur elle-même. Par là, elle l'affermir en précisant son sens et la rend plus apte à s'opposer aux illusions et aux opinions erronées qui guettent et menacent la résolution morale. L'analyse philosophique libère la conscience du devoir et la rend à elle-même en la rappelant à son autonomie.

Mais si le dévoilement du principe suprême de la moralité constitue un succès indéniable de l'entreprise, il faut également voir les limites de ce qui a été acquis. Car l'analyse, en explicitant le contenu, n'établit pas

pour autant la réalité du contenant. Plus exactement, la question qui a plusieurs fois été posée le reste toujours : la loi morale ne saurait être autre chose que l'impératif d'autonomie rappelé plus haut – mais existe-telle seulement ? La loi s'impose-telle effectivement à la volonté de l'être raisonnable ? Beaucoup a été fait, mais en un sens rien n'est encore fait tant qu'il n'a pas encore été répondu à la question : comment un impératif catégorique est-il possible¹ ? La moralité est-elle effective et vraie ? Comment peut-on opérer la liaison entre l'idée d'une volonté absolument bonne et l'idée d'une volonté dont la maxime est une loi universelle ?

La troisième section va s'engager dans l'étude de cette difficile question. Auparavant, pour mieux asseoir encore le principe de l'autonomie de la volonté, Kant va l'opposer aux doctrines qui, en se fondant sur l'hétéronomie, échouent inévitablement dans leur tentative d'établir la moralité.

L'hétéronomie comme faux principe

L'hétéronomie se définit comme le fait d'être soumis à une loi étrangère, une loi qui n'émane pas de la volonté elle-même dans son pouvoir de se donner à elle-même une loi. En ce sens, elle est exactement le contraire de l'autonomie et de ce fait « la source de tous les faux principes de la moralité ». Elle revient, d'une façon générale, à soumettre l'accomplissement du devoir à une condition, à manquer par conséquent son inconditionnalité, et à rabattre l'impératif catégorique sur les impératifs hypothétiques.

Les principes tirés de l'hétéronomie peuvent être empiriques ou rationnels. Dans le premier cas, il y a incompatibilité avec l'universalité de la loi morale. C'est le cas notamment lorsqu'on prétend fonder la moralité sur la nature particulière de l'homme ou sur la condition qui lui est faite. Mais la fausseté du principe empirique est plus grave encore lorsqu'il s'agit du bonheur personnel, parce que la confusion du bonheur

1. Cf. p. 106.

et de la dignité est la négation même de la moralité. Agir en vue du bonheur n'est pas agir par devoir. La doctrine d'après laquelle le devoir relève d'un sentiment, attribue à la vertu le mérite d'apprécier par elle-même la moralité, mais la conditionne néanmoins en la rattachant à une satisfaction qui relève d'un sens¹. Cette doctrine enseigne, en effet, qu'il existe un sens moral qui appréhenderait spontanément le bien et nous dicterait ce que nous devons faire, et qui serait donc la source du devoir. Kant admet l'existence d'un sens moral, mais il le conçoit comme un effet de la loi morale sur nous.

Parmi les principes rationnels de la moralité qui sont tirés de l'autonomie, Kant distingue le principe de perfection, qui tend à présupposer (pour la définition de la perfection) la moralité qu'on voudrait en tirer². Mais il juge l'idée d'une perfection rationnelle supérieure à l'idée théologique de la perfection qui, pour échapper éventuellement au même cercle, a recours à des représentations anthropomorphiques de la volonté divine qui vont directement à l'encontre de la moralité (désirs de gloire, de domination, de vengeance).

La source de toutes ces doctrines est toujours la même : c'est l'idée que *je dois faire telle chose, parce que je veux telle autre chose*. J'agis alors toujours de manière conditionnelle ; la volonté reçoit la loi d'une impulsion étrangère.

La volonté bonne n'est pas volonté d'une fin déterminée, la loi morale ne dit pas qu'il faut faire telle ou telle chose, mais qu'il faut subordonner le faire à une forme du vouloir, qui consiste pour celui-ci à ériger sa maxime en loi universelle. Il reste à savoir si l'impératif catégorique est vrai, s'il est absolument nécessaire.

1. Les auteurs visés sont particulièrement Shaftesbury (1671-1713), Hutcheson (1694-1746) et Hume (1711-1776).

2. Kant vise particulièrement Wolff (1679-1754) ; cf. p. 11, note 1.

TROISIÈME SECTION

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

C'est au moyen du concept de liberté que Kant va s'efforcer de résoudre le problème qu'il a soulevé tout au long des deux premières sections et réaffirmé avec netteté à la fin de la deuxième section. Pour ce faire, il commence par définir la liberté.

La liberté peut être dérivée de la notion de causalité. Il existe, d'une part, une causalité par la nécessité naturelle qui détermine les êtres sans raison au moyen de causes extérieures. On peut concevoir, d'autre part, une causalité des êtres raisonnables agissant par volonté, indépendamment des causes extérieures, et qui serait alors la liberté. La première définition de celle-ci apparaît sous forme négative : la liberté est la faculté d'une volonté qui se soustrait aux causes extérieures ; la liberté est caractérisée par ce qu'elle n'est pas. Mais en tant que causalité (distincte de la causalité naturelle), le concept de liberté contient celui de loi, dans la mesure où la causalité implique un rapport entre la cause et la conséquence. La définition devient alors positive. S'il y a donc une légalité naturelle (les causes naturelles sont réglées par des lois), il doit y avoir des lois de la liberté, évidemment distinctes de celles de la nature. Il n'y a point de liberté sans lois. Les lois de la nature étant soumises au principe d'hétéronomie, la liberté du vouloir, en tant qu'elle est entièrement distincte de la causalité naturelle, doit être la propriété par laquelle la volonté est pour elle-même une loi, c'est-à-dire l'autonomie. Ce qui nous reconduit à l'impératif catégorique et au principe suprême de la moralité.

La liberté de la volonté implique donc la moralité. Mais le principe de la moralité reste synthétique : comment établir qu'une volonté absolument bonne est une volonté dont la maxime peut toujours se contenir elle-même en tant que loi universelle ? Deux termes, lorsque l'un n'est pas impliqué dans l'autre, ne peuvent être liés que par un moyen terme, qu'il faut davantage déterminer.

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

La moralité vaut nécessairement pour tous les êtres raisonnables, comme cela a déjà été montré. Par ailleurs, si elle ne peut être dérivée que de la liberté, la moralité n'ayant de sens que pour un être libre, alors celle-ci, à son tour, doit être attribuée à tous les êtres raisonnables. On ne peut pas établir la liberté à partir de la seule nature de l'homme. D'une part, la liberté ne peut pas être prouvée à partir de l'expérience, puisque celle-ci est entièrement soumise à la nécessité naturelle ; d'autre part, on vient de voir qu'elle doit être attribuée à l'activité de tous les êtres raisonnables doués de volonté. L'être raisonnable est donc un être qui ne peut agir que sous l'idée de la liberté, pour lequel action et liberté sont nécessairement liées, ce qui veut dire qu'il est libre au point de vue pratique, quand bien même sa liberté ne peut pas être établie au point de vue théorique. Un être raisonnable est déterminé à agir à partir de sa raison, qui doit pouvoir déterminer par elle-même sa volonté, indépendamment de toutes influences extérieures. Nous devons donc accorder la liberté à sa raison pratique, même si nous ne pouvons pas en démontrer, pour le moment, l'existence sur le plan de la connaissance.

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

Nous devons donc présupposer qu'un être raisonnable doué de volonté, est libre. Dès lors, pourquoi l'être raisonnable doit-il se soumettre au principe selon lequel ses maximes doivent valoir universellement et constituer une législation universelle ? On admettra bien que ce n'est pas par intérêt, et qu'il s'agit d'un devoir. Mais pourquoi est-ce un devoir ? Pourquoi accordons-nous une telle valeur à cette manière d'agir ?

S'il ne peut s'agir d'un intérêt qui nous lierait à un objet, nous pouvons cependant admettre un intérêt, chez l'être raisonnable, pour la dignité qui résulte de l'accomplissement du devoir¹. Mais pourquoi cet intérêt *pratique* nous obligerait-il à nous détacher de tout intérêt empirique ? Qu'est-ce qui fait que la loi oblige ?

La réflexion paraît ici menacée d'un cercle : il consisterait à fonder la législation morale sur la liberté, tout en tirant la liberté de la législation morale.

Distinction du monde sensible et du monde intelligible

Pour sortir de ce cercle, Kant va introduire une distinction. Cette distinction est présentée comme l'approfondissement d'une réflexion commune. Les représentations qui résultent de l'activité de nos sens ne peuvent nous apprendre ce que les choses sont en soi, mais seulement ce qu'elles sont en tant que *phénomènes*, c'est-à-dire en tant qu'elles affectent notre sensibilité. On admet alors qu'au-delà des phénomènes il y a des *choses en soi*, même si celles-ci ne peuvent être connues qu'en tant qu'elles nous affectent. Nous sommes ainsi amenés à une distinction approximative, entre le monde sensible et le monde intelligible. Elle s'applique à l'homme lui-même : il s'apparaît à lui-même en ce que son être affecte sa conscience, c'est-à-dire en tant que phénomène, mais sa réalité en soi, son moi, sont au-delà de cette manifestation de lui-même en laquelle il se saisit. Son être, en tant qu'il le perçoit, s'inscrit donc dans le monde sensible, mais sa réalité propre, en ce qu'il n'est pas affecté mais purement agissant, relève du monde intelligible. De ce monde, de ce moi, il ne peut avoir une véritable connaissance, puisque celle-ci suppose une expérience dans laquelle le sujet connaissant est affecté ; il doit en revanche, en conséquence de ce qui vient d'être montré, *penser* ce monde et ce moi.

1. Cf. note de Kant p. 46.

Or la raison, par opposition à l'entendement, qui est tributaire d'une matière (les intuitions de la sensibilité) à laquelle il puisse appliquer ses formes (les concepts), manifeste, au moyen des idées, une spontanéité pure, qui ne doit rien à l'usage de la sensibilité. La raison permet alors à l'homme de se penser comme appartenant au monde intelligible.

Un être raisonnable doit donc se reconnaître une double appartenance : d'une part au monde intelligible, par sa raison pure, d'autre part au monde sensible, par tout ce que Kant appelle ses « forces inférieures ». Dans le premier cas, la volonté ne peut être que libre. Dans le monde intelligible, la moralité est au fondement de toutes les actions, tout comme la loi naturelle est au fondement de tous les phénomènes dans le monde sensible.

Il n'y a alors plus de cercle : nous nous pensons comme libres dans le monde intelligible, et soumis au devoir en tant que nous appartenons au monde intelligible et au monde sensible.

Comment un impératif catégorique est-il possible ?

La distinction du monde sensible et du monde intelligible, et la reconnaissance de notre double appartenance, à l'un et à l'autre de ces mondes, permet désormais de répondre à la question qui est au centre de cette section.

Dans la mesure où nous appartenons au monde intelligible, notre volonté est une causalité libre ; et si nous étions uniquement membres de ce monde, nos actions seraient toujours conformes au principe de l'autonomie de la volonté. Mais nous sommes également membres du monde sensible, et comme tels nos actions sont déterminées par des désirs et des inclinations de notre nature. Mais parce que j'appartiens à ces deux mondes et que le monde intelligible est au fondement du monde sensible, je dois reconnaître que mes actions doivent être conformes à la loi morale que me prescrit l'autonomie de ma volonté pure. Il y a donc deux idées de la volonté, l'une comme volonté pure, l'autre comme volonté sensible, dont la première doit s'imposer à la seconde en vertu de l'autonomie. Ces deux volontés s'adjoignent donc l'une à l'autre pour

former l'impératif catégorique dont l'expression est toujours une proposition synthétique *a priori*. Le devoir, le commandement sont l'expression de la synthèse de deux éléments qui ne sont pas impliqués l'un par l'autre.

L'idée d'autonomie nous a conduits à l'idée de liberté, et celle-ci au monde intelligible, qui nous permet de penser la possibilité et la nécessité de l'impératif catégorique. Ainsi, même le pire scélérat admet encore l'autorité de la loi qu'il transgresse et affirme par là son appartenance au monde intelligible, cette appartenance lui étant imposée par l'idée de liberté sous laquelle, nécessairement, il agit.

De la limite extrême de toute philosophie pratique

L'idée de liberté est dans une position qui semble fâcheuse. Elle est au principe d'un devoir qui nous commande d'agir selon la loi morale dans les conditions de l'expérience ; or, tout ce qui arrive dans le monde est nécessairement déterminé par les lois de la nature, conformément à une exigence de l'entendement. Cette exigence, selon laquelle tout ce qui se produit dans le monde est l'effet d'une causalité naturelle, est *a priori* et fonde la connaissance, qui en confirme indéfiniment la possibilité. L'idée de la liberté, au contraire, ne peut jamais trouver une telle confirmation de sa réalité objective.

Pour autant, cette idée ne peut jamais être écartée non plus par celui qui agit, parce que l'action s'accomplit toujours sous l'idée de la liberté : nous jugeons de ce qui est arrivé de notre fait en fonction de ce qui aurait dû arriver. L'idée de liberté entre alors en conflit avec le concept de la nature et de son déterminisme. La raison spéculative qui s'intéresse, d'un point de vue théorique, à ce conflit penche en faveur de la nécessité naturelle qu'elle trouve mieux assurée, mais le point de vue pratique a un lien si étroit avec la liberté qu'aucun raisonnement ne peut chasser celle-ci. La raison doit donc admettre l'une et l'autre.

Elle va néanmoins essayer de dissiper la contradiction qui se présente ainsi. La contradiction est insurmontable si le sujet se juge, d'une part libre et d'autre part déterminé par les lois de la nature dans le même sens ou sous le même rapport. Pour échapper à la contradiction, il faut

donc admettre que c'est en un autre sens, et sous un autre rapport que l'homme est dit libre et qu'il est dit déterminé, qu'il peut être l'un et l'autre tout en restant un même sujet, même plus exactement qu'il doit l'être. Cette tâche incombe à la raison spéculative¹.

Selon qu'il se considère comme un être raisonnable doué de volonté ou comme un phénomène naturel, l'homme ne se voit pas de la même façon. Et pourtant, il découvre que ces deux aspects ne peuvent manquer d'être simultanés, que l'homme en tant qu'être raisonnable est aussi un phénomène naturel, et que l'homme en tant que phénomène naturel est aussi un être raisonnable. Dans un cas il est une chose en soi et dans l'autre il est un phénomène, une fois parce qu'il se pense comme indépendant des déterminations sensibles lorsqu'il fait usage de sa raison, et l'autre parce qu'il a conscience des déterminations de sa nature sensible.

Répétons cependant que l'appartenance au monde intelligible est seulement pensée, mais qu'elle ne peut faire l'objet d'aucune sensation, d'aucun sentiment, d'aucune intuition, toutes choses qui ne valent que pour la nature sensible. La seule réalité de ce monde intelligible est pratique : elle réside dans l'action de la volonté agissant de telle sorte que sa maxime soit universellement valable.

Grâce à l'idée de liberté, on peut expliquer comment l'impératif catégorique est possible. On ne saurait expliquer, en revanche, comment la liberté elle-même est possible. La liberté ne peut être présente dans aucune expérience, elle ne peut pas être déterminée par des lois naturelles, elle est une pure idée. Pas davantage, on ne peut expliquer l'intérêt que prend l'homme à la loi morale. Nous constatons que la raison est capable de nous inspirer une satisfaction liée à l'accomplissement du devoir, et ainsi qu'elle agit sur la sensibilité, mais nous ne saurions dire comment.

Kant souligne ainsi les limites de la philosophie pratique. La liberté au moyen de laquelle on s'efforce d'expliquer la possibilité de l'impératif catégorique est une supposition, et cette supposition, dont on peut bien comprendre la nécessité pour un être conscient de sa volonté, et qui suffit à valider l'impératif catégorique, ne peut elle-même être expliquée. Nous

1. Kant a exposé et résolu ce problème de philosophie spéculative dans la *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, troisième antinomie.

ne pouvons savoir comment une raison pure peut être pratique. Nous comprenons en revanche qu'il en soit ainsi : la raison ne peut pas chercher dans le monde sensible une explication qui contredirait, du fait de sa source, la nature même du principe de la moralité, à savoir son inconditionnalité, ni trouver cette explication dans le monde intelligible qui est hors du domaine de ce que nous pouvons connaître. Ici comme dans toute l'activité de la raison, il est utile de connaître les limites de celle-ci. Car c'est seulement ainsi que peuvent être évités le dogmatisme et les illusions préjudiciables à la moralité.

Remarque finale

La raison éprouve le besoin de remonter du conditionné à ce qui le conditionne. Dans son usage spéculatif, s'agissant de la nature, elle s'élève jusqu'à l'idée d'une cause du monde, à laquelle elle confère une nécessité absolue sans jamais pouvoir aboutir à un savoir, en faisant correspondre une réalité objective à cette idée, appelant ainsi la connaissance de la nature à rester toujours inachevée. Dans son usage pratique en revanche, s'agissant de la liberté, elle s'élève jusqu'à la nécessité absolue des lois qui doivent régir les actions d'un être raisonnable et se réalisent par sa volonté. La raison voudrait donc parvenir jusqu'à un inconditionné, mais elle ne peut finalement que supposer celui-ci, sans pouvoir le rendre compréhensible. Ainsi en va-t-il de l'impératif catégorique, dont la raison reconnaît la nécessité, sans pouvoir la comprendre. Du moins comprend-elle que cela doive lui rester incompréhensible.

GLOSSAIRE

APODICTIQUE

Sont apodictiques les jugements qui impliquent la conscience d'une nécessité (une chose est telle et ne peut être autrement – vérité nécessaire), assertoriques ceux qui impliquent la conscience d'une réalité effective (une chose est telle – vérité de fait), problématiques ceux qui impliquent la conscience d'une simple possibilité.

A PRIORI/A POSTERIORI

Ces expressions latines signifient respectivement « en partant de ce qui vient avant » et « en partant de ce qui vient après » ; elles ont un sens temporel. À partir de Kant, ce sens devient logique en philosophie : est *a priori* ce qui précède logiquement l'expérience, en est indépendant et en constitue la condition, et *a posteriori* ce qui découle de l'expérience, en dépend et ne peut être établi autrement qu'à partir d'elle. L'*a priori* est formel et pur, l'*a posteriori* est empirique et relève de l'expérience.

ASSERTORIQUE

Cf. Apodictique.

AUTONOMIE/HÉTÉRONOMIE

L'autonomie est le pouvoir qu'a la volonté de se déterminer en se donnant à elle-même sa loi, et en se soustrayant à l'influence des mobiles sensibles, c'est-à-dire son

pouvoir d'être libre. C'est elle qui fonde la moralité. L'hétéronomie désigne, au contraire, le fait pour la volonté de recevoir sa loi du dehors, d'être de ce fait dépendante ; elle ne saurait fonder une véritable obligation (l'hétéronomie implique l'impossibilité pour la volonté de s'obliger) ; elle est par conséquent « opposée... à l'intention morale » (*Critique de la raison pratique*).

CHOSE EN SOI/PHÉNOMÈNE

La chose en soi désigne le réel tel qu'il est en soi, le phénomène désigne le réel tel qu'il est connu, tel qu'il est pour nous, c'est-à-dire tel qu'il se manifeste au sujet connaissant : à la sensibilité qui appréhende le réel dans les formes *a priori* de l'espace et du temps et à l'entendement qui place les intuitions ainsi formées sous ses catégories (*Critique de la raison pure*). La chose en soi nous est inconnaissable, nous pouvons seulement dire qu'elle est le fondement du phénomène.

DEVOIR

Le devoir est un commandement qui s'adresse à la volonté, soit de façon conditionnelle (« si tu veux telle chose, alors tu dois... »), soit de façon inconditionnée : « tu dois ». C'est dans ce dernier cas qu'il s'agit du devoir au sens moral, du devoir proprement dit. Le devoir est donc bien une obligation, mais toute espèce

d'obligation n'est pas pour autant un devoir (moral), puisqu'elle n'est pas nécessairement inconditionnelle ou absolue. Le pur devoir est donc la plus éminente des obligations, distincte de toutes les autres, puisque, indifférent à toute condition particulière, il s'impose sans réserve. Il doit valoir pour l'homme en tant qu'homme, indépendamment de toute particularité qui peut distinguer certains êtres humains des autres, alors que les autres obligations ont un champ d'application particulier, déterminé par la condition à laquelle elles sont rattachées. Le devoir implique donc une idée de l'homme qui le reconnaisse capable d'envisager une loi qui s'adresse également à tous les hommes : c'est l'idée de l'homme en tant qu'être raisonnable. La moralité révèle en l'homme son appartenance au genre des êtres raisonnables ; la loi morale vaut pour tous les êtres raisonnables. Mais si le devoir est un commandement, c'est que la volonté de l'homme, comme chacun le sait, est susceptible de ne pas être spontanément conforme à ce qu'il prescrit. L'homme est donc un être raisonnable dont la volonté est soumise aux inclinations de sa nature sensible et ne se rallie pas nécessairement à la prescription du devoir : l'homme est un être raisonnable fini.

DIALECTIQUE

Ce terme désigne chez Kant, d'une part, la « logique de

l'apparence », c'est-à-dire le mouvement naturel par lequel la raison est amenée, par des argumentations logiques, à corrompre en apparence la validité du devoir (dans le domaine moral, c'est-à-dire pratique), ou à se mettre en contradiction avec elle-même dans le domaine de la connaissance. Le terme désigne, d'autre part, la critique (qui ne peut venir que de la raison elle-même) de ces apparences, consistant à mettre à jour les limites de la raison que la dialectique naturelle ignore.

DIGNITÉ

La valeur peut consister dans le prix ou dans la dignité. Ce qui a un prix peut être échangé, et donc remplacé ; la valeur est alors relative. Ce qui a une dignité possède une valeur intrinsèque et n'a pas d'équivalent ; la dignité est une valeur au-dessus de tout prix. La moralité repose sur le pouvoir que possède l'être raisonnable de n'obéir qu'à la loi qu'il a lui-même instituée, et fait de lui une fin en soi. Elle confère à l'homme, comme à l'humanité tout entière, une dignité en vertu de laquelle il ne doit jamais être traité seulement comme un moyen, mais toujours en même temps comme une fin.

ENTENDEMENT

L'entendement est le pouvoir d'unifier, au moyen de règles, les données sensibles que la sensibilité fournit sous la forme des intuitions. Il fournit, quant à

lui, les concepts qui sont « vides » sans les intuitions, tandis que les intuitions sont « aveugles » sans les concepts (*Critique de la raison pure*). L'usage des catégories et des concepts qui en dépendent est limité aux données sensibles, c'est-à-dire à l'expérience. L'entendement se distingue de la raison, qui manifeste le besoin d'une unité plus haute en s'élevant par le moyen des idées et des principes au-dessus de l'expérience, que ce soit pour élaborer l'unité de toutes les connaissances (raison théorique) ou pour dire ce qui doit être (raison pratique).

IMPÉRATIF (HYPOTHÉTIQUE ET CATÉGORIQUE)

L'impératif est un commandement de la raison ; tout commandement de la raison s'adresse à une volonté ; une volonté à laquelle la raison s'adresse à travers un commandement est une volonté susceptible de ne pas se conformer à la raison, c'est-à-dire soumise à l'influence d'un autre principe que la raison, à savoir une nature sensible. Si la loi morale vaut pour tout être raisonnable en général, la formulation de cette loi sous la forme de l'impératif concerne l'être raisonnable doté d'une nature sensible, l'homme. L'impératif hypothétique ordonne ce qui est nécessaire pour réaliser une fin, sans se prononcer sur la nécessité de viser cette fin ; l'impératif catégorique commande de manière inconditionnelle.

LIBERTÉ

La liberté est une propriété de la volonté comme pouvoir de se déterminer par la raison. Kant détermine la liberté d'une manière négative et d'une manière positive. Négativement, la liberté est l'indépendance de la volonté à l'égard des causes extérieures et des mobiles sensibles, c'est-à-dire des lois naturelles. Positivement, elle est la détermination de la volonté par la raison (pure) pratique, c'est-à-dire par la loi morale. La volonté est alors la raison pratique.

LOI (MORALE)

Principe de détermination de la volonté valable pour tout être raisonnable. « Seul un être raisonnable a la faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après des principes, autrement dit une *volonté* » (cf. p. 44).

MATIÈRE/FORME

L'opposition de la matière et de la forme est empruntée à Aristote ; les deux termes sont corrélés et complémentaires. La forme est le contenant et la structure, la matière, le contenu qui est déterminé par la forme. La forme relève de l'esprit : dans la connaissance, de la sensibilité qui appréhende la matière de la sensation dans les formes *a priori* de l'espace et du temps, et de l'entendement qui unifie les intuitions ainsi constituées au moyen des concepts, et dans l'action, de la raison qui énonce

la loi, indépendamment de tout contenu empirique.

MAXIME

« La *maxime* est le principe subjectif du vouloir ; le principe objectif (c'est-à-dire celui que tous les êtres raisonnables auraient aussi comme principe pratique subjectif si la raison avait un entier pouvoir sur la faculté de désirer) est la *loi* pratique » (cf. la note de Kant, p. 58).

MÉTAPHYSIQUE

La métaphysique ou « philosophie première » est définie depuis Aristote comme connaissance des premières causes et des premiers principes. Or la *Critique de la raison pure* a radicalement contesté la possibilité même d'une telle connaissance, c'est-à-dire d'une connaissance d'objets suprasensibles, hors du champ de toute expérience possible, parce qu'elle excède les limites de notre pouvoir de connaître que cette Critique s'efforce justement d'établir. En ce sens, la métaphysique est pour Kant une entreprise vaine. Mais cette même Critique veut rétablir en son vrai sens l'intention métaphysique, et c'est de cela dont il s'agit dans le *Fondement pour la métaphysique des mœurs* lorsque Kant évoque une métaphysique de la nature et une métaphysique des mœurs. La métaphysique est une connaissance pure (en cela elle se distingue de toute connaissance empirique) mais une connaissance de principes rationnels déterminés (et en cela elle

s'oppose à la logique, qui est purement formelle). En tant que métaphysique de la nature, elle contient les principes purs de la connaissance théorique de toutes choses ; en tant que métaphysique des mœurs, elle contient les principes qui président à l'usage pratique de la raison et qui sont alors indépendants de toute anthropologie ou connaissance de l'homme, nécessairement établie à partir de l'expérience. En ce sens positif, la métaphysique suppose la Critique, qui seule la rend possible et qu'elle-même accomplit ou achève.

MOBILE/MOTIF

Le mobile est le fondement subjectif du désir, et le motif le fondement objectif du vouloir (cf. p. 68).

MORALITÉ/MŒURS/MORALE

Kant n'étant pas l'auteur d'une morale, au sens d'une doctrine qui dispenserait des règles de conduite et poserait les fins que l'homme devrait poursuivre, il convient de ne pas parler d'une « morale de Kant » qui serait un « système de valeurs » inventé par ce philosophe. Son propos est au contraire de dégager, de distinguer et de clarifier, puis d'étudier en leur fondement, les principes qui sont *déjà* à l'œuvre dans l'expérience morale, c'est-à-dire l'expérience de ce qui se présente à nous comme un commandement inconditionnel de faire une chose ou de ne pas la faire. Les mœurs sont ce domaine des conduites inspirées par les

inclinations auxquelles l'homme est susceptible d'opposer une volonté qui est libre lorsqu'elle est déterminée par la loi morale. Le rapport de nos actions à la loi morale constitue le domaine de la moralité.

OBLIGATION

Pour Kant, l'obligation est la forme spécifiquement morale du devoir (dans la langue française, le terme d'obligation a un sens plus large, notamment juridique). L'obligation est le caractère de ce qui est moralement nécessaire.

PRATIQUE

La pratique est le domaine de ce qui est possible par liberté. Ce terme désigne donc le champ des actions humaines en tant qu'elles relèvent d'une volonté qui peut être déterminée par la raison pratique sous la forme de la loi morale.

PRINCIPE

Ce terme désigne ce qui est au commencement, à la source des choses, et contient les idées de fondement, de condition de possibilité, ainsi que de commandement (comme on le voit généralement dans son usage courant). En un sens pratique, les principes sont « des propositions renfermant une détermination générale de la volonté, à laquelle sont subordonnées plusieurs règles pratiques. Ils sont subjectifs ou forment des *maximes*, quand la condition est considérée par le sujet comme valable seulement pour sa volonté ; mais ils sont

objectifs et fournissent des *lois* pratiques, quand la condition est reconnue comme objective, c'est-à-dire comme valable pour la volonté de tout être raisonnable » (*Critique de la raison pratique*).

PROBLÉMATIQUE

Cf. Apodictique.

RAISON

Dans le sens le plus large du terme, la raison est la faculté des principes *a priori* (indépendants de l'expérience) ; en ce sens elle est *pure*. Lorsque ces principes valent pour la connaissance, la raison est *théorique* ou *spéculative* (c'est alors que son objet est hors de toute expérience possible) ; lorsque les principes valent pour l'action, la raison est *pratique*.

RÈGNE DES FINS (RÈGNE DE LA NATURE)

Le règne désigne en général la « liaison systématique de divers êtres [...] réunis par des lois communes » ; d'où l'idée d'un « règne de la nature. Lorsqu'il s'agit d'êtres *raisonnables*, et que l'on fait abstraction de ce qui peut les distinguer (empiriquement) les uns des autres en tant qu'hommes, il se forme l'idée d'un « tout composé de l'ensemble des fins (tant des êtres raisonnables comme fins en soi que des fins propres que chacun est susceptible de se donner) » (cf. p. 76).

RESPECT

Le respect est un sentiment que nous pouvons éprouver pour les personnes, mais jamais pour les choses, qui « peuvent exciter en nous de l'inclination et même de l'amour, si ce sont des animaux [...], ou aussi de la crainte » (*Critique de la raison pratique*). Proche de l'admiration, le respect s'en distingue néanmoins. L'objet du respect, c'est « la loi rendue visible par un exemple » (*ibidem*), que nous ne pouvons nous empêcher de respecter intérieurement, même s'il nous en coûte éventuellement lorsque nous n'avons, par ailleurs, aucune inclination favorable à l'égard de cette personne. Le respect est ainsi, dans notre nature sensible indifférente à notre destination morale, qui doit s'accomplir malgré elle et parfois contre elle, un mouvement qui fait exception et manifeste la possibilité d'une conciliation ordonnée entre la nature sensible et la nature intelligible (cf. p. 27, note de Kant).

SENSIBILITÉ

D'une façon générale, la sensibilité est la réceptivité que nous avons à l'égard de ce qui nous affecte du fait de notre faculté de sentir. Du point de vue de la moralité, la sensibilité est constituée des inclinations et des motifs issus de notre faculté de désirer. Une volonté déterminée par la loi morale exclut la sensibilité, sauf sous la forme du respect.

SUBJECTIF/OBJECTIF

Est subjectif ce qui est relatif à l'esprit humain en général ou à tel sujet humain en particulier. Les deux cas doivent être très clairement distingués, puisque ce qui est relatif à l'esprit humain en général, et par là condition de toute connaissance possible par l'esprit humain, est objectif pour tel sujet humain en particulier (exemple de Kant : tout corps est dans l'espace). Du point de vue de la moralité, la loi (morale) est objective dans la mesure où elle vaut pour tout être raisonnable ; la maxime est subjective parce qu'elle a son principe dans une inclination ou un motif sensible du sujet et ne vaut que dans son rapport à cette particularité.

VOLONTÉ

L'« arbitre » désigne chez Kant la faculté de choisir, de faire ou de ne pas faire, de faire ceci ou cela. L'arbitre est diversement affecté par la sensibilité. La volonté est le pouvoir de se déterminer et donc de choisir par la raison au moyen d'une règle ou d'une loi. Dans le premier cas, la volonté est hétéronome, l'action sert les affections et les inclinations de la nature sensible du sujet ; dans le second, elle est autonome et purement rationnelle, elle se confond alors avec la raison pratique.

BIBLIOGRAPHIE

● Œuvres de Kant

Il existe aujourd'hui de nombreuses éditions des principales œuvres de Kant. Les indications qui suivent ne constituent qu'une sélection.

– *Dissertation sur la forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible* (1770)
Éd. Gallimard.

– *Critique de la raison pure* (1781), Éd. Gallimard.

– *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (1783), Éd. Gallimard.

– *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), Éd. Bordas.

– *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784), Coll. « Les classiques Hatier de la philosophie », Éd. Hatier.

– *Critique de la raison pratique* (1788), « Folio Essais », Éd. Gallimard.

– *Critique de la faculté de juger* (1790), « Folio Essais », Éd. Gallimard.

– *Analytique du beau* (extrait de la *Critique de la faculté de juger*, 1790), coll. « Les Classiques Hatier de la philosophie », Éd. Hatier.

– *La religion dans les limites de la simple raison* (1793)
Coll. « Les classiques Hatier de la philosophie », Éd. Hatier.

– *Projet de paix perpétuelle* (1795), Coll. « Profil philosophie », Éd. Hatier.

– *Métaphysique des mœurs* (1796/97), Éd. J. Vrin.

– *Théorie et pratique*
Coll. « Profil philosophie », Éd. Hatier.

● Sur la philosophie pratique de Kant

DELBOS, Victor
La philosophie pratique de Kant, PUF, 1969.

KANT, Emmanuel
La raison pratique, textes choisis par Claude Khodoss, PUF, 1995.

WEIL, E.
Problèmes kantien, 4^e essai, Librairie philosophique J. Vrin.

● **Sur le Fondement
pour la métaphysique
des mœurs**

Plusieurs éditions du texte de Kant sont disponibles. Elles sont accompagnées de notes et de présentations ou commentaires.

– *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction, introduction et notes par Victor Delbos, Éd. Delagrave.

– *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. revue et commentaire par J. Muglioni, Éd. Bordas.

– *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction par Victor Delbos, introduction et notes par A. Philonenko, Éd. J. Vrin.

– *Fondation de la métaphysique des mœurs*, traduction et présentation par Alain Renaut, Éd. GF Flammarion.

● **Pour la discussion de
la philosophie
pratique de Kant**

HEGEL

Principes de la philosophie du droit, § 135, trad. R. Derathé, Librairie philosophique J. Vrin.

SCHOPENHAUER

Le monde comme volonté et comme représentation, Appendice, p. 645, trad. A. Burdeau corrigée par R. Roos, PUF.

TUGENDHAT, E.

Conférences sur l'éthique, conférences 6 et 7, PUF.

Les Classiques Hatier de la Philosophie

**Lire et comprendre les textes majeurs
de la philosophie**

25 titres :

1. **Descartes** Discours de la méthode
2. **Épicure** Lettre à Ménécée
3. **Kant** Qu'est-ce que les Lumières ?
4. **Machiavel** Le Prince
5. **Platon** Apologie de Socrate
6. **Platon** Ménon ou de la vertu
7. **Rousseau** Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes
8. **Rousseau** Du contrat social (Livres I et II)
9. **Descartes** Méditations métaphysiques
10. **Kant** Analytique du Beau
11. **Kant** La religion dans les limites de la simple raison (Quatrième partie)
12. **Kant** Fondement pour la métaphysique des mœurs
13. **Spinoza** Traité théologico-politique (Préface et chapitre XX)
14. **Épictète** Manuel
15. **Platon** La République (Livres VI et VII)
16. **Hegel** La Raison dans l'histoire
17. La perversité
18. **Platon** Gorgias
19. **Kant** Vers la paix perpétuelle
20. **Kant** Critique de la raison pure (Préface de la seconde édition)
21. **Nietzsche** Le Crépuscule des idoles
22. **Aristote** Éthique à Nicomaque
23. **Platon** Hippias majeur
24. **Platon** Le Banquet
25. **Sartre** La mauvaise foi (Première partie, chap. 2 de *L'Être et le Néant*)