

Métaphysique des Mœurs

Emmanuel Kant

INTRODUCTION

À LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS.

—

I.

DU RAPPORT DES FACULTÉS DE L'ÂME HUMAINE AUX LOIS MORALES.

La *faculté de désirer*^[1] est la faculté d'être cause des objets de ses représentations par le moyen de ces représentations mêmes. La faculté qu'a un être d'agir conformément à ses représentations s'appelle la *vie*.

D'abord, au désir ou à l'aversion est toujours lié le *plaisir* ou la *peine*, dont l'affection^[2] se nomme *sentiment*^[3] ; mais la réciproque n'est pas toujours vraie, car il peut y avoir des plaisirs qui ne se lient par eux-mêmes à aucun désir de l'objet, mais simplement à la représentation que l'on s'en fait (que cet objet existe ou non). *Ensuite*, le plaisir ou la peine, qui s'attache à l'objet du désir, n'est pas toujours antérieur à ce désir, et par conséquent il n'en doit pas toujours être considéré comme la cause, mais il en peut être aussi regardé comme l'effet.

On appelle *sentiment* la capacité de trouver du plaisir ou de la peine dans une représentation, parce que l'un ou l'autre ne contient que l'élément *purement subjectif* de nos représentations, et n'a point de rapport aux objets et à la connaissance que nous en pouvons avoir^[Note de l'auteur-1] (pas même à la connaissance de nous-mêmes). C'est que, tandis que les sensations mêmes, outre la qualité que leur communique la nature du sujet (celles par exemple du rouge, du doux, etc.), peuvent être aussi rapportées à des objets comme éléments de connaissance, le plaisir ou la peine (lié au rouge ou au doux) n'exprime absolument rien qui appartienne à l'objet, mais seulement quelque chose de relatif au sujet. Il est impossible de définir avec plus de précision le plaisir et la peine considérés en eux-mêmes, et la raison en est justement celle qui vient d'être donnée ; tout ce qui reste à faire est d'indiquer les conséquences qu'ils peuvent avoir sous certains rapports, afin d'en faire connaître les applications.

On peut désigner sous le nom de plaisir *pratique* celui qui est nécessairement lié au désir (de l'objet dont la représentation affecte ainsi le sentiment), qu'il soit d'ailleurs la cause ou l'effet du désir. On pourrait au contraire appeler du nom de plaisir purement contemplatif, ou de *satisfaction spéculative*^[4], le plaisir qui n'est pas nécessairement lié au désir de l'objet, et qui par conséquent ne s'attache pas au fond à l'existence de l'objet de la représentation, mais à la seule représentation. C'est le sentiment de cette dernière espèce de plaisir que nous appelons *goût*^[5]. Il n'en peut donc être question, dans une philosophie pratique, comme d'une partie *intégrante*^[6] mais seulement d'une manière *épisodique*. Quant au plaisir pratique, la détermination de la faculté de désirer, que ce plaisir doit nécessairement *précéder* comme cause, s'appellera, dans le sens étroit du mot, *désir*^[7], et le désir habituel, *inclination*^[8]. Et comme l'union du plaisir avec la faculté de désirer, lorsque l'entendement la juge bonne à former une règle générale (mais qui en tous cas n'a de valeur que pour le sujet), prend le nom d'*intérêt*^[9], le plaisir pratique est dans ce cas un intérêt d'inclination. Au contraire, lorsque le plaisir ne peut que suivre une détermination antérieure de la faculté de désirer, il est alors un plaisir intellectuel, et l'intérêt qui s'attache à l'objet, un intérêt de raison ; car, si l'intérêt était sensible et ne se fondait pas sur des principes purement rationnels, c'est qu'il y aurait une sensation liée au plaisir, laquelle déterminerait ainsi la faculté de désirer. Quoique, là où il faut admettre un intérêt

purement rationnel, on ne doit y substituer aucun intérêt d'inclination, nous pouvons cependant, pour nous conformer au langage reçu, même en parlant de ce qui ne peut être que l'objet d'un plaisir intellectuel, nous servir du mot inclination pour désigner un désir habituel résultant d'un intérêt purement rationnel ; mais alors cette inclination ne serait pas la cause, elle ne serait que l'effet de cet intérêt, et nous pourrions l'appeler une *inclination indépendante des sens*^[10] (*propensio intellectualis*).

Il faut encore distinguer la *concupiscence* (la convoitise^[11]) du désir même, dont elle est comme le stimulant. Elle est aussi une modification sensible de l'âme, mais qui n'a encore abouti à aucun acte de la faculté de désirer.

La faculté de désirer qui se règle sur des concepts, en tant que le principe qui la détermine à l'action est en elle-même et non point dans les objets, s'appelle la *faculté de faire ou de ne pas faire à son gré*^[12]. En tant qu'elle est liée à la conscience de la puissance que peut avoir son action de produire l'objet, elle se nomme *arbitre*^[13] ; si cette conscience lui fait défaut, son acte n'est plus qu'un *souhait*^[14]. La faculté de désirer, dont le principe intérieur de détermination et par conséquent le choix^[15] même réside dans la raison du sujet, se nomme *volonté*^[16]. La volonté est donc la faculté de désirer, considérée, moins par rapport à l'action (comme l'arbitre) que par rapport au principe qui détermine l'arbitre à l'action, et, à proprement parler, elle n'a point par elle-même de principe de détermination, mais elle se confond avec la raison pratique même, en tant que celle-ci est capable de déterminer l'arbitre.

On peut comprendre dans la volonté non-seulement l'*arbitre*, mais aussi le simple *souhait*, en tant que la raison est capable de déterminer en général la faculté de désirer. L'arbitre qui peut être déterminé par la *raison pure*, s'appelle le libre arbitre. Celui qui ne pourrait être déterminé que par une *inclination* (un mobile sensible, *stimulus*) serait un arbitre brutal (*arbitrium brutum*). L'arbitre humain est à la vérité *affecté*, je ne dis pas *déterminé*, par des mobiles sensibles ; et par conséquent par lui-même (abstraction faite de l'habitude qu'on peut acquérir de l'usage de la raison), il n'est pas pur ; mais il peut être déterminé à certaines actions par une volonté pure. La *liberté* de l'arbitre est cette indépendance de ses *déterminations* par rapport aux mobiles sensibles ; c'est là le concept négatif de la liberté. En voici le concept positif : la liberté est la faculté qu'a la raison pure d'être pratique par elle-même. Mais cette faculté n'est possible qu'autant que la maxime de toute action est soumise à la condition d'avoir la valeur d'une loi universelle. Car, comme raison pure, appliquée à l'arbitre, indépendamment de tout objet de cette faculté, ou comme source des principes (ici des principes pratiques, et par conséquent comme faculté législative), la matière de la loi lui manquant, elle ne peut ériger en loi suprême et en principe de détermination pour l'arbitre que la forme qui rend les maximes de celui-ci propres à servir de lois universelles ; et, comme les maximes de l'homme, qui dérivent de causes subjectives, ne s'accordent pas toujours d'elles-mêmes avec ces lois objectives, elle doit nécessairement les prescrire comme des impératifs qui défendent et ordonnent.

On appelle *morales* ces lois de la liberté pour les distinguer de celles de la nature. En tant qu'elles ne portent que sur des actes extérieurs et sur leur légitimité, on les nomme *juridiques* ; que si elles exigent en outre qu'on les prenne elles-mêmes pour principes déterminants des actions, elles sont alors *éthiques*^[17] ; on donne le nom de *légalité* à la conformité des actions avec les premières, et celui de *moralité* à leur conformité avec les secondes. La liberté, à laquelle se rapportent les premières lois, ne peut être autre chose que l'exercice extérieur de la liberté ; celle à laquelle se rapportent les dernières est la liberté dans l'exercice à la fois extérieur et intérieur de l'arbitre, en tant qu'il est déterminé par des lois rationnelles. C'est ainsi que, dans la philosophie théorique, on dit que les objets des sens extérieurs ne sont que dans l'espace, tandis que tous les objets, aussi bien ceux des sens extérieurs que ceux du sens intime, sont dans le temps ; en effet les représentations de ces deux espèces d'objets sont toujours des représentations, et à ce titre elles se rattachent toutes au sens intime. De même, que l'on considère la liberté dans l'exercice extérieur ou dans l'exercice intérieur de l'arbitre, ses lois, comme lois pratiques purement rationnelles à l'usage du libre arbitre en général, sont toujours

les principes intérieurs qui doivent déterminer cette faculté, quoiqu'on ne les considère pas toujours sous ce rapport.

II.

L'IDÉE ET LA NÉCESSITÉ D'UNE METAPHYSIQUE DES MŒURS.

Il a été dit ailleurs que la science de la nature^[18] laquelle s'occupe des objets tombant sous les sens extérieurs, ne peut se passer de principes *à priori*, et qu'il est possible et même nécessaire d'établir, sous le nom de science métaphysique de la nature, un système de ces principes, avant de passer à celle qui se fonde sur des expériences particulières, c'est-à-dire à la physique. Mais cette dernière (au moins si elle tient à se prémunir contre l'erreur) peut, sur le témoignage de l'expérience, admettre certains principes comme généraux, quoique, à prendre ce mot dans son sens le plus étroit, ils ne puissent avoir une telle valeur qu'autant qu'ils sont dérivés eux-mêmes de principes *à priori*. C'est ainsi que Newton admit, comme étant fondé sur l'expérience, le principe de l'égalité de l'action et de la réaction dans l'influence réciproque des corps, et pourtant étendit ce principe à toute la nature matérielle. Les chimistes vont encore plus loin ; et, tout en fondant sur l'expérience seule les lois les plus générales de la composition et de la décomposition des matières par leurs propres forces, ils ont une telle confiance dans l'universalité et la nécessité de ces lois, qu'ils n'ont pas peur de découvrir quelque erreur dans les expérimentations qu'ils instituent d'après elles.

Il en est tout autrement des lois morales. Elles n'ont force de lois qu'autant qu'elles peuvent être *considérées* comme ayant un fondement *à priori* et comme nécessaires ; même les concepts et les jugements que nous formons sur nous-mêmes et sur ce que nous faisons ou ne faisons pas, n'ont aucun caractère moral lorsqu'ils expriment quelque chose que l'expérience seule peut apprendre ; et, lorsqu'on se laisse aller à ériger en principe moral quelque règle puisée à cette source, on s'expose aux plus grossières et aux plus funestes erreurs.

Si la morale n'était que la doctrine du bonheur, il serait absurde d'invoquer des principes *à priori*. En effet, quoiqu'il semble que la raison puisse apercevoir avant l'expérience les moyens d'arriver à une jouissance durable des vraies joies de la vie, tout ce que l'on enseigne *à priori* sur ce sujet est ou tautologique ou tout à fait dépourvu de fondement. Il n'y a que l'expérience qui puisse nous apprendre ce qui nous procure du plaisir. Les penchants de notre nature pour la nourriture, pour le sexe, pour le repos, pour le mouvement et (en ce qui regarde le développement de nos dispositions naturelles) le mobile de l'honneur, celui qui nous pousse à étendre nos connaissances et les autres du même genre peuvent seuls nous faire connaître, et encore d'une manière particulière à chacun, où nous pouvons *trouver* du plaisir ; c'est encore l'expérience qui nous enseigne les moyens de nous le *procurer*. Toute apparence de raisonnement *à priori* n'est ici rien autre chose au fond que l'expérience généralisée par l'induction, et cette généralisation (*secundum principia generalia, non universalia*) a si peu de valeur qu'elle permet à chacun d'y faire une infinité d'exceptions ; car chacun se fait un genre de vie conforme à ses inclinations particulières et à sa façon de sentir le plaisir, et nul ne peut apprendre enfin la prudence qu'à ses dépens ou à ceux d'autrui.

Mais il n'en est pas de même des préceptes de la moralité. Ils commandent à chacun sans égard à ses inclinations, par cela seul et à ce seul titre qu'il est libre et qu'il a une raison pratique. La connaissance de ces lois ne dérive pas de l'observation de nous-mêmes et de la partie animale de notre nature ; elle ne dérive pas non plus de la perception du cours des choses, de ce qui arrive et de la manière dont il arrive (quoique le mot allemand *Sitten*^[19], de même que le mot latin *mores*, ne signifie que la manière ou façon de vivre) ; elle vient de la raison, qui ordonne ce qu'il faut faire, quand bien même il n'y en aurait encore eu aucun exemple, et n'a aucun égard

à l'avantage qui peut nous en revenir et que l'expérience seule serait capable de nous apprendre. En effet, la raison nous permet bien de rechercher notre avantage de toutes les manières possibles ; elle peut bien aussi, en s'appuyant sur le témoignage de l'expérience, nous promettre vraisemblablement de plus grands avantages à recueillir en somme de l'observation de ses préceptes que de leur violation, surtout si nous y joignons la prudence ; mais ce n'est pas sur ce genre de considérations qu'elle fonde l'autorité de ses préceptes ou de ses *commandements*^[20] ; elle ne s'en sert (à titre de conseil) que comme d'un contre-poids aux entraînements des sens, afin de prévenir dans le jugement pratique le danger d'une délibération partielle, et de faire ainsi pencher la balance du côté des principes à *priori* de la raison pure pratique.

Si donc on donne le nom de *métaphysique* à un système de connaissances à *priori* fondées sur de simples concepts, la philosophie pratique, qui a pour objet non la nature, mais la liberté de l'arbitre, suppose et exige une métaphysique des mœurs. C'est même un devoir d'en avoir une, et chaque homme la porte en soi, quoiqu'elle reste ordinairement obscure ; car, sans principes à *priori*, comment pourrait-il croire qu'il a en lui-même une législation universelle ? Mais tout comme, dans une métaphysique de la nature, il doit y avoir des règles qui appliquent aux objets de l'expérience les principes premiers et universels de la nature en général, de même la métaphysique des mœurs ne peut se passer de règles de ce genre, et nous devons souvent prendre pour objet la *nature* particulière de l'homme, que nous ne connaissons que par l'expérience, afin d'y *montrer* les conséquences des principes universels de la morale, sans rien leur ôter pour cela de leur pureté, et sans ébranler le moins du monde leur origine à *priori*. — En d'autres termes, on ne peut fonder la métaphysique des mœurs sur l'anthropologie, mais on peut l'y appliquer.

Le pendant de la métaphysique des mœurs, ou la seconde division de la philosophie pratique en général, serait une anthropologie morale, qui ne contiendrait que les conditions subjectives, favorables ou contraire, de l'*exécution* des lois de la première dans la nature humaine, par exemple les moyens d'inculquer, de propager et de fortifier les principes moraux (par l'éducation, par l'instruction scolaire et populaire), et d'autres règles ou préceptes du même genre fondés sur l'expérience. Cette seconde partie de la philosophie pratique est indispensable, mais il ne faut pas la placer avant la première ou l'y mêler ; car on courrait alors le risque d'arriver à des lois morales fausses, ou au moins trop indulgentes, qui représenteraient à tort comme inaccessible ce que l'on n'atteindrait pas uniquement parce que la loi morale ne serait point considérée et exposée dans toute sa pureté (car c'est là justement qu'est sa force) ; ou bien même on en viendrait à substituer à ce qui est en soi bon et conforme au devoir des mobiles bâtards ou grossiers, qui ne laisseraient debout aucun principe moral capable soit de guider notre jugement, soit de discipliner notre âme dans la pratique du devoir, dont les préceptes doivent nécessairement avoir une origine à *priori*, et ne peuvent être dictés que par la raison pure.

Quant à la division supérieure, dans laquelle rentre celle dont il s'agit ici, c'est-à-dire à la division de la philosophie en théorique et pratique, et à la question de savoir si cette dernière peut être autre chose que la philosophie morale, je m'en suis déjà expliqué ailleurs (dans la *Critique du Jugement*). Tout ce qui est pratique en ce sens qu'on doit pouvoir le faire en suivant certaines lois de la nature (ce qui est précisément l'œuvre de l'art), suppose des préceptes qui dépendent entièrement de la théorie de la nature ; il n'y a que ce qui est pratique d'après les lois de la liberté, qui puisse avoir des principes indépendants de toute théorie, car par delà les déterminations de la nature il n'y a plus de théorie. La philosophie ne peut donc comprendre dans sa partie pratique (qui se place à côté de sa partie théorique) aucune science *technique*, mais seulement une science *moralement pratique* ; et, si l'on voulait appeler *art*, par opposition à la nature, la facilité de l'arbitre à suivre les lois de la liberté, il faudrait entendre par là l'art de donner la forme d'un système de la nature à celui de la liberté ; art divin en vérité, si, en exécutant pleinement, au moyen de la raison, ce qu'elle nous prescrit, nous étions capables d'en réaliser l'idée !

III.

DE LA DIVISION DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS^[Note de l'auteur 2].

Toute législation (qu'elle prescrive des actions intérieures ou extérieures, et, dans ce dernier cas, qu'elle les prescrive *à priori* au nom de la seule raison ou au nom de la volonté d'autrui) contient deux éléments : 1° une *loi*, qui présente *objectivement* comme nécessaire l'action qui doit être faite, c'est-à-dire qui en fasse un devoir ; 2° un mobile^[24], qui joigne *subjectivement* à l'idée de la loi un principe capable de déterminer la volonté à faire cette action : ce second élément revient à ceci, que la loi fasse du devoir un mobile. Le premier présente l'action comme un devoir, ce qui est une connaissance purement théorique de la détermination possible de la volonté, c'est-à-dire de règles pratiques ; le second joint dans le sujet à l'obligation d'agir ainsi un principe capable de déterminer la volonté en général. Toute législation peut donc différer d'une autre au point de vue des mobiles (quoiqu'elle puisse bien s'accorder avec elle au point de vue de l'action dont elle fait un devoir ; comme, par exemple, si les actions sont extérieures dans tous les cas). Celle qui fait d'une action un devoir et de ce devoir un mobile est *éthique*^[22]. Celle, au contraire, qui ne comprend pas cette dernière condition dans la loi, et qui par conséquent permet un autre mobile que l'idée même du devoir, est *juridique*^[23]. Il est aisé de voir que les mobiles, distincts de l'idée du devoir, auxquels s'adresse la dernière espèce de législation, sont nécessairement tirés de nos principes pathologiques de détermination, des inclinations et des aversions, mais surtout des aversions, car cette législation a nécessairement un caractère coercitif et n'est point une chose qui par soi-même séduise et attire.

Pour qu'une action soit ce que l'on appelle *légale* (qu'elle ait un caractère de *légalité*^[24]), il suffit qu'elle soit conforme à la loi, quel que soit d'ailleurs son mobile ; mais pour qu'elle soit *morale* (qu'elle ait le caractère de la *moralité*^[25]), il faut en outre qu'elle ait pour mobile l'idée du devoir que prescrit la loi.

Les devoirs qu'impose la législation juridique ne peuvent être qu'extérieurs, car elle n'exige pas que l'idée de ces devoirs, laquelle est intérieure, soit par elle-même le principe déterminant de la volonté de l'agent ; et, comme elle a cependant des mobiles appropriés à ses lois, elle n'y en peut attacher que d'extérieurs. La législation éthique, au contraire, en faisant de certains actes intérieurs des devoirs, n'exclut pas pour cela les actions extérieures, car elle s'étend en général à tout ce qui est devoir. Mais, comme elle renferme dans sa loi le mobile intérieur de l'action (l'idée du devoir), chose qui échappe absolument à la législation extérieure, elle ne peut être confondue avec aucune législation extérieure (pas même avec celle de la volonté divine), quoiqu'elle puisse quelquefois nous faire elle-même un *devoir* de prendre pour mobiles certains devoirs qui reposent sur une autre législation, c'est-à-dire sur une législation extérieure.

Il résulte de là que tous les devoirs, par cela seul qu'ils sont des devoirs, rentrent dans l'Éthique, mais que la *législation* qui les prescrit n'y est pas toujours comprise et qu'elle sort de ses limites par plusieurs d'entre eux. Ainsi l'Éthique m'ordonne de remplir l'engagement que j'ai pris dans un contrat, alors même que l'autre partie ne pourrait m'y contraindre ; mais elle emprunte la loi (*pacta sunt servanda*) et le devoir qui y correspond à la doctrine du droit^[26]. Ce n'est donc pas dans l'Éthique, mais dans le *Jus*, que réside la législation qui ordonne de tenir ses engagements ; seulement l'Éthique enseigne à ce sujet que, quand même le mobile joint à ce devoir par la législation juridique, c'est-à-dire la contrainte extérieure, viendrait à manquer, l'idée du devoir devrait déjà être un mobile suffisant. S'il n'en était pas ainsi, si la législation elle-même n'était pas juridique, et si par conséquent le devoir qui en dérive n'était pas proprement ce qu'on appelle un devoir de droit^[27] (par opposition aux devoirs de vertu^[28]), il faudrait ranger la fidélité (aux engagements contractés) dans la même classe que les actes de bienfaisance et les devoirs qui nous y obligent, ce qui est tout à fait impossible. Ce n'est pas un devoir de vertu de

tenir sa promesse, mais un devoir de droit, à l'accomplissement duquel on peut être contraint. Et cependant c'est une action vertueuse (une preuve de vertu) d'agir ainsi, alors qu'on n'a point de contrainte à *redouter*. La doctrine du droit et la doctrine de la vertu diffèrent donc bien moins par la nature des devoirs qu'elles contiennent que par celle de la législation, qui, ici et là, ne joint pas à la loi le même mobile.

La législation éthique (les devoirs qu'elle prescrit fussent-ils d'ailleurs extérieurs) est celle qui ne peut jamais être extérieure ; la législation juridique, celle qui peut aussi être extérieure. Ainsi c'est un devoir extérieur de remplir un engagement contracté ; mais l'ordre d'agir ainsi, par cela seul que c'est un devoir et sans égard à aucun autre mobile, relève uniquement de la législation *intérieure*. Ce n'est donc pas comme espèce particulière de devoir (comme une espèce particulière d'actions auxquelles on est obligé), — car ce devoir est extérieur au point de vue de l'Éthique aussi bien qu'au point de vue du Droit, — mais parce que la législation, dans ce cas, est intérieure et échappe à tout législateur extérieur, que l'obligation doit être ici renvoyée à l'Éthique. D'après le même principe, les devoirs de bienveillance, quoique ce soient des devoirs extérieurs (quoiqu'ils nous obligent à des actions extérieures), rentrent néanmoins dans l'Éthique, parce que la législation n'en peut être qu'intérieure. — L'Éthique a sans doute aussi ses devoirs particuliers (par exemple les devoirs envers soi-même), mais elle en a d'autres en commun avec le droit : il n'y a dans ce cas que le mode d'*obligation*^[29] qui diffère. En effet, le propre de la législation éthique, c'est de nous ordonner de faire certaines actions par ce seul motif que ce sont des devoirs, et de donner uniquement pour mobile à la volonté le principe du devoir même, d'où que vienne ce devoir. Il y a donc vraiment des devoirs *directement éthiques*^[30] ; mais la législation intérieure fait aussi de tous les autres des devoirs éthiques indirectement^[31].

IV.

PROLÉGOMÈNES À LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS.

(Philosophia practica universalis.)

Le concept de la *liberté* est un concept purement rationnel, et, à ce titre, transcendant pour la philosophie théorétique, c'est-à-dire qu'on ne saurait trouver en aucune expérience possible d'exemple qui s'y applique, et que par conséquent il ne répond point à l'objet d'une connaissance théorétique possible pour nous, et n'a point du tout, aux yeux de la raison spéculative, la valeur d'un principe constitutif, mais celle seulement d'un principe régulateur, et encore d'un principe purement négatif. Mais, dans l'usage pratique de la raison, il prouve sa réalité par des principes pratiques, qui, à titre de lois, déterminent une causalité de la raison pure, indépendamment de toutes conditions empiriques (de tout élément sensible en général) et manifestent en nous une volonté pure, source des lois et des concepts moraux.

Sur ce concept positif (au point de vue pratique) de la liberté se fondent des lois pratiques absolues, qu'on appelle les lois *morales*. Ces lois, dans leur rapport à notre arbitre, qui est affecté par des mobiles sensibles, et partant ne se conforme pas toujours de lui-même à l'ordre d'une volonté pure, mais souvent lui résiste, sont des *impératifs* (des ordres ou des défenses), et des impératifs catégoriques (inconditionnels), ce qui les distingue des impératifs techniques (des préceptes de l'art), lesquels ne sont jamais que des prescriptions conditionnelles. Suivant ces impératifs, certaines actions sont *permises* ou *défendues*, c'est-à-dire moralement possibles ou impossibles ; quelques-unes sont moralement nécessaires, c'est-à-dire obligatoires ; et de là résulte le concept du devoir. À la vérité l'accomplissement ou la transgression de ce devoir est lié à une espèce particulière de plaisir ou de peine (je veux parler du *sentiment moral*) ; mais,

comme ce plaisir n'est point le *principe* des lois pratiques, comme il n'est que l'*effet* subjectif qu'elles produisent dans l'âme lorsqu'elles déterminent notre volonté, et que (sans rien ajouter ni rien retrancher objectivement, c'est-à-dire au point de vue de la raison, à leur valeur ou à leur influence) il peut être différent suivant la différence des sujets, nous n'y avons point égard dans la considération des lois pratiques de la raison.

Les concepts suivants sont communs aux deux parties de la métaphysique des mœurs.

L'*obligation* est la nécessité qu'imprime à une action libre un impératif catégorique de la raison.

L'*impératif* est une règle pratique qui rend nécessaire une action en soi contingente. Il se distingue de la loi pratique en ce que celle-ci, tout en présentant une action comme nécessaire, laisse de côté la question de savoir si cette action est déjà nécessairement inhérente à la nature *intime* du sujet agissant (comme il arrive dans un être saint), ou bien (comme il arrive chez les hommes) si elle est contingente ; car dans le premier cas, il n'y a point lieu à impératif. L'impératif est donc une règle dont l'idée rend nécessaire une action subjectivement contingente, et présente le sujet comme *nécessité*^[32] à la suivre. — L'impératif catégorique (absolu^[33]) est celui qui prescrit une action, non pas en quelque sorte médiatement, comme un moyen d'atteindre un certain *but*, mais immédiatement, comme étant par elle-même (par sa forme) objectivement nécessaire. La seule science pratique qui puisse donner un exemple de ce genre d'impératifs est celle qui impose l'obligation (la science des mœurs). Tous les autres impératifs sont *techniques* et conditionnels. Ce qui fonde la possibilité des impératifs catégoriques, c'est qu'ils ne s'adressent à aucune autre détermination de l'arbitre (pouvant lui donner un but) qu'à sa *liberté*.

Est *licite* (*licitum*) toute action qui n'est pas contraire à l'obligation ; et la liberté qui n'est limitée par aucun impératif contraire prend le nom de droit^[34] (*facultas moralis*). On voit par là ce que c'est qu'une action *illicite*^[35] (*illicitum*).

Le *devoir*^[36] est une action à laquelle on est obligé. Il est donc la matière de l'obligation, et peut être identique (quant à l'action), quoique nous y puissions être obligés de diverses manières.

L'impératif catégorique, exprimant une obligation relativement à certaines actions, est une *loi* moralement pratique. Mais, l'obligation n'exprimant pas seulement une nécessité pratique (comme fait une loi en général), mais aussi une *contrainte*^[37], cet impératif est une loi qui ordonne ou défend et présente comme un devoir de faire ou de ne pas faire telle action. Une action qui n'est ni ordonnée ni défendue est simplement *licite*, parce que relativement à cette action, il n'y a aucune loi qui limite la liberté (le droit), et partant aucun devoir. Cette action est moralement indifférente (*indifferens, adiaphoron, res meræ facultatis*). On peut demander s'il y a des actions de ce genre, et, dans le cas où il y en aurait, si, outre la loi impérative (*lex præceptiva, lex mandati*) et la loi prohibitive (*lex prohibitiva, lex vetiti*), il faut encore admettre une loi permissive (*lex permissiva*), qui laisse chacun libre de faire à son gré ou de ne pas faire quelque chose. S'il en est ainsi, le droit ne concernera pas toujours une action indifférente (*adiaphoron*), car une action de ce genre, considérée au point de vue des lois morales, n'exigerait point de loi particulière.

On appelle *acte*^[38] une action soumise à des lois obligatoires, et où par conséquent le sujet est considéré dans la liberté de sa volonté. L'agent est ici envisagé comme l'*auteur* de l'effet^[39], et cet effet, ainsi que l'action même, peut lui être *imputé*^[40], s'il a d'abord connu la loi qui lui en faisait une obligation. Le sujet, dont les actions sont susceptibles d'imputation^[41], est une *personne*. La personnalité *morale* n'est donc pas autre chose que la liberté d'un être raisonnable soumis à des lois morales (tandis que la personnalité psychologique est tout simplement la faculté d'avoir conscience de soi-même dans les divers états de l'identité de son existence) : d'où il suit qu'une personne ne peut être soumise à d'autres lois qu'à celles qu'elle se donne à elle-même (soit seule, soit du moins de concert avec d'autres).

Ce qui n'est susceptible d'aucune imputation est une *chose*. Tout objet auquel s'applique le libre arbitre, mais qui manque lui-même de liberté, s'appelle donc chose (*res corporalis*).

L'*honnête* ou le *déshonnête* (*rectum aut minus rectum*)^[42] est en général un acte conforme ou contraire au devoir (*factum licitum aut illicitum*), de quelque espèce d'ailleurs que soit le devoir même, quant à son contenu ou à son origine. Un acte contraire au devoir s'appelle une transgression^[43] (*reatus*).

Une transgression *involontaire*^[44] mais pourtant imputable, est une simple *faute*^[45] (*culpa*). Une transgression volontaire (c'est-à-dire qui a la conscience d'être une transgression) est un *crime*^[46] (*dolus*). Ce qui est conforme à des lois extérieures s'appelle *juste*^[47] (*justum*) ; ce qui ne l'est pas, *injuste*^[48] (*injustum*).

Il y aurait *collision des devoirs*^[49] (*collisio officiorum, s. obligationum*), s'il pouvait arriver que l'un d'eux supprimât l'autre (en tout ou en partie). — Mais, comme le devoir et l'obligation sont en général des concepts exprimant la *nécessité* objective et pratique de certaines actions, et comme deux règles opposées l'une à l'autre ne peuvent être en même temps nécessaires ; comme, au contraire, dès que c'est un devoir d'agir suivant l'une de ces règles, non-seulement ce n'en peut-être un d'agir suivant la règle opposée, mais que cela serait contraire au devoir ; il suit de là qu'on ne saurait concevoir une *collision de devoirs* et d'obligations (*obligationes non colliduntur*). Il peut bien y avoir, dans un sujet qui se prescrit une certaine règle, deux principes d'obligation^[50] (*rationes obligandi*), mais ils ne sauraient avoir ensemble un caractère obligatoire (*rationes obligandi non obligantes*), et l'un des deux n'est pas un devoir. — Lorsque deux principes sont ainsi en opposition, la philosophie pratique ne dit pas que c'est l'obligation la plus forte qui l'emporte (*fortior obligatio vincit*), mais le plus fort *principe d'obligation*^[51] (*fortior obligandi ratio vincit*).

En général les lois obligatoires qui peuvent donner lieu à une législation extérieure s'appellent des lois *extérieures* (*leges externæ*). Parmi ces lois, celles dont le caractère obligatoire peut être reconnu *à priori* par la raison, même en l'absence de toute législation extérieure, sont, quoique extérieures, des lois *naturelles*. Celles, au contraire, qui ne sont pas du tout obligatoires, lorsqu'elles ne sont pas réellement l'objet d'une législation extérieure (qui par conséquent ne seraient pas des lois sans cette législation), s'appellent des lois *positives*. On peut donc concevoir une législation extérieure qui ne contiendrait que des lois purement naturelles ; mais alors même faudrait-il présupposer une loi naturelle qui fondât l'autorité du législateur (c'est-à-dire le droit^[52] d'obliger les autres par sa seule volonté).

Le principe qui fait de certaines actions un devoir est une loi pratique. La règle que l'agent se fait à lui-même, en prenant pour principe certains motifs subjectifs, s'appelle sa *maxime*. Ainsi, tout en se conformant aux mêmes lois, les agents peuvent suivre des maximes fort différentes.

L'impératif catégorique, qui en général n'exprime qu'une seule chose, ce qui est obligatoire, se formule ainsi : Agis suivant une maxime qui puisse avoir en même temps la valeur d'une loi universelle. — Ainsi, après avoir considéré d'abord tes actions dans leur principe subjectif, tu ne pourras reconnaître qu'il a aussi une valeur objective, que si, en le soumettant à l'épreuve de ta raison ou en te supposant toi-même dictant par là une loi universelle, tu peux en effet le regarder comme un principe de législation universelle.

La simplicité de cette loi, comparée au nombre et à l'importance des conséquences qui en peuvent être tirées, et cette autorité qui commande, sans pourtant mettre visiblement en jeu aucun mobile, doivent sans doute étonner tout d'abord. Mais quand, au milieu de l'étonnement qu'excite cette faculté qu'a notre raison de déterminer l'arbitre par la seule idée de l'appropriation d'une maxime à l'*universalité* d'une loi pratique, on apprendra que cette même loi pratique (*la loi morale*) nous révèle d'abord une propriété de l'arbitre à laquelle nulle raison spéculative n'aurait jamais pu arriver, ni par des principes *à priori*, ni par quelque expérience, et dont elle ne saurait en aucune manière, si elle y arrivait, démontrer théoriquement la possibilité ; quand, dis-je, on apprendra que les lois pratiques démontrent invinciblement cette propriété, c'est-à-dire la liberté ; alors on s'étonnera moins de trouver ces lois, à l'exemple des postulats

mathématiques, *indémontrables*^[53] et pourtant *apodictiques*, et de voir en même temps s'ouvrir devant soi tout un champ de connaissances pratiques, absolument fermé à la raison théorique à l'endroit de cette même idée de la liberté et de toutes ses autres idées de choses supra-sensibles. La conformité d'une action à la loi du devoir est la *légalité*^[54] (*legalitas*) ; — celle de la maxime de l'action avec cette loi, la *moralité*^[55] (*moralitas*). La *maxime* est le principe *subjectif* d'action que le sujet se donne à lui-même pour règle (la manière dont il veut agir). Au contraire, le principe du devoir est ce que la raison lui ordonne absolument, et par conséquent objectivement (la manière dont il *doit* agir).

Tel est donc le principe suprême de la doctrine des mœurs^[56] : Agis suivant une maxime qui puisse avoir en même temps la valeur d'une loi universelle. — Toute maxime qui ne peut être ainsi qualifiée est contraire à la morale.

Les lois procèdent de la volonté ; les maximes, de l'arbitre. Celui-ci est libre dans l'homme ; celle-là, qui n'a de rapport qu'à la loi, ne peut être appelée ni libre, ni non libre : elle ne se rapporte point aux actions, mais immédiatement à la législation sur laquelle doivent se fonder leurs maximes (c'est-à-dire à la raison pratique même), et c'est pourquoi elle est absolument nécessaire et n'est *susceptible* d'aucune contrainte. Il n'y a donc que l'*arbitre* qui puisse être appelé *libre*.

Mais on ne peut définir la liberté de l'arbitre, — comme quelques philosophes ont voulu le faire, — la faculté de choisir entre une action conforme ou une action contraire à la loi (*libertas indifferentiæ*), quoique l'arbitre, considéré comme *phénomène*, c'est-à-dire dans l'expérience, en présente beaucoup d'exemples. En effet, nous ne connaissons la liberté (en tant qu'elle nous est révélée pour la première fois par la loi morale) que comme une propriété *négative*, c'est-à-dire comme une propriété qui consiste à n'être *nécessité* à l'action par aucun mobile sensible. Mais, si l'on considère la liberté comme *noumène*, c'est-à-dire comme une faculté que l'homme possède en tant que pure intelligence, et que l'on se demande comment elle peut être *nécessitante* pour l'arbitre sensible, si par conséquent on la considère comme une propriété positive, il est impossible d'en trouver théoriquement aucune exhibition. Tout ce que nous pouvons remarquer, c'est que, quoique l'homme, en tant qu'*être sensible*, montre, au témoignage de l'expérience, une faculté de choisir non-seulement d'une manière *conforme*, mais même d'une manière *contraire* à la loi, on ne peut pourtant pas *définir* par là sa liberté, comme propriété d'un *être intelligible*. C'est que des phénomènes ne sauraient nous faire connaître aucun objet supra-sensible (et tel est le libre arbitre), et que la liberté ne peut jamais consister dans le pouvoir qu'aurait le sujet raisonnable de faire un choix contraire à sa raison (législative) ; quoique l'expérience montre souvent qu'il en va ainsi (ce dont nous ne pouvons comprendre la possibilité). — Autre chose est accorder une proposition (tirée de l'expérience) ; autre chose, en faire un *principe d'explication* (pour le concept du libre arbitre) et s'en servir en général comme d'un caractère universel de distinction (qui serve ici à distinguer ce concept de celui de l'*arbitrium brutum*, s. *servum*) : car on n'affirme pas, dans le premier cas, que ce caractère fait *nécessairement* partie du concept ; mais cela est indispensable dans le second. — La liberté, en tant qu'il s'agit de la législation intérieure de la raison, est seule une véritable puissance ; la possibilité de s'en écarter est une impuissance. Comment définir la première par la seconde ? Une définition qui ajoute au concept pratique l'*application* de ce concept, telle que la révèle l'expérience, est une *définition bâtarde* (*definitio hybrida*) qui montre le concept sous un faux jour.

Une proposition contenant un impératif catégorique (un ordre) s'appelle *loi* (c'est une loi moralement pratique). Celui qui commande (*imperans*) au moyen d'une loi est le *législateur* (*legislator*). Il est l'auteur (*auctor*) de l'obligation d'agir suivant la loi ; mais il n'est pas toujours l'auteur de la loi même. Dans ce dernier cas, la loi serait positive (contingente) et arbitraire. La loi, qui nous oblige *à priori* et absolument par notre propre raison, peut aussi être représentée comme émanant de la volonté d'un législateur suprême, c'est-à-dire d'un législateur qui n'ait que des droits et point de devoirs (par conséquent de la volonté divine) ; mais on ne fait ainsi que concevoir l'idée d'un être moral, dont la volonté est une loi pour tous, sans pourtant regarder cette volonté comme cause de la loi.

L'*imputation* (*imputatio*), dans le sens moral, est le jugement par lequel on considère quelqu'un comme l'auteur (*causa libera*) d'une action, qui est soumise à des lois, et qui prend alors le nom d'*acte* (*factum*) ; elle est *judiciaire*^[57] (*imputatio judiciaria*, s. *valida*), lorsque l'on juge que le fait entraîne des conséquences juridiques ; autrement elle ne serait

que *critique*^[68] (*imputatio dijudicatoria*). — La personne (physique ou morale) qui a le droit^[69] de faire des imputations judiciaires, s'appelle *juge* ou tribunal (*judex s. forum*).

Si quelqu'un, en remplissant ses devoirs, fait plus que ce à quoi il peut être contraint d'après la loi, sa conduite est *méritoire*^[60] (*meritum*) ; s'il fait juste ce qui est exigé par cette loi^[61], il ne fait que ce qu'il doit^[62] (*debitum*) ; enfin s'il fait *moins*, il est moralement *coupable*^[63] (*demeritum*). L'effet *juridique* de la culpabilité est la *peine* (*pœna*) ; celui d'un acte méritoire, la *récompense* (*præmium*) (supposé que cette récompense, promise dans la loi, ait été le mobile de l'action) ; la conformité de la conduite à ce qui est dû n'a aucun effet juridique. — La légitime *rémunération*^[64] des actes (*remuneratio s. repensio benefica*) n'existe en fait dans aucune *relation juridique*.

Les bonnes ou les mauvaises conséquences d'une action obligatoire, — ainsi que celles de l'omission d'un acte méritoire, — ne peuvent être imputées au sujet (*modus imputationis tollens*).

Les bonnes conséquences d'une action méritoire, ainsi que les mauvaises conséquences d'une action injuste, peuvent être imputées au sujet (*modus imputationis ponens*).

Le degré d'*imputabilité*^[65] (*imputabilitas*) des actions doit être estimé *subjectivement* d'après la grandeur des obstacles qui y doivent être surmontés. — Plus sont grands les obstacles naturels (de la sensibilité), plus est petit l'obstacle moral (du devoir), et plus la *bonne action* est méritoire. Par exemple, si à mon grand préjudice je sauve d'un extrême danger un homme qui m'est tout à fait étranger.

Au contraire, plus est petit l'obstacle de la nature, plus est grand celui qui résulte des principes du devoir, et plus la transgression est coupable. — C'est pourquoi l'état de l'âme, suivant que le sujet a commis l'action dans un moment de passion ou de sang-froid et de propos délibéré, établit dans l'imputation une différence qui a des conséquences.