



Emmanuel Kant

Théorie et pratique

Introduction, commentaires et traduction par Jean-Michel
Muglioni

(1^{ère} édition : janvier 1990)



Philosophie

© juillet 2014

Introduction

Le mépris de la théorie

C'est théorique, théoriquement, en théorie : ces expressions ont pris en français un sens péjoratif ; on en use alors pour dénoncer un prétendu vide de la pensée, une ignorance du réel. Le théoricien rêve, il croit pouvoir tirer la vérité de son esprit, alors, pense-t-on, qu'elle ne peut venir que des choses. On méprise le savant qui ne subordonne pas ses travaux à la pratique et le penseur ou le citoyen qui ne se règle pas dans sa vie et dans ses pensées sur ce qui se fait mais sur ce que sa raison lui dicte. L'opuscule d'Emmanuel Kant (1724-1804) que nous présentons ici combat ce mépris courant de la théorie.

Science et expérience

Seule l'introduction fait – ironiquement – état du mépris parfois affiché pour la théorie en matière de science ou de connaissance en général. Comprenons seulement qu'il est absurde de dire que ce qui est vrai en théorie ne vaut rien dans la pratique, par exemple en physique : car une théorie en désaccord avec la pratique étant tout simplement fausse, ou du moins insuffisante, il faut lui reprocher non pas d'être une théorie mais de n'être pas une théorie ou de ne pas l'être assez. Ainsi la théorie physique du mouvement permet de calculer la trajectoire d'un boulet de canon ; mais il faut corriger cette première trajectoire théorique en tenant compte des frottements et de la résistance de l'air, objets d'une autre théorie.

L'accord de la théorie et de la pratique requiert donc toujours plus et non moins de théorie¹.

Position du problème

Toute la philosophie de Kant montre comment la raison constitue l'expérience elle-même et dirige l'expérimentation en fonction de principes *a priori* : l'expérimentation est scientifique depuis qu'avec Galilée elle a cessé d'être empirique pour devenir rationnelle. Sauver la théorie du

¹ La stupidité de certains théoriciens très savants ne doit pas disqualifier la théorie. Il ne suffit pas, en effet, pour être médecin, c'est-à-dire praticien (soigner les malades), d'avoir fait des études médicales, de posséder des sciences ; il faut être capable de rapporter les exemples, ou les cas qu'on rencontre, aux connaissances qu'on a apprises : diagnostiquer, c'est juger, ranger le particulier sous le général, le cas sous la règle, l'exemple sous le concept (subsumer ou subsomption). Un tel acte n'est pas compris dans la connaissance du général : on peut être savant sans être capable de juger. Car si l'on veut une règle générale pour juger, pour rapporter le cas à la règle, il restera à juger du rapport de cette règle générale de jugement au jugement particulier envisagé ; ou, pour éviter de juger, on demandera une nouvelle règle, et ainsi de suite : il est clair qu'on ne peut se passer de jugement et qu'il ne suffit pas de connaître les règles. La théorie, générale par nature ne doit donc pas être tenue pour vaine si un théoricien manque de jugement, s'il est stupide, vice sans remède (*cf. Critique de la raison pure, Analytique des principes. Introduction*) : le jugement peut s'exercer mais non s'acquérir.

mépris, c'est récuser l'empirisme selon lequel la vérité vient seulement des sens.

L'exigence philosophique – ici trop brièvement rappelée – conduit Kant à prendre la défense de la raison et de la pensée en tant que principes de l'action humaine, c'est-à-dire en tant qu'elles sont la liberté même. Un homme reconnaissant son devoir (par exemple son devoir de ne pas mentir), un politique sachant qu'il ne doit pas bafouer, sous aucun prétexte, la liberté du peuple, ont là des pensées qui peuvent être appelées *théories* par opposition à la pratique, comme on oppose la théorie scientifique à ses applications. Or si les sciences s'accordent avec les pratiques qu'elles dirigent, il semble au contraire que la pratique du mensonge et le viol de la liberté des peuples soient plus fréquents que le respect des principes. Cette fois-ci, la pensée n'est-elle qu'un songe creux, un désir sans doute louable, mais contraire à tout ce qui se passe en réalité ?

La liberté n'est pas objet de science

Dans l'ordre de la connaissance et de ses applications, la théorie est facile à justifier, car elle est dans son principe inséparable de l'expérience (quoiqu'elle n'en dérive pas). Les mathématiques sont *a priori* et en ce sens pleinement rationnelles ; elles ne sont pas empiriques (extraites des données des sens). Toutefois leurs concepts se rapportent aux objets d'une expérience possible ; ils peuvent se rapporter à ce qui nous est donné dans l'espace et le temps, ce qui accorde théorie et expérience et interdit au savant de rêver.

S'il s'agit au contraire de principes moraux ou politiques, tous procédant de la liberté, rien ne peut être donné dans l'expérience qui leur corresponde : ainsi une cause libre est sans antécédent qui la détermine ; or dans le temps rien ne peut nous être donné qui ne soit précédé par une cause qui le produise ; c'est pourquoi rien ne peut être donné dans le temps, donc dans l'expérience, qui corresponde à l'Idée de liberté. Cette Idée dépasse les limites de l'expérience possible et ainsi ne peut donner lieu à aucune connaissance d'objets, comme la connaissance mathématique, la physique et les sciences positives en général. En ce sens il n'y a pas de science de la liberté, mais seulement de la nécessité naturelle (ou mécanisme).

Par l'Idée de liberté, nous pensons quelque chose qui ne correspond à rien que nous puissions appréhender dans l'expérience. La liberté, étant ainsi conçue par l'intelligence et n'étant jamais donnée par les sens, on dit qu'elle relève de l'intelligible (ou de l'invisible) et non du sensible. C'est pourquoi la question se pose ici, pour nous qui ne pouvons plus nous référer à l'expérience ni même à l'expérience possible, de savoir si l'Idée de liberté est chimérique ou au contraire si elle a une objectivité – objectivité non plus scientifique (ou *théorique* au sens restreint du terme), mais morale et d'une autre nature, par conséquent.

Sens des mots *théorie* et *pratique*

Théorie, au sens strict, désigne toute connaissance empirique ou *a priori*, et au sens général, toute pensée, même celle qui n'est pas et ne peut être une connaissance (comme l'Idée de liberté). *Pratique*, au sens général, désigne toute

forme d'action ; au sens strict, dans lequel Kant l'emploie, il ne se rapporte à l'action qu'en tant qu'elle est morale et non technique. Ainsi le concept de liberté, comme toute pensée, est théorique au sens général ; ne nous donnant rien à connaître qui soit objet d'expérience, ou de science, il n'est pas théorique au sens strict ; il est pratique au sens strict, son vrai sens est moral. Ce concept n'a pas de sens en tant qu'il permet une connaissance mais en tant qu'il fonde notre action dans la nature : notre action se distingue d'un effet produit par la nature, car nous en sommes les auteurs, elle est l'œuvre d'une liberté. Enfin Kant nomme *Idées* les concepts pratiques (comme celui de liberté) parce qu'ils dépassent les limites de l'expérience possible, comme les Idées de Platon. (Cf. *Critique de la raison pure, dialectique transcendantale*, livre 1, 1^{re} section : *des Idées en général.*)

Ainsi le mot *pratique* au sens strict qualifie l'action non en ce qu'elle est un événement qui se déroule dans le monde et relève d'une connaissance scientifique et d'une activité technique ou pragmatique, mais en tant qu'elle procède d'une volonté libre : l'homme qui s'interroge sur ce qu'il doit faire ne se demande pas ce qui lui est physiquement possible (ce qui est réalisable) mais ce qui est pratiquement, c'est-à-dire moralement possible (ce qui est désirable par un être raisonnable, ce qu'une volonté libre peut vouloir sans renoncer à son essence de volonté libre).

Il importe donc de montrer qu'une Idée n'est pas *théorique* au sens péjoratif du terme quoiqu'elle ne soit pas théorique au sens strict : que, théorie ou pensée au sens le plus général, elle n'est pas sans valeur dans la pratique

(*pratique* désignant alors non pas la moralité mais l'action en tant qu'elle se déroule dans le monde, au sens le plus ordinaire du terme en français (il a ce sens dans l'expression courante examinée par ce traité).

Devoir, pouvoir

Or dire que ce que le devoir exige est *théorique* (vain), c'est nier qu'il nous oblige, c'est nier qu'il soit un devoir. On peut bien renoncer à toute moralité et ne plus se considérer comme tenu par rien à respecter la liberté des hommes (si non par crainte des représailles) : la thèse selon laquelle la morale est pure illusion et simple nécessité sociale se vend bien. Mais on ne peut pas dire à la fois qu'on y est tenu en théorie et qu'en pratique c'est impossible, car à l'impossible nul n'est tenu. Un devoir qui imposerait quelque chose d'absolument impossible, comme de ressusciter un mort, n'oblige nullement : ce n'est pas un devoir. Si donc on soutient que la justice est belle mais que dans la pratique elle est irréalisable, on se délivre par là même de toute obligation de justice. *C'est bon en théorie, mais non en pratique*, cette façon de parler n'est pas innocente. Elle signifie la ruine de la moralité ; elle est une façon très commode de se dispenser d'être juste, comme homme ou comme citoyen. On comprend donc l'enjeu de ce traité de Kant et la raison pour laquelle il s'adressait au plus large public possible.

Au contraire, reconnaître l'honnêteté comme un devoir, c'est admettre aussi qu'elle est possible, quelles qu'en soient les difficultés (introd. §4, 1^{re} partie §16), et avoir confiance en sa possibilité, c'est-à-dire croire que la nature des

choses hors de nous et en nous (la nature humaine) ne s'oppose pas à la réalisation de ce que la raison exige : que nous ne vivons pas nécessairement dans un monde de fous.

Or la connaissance scientifique ne nous en assure nullement, elle ne nous est d'aucun secours pour nous instruire sur cette possibilité de la justice. Comment un homme qui réfléchit peut-il penser cet accord fondamental entre ce qu'il veut et la nature, entre la liberté et la nature ? Telle est la question traitée par la philosophie.

Première partie

La première partie traite de la morale. Les onze premiers alinéas corrigent les contresens de Garve² sur la philosophie pratique de Kant concernant les rapports du bonheur et de la vertu (ou moralité) ; alors seulement le rapport de la théorie à la pratique est directement envisagé. Le lecteur devra travailler en premier lieu les paragraphes 15 et 16 qui sont les plus éclairants.

Il faut donc connaître la philosophie pratique de Kant. Elle se borne en un sens à dire ce qu'est le devoir et la moralité pour la conscience commune, et à montrer en quoi la philosophie ou la connaissance en général ne peut comprendre la liberté et la possibilité de l'impératif catégorique (fin du § 13).

Qu'est-ce que le devoir ? Qu'est-ce qu'être obligé ? Par exemple le devoir d'être honnête ou de dire la vérité (de ne pas mentir) ? Il y a là un impératif, c'est-à-dire un commandement, catégorique, c'est-à-dire inconditionné – ne dépendant d'aucune condition : je ne suis réellement obligé que dans la mesure où je reconnais qu'un commandement s'impose sans condition, par exemple je dois être honnête indépendamment de la question de savoir si j'y perds ou si

² Lecteur de Kant, *cf.* notes 6 et 7, p. 32.

j'y gagne, si je serai ou non pris à voler ou récompensé pour mon honnêteté.

Bonheur et vertu, sensibilité et raison

L'homme vertueux est honnête par honnêteté et non par intérêt ou par crainte. Rendre l'argent qu'il doit (§ 15) peut même le conduire à sa perte, lui faire perdre le bonheur et la possibilité de satisfaire ses désirs légitimes d'être sensible : c'est dire que l'exigence morale est non seulement plus forte (différence de degré, § 8) mais d'un autre ordre (différence de nature) que le bonheur et toute satisfaction sensible.

L'exemple du dépôt (fin de la première partie), doit être travaillé. Il faudra éviter le contresens couramment fait sur les exemples de Kant et l'esprit de sa philosophie morale : c'est même sur ce point que porte sa réponse au Professeur Garve. Kant, en effet, supposant l'homme dont il parle dans la situation la plus dramatique, ne veut pas dire qu'il est d'autant plus vertueux qu'il subit plus d'épreuves épouvantables ou de souffrances ; il nie qu'un homme honnête et malheureux soit nécessairement plus vertueux qu'un homme honnête et heureux. Il a toujours explicitement, et non sans humeur, refusé toutes les formes de mortification et d'ascétisme comme contraires à la moralité. L'homme, être sensible, recherche le bonheur, ce qui n'a rien d'immoral. C'est au contraire un devoir de contribuer à son propre bonheur : la misère en effet peut conduire au désespoir et par là détourner de la moralité. Bien plus, un homme qui accomplit son devoir sans bonne humeur témoigne ainsi qu'il ne le veut pas encore pleinement. Mais s'il n'y a pas

lieu pour être vertueux de cultiver le malheur ou même de renoncer à son bonheur, il n'empêche que le devoir et le bonheur ne sont pas du même ordre et que le second doit être subordonné au premier : si donc, par malheur, les circonstances font que son devoir commande à un homme une action qui détruit son bonheur, il doit renoncer à ce bonheur. Mais nul ne peut ni ne doit souhaiter une telle situation. Seulement, nous allons le comprendre maintenant, c'est la peinture de l'homme vertueux dans ce genre de situation tragique qui montre le mieux la nature propre de l'obligation : voilà pourquoi Kant présente son exemple en noircissant les choses au maximum, et cela ne repose en rien sur une intention moralisante ou ascétique.

Traitement de l'exemple

Montrer à un enfant la moralité dans toute sa pureté, ou se la donner à voir à soi-même, c'est chercher à la considérer en elle-même, selon sa nature propre, abstraction faite des mobiles sensibles auxquels elle est toujours mêlée en l'homme. Ainsi le chimiste cherche à séparer les corps mélangés pour les avoir purs : si donc l'analyse philosophique doit séparer la moralité de la sensibilité pour la mettre en lumière dans sa pureté, elle procédera à la manière de la chimie, qui sépare ce qui dans la nature est uni, par un traitement qu'on fait subir au mélange. Et de même que le chimiste n'interdit pas pour autant de boire autre chose que de l'eau absolument pure, de même la situation décrite par Kant n'est nullement proposée comme souhaitable. On supposera donc ici un homme qui obéit à son devoir alors même qu'il fait ainsi son propre malheur : cette

situation fictive nous le montre désintéressé, nous y voyons bien que ce qui détermine sa volonté n'est pas le souci de son bien-être mais la seule considération de son devoir. Un enfant de huit ans comprendra parfaitement en quoi consiste ici la justice, il verra en quoi consiste la spécificité de l'exigence morale. Insistons : Kant ne nous propose pas ici un modèle de perfection morale nous enjoignant de rechercher le malheur, il ne fait que décrire une situation telle qu'y saute aux yeux le principe de détermination morale de la volonté.

L'universalité pratique

Que signifie l'exigence morale, distincte par sa nature de la recherche du bonheur, plus forte dans le cœur de l'homme que le souci de son bien-être ? En un sens, le devoir ne nous dit jamais ce que nous avons à faire, il ne nous dicte rien. Le bien-être et toutes les fins (les buts) qui se rencontrent dans une société donnée, voilà ce que l'homme cherche à atteindre. Le sens du devoir ne réside pas dans la détermination de ces fins, mais en ce qu'il limite la volonté à une condition suprême : que, quoique je veuille, quelque fin que je me propose, je ne réduise pas l'humanité en moi-même et en autrui au simple rang de moyen ; que je ne considère ni moi-même, ni un autre, comme un simple outil au service de mes plaisirs ou de mon bonheur (quand même nous nous rendrions des services effectifs) ; bref que je respecte ma dignité d'homme et celle des autres : que quoi que je fasse ou quel que soit l'objet que je désire, je puisse me regarder moi-même sans honte. Tel est le sens de l'universalité pratique.

Qu'est-ce que cela veut dire, en effet, qu'il y a une loi morale qui interdit le mensonge et que c'est un devoir de dire la vérité ? Mentir, c'est abuser autrui, le réduire au rang de moyen au service de mes intérêts. Ce faisant on ne nie pas que nul ne doit mentir, on ne nie pas la loi universelle : on l'admet au contraire, mais on fait une exception pour soi-même. Le mensonge n'est possible que comme exception à la règle universelle (on ne ment que dans la mesure où l'on peut se jouer de la bonne foi des autres), et c'est en cela que consiste son immoralité. C'est par son universalité qu'une loi est une loi, et l'universalité pratique, morale, signifie que nul n'est l'esclave de quiconque et que tous se doivent respect mutuel pour leur essence d'êtres raisonnables ou libres. Respecter la loi pour elle-même, vouloir universellement : la moralité n'est que cela.

Forme et universalité

Nous pouvons maintenant comprendre ce qu'on appelle le formalisme de la philosophie pratique de Kant. D'une part une loi est universelle : la loi de la chute des corps, par exemple, vaut pour tous les corps, elle définit le mouvement uniformément accéléré qu'ils suivent tous. Il faut la raison pour s'élever à l'universel, puisque l'expérience ne peut jamais nous donner qu'un certain nombre de cas particuliers (quel qu'il soit, ce nombre n'embrasse jamais tous les cas). Soit d'autre part le raisonnement : *tous les hommes sont mortels, or Socrate est un homme, donc Socrate est mortel* ; je puis faire abstraction de ce qu'il y a de particulier dans l'exemple, c'est-à-dire de ce dont il parle (le contenu

ou la matière) pour ne retenir que ce qui fait qu'il y a raisonnement, et qu'on appelle la forme. On peut la formuler de la manière suivante : *tout A est B, or C est A, donc C est B*. On voit ici que, quel qu'en soit le contenu, le raisonnement est concluant par la force de sa forme.

Analogiquement on peut distinguer la forme (l'universalité pratique, le caractère de loi de la loi) et la matière (les buts qu'on se propose) du vouloir. Il y a moralité quand la forme détermine la volonté, c'est-à-dire quand la poursuite de nos fins (matérielles) est subordonnée au respect du devoir, à la reconnaissance de la loi comme telle. Alors la raison est le principe de notre action, puisque forme, c'est universalité, et universalité, raison. Mais elle ne se contente pas ici de calculer des moyens, au service de nos appétits, elle n'est pas l'esclave des inclinations, elle commande, c'est elle qui détermine la volonté, qui, voulant universellement, est rationnelle de part en part (à la différence d'une volonté ou d'un désir irrationnels mettant en œuvre pour sa réalisation des méthodes rationnelles).

Le respect

Les onze premiers paragraphes, ayant rappelé le sens de la distinction de la vertu et du bonheur, la suite répond à l'objection de Garve : ce vouloir formel, cette universalité purement rationnelle, est hors de portée des hommes ; il manque ici un mobile (un principe de détermination sensible de la volonté). Si en théorie – dans sa tête – un homme subtil peut comprendre Kant, en pratique – dans son cœur -, nul n'est mobilisé par la représentation du devoir.

Garve se trompe, car cette représentation rationnelle de la loi en tant que loi fait naître en l'homme le sentiment du respect, qui est la manière dont l'homme éprouve, en tant qu'être sensible, sa nature d'être raisonnable. Ce sentiment n'ayant pas pour principe la sensibilité (ne dérivant pas de notre désir de bonheur), Kant l'appelle *sentiment moral*. Il est, comme effet de la raison sur la sensibilité, le mobile moral. Agir en effet par respect pour la loi morale, c'est faire son devoir pour lui-même, de façon désintéressée. (De la même manière la seule Idée de l'universalité pratique (morale), dans les choses politiques, l'Idée de Justice, soulève l'enthousiasme des peuples, comme on vit en 1789, et la seconde partie montrera que cette justice n'est pas irréalisable.)

L'erreur de Garve et des psychologues est de considérer que l'homme ne peut être mu que par le souci de son bonheur : il est commun de mépriser l'humanité, de la croire sourde à la raison. Certes, il nous faut toujours un mobile, car nous sommes des êtres sensibles. Mais prendre le respect, mobile de l'homme vertueux, pour un sentiment du même ordre que les autres mobiles, liés au souci du bien-être, c'est une illusion.

L'exemple du dépôt est là pour montrer que ce sentiment naît en chacun s'il est mis devant la rationalité et l'universalité pratiques, que surtout ce mobile est d'autant plus fort que la loi s'y révèle avec plus de pureté, bref que la forme est ce qui éveille le sentiment moral. Garve s'est donc trompé ; à ce qu'on invoque sous le nom d'expérience contraire à la pratique, Kant oppose une expérience intime (§

15) que nous pouvons tous faire : le sentiment du respect prouve, à celui qu'il anime, qu'une représentation intellectuelle comme celle de la loi morale n'est nullement sans poids ni effet sur nous.

Deuxième partie

Les hommes ont besoin les uns des autres et à cette fin forment société. Mais il n'y aurait que des groupements d'intérêts toujours instables et non des États si leur accord n'était fondé sur le dessein de s'unir en une république, chose publique, être ou corps commun, qui n'est pas seulement un moyen (au service du bonheur de tous) mais une fin inconditionnée, c'est-à-dire désirable pour elle-même : l'accord des hommes selon la raison, le droit. Le principe de la politique est moral et non économique, c'est la liberté, non la prospérité. Dans cette seconde partie, toute l'argumentation de Kant consiste à montrer que d'un tel principe, la liberté, découlent l'égalité (la loi est la même pour tous) et la citoyenneté (chacun a le droit de vote, c'est-à-dire est législateur, du moins s'il est *indépendant*). Il en résulte à la fois que la révolte n'est pas un droit et qu'un prince ne saurait bafouer la liberté de son peuple sans ruiner la constitution de l'État.

Morale et politique : l'enjeu

Rien n'est plus courant, en matière de politique, que de rire des philosophes ; on les dit utopistes ou idéalistes, au sens péjoratif de ces deux termes (qui veulent dire tout autre chose en philosophie), parce qu'ils conçoivent des théories et parlent de justice. Quelques années après la parution de notre opuscule, Napoléon donnera au mot *idéologie* son sens péjoratif, pour désigner la pensée, la philosophie : car des représentants de l'école philosophique qui s'était alors elle-même nommée *idéologie* (étude des idées,

de leur genèse, par exemple) étaient des opposants au despotisme impérial. Le souci de l'Idée passe donc toujours pour vain aux yeux des prétendus réalistes.

Or notre opuscule date de 1793 : le monde entier parle alors de la Révolution française, et Kant, par la publication de cet ouvrage, prend position dans ce débat. Il s'adresse aux professeurs de philosophie, à l'École, mais surtout au public éclairé, instruit : il n'en faut donc pas ignorer la signification historique et politique. Les contre-révolutionnaires considèrent que le projet républicain de liberté et d'égalité des Français est irréalisable ou, comme on va jusqu'à dire aujourd'hui, *irréaliste*. Kant montre qu'au contraire le prétendu réalisme est une illusion, et que l'Idée républicaine doit servir de principe à la politique.

La pratique des politiques réalistes est un art de gouverner les hommes par leurs passions (décorations, honneurs, récompenses, menaces et violences, voilà leurs armes). Ce système fondé sur la crainte et la convoitise est le fondement de tous les despotismes, il transforme les hommes en esclaves (on en voit une forme extrême dans ce qu'on appelle aujourd'hui le terrorisme). Il s'agit toujours de faire en sorte que les hommes ne se déterminent pas en fonction de l'Idée qu'ils ont de leurs devoirs, de leurs droits, de leur dignité, mais seulement par les appétits les plus bas, comme s'ils n'étaient que des bêtes.

Selon les réalistes de toujours et de partout, l'homme est d'une nature telle qu'il est sourd à la raison et n'obéit qu'à ces mobiles égoïstes. Kant ne nie pas que ces mobiles déterminent les hommes ; mais il veut montrer ici que l'Idée du

droit, fondée sur l'unique Idée morale de la liberté, parle encore plus fort au cœur de l'homme (comme le mobile moral, objet de la première partie). De sorte que les réalistes sont réellement le plus grand obstacle au droit, puisqu'ils ne s'adressent en l'homme qu'à ce qui le rabaisse et finissent ainsi par le rendre insensible à la raison pratique. Mépriser les hommes finit par les rendre effectivement méprisables. Leur rappeler leur dignité – c'est cela *l'Aufklärung*, *les Lumières* – c'est les mettre en mesure de la conquérir.

Pour conclure (§ 29), Kant rejoint en un sens Platon ou Rousseau : si l'homme ne pouvait agir par souci du vrai droit, non seulement il vivrait dans l'esclavage, mais aucune réelle société ne pourrait même exister. S'ils n'étaient mus que par des mobiles égoïstes, les hommes ne pourraient former une association stable, car toute révolte serait légitime, faute de droit, pourvu qu'elle paraisse conforme à l'intérêt particulier des révoltés, et le plus fort l'emporterait, en attendant qu'un plus fort le renverse à son tour. Si l'Idée rationnelle de leurs droits ne leur parle pas, les hommes n'ont rien, dit Kant, qui maîtrise leur liberté : jouets de leurs passions, ils ne respectent plus rien, aucune autorité politique ne peut exister. Contrairement au pouvoir ou à la violence despotiques qui transforment les hommes en bêtes ou en choses, la véritable autorité politique a pour fondement la liberté ; c'est la raison pour laquelle elle ne saurait être injuste sans contredire ce qui la fonde et se nier ainsi elle-même.

L'Idéal de justice n'est donc pas une idée belle (bonne en théorie), mais vide (ne valant rien en pratique), généreuse

mais irréaliste, comme disent les despotes. Devoir, la justice est plus qu'un objectif : elle est partout et toujours ce qui fait qu'un État est un État et non un agrégat (un tas) d'hommes et d'intérêts, ce qui fait qu'un peuple est un peuple et non une bande : bref ce qui fait la réalité de la société, son unité, son accord. Plus il y a de justice, plus les droits de l'homme sont respectés, plus l'État est solide ; moins il y en a, plus la société risque de se dissoudre. Ainsi l'Idée est le seul fondement possible d'une pratique politique efficace. La vraie politique non seulement doit mais peut être morale, au lieu de se contenter de calculer pour agir sur les hommes par leurs passions. Il est vain de gouverner sans principe. Voilà pourquoi cette seconde partie donne un exposé complet de la politique kantienne, développement de l'Idée républicaine.

La république

Qu'est-ce que l'Idée républicaine ? On appelle *état de nature* un état où les rapports des hommes ne sont pas réglés par la loi et où par conséquent chacun est seul juge de son droit et ne peut compter que sur sa force pour le faire respecter. En cas de conflit entre deux hommes, sans même supposer qu'ils soient méchants, il y a donc toujours, dans cet état, un risque de guerre. Le droit n'y peut jamais régner effectivement. A *l'état civil*, au contraire, la loi règle les rapports des hommes et la force irrésistible de l'État est chargée de son exécution.

C'est donc un *devoir* pour l'homme que d'entrer dans l'état civil ; non parce que l'intérêt l'impose (ce qui est peut-être incontestable mais ne fournit pas de fondement à

l'État), mais parce que les droits de l'homme (ou leur unique droit, la liberté, d'où tous les autres dérivent) étant sacrés, et la loi seule pouvant les garantir, les hommes ont l'obligation de renoncer à la violence toujours possible à l'état de nature. Il faut donc vouloir que se constitue un État, une société politique, avec sa force publique irrésistible, c'est-à-dire plus forte que celle de n'importe quel particulier ou de toute faction, chargée de l'exécution de la loi. Cet impératif catégorique est le fondement moral du droit.

L'idée de contrat social

L'idée de pacte social permet de penser l'union des hommes en une volonté commune ou une chose publique. Chez Kant, le contrat n'est pas plus que chez Rousseau un fait historique ou une cérémonie qu'il faudrait organiser. Le contrat originaire n'est pas un moment passé de l'histoire, car s'il fallait remonter à quelque convention historique, toute législation serait contestable et n'obligerait pas les générations suivantes. L'Idée de contrat originaire est au contraire la représentation que la raison se donne d'une association dont le fondement est la liberté et dont la vie doit découler de ce fondement *moral*. *C'est l'Idée en fonction de laquelle il est possible de penser, de juger et de mettre en œuvre la politique.* D'où la formulation kantienne du principe sur lequel toute décision politique doit être fondée : est injuste ce à quoi il est impossible que tout un peuple donne son accord. L'exigence républicaine, c'est donc l'universalité pratique (morale) rapportée à la politique, et tel est le véritable rationalisme politique (philosophique) – la raison n'étant pas ici la prudence ou intelligence pragmatique, la

ruse des réalistes, le calcul, mais la faculté d'agir par principe. Par là et par là seulement se trouve fondée une unité politique : la volonté générale, que tout homme en tant qu'homme peut avoir lui-même comme volonté (c'est cela l'universalité), constitutive du peuple comme peuple. Par peuple on ne doit pas entendre n'importe quel rassemblement de population, fondé sur les critères contingents de la religion ou de la langue : un peuple n'est pas une multitude ou une ethnie, mais une association d'hommes sous une Idée de la raison.

République et démocratie

Il ne faut donc pas confondre république et démocratie. Le mot *république* désigne chez Kant non pas une des trois formes d'État qu'on peut distinguer selon le nombre des détenteurs du pouvoir législatif (autocratie, aristocratie, démocratie) mais le fondement de toute constitution civile, de toute organisation politique. Ainsi *républicain* s'oppose à *despotique* : on dira donc *despotique*, la manière de gouverner qui dépend de la volonté particulière d'un homme ou d'un groupe d'hommes, quel qu'en soit le nombre – même tout le peuple assemblé – et quelle que soit leur concordance d'intérêts, *républicaine* au contraire, celle qui n'en dépend pas mais repose sur la constitution, c'est-à-dire sur la volonté générale constitutive du peuple : de sorte qu'il peut y avoir un monarque républicain et une assemblée populaire despotique. (Kant, n'envisageant que la démocratie directe, considère la démocratie comme despotique.)

La révolution

La condamnation du droit de résistance et donc de toute révolution résulte des mêmes principes. L'état civil est une fin en soi (ce n'est pas seulement un moyen désirable en fonction de fins égoïstes) ; l'Idée de l'état civil est donc le principe du choix des moyens pour l'homme qui réclame son droit : vouloir l'état de nature, même provisoirement pour obtenir le droit et la justice, est impossible à qui consulte sa raison. Une révolution entreprise pour instaurer la république veut d'abord, comme moyen, le renversement de l'ordre établi ; or faire ainsi table rase ouvre une période d'anarchie, véritable état de nature, plus éloigné de la constitution républicaine que n'importe quelle association politique, ce qui ne peut être voulu universellement et publiquement : voilà pourquoi Kant, dans ce même ouvrage, prend la défense de la volonté républicaine des révolutionnaires français, s'opposant ainsi publiquement aux contre-révolutionnaires (§ 1-18), puis condamne, sans qu'il y ait là de contradiction, la révolution comme violence contraire à tout droit, comme moyen inadéquat à sa propre fin.

L'argumentation qui explicite l'Idée républicaine de la subordination de la politique à la morale montre l'injustice de toute révolution par la réfutation de l'idée de droit de résistance. *Premièrement* un droit de résistance (ou de révolte) est une absurdité juridique : donner à quelqu'un le droit de résister par sa propre puissance à la puissance publique, c'est revenir à un état où il n'y a pas la moindre garantie du moindre droit, l'état de nature, et par conséquent ce droit qui abolit tout droit est une contradiction. Mais

c'est *deuxièmement* une injustice, car il s'oppose à ce que commande l'impératif moral, républicain, exigence inconditionnée de la raison. Les progrès du droit doivent donc être mis en œuvre non par révolution mais par réforme.

Et si les politiques, par *réalisme*, comme ils disent, n'entreprennent pas à temps des réformes, les hommes, légitimement assoiffés de droit, ne manqueront pas de se révolter. L'exigence rationnelle de droit les pousse alors à faire des révolutions quoiqu'elles soient injustes et que leur issue demeure toujours incertaine. Cette contradiction résume peut-être l'histoire humaine, et l'histoire est l'objet de la troisième partie.

Difficultés qui sont proposées comme telles par Kant

Rappelons que Kant nomme *sujets* tous les hommes en tant qu'ils sont également soumis à la loi, et *citoyens* ceux d'entre eux qui ont le droit de vote, c'est-à-dire sont législateurs par leur suffrage. Car il faut être indépendant pour avoir le droit de vote, et par conséquent certains sujets ne sont pas des citoyens mais seulement des *protégés*.

On considérera cette question sans se presser de conclure que par préjugé d'époque Kant veut limiter le suffrage universel : ne peut-on pas se demander en effet quel est le sens du suffrage universel dans une société où la dépendance économique de certains hommes à l'égard d'autres est totale et en fait comme leurs otages ? De la même manière, si Kant rappelle que l'égalité devant la loi n'exclut pas l'inégalité des talents, des richesses et des propriétés, il ne

justifie nullement qu'un grand propriétaire prive les autres de propriété, il dit que la loi doit faire qu'il soit permis à chacun de développer ses talents et d'acquérir par son travail une propriété. Il y a donc là à chercher non une solution mais une interrogation.

Troisième partie

L'enjeu de cette partie

Nous passons au *jus gentium*, *droit des gens*, où *gens* signifie en français comme en latin *nation*. Il s'agit des relations internationales.

Les nations ne cessent de se faire la guerre ou du moins de la préparer, y dépensant ainsi toutes leurs forces même en temps de paix. Et plus que par les malheurs qu'elle provoque, la guerre est un mal par la violation des droits de l'homme qui en résulte, la corruption morale qui accompagne nécessairement la détresse et le mépris du droit. Aussi le spectacle de l'histoire peut-il conduire à désespérer de l'humanité, donc de nous-mêmes. Faudra-t-il donner raison à ceux qui voient dans l'exigence de droit et de paix un songe creux – bon en théorie mais non en pratique ? La seule leçon de l'histoire semble être que le droit des gens et avec lui tout droit et toute moralité sont des rêves. Ce que nous avons dit jusqu'ici est remis en cause si nous ne pouvons espérer en l'humanité, s'il ne nous est pas permis de penser qu'elle progresse vers le droit dans les rapports entre les États eux-mêmes.

L'argumentation d'ensemble

En *premier* lieu, l'argumentation repose là encore sur la certitude que l'on peut ce qu'on doit (1^{re} partie, § 11, III^e partie, § 4) : et en effet jamais homme n'a rien accompli sans espérer que la postérité poursuivrait sa tâche (§ 5). En *second* lieu, Kant rappelle que l'expérience n'a pas ici force de

preuve (le cours antérieur des choses ne prouve rien pour l'avenir) sinon comme preuve que l'humanité va de l'avant : le XVIII^e siècle est le siècle des Lumières et de la Révolution française, et à ce titre prouve que l'humanité progresse moralement (§ 5). En *troisième* lieu (§ 6-9) – c'est là le thème propre à cette partie – il est possible de penser que la nature contraint les hommes et les États à s'améliorer : si en effet nous ne pouvons suffisamment compter sur la bonne volonté des hommes et surtout des politiques pour que cesse la guerre, nous pouvons espérer que la nature humaine (les passions) forcera les États et leurs chefs à s'entendre et à reconnaître le droit plutôt que de risquer leur propre ruine par la guerre. Le paragraphe 10 reprend la position du problème et le paragraphe 11 en retrace la solution.

La philosophie de l'histoire

Cette dernière partie est la reprise rapide de la philosophie de l'histoire exposée dès 1784 dans *L'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Si d'une part il faut que la république et la paix soient l'œuvre de l'homme, parce qu'il s'agit de sa propre liberté qu'un Dieu même ne peut réaliser à sa place, il est d'autre part permis de penser que le jeu des passions humaines concourt à cette fin – qu'elle ne réalise pas mais prépare.

Ainsi l'homme a besoin de vivre en société pour satisfaire ses passions qui pourtant sont le principe de toute dissension sociale. Il lui faut, donc par égoïsme, sans vertu républicaine, se plier aux règles d'une vie en commun organisée. Leur insociable sociabilité conduit les hommes à s'associer, de la discorde résulte une concorde que les progrès moraux

des hommes transformeront en droit et en république. Le jeu des passions met les hommes en mesure de vouloir le droit effectivement : la nature humaine est bien telle que, dans la constitution des États, peut se réaliser le droit exigé par la raison.

De la même manière la lutte destructrice des États les forcera à s'entendre et à régler leurs conflits selon le droit et non par la violence. Et Kant n'envisage pas ici l'apparition d'un État supranational rassemblant les États comme un État en général lie les individus : c'est qu'il pourrait être despotique. Ce qui veut dire que la liberté compte infiniment plus que la paix, laquelle n'a de sens que s'il y a droit. C'est pourquoi la constitution cosmopolitique qui règle les rapports des États entre eux sera une fédération ; elle ne supprime pas l'existence d'États indépendants, seule garantie contre un despotisme universel. La paix ainsi espérée ne suppose pas l'affaiblissement des forces, comme le despotisme, mais leur équilibre, et même une vive émulation, ajoutera en 1795 le *Projet de paix perpétuelle* de Kant. De sorte que la division de l'humanité en États concurrents a finalement une signification positive.

La providence

Ainsi nous pouvons penser que la nature a fait l'homme de telle façon que ses passions et ses vices, dont il est responsable, concourent malgré lui à faire progresser l'humanité : qu'ainsi ce qui est un mal, par la faute de l'individu, est un bien pour l'espèce, pour le tout. Cette finalité naturelle (la nature pensée comme si elle voulait forcer l'homme à s'améliorer) dont la philosophie, comme téléologie (étude

de la finalité), développe l'idée, ne fait peut-être que penser la vérité contenue dans une manière commune de s'exprimer : lorsqu'un homme, ayant reconnu son devoir, fait tout ce qui est en son pouvoir, il affirme parfois, que pour le reste il s'en remet à la Providence (§ 9). C'est dire que la nature des choses doit concourir à la réalisation de la destination finale de l'humanité. Invoquer la Providence ne revient ici nullement à attendre une intervention divine ou un miracle, superstition qui nous dispense de vouloir, mais à penser que notre destination d'être raisonnable – moral, libre – s'accorde avec notre nature d'être fini, sensible et besogneux ; bref à espérer que le monde tel qu'il est, convient aux exigences de la raison en nous – sans qu'il faille remettre à plus tard ou pour quelque au-delà le souci de la justice.

La foi

Toute la difficulté de ces pages est de penser l'accord de la philosophie pratique (la liberté) et de la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire de la morale et de la téléologie naturelle. Comment comprendre qu'une ruse de la nature rende pour ainsi dire l'humanité à elle-même ? Cette espérance tire toute sa force de conviction de la certitude morale : elle est le développement de ce que Kant appelle la *foi rationnelle* (croyance raisonnable). Car ce que nous sommes certains de devoir faire, il est raisonnable de croire que nous pouvons le réaliser. Cette espérance ne constitue pas un savoir mais une foi – croyance non pas subie mais volontaire. Elle n'a rien de contraire à la raison ou même au savoir,

quoiqu'elle ne soit pas du même ordre que les sciences positives. S'élever à cette pensée, au sens le plus fort du terme, c'est découvrir la conviction philosophique. Pour la méconnaître, il suffit de réduire la raison à ce qu'elle peut dans les sciences : alors on considérera que la philosophie n'est jamais qu'affaire d'opinion et ne doit pas figurer parmi les connaissances qu'on apprend à l'école.

Sur l'expression courante : c'est bon en théorie, mais non en pratique

1793

[1] ³ On appelle *théorie* un ensemble de règles même si ce sont des règles pratiques, lorsqu'on leur confère, à titre de principes, une certaine généralité, en faisant abstraction d'une multitude de conditions qui pourtant ont nécessairement de l'influence sur leur application. Inversement, on ne donne pas le nom de *pratique* à n'importe quelle occupation, mais seulement à la réalisation d'une fin, quand on considère qu'y sont observés certains principes de conduite représentés dans leur généralité.

[2] Il est manifeste qu'est encore requis entre la théorie et la pratique un intermédiaire qui fasse le lien et le passage de l'une à l'autre, quelque complète que puisse être la théorie. Il faut, en effet, qu'au concept de l'entendement qui contient la règle, s'ajoute un acte de la faculté de juger par lequel le praticien discerne si quelque chose est ou non le cas qui tombe sous la règle ; et comme on ne peut toujours donner à la faculté de juger de nouvelles règles pour qu'elle se dirige dans ses subsomptions (car cela irait à l'infini), on conçoit qu'il y ait des théoriciens qui ne peuvent jamais de-

³ N.D.T : (Note du traducteur) : La numération entre crochets est adoptée ici pour faciliter l'étude du texte.

venir praticiens de leur vie, parce qu'ils manquent de jugement : par exemple des médecins ou des juristes qui ont fait de bonnes études mais qui, lorsqu'ils ont à donner un conseil, ne savent pas comment s'y prendre. – Cependant, même là où l'on trouve ce don de nature, il peut y avoir des lacunes dans les prémisses ; c'est-à-dire que la théorie peut être incomplète et qu'on ne la complétera peut-être qu'à force d'essais et d'expériences ; d'où le médecin qui sort de son école, l'agronome ou le financier, peut et doit abstraire de nouvelles règles et compléter sa théorie. Ce n'était donc pas la faute de la théorie, si elle n'avait encore que peu de valeur pour la pratique, cela venait de ce qu'il n'y avait *pas assez* de théorie ; il manquait celle que notre homme aurait dû apprendre de l'expérience, et qui est la véritable théorie, quand même il ne serait pas en état de se la donner lui-même et de l'exposer systématiquement, en professeur, dans des propositions générales, et que par suite, il ne pourrait prétendre au titre de théoricien de la médecine, de l'agriculture, etc. – Personne ne peut donc se donner pour un praticien versé dans une science et mépriser la théorie, sans montrer simplement qu'il est ignorant dans sa partie, puisqu'il croit qu'on peut aller plus loin que la théorie le permet, en faisant par tâtonnements des essais et des expériences sans rassembler certains principes (qui constituent proprement ce qu'on appelle théorie), et sans s'être représenté son travail comme un tout (qui, si l'on procède alors méthodiquement, prend le nom de système).

[3] Cependant il est encore plus tolérable d'entendre un ignorant, fier de sa prétendue pratique, déclarer la théorie

inutile et superflue, que d'entendre un présomptueux la déclarer bonne pour l'école (comme une sorte d'exercice pour l'esprit), mais affirmer en même temps qu'il en va tout autrement dans la pratique ; que lorsque l'on quitte l'école pour le monde, on s'aperçoit qu'on n'a poursuivi jusque-là que des idéaux vides et des rêves philosophiques ; en un mot que ce qu'on peut dire bon en théorie n'est d'aucune valeur en pratique. (C'est ce qu'on exprime encore souvent de cette manière : telle ou telle proposition est bonne *in thesi*, mais non *in hypothesi*.) Or on ne ferait que rire d'un mécanicien empirique ou d'un artilleur qui voudrait trancher, l'un en mécanique générale, l'autre dans la théorie mathématique des projectiles, disant que cette théorie, si bien conçue qu'elle soit, ne vaut rien dans la pratique, parce que dans l'application l'expérience donne de tout autres résultats que la théorie. (En effet, si à la première on ajoute la théorie des frottements, et à la seconde celle de la résistance de l'air, donc en général encore plus de théorie, elles s'accorderont parfaitement avec l'expérience.) Seulement dans une théorie qui concerne des objets de l'intuition, il en va tout autrement que dans une théorie dont les objets ne sont représentés que par concepts (les objets de la mathématique ou les objets de la philosophie). Il se peut que ces derniers soient *pensés* d'une manière parfaite et irréprochable (du côté de la raison) sans pouvoir être *donnés* ; qu'au contraire ils ne soient que des idées vides dont on ne saurait faire dans la pratique aucun usage, ou sinon un usage qui lui est préjudiciable. Par conséquent cette expression pourrait être justifiée dans de tels cas.

[4] Mais dans une théorie qui est fondée sur le *concept de devoir*, il n'y a plus du tout à craindre que ce concept soit un idéal vide. Car ce ne serait pas un devoir de se proposer un certain effet de notre volonté, si cet effet n'était pas possible dans l'expérience (qu'il soit pensé comme accompli ou comme se rapprochant toujours plus de son accomplissement) ; et il n'est question dans le présent traité que de cette espèce de théorie. C'est qu'il n'est pas rare d'entendre prétexter, au grand scandale de la philosophie, que ce que cette théorie peut avoir de juste ne vaut rien dans la pratique ; et on le dit sur un ton hautain, dédaigneux, en affichant la prétention de réformer par l'expérience la raison, même dans ce en quoi elle place son honneur suprême ; et on revendique la sagesse en se flattant de voir plus loin et plus sûrement avec des yeux de taupe rivés sur l'expérience, qu'avec les yeux échus en partage à un être fait pour se tenir debout et contempler le ciel.

[5] Or cette maxime, devenue très courante de notre temps, aussi riche en sentences que pauvre en actions, cause les plus grands dégâts quand elle est rapportée à quelque chose de moral (au devoir de vertu ou de droit). Car on a ici affaire au canon⁴ de la raison (dans la sphère pratique) ; et la valeur de la pratique, en ce cas, repose entièrement sur sa conformité à la théorie qui lui sert de base, et tout est perdu dès qu'on transforme les conditions empiriques et par conséquent contingentes de l'exécution de la

⁴ N. D. T. : *cf.* canonique.

loi en conditions de la loi elle-même, et qu'on donne ainsi à une pratique, née de supputations sur un succès probable d'après l'expérience *antérieure*, le droit de régenter une théorie qui tient par elle-même.

[6] Je divise ce traité d'après les trois points de vue différents sous lesquels notre homme, qui décide si hardiment sur les théories et les systèmes, a coutume de juger son objet, c'est-à-dire selon sa triple qualité : 1° d'homme privé, mais en même temps d'homme *pratique*, 2° d'homme *qui vit dans un Etat*, 3° d'homme *faisant partie du monde* (ou de citoyen du monde en général). Or ces trois personnages s'accordent pour s'en prendre à l'*homme d'école* qui travaille à la théorie pour eux tous et pour leur bien, et, se flattant de s'y entendre mieux que lui, pour le renvoyer à l'école (*illa se jactet in aula*⁵) *comme un pédant qui, perdu dans la pratique, entrave la sagesse qu'ils ont puisée dans l'expérience.*

[7] *Nous présenterons donc le rapport de la théorie avec la pratique sous trois rubriques : premièrement dans la morale en général (eu égard au bien de chaque homme) ; deuxièmement dans la politique (relativement au bien de l'État) ; troisièmement au point de vue cosmopolitique (eu égard au bien de l'espèce humaine dans son ensemble, elle-même conçue comme progressant vers ce bien à travers la*

⁵ N. D. T. : Virgile, *Enéide*, I, 140 : « qu'il s'agite dans ce beau palais (le sien) ! »

série des générations de tous les temps futurs). – Mais pour des raisons qui résultent du contenu du traité, le titre des rubriques se formulera ainsi : le rapport de la théorie à la pratique dans la *morale*, dans le *droit politique* et dans le *droit des gens*.

I. Du rapport de la théorie avec la pratique dans la morale en général

(En réponse à quelques objections de M. le professeur Garve⁶)

[1] Avant d'en venir au véritable point en litige, portant sur ce qui peut être valable soit simplement en théorie soit simplement en pratique dans l'usage d'un seul et même concept, il me faut confronter ma théorie, telle que je l'ai exposée ailleurs, avec la représentation qu'en donne M. Garve⁷, pour voir d'abord si nous nous entendons bien.

[2] A. J'avais défini la morale provisoirement, en guise d'introduction, comme une science qui enseigne non pas comment nous devons nous rendre heureux mais comment nous devons nous rendre dignes du bonheur⁸. En même

⁶ *Essais sur divers sujets de morale et de littérature*, par Ch. Garve, première partie, p. 111-116. Je ne vois dans la contestation de mes propositions par cet homme estimable que des *objections* sur des points sur lesquels il souhaite (je l'espère) s'entendre avec moi, et non des attaques, qui, prononcées sur un ton de dénigrement, exigeraient une défense qui ne serait pas ici à sa place, et pour laquelle d'ailleurs je ne me sens aucune inclination.

⁷ N. D. T. : Garve, 1742-1798.

⁸ Ce qui rend digne d'être heureux, c'est cette qualité de la personne qui repose sur le vouloir propre du sujet et conformément à laquelle une raison législatrice universelle (s'étendant à la nature aussi bien qu'à la volonté libre) s'accorderait avec toutes les fins de

temps je n'avais pas manqué de remarquer que par là je ne prétendais pas que l'homme doit, quand il s'agit de faire son devoir, *renoncer* à sa fin naturelle, le bonheur ; car il ne le peut pas, comme tout être raisonnable fini en général ; au contraire je voulais dire qu'il lui faut, quand le devoir commande, faire entièrement *abstraction* de cette considération, et qu'il ne lui faut absolument pas en faire la *condition* de l'obéissance à la loi qui lui est prescrite par la raison : mais bien chercher, autant qu'il lui est possible, à s'assurer qu'aucun mobile, tiré de cette source, ne se mêle à son insu à la détermination qui vient du devoir : on y parvient en représentant le devoir plutôt lié aux sacrifices que coûte son observation (la vertu) qu'aux avantages qu'il procure ; cela pour bien se représenter le commandement du devoir dans toute son autorité, laquelle exige une obéissance inconditionnée, se suffit à elle-même et n'a besoin d'aucune autre influence.

[3] Or M. Garve formule ma thèse comme si j'avais soutenu « que l'observation de la loi morale est pour l'homme, sans aucun égard au bonheur, *l'unique fin ultime* », et comme s'il fallait « la regarder comme l'unique fin du créateur ». (D'après ma théorie, ce n'est ni la moralité de

cette personne. Cette qualité est donc tout à fait distincte de l'habileté à se procurer un bonheur ; car n'est pas même digne de cette habileté et du talent que la nature lui a donné pour cela, celui dont la volonté ne s'accorde pas avec celle qui seule convient à une législation universelle de la raison et ne peut y être incluse (c'est-à-dire contredit la moralité).

l'homme toute seule, ni le bonheur tout seul, mais le plus grand bien possible dans le monde, c'est-à-dire l'union et l'accord des deux, qui est la fin unique du créateur.)

[4] B. J'avais en outre remarqué que ce concept du devoir n'a besoin comme fondement d'aucune fin particulière, mais qu'au contraire il *apporte* une nouvelle fin à la volonté de l'homme, qui est de concourir de tout son pouvoir au *plus grand bien* possible dans le monde (le bonheur, lié dans l'univers à la moralité, universel et conforme à elle) ; ce qui, n'étant en notre pouvoir que d'un seul côté et non des deux, force la raison à admettre, au *point de vue pratique*, la foi en un maître moral du monde et en une vie future. Cela non pas comme s'il fallait ces deux suppositions pour donner au concept universel de devoir « consistance et solidité », c'est-à-dire un fondement assuré et la force que requiert un *mobile* ; mais seulement pour que ce concept trouve aussi un *objet* dans cet idéal de la raison pure⁹.

⁹ Le besoin d'admettre, comme fin ultime de toutes choses, un *souverain bien* qui soit en outre possible par notre concours, n'est pas un besoin qui vienne d'un manque de mobiles moraux mais d'un manque dans les conditions extérieures qui seules permettent la réalisation, conformément à ces mobiles, d'un objet comme fin en soi (comme *fin ultime* morale). Car il n'y a jamais de *volonté* sans quelque fin, quoique, s'agissant simplement de la contrainte liée à la loi, il en faille faire abstraction et que la loi seule doive constituer le principe déterminant de la volonté. Mais toute fin n'est pas morale (par exemple le bonheur personnel) ; au contraire il faut qu'une fin morale soit désintéressée ; et le besoin d'une fin ultime fournie par la raison pure et comprenant sous un même principe l'ensemble de

Car le devoir n'est pas autre chose que la *limitation* de la volonté à cette condition : n'adopter que des maximes rendant possible une législation universelle, quelque objet ou quelque fin qu'on puisse se proposer (fût-ce donc même le

toutes les fins (un monde conçu comme le plus grand bien rendu possible aussi par notre concours) est un besoin d'une volonté désintéressée, s'étendant au-delà de l'observation de la loi formelle à la production d'un objet (*le souverain bien*). C'est là une détermination de la volonté d'une espèce particulière, c'est-à-dire produite par l'Idée de l'ensemble de toutes les fins ; où l'on pose comme principe que, si nous sommes avec les choses du monde dans de certains rapports moraux, il nous faut obéir toujours à la loi morale, et à cela s'ajoute le devoir de travailler de tout notre pouvoir à réaliser un rapport de ce genre (un monde conforme aux fins morales suprêmes). L'homme se pense ici par analogie avec la divinité qui, quoique n'ayant besoin subjectivement d'aucune chose extérieure, ne peut être pensée comme s'enfermant en elle-même, mais comme déterminée par la conscience même qu'elle a de se suffire totalement à elle-même, à produire hors d'elle le *souverain bien* ; et cette nécessité (qui dans l'homme est devoir), nous ne pouvons nous la représenter dans l'Être suprême autrement que comme un besoin moral. Chez l'homme, le mobile qui réside dans l'Idée du *souverain bien* qui est possible dans le monde par son concours, n'est donc pas non plus le bonheur personnel qui y est visé, mais uniquement cette Idée comme fin en soi et par conséquent son accomplissement comme devoir ; car elle n'ouvre pas une perspective de bonheur purement et simplement mais donne seulement à espérer une proportion entre le bonheur et le fait pour un sujet quel qu'il soit d'en être digne. Or une détermination de la volonté qui se limite elle-même à cette condition et qui y limite son dessein d'appartenir à un tel tout, n'est pas *intéressée*.

bonheur) ; mais on fait ici totalement abstraction de cet objet ou même de toute fin qu'on peut avoir. Dans la question du *principe* de la morale, on peut donc passer sous silence et mettre de côté (comme épisodique) la doctrine du *souverain bien* comme fin dernière d'une volonté que la morale détermine et qui se conforme à ses lois ; comme on voit aussi par la suite que dans ce qui fait le point particulier du litige on ne prend pas cela en considération mais simplement la morale générale.

[5] M. Garve rapporte ces propositions en ces termes : « l'homme vertueux ne peut ni ne doit jamais quitter des yeux ce point de vue (du bonheur personnel), – parce qu'autrement il perdrait totalement le chemin qui conduit au monde invisible, c'est-à-dire à la conviction de l'existence de Dieu et de l'immortalité, conviction qui pourtant, d'après cette théorie, est absolument nécessaire pour donner *au système moral consistance et solidité* » ; et il conclut en cherchant à résumer brièvement et exactement ce qu'il m'attribue : « l'homme vertueux s'efforce sans cesse, en conséquence de ces principes, d'être digne du bonheur ; mais *en tant qu'il* est véritablement vertueux, il ne cherche jamais à être heureux ». (L'expression *en tant que* produit ici une ambiguïté qu'il faut d'abord dissiper. Elle peut signifier : *dans l'acte* par lequel il se soumet, en homme vertueux, à son devoir ; et cette proposition s'accorde parfaitement avec ma théorie. Ou bien : *pourvu qu'il* soit en général vertueux, de telle sorte qu'alors même qu'il ne s'agit pas du devoir et qu'on ne l'enfreint pas, l'homme vertueux ne doit avoir absolument aucun égard au bonheur ; et cela contredit tout à fait mes affirmations.)

[6] Ces objections ne sont donc rien d'autre que des malentendus (car je ne veux pas les tenir pour des interprétations tendancieuses) dont la possibilité devrait surprendre si le penchant qu'ont les hommes à suivre, même dans leur appréciation des idées d'autrui, le cours habituel de leurs propres pensées et à les importer dans celles d'autrui, n'expliquait suffisamment un tel phénomène.

[7] Cette façon polémique de traiter le principe moral dont il est question plus haut est suivie d'une affirmation dogmatique du contraire. M. Garve conclut en effet analytiquement ainsi : « dans l'ordre des *concepts*, il faut que la perception et la distinction des états permettant de donner la *préférence* à l'un sur l'autre, précèdent le choix de l'un d'entre eux et donc la prédétermination d'une certaine fin. Mais un état qu'un être doué de la conscience de lui-même et de son *état préfère* à d'autres manières d'être est dit *bon* quand il est présent et perçu par lui, et une série de bons états de ce genre est le concept général qu'exprime le mot de *bonheur* ». Plus loin : « une loi suppose des motifs, mais des motifs supposent qu'on ait auparavant perçu une différence entre un état pire et un état meilleur. Cette différence perçue est l'élément du concept de bonheur, etc. ». Plus loin : « *Du bonheur*, dans le sens le plus général du mot, *naissent les motifs de tout effort*, donc aussi de l'obéissance à la loi morale. Il faut que je sache d'abord en général que quelque chose est bon pour pouvoir demander si l'accomplissement des devoirs moraux rentre sous la rubrique du bien ; il faut que l'homme ait un *mobile* qui le mette en

mouvement pour qu'on puisse lui fixer un but¹⁰ où doive tendre ce mouvement. »

[8] Cet argument n'est rien de plus qu'un jeu sur l'équivoque du mot *bien* : soit qu'on l'oppose, comme bon en soi et inconditionné, au mal en soi, soit qu'on le compare, en tant qu'il n'est jamais bon que conditionnellement, avec un bien moindre ou supérieur, l'état qui résulte du choix du meilleur pouvant, puisqu'il n'est qu'un état comparative-ment meilleur, être mauvais en lui-même. -La maxime qui prescrit une observation inconditionnelle, admise sans la moindre considération d'une fin qui la fonderait, d'une loi du libre arbitre, laquelle commande catégoriquement (c'est-à-dire le devoir), est essentiellement, c'est-à-dire spécifiquement distincte de la maxime qui nous prescrit de poursuivre une fin qui nous est posée par la nature même, comme motif d'une certaine manière d'agir (et qui en général s'appelle le bonheur). Car la première est bonne en soi, nullement la seconde ; celle-ci peut être très mauvaise en cas de collision avec le devoir. Au contraire, lorsqu'on prend pour principe quelque fin et que par conséquent il n'y

¹⁰ C'est très précisément ce sur quoi j'insiste. Le mobile qu'un homme peut avoir avant qu'un but (une fin) lui soit fixé, ne peut manifestement être rien d'autre que la loi même, par le respect qu'elle inspire (sans déterminer quel but on peut avoir ou atteindre par l'obéissance à cette loi). Car la loi, relativement à l'élément formel de la volonté, est la seule chose qui reste quand j'ai éliminé la matière de la volonté [*Willkür*] (le but, comme l'appelle Garve).

a pas de loi qui commande inconditionnellement (mais seulement sous la condition de cette fin), deux actions opposées peuvent être alors bonnes toutes deux conditionnellement, l'une étant seulement meilleure que l'autre (laquelle pourrait donc être dite comparativement mauvaise) ; car il n'y a pas entre elles une différence de *nature* mais *seulement* de *degré*. Et il en est de même de toutes les actions dont le motif n'est pas la loi inconditionnée de la raison (le devoir) mais une fin que nous prenons arbitrairement pour fondement ; car cette fin appartient à la somme de toutes les fins dont l'atteinte s'appelle le bonheur ; et selon que telle action peut contribuer plus ou moins que telle autre à mon bonheur, elle peut être meilleure ou pire que l'autre. – Mais la *préférence* accordée à un état de la détermination de la volonté sur un autre est simplement un acte de liberté (*res merae facultatis*¹¹ comme disent les juristes), où l'on ne considère pas du tout si cette détermination de la volonté est bonne ou mauvaise en soi, et qui par conséquent est équivalent par rapport aux deux.

[9] Un état qui consiste à être lié à une certaine *fin donnée*, et que je préfère à tout autre état de la même espèce, est un état meilleur comparativement, c'est-à-dire dans le domaine du bonheur (lequel ne peut jamais être reconnu *par la raison comme bon* que d'une manière simplement conditionnelle, c'est-à-dire pour autant qu'on en est digne). Mais l'état où, en cas de collision entre certaines de mes fins

¹¹ N. D. T. : le fait d'une faculté pure, sans mélange

et la loi morale du devoir, j'ai conscience de préférer le devoir, n'est pas seulement un état meilleur, c'est le seul qui soit bon en soi ; c'est un bien d'un tout autre domaine, d'un domaine où l'on ne prend pas du tout en considération les fins qui peuvent s'offrir (par conséquent aussi la somme de ces fins, le bonheur), et où ce qui constitue le principe de détermination de la volonté [*Willkür*] n'est pas sa matière (un objet qui lui servirait de fondement), mais la simple forme de loi universelle de sa maxime. – Aussi ne peut-on dire que cet état que je *préfère* à toute autre manière d'être soit mis par moi au compte du bonheur. Car il faut d'abord que je sois sûr de ne pas agir contrairement à mon devoir ; ensuite seulement il m'est permis de chercher tout le bonheur que je puis concilier avec cet état moralement (je ne dis pas physiquement) bon¹².

¹² Le bonheur contient tout ce que la nature peut nous procurer (et rien de plus) ; la vertu au contraire ce que personne, si ce n'est l'homme lui-même, ne peut se donner ou s'ôter. Objectera-t-on qu'en s'écartant de la vertu l'homme peut du moins s'attirer les reproches de sa conscience et un blâme purement moral, donc du mécontentement, et que par conséquent il peut se rendre malheureux ? On peut à la rigueur l'accorder. Mais il n'y a que l'homme vertueux ou sur le chemin de la vertu qui puisse ressentir ce pur mécontentement moral (qui ne vient pas des conséquences de sa conduite qui sont fâcheuses pour lui, mais de son infraction à la loi). Par conséquent, ce sentiment n'est pas la cause qui le fait être vertueux, il n'en est que l'effet ; et le motif d'être vertueux ne saurait être tiré de ce malheur (si l'on veut nommer ainsi la douleur qui vient d'une mauvaise action).

[10] Il faut absolument que la volonté ait des *motifs*, seulement ce ne sont pas des objets que, rapportés au *sentiment physique*, on se propose comme fins, ils ne sont rien d'autre que la loi inconditionnée elle-même ; et la disposition de la volonté à se soumettre à cette loi comme à une contrainte inconditionnée s'appelle le *sentiment moral* ; lequel n'est donc pas cause mais effet de la détermination de la volonté ; ce dont nous n'aurions pas la moindre perception en nous si cette contrainte ne précédait en nous. C'est pourquoi il faut ranger parmi les bavardages sophistiques ce vieux refrain qui dit que la première cause de détermination de la volonté est ce sentiment, c'est-à-dire un plaisir que nous prenons pour fin, et que par suite le bonheur (dont il est un élément) constitue bien le fondement de toute nécessité objective d'action et par suite de toute obligation. Quand on ne peut s'arrêter dans la recherche d'un certain effet, on finit par faire de l'effet la cause de lui-même.

[11] J'arrive maintenant au point qui nous occupe ici proprement : justifier et prouver par des exemples la prétendue contradiction des intérêts de la théorie et de la pratique en philosophie. M. Garve en donne la meilleure preuve dans le traité déjà mentionné. Il dit d'abord (en parlant de la différence que je trouve entre la doctrine qui enseigne les moyens d'être *heureux* et celle qui montre comment nous devons nous rendre *dignes* du bonheur) : « J'avoue pour ma part que je conçois très bien dans ma tête cette division des idées, mais que je ne trouve pas dans mon cœur cette division des désirs et des efforts, et qu'il m'est impossible de concevoir comment un homme peut avoir

conscience d'avoir absolument écarté son désir de bonheur et d'avoir donc fait son devoir d'une manière totalement désintéressée. »

[12] Je réponds d'abord à cette dernière observation. J'accorde volontiers qu'aucun homme ne peut avoir une conscience certaine *d'avoir fait* son devoir d'une manière totalement désintéressée ; car cela appartient à l'expérience intime, et une pareille conscience de l'état de son âme exigerait une représentation parfaitement claire de toutes les représentations accessoires et de toutes les considérations que l'imagination, l'habitude et l'inclination superposent au concept du devoir, et en aucun cas on ne saurait exiger cette représentation ; en outre la non-existence de quelque chose (celle donc d'un avantage secrètement conçu) ne peut pas en général être un objet d'expérience. Mais que l'homme *doive faire* son devoir d'une manière entièrement désintéressée et qu'il lui *faille* séparer complètement son désir de bonheur du concept du devoir pour l'avoir tout à fait pur, c'est ce dont il est le plus clairement conscient ; ou s'il ne croit pas l'être, il peut être exigé de lui qu'il le soit, autant que cela est en son pouvoir, parce que c'est précisément dans cette pureté qu'il faut trouver la véritable valeur de la moralité, et que par conséquent il faut aussi qu'il le puisse. Peut-être jamais homme n'a-t-il fait d'une manière parfaitement désintéressée (sans mélange d'autres mobiles) ce qu'il reconnaissait et même honorait comme son devoir ; il se peut même que jamais homme n'aille jusque-là, malgré les plus grands efforts. Mais, aussi loin que l'homme peut voir en lui-même en s'examinant le plus scru-

puleusement, il est capable non seulement d'avoir conscience de l'absence de motifs semblables concourant à sa détermination, mais même de son abnégation relativement à de nombreux motifs qui s'opposent à l'Idée du devoir, et par conséquent de la maxime qu'il s'est faite de tendre à cette pureté. Voilà ce qu'il peut, et même cela suffit pour l'observation de son devoir. Au contraire, se faire une maxime de favoriser l'influence de semblables motifs, sous prétexte que la nature humaine ne permet pas une pareille pureté (ce qu'on ne peut pourtant affirmer avec certitude), c'est la mort de toute moralité.

[13] Quant à l'aveu que fait juste auparavant M. Garve, de ne pas trouver cette division (proprement cette séparation) dans son *cœur*, je ne me fais aucun scrupule de le contredire carrément dans la condamnation qu'il porte ainsi contre lui-même et de défendre son cœur contre sa tête. Un homme si honnête a certainement toujours trouvé cette séparation dans son cœur (dans les déterminations de sa volonté) ; seulement elle ne voulait pas s'accorder dans sa tête avec les principes ordinaires des explications psychologiques (qui toutes prennent pour fondement le mécanisme de la nécessité naturelle)¹³ dans l'intérêt de la spéculation

¹³ M. le Professeur Garve fait (dans ses remarques sur le livre *Des devoirs* de Cicéron, p. 69, édit. de 1783) cet aveu remarquable et digne de sa pénétration : « que, dans sa conviction la plus intime, la liberté restera toujours insoluble et qu'elle ne sera jamais expliquée ». Il est absolument impossible de trouver une preuve de sa réalité dans l'expérience immédiate ou médiatae ; et en l'absence de toute preuve

et pour permettre de concevoir ce qui est inconcevable (inexplicable), c'est-à-dire la possibilité d'impératifs catégoriques (tels que ceux du devoir).

[14] Mais il me faut contredire haut et fort M. Garve lorsqu'il dit enfin : « De subtiles distinctions d'idées comme celles-ci *s'obscurcissent* déjà quand on réfléchit sur des objets particuliers ; mais elles *s'effacent entièrement* quand il s'agit de *l'action*, quand elles doivent être appliquées à des désirs et à des intentions. Plus est simple, rapide et *dépourvu de représentations claires* le pas qui nous conduit de la considération des motifs à l'action réelle, moins il est possible de connaître exactement et sûrement le poids précis que chaque motif a pu ajouter pour donner à ce pas telle direction ou telle autre. »

[15] 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 con-

on ne peut l'admettre. Or, comme on ne peut la prouver par des raisons purement théoriques (car il faudrait les chercher dans l'expérience), mais donc dans des propositions rationnelles simplement pratiques, et non pas techniquement pratiques (car elles exigeraient encore des raisons tirées de l'expérience), mais par suite seulement moralement pratiques, il faut s'étonner que M. Garve n'ait pas recouru au concept de liberté, pour sauver au moins la possibilité de cette sorte d'impératifs.

fondu 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, ou, mieux, 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. – Soit par exemple le cas suivant : quelqu'un a dans les mains un bien (*depositum*¹⁴) qui lui a été confié, dont le propriétaire est mort et dont les héritiers ne savent ni même ne peuvent rien savoir. Exposez ce cas même à un enfant de huit ou neuf ans. Ajoutez que le détenteur du dépôt est tombé juste à la même époque (mais non par sa faute) dans une ruine complète et qu'il se voit entouré d'une famille, femme et enfants, éplorée, accablée par la misère, et qu'il pourrait à l'instant en sortir s'il s'appropriait ce dépôt. Ajoutez qu'il est philanthrope et charitable, tandis que les héritiers sont riches, durs, et vivent dans un tel luxe et avec une telle prodigalité qu'ajouter ce supplément à leur fortune serait comme le jeter à la mer. Demandez alors si dans de telles circonstances on peut regarder comme permis de détourner ce dépôt dans son propre intérêt. Sans aucun doute celui que vous interrogerez répondra : non ! et pour toute raison il ne pourra que dire : *cela est injuste* ; c'est-à-dire cela est contraire au devoir. Rien n'est plus clair que cela ; mais cela ne signifie vraiment pas qu'il favorise son propre *bonheur* par cette restitution. Car s'il attendait

¹⁴ N. D. T. : dépôt.

que cette dernière considération détermine sa résolution, voilà par exemple ce qu'il pourrait penser : « si tu restitues aux véritables propriétaires le bien étranger qui se trouve entre tes mains, sans qu'ils le réclament, ils te récompenseront probablement de ton honnêteté ; ou s'ils n'en font rien, ta bonne réputation s'étendra et pourra t'être très profitable. Mais tout cela est incertain. Le cas inverse fait aussi surgir de nombreuses difficultés : si, pour te tirer d'un coup d'embarras, tu voulais détourner ce dépôt qui t'a été confié, en faisant rapidement usage de ce dépôt, tu attirerais les soupçons sur les moyens dont tu t'es servi pour améliorer si subitement ta situation ; si au contraire tu voulais en user lentement, ta misère s'accroîtrait dans l'intervalle au point de devenir irrémédiable ». – Quand donc la volonté se détermine d'après la maxime du bonheur, elle hésite entre ses mobiles sur ce qu'elle doit décider ; car elle regarde au succès et il est fort incertain ; on a besoin d'une bonne tête pour sortir de l'embarras des raisons opposées et ne pas se tromper dans ses comptes. Si au contraire la volonté se demande ce qu'est ici le devoir, elle n'est pas du tout embarrassée pour se répondre à elle-même, mais elle est sur-le-champ certaine de ce qu'elle a à faire. Même, si le concept du devoir vaut quelque chose pour elle, elle sent de la répugnance à se livrer ne serait-ce qu'à l'évaluation des avantages qui pourraient résulter pour elle de la transgression du devoir, comme si elle avait encore le choix.

[16] Dire comme M. Garve que ces distinctions (qui ne sont pas, comme on l'a montré, aussi subtiles qu'il le pense, mais qui sont inscrites dans l'âme humaine avec les caractères les plus gros et les plus lisibles) *s'effacent entièrement*

quand on en vient à l'action, c'est contredire l'expérience que fait chacun. Je ne parle pas de l'expérience que nous offre l'histoire des maximes dérivées de l'un ou de l'autre principe, car elle prouve malheureusement que la plupart découlent de l'égoïsme, mais de cette expérience, qui ne peut être qu'interne, qu'aucune Idée n'élève plus l'âme humaine et ne l'anime plus jusqu'à l'exaltation, que celle d'une pure intention morale honorant le devoir par-dessus tout, luttant contre les maux innombrables de la vie et même contre ses plus séductrices tentations, et pourtant en triomphant (l'homme, on est fondé à l'admettre, en étant capable). Que l'homme ait conscience qu'il le peut parce qu'il le doit, cela ouvre en lui un abîme de dispositions divines qui lui fait éprouver une sorte de frisson sacré devant la grandeur et la sublimité de sa véritable destination. Et si l'on rendait plus souvent l'homme attentif, si plus souvent on l'habitua à dépouiller entièrement la vertu de tout le riche butin des avantages qu'elle peut obtenir par l'observation du devoir et à se la représenter dans toute sa pureté ; si c'était un principe dont on fit constamment usage dans les enseignements privés et publics (malheureusement cette méthode pour inculquer les devoirs a presque toujours été négligée), la moralité des hommes s'en trouverait beaucoup mieux. Si jusqu'à présent l'expérience de l'histoire n'a pas encore voulu prouver le succès des doctrines enseignant la vertu, la faute en vient justement de ce qu'on a faussement supposé que le mobile tiré de l'Idée du devoir en lui-même est beaucoup trop subtil pour l'entendement commun, et qu'au contraire le mobile plus grossier qui vient de ce qu'on attend de l'obéissance à la loi certains avantages dans ce monde ou même dans un monde futur

(sans avoir égard à la loi elle-même comme mobile), devrait agir avec plus de force sur l'âme ; et qu'en donnant l'avantage à l'aspiration au bonheur sur ce dont la raison fait la condition suprême du bonheur même, à savoir nous rendre dignes d'être heureux, on a fait jusqu'à présent de cette aspiration le principe de l'éducation et de la prédication. Car les *préceptes* qui enseignent le moyen de se rendre heureux ou du moins d'éviter ce qui peut nuire, ne sont pas des *commandements*, ils ne lient personne absolument ; et chacun peut, après avoir été prévenu, choisir ce qui lui semble bon, s'il consent à supporter ce qui lui arrive. Il n'a pas sujet de regarder comme des punitions les maux qui peuvent venir de ce qu'il a négligé le conseil qui lui a été donné : car les punitions ne concernent que la volonté libre mais contraire à la loi ; or la nature et l'inclination ne peuvent donner des lois à la liberté. Il en est tout autrement de l'Idée du devoir : la transgression du devoir, même si l'on ne prend pas en considération les inconvénients qui peuvent en résulter, agit immédiatement sur l'âme et rend l'homme à ses propres yeux méprisable et punissable.

[17] Il est donc clairement prouvé par là que tout ce qui, dans la morale, est juste pour la théorie, doit aussi valoir pour la pratique. — En sa qualité d'homme, en tant qu'être soumis par sa propre raison à certains devoirs, chacun est un *homme pratique* [*Geschäftsmann*] ; et puisqu'en tant qu'homme il n'est jamais trop âgé pour apprendre à l'école de la sagesse, il ne peut, se prétendant mieux instruit par l'expérience sur ce qu'est un homme et sur ce qu'on peut exiger de lui, renvoyer à l'école avec un superbe dédain le partisan de la théorie. Car toute cette expérience ne lui sert

à rien pour se soustraire à la prescription de la théorie, mais tout au plus pour apprendre quel est le moyen le meilleur et le plus général de mettre en œuvre la théorie quand on l'a adoptée en principe ; or il n'est pas question ici de cette habileté pragmatique, mais de ces principes.

II. Du rapport de la théorie avec la pratique dans le droit politique

(Contre Hobbes¹⁵)

[1] Parmi tous les contrats par lesquels une multitude d'hommes s'unissent pour former une société (*pactum sociale*¹⁶), celui qui établit une constitution civile entre eux (*pactum unionis civilis*¹⁷) est d'une espèce si particulière que, quoique eu égard à l'exécution il ait beaucoup de points communs avec tout autre contrat (passé également en vue d'obtenir en commun une fin quelconque), il s'en distingue essentiellement par le principe de son *institution* (*constitutionis civilis*¹⁸). L'union d'un certain nombre d'hommes en vue d'une quelconque fin (commune, que tous se proposent) se rencontre dans tous les contrats d'affaires ; mais une union qui soit en elle-même une fin (que chacun *doive se proposer*) et qui par conséquent soit un devoir inconditionné et premier dans tous les rapports extérieurs des hommes en général qui ne peuvent pas ne pas exercer les

¹⁵ N. D. T. : Hobbes (1588-1679) dont Kant cite plus loin le *De cive*, 1642 (*Le citoyen*, Garnier-Flammarion).

¹⁶ N. D. T. : pacte social.

¹⁷ N. D. T. : pacte d'union civile.

¹⁸ N. D. T. : constitution civile.

uns sur les autres une influence réciproque : on ne peut rencontrer une telle union dans une société que dans la mesure où elle se trouve dans l'état civil, c'est-à-dire constitue un corps commun¹⁹. Or la fin qui dans ces rapports extérieurs est en soi-même un devoir et même la condition formelle suprême (*conditio sine qua non*) de tous les autres devoirs extérieurs, est le droit des hommes *sous des lois de contrainte publique* par lesquelles ce qui est à chacun le sien peut être déterminé et protégé contre tout empiétement d'autrui.

[2] Mais le concept d'un droit extérieur en général dérive entièrement de celui de la liberté dans les rapports extérieurs des hommes entre eux, et il n'a absolument rien à voir avec la fin que tous les hommes poursuivent naturellement (ils visent le bonheur) et la prescription des moyens d'y arriver, de telle sorte que cette fin ne doit absolument pas se mêler à cette loi comme principe de sa détermination. Le droit est la limitation de la liberté de chacun à la condition de son accord avec la liberté de tous, en tant qu'elle est possible suivant une loi universelle ; et le *droit public* est l'ensemble des *lois extérieures* qui rendent possible un tel accord universel. Or, toute limitation de la li-

¹⁹ N. D. T. : *gemein Wesen*, être commun, qu'on pourrait aussi traduire *république*, non pas au sens strict (par opposition à un autre régime politique, comme la monarchie) mais au sens large de *chose publique* (et par opposition à despotisme).

berté par la volonté [*Willkür*] d'un autre s'appelant *contrainte*, il s'ensuit que la constitution civile est un rapport d'hommes *libres* qui (sans préjudice pour leur liberté dans le tout qu'est leur union avec les autres) sont pourtant soumis à des lois de contrainte, parce qu'ainsi le veut la raison même, la raison pure, légiférant *a priori*, et ne prenant en compte aucune fin empirique (comme sont toutes celles que l'on comprend sous le nom général de bonheur) ; car au sujet de ces fins et des choses où chacun veut les placer, les hommes pensent très diversement, de telle sorte que leur volonté ne peut pas être ramenée à un principe commun ni par conséquent à une loi extérieure qui s'accorde avec la liberté de chacun.

[3] L'état civil, considéré simplement comme état juridique, est donc fondé *a priori* sur les principes suivants :

1. La *liberté* de chaque membre de la société, comme *homme*.

2. *L'égalité* de chacun d'eux avec tout autre, comme *sujet*.

3. *L'indépendance* de chaque membre du corps commun, comme *citoyen*.

[4] Ces principes ne sont pas tant des lois promulguées par un État déjà institué que celles qui seules rendent possible l'institution d'un Etat, conformément aux purs principes rationnels du droit extérieur des hommes en général. Donc :

[5] 1. La liberté, comme liberté de l'homme. J'en exprime le principe qu'elle fournit à la constitution d'un corps commun dans la formule : nul ne peut me contraindre à être heureux à sa manière (celle dont il comprend le bien-être des autres hommes) ; mais il est permis à chacun de chercher son bonheur par le chemin qui lui semble bon à lui, pourvu qu'il ne nuise pas à cette liberté qu'ont les autres de poursuivre une fin semblable, qui peut s'accorder avec celle de chacun suivant une loi universelle (c'est-à-dire s'il ne nuit pas au droit d'autrui). – Un gouvernement fondé sur le principe de la bienveillance envers le peuple, semblable à celle d'un père envers ses enfants, c'est-à-dire un *gouvernement paternel* (*imperium paternale*²⁰), où donc les sujets, comme des enfants mineurs qui ne peuvent distinguer ce qui leur est véritablement utile ou nuisible, sont réduits au rôle simplement passif d'attendre du seul jugement du chef de l'Etat qu'il décide comment ils doivent être heureux, et de sa seule bonté qu'il veuille bien s'occuper de leur bonheur : un tel gouvernement est le plus grand *despotisme* qu'on puisse concevoir (constitution supprimant toute liberté des sujets qui par suite n'ont absolument plus aucun droit). Le seul gouvernement concevable pour des hommes capables de droit, en même temps en rapport de bienveillance avec le souverain, n'est pas un gouvernement paternel mais un gouvernement patriotique (*imperium non*

²⁰ N. D. T. : pouvoir paternel.

*paternale, sed patrioticum*²¹). Il y a en effet une manière de penser *patriotique* quand chacun dans l'État (sans en excepter le chef) considère le corps commun comme le sein maternel, ou le pays comme le sol paternel d'où il est issu, où il est lui-même né, et qu'il lui faut aussi transmettre comme un gage précieux, à seule fin d'en défendre les droits par les lois de la volonté commune, sans se croire autorisé à en disposer purement et simplement selon son bon plaisir. – Ce droit de la liberté lui revient, il revient au membre du corps commun en tant qu'homme, c'est-à-dire qu'il est un être d'une manière générale capable de droits.

[6] 2. *L'égalité*, comme égalité des sujets. On peut la formuler de cette manière : chaque membre du corps commun a des droits de contrainte sur tout autre, le chef de l'État seul excepté (parce qu'il n'en est pas un membre mais le créateur ou le conservateur), qui a seul le pouvoir de contraindre sans être soumis lui-même à une loi de contrainte. Mais tout ce qui se trouve sous des lois est sujet d'un État et par conséquent est soumis au droit de contrainte, à l'égal de tous les autres membres du corps commun ; un seul est excepté (dans sa personne physique ou morale), le chef de l'État, qui seul peut exercer toute contrainte de droit. Car s'il pouvait lui aussi être contraint, il ne serait pas le chef de l'État et la série de subordination s'élèverait à l'infini. Mais s'il y en avait deux (deux personnes affranchies de toute

²¹ N. D. T. : pouvoir non pas paternel mais patriotique.

contrainte), ni l'une ni l'autre ne serait sous des lois de contrainte et l'une ne pourrait pas commettre d'injustice envers l'autre, ce qui est impossible.

[7] Mais cette égalité générale des hommes dans un Etat comme sujets de l'État, est tout à fait compatible avec la plus grande inégalité quant au nombre et au degré de ce qu'ils possèdent, soit en fait de supériorité physique et intellectuelle sur les autres, soit en fait de biens de la fortune en dehors d'eux et de droits en général (et il peut y en avoir beaucoup) qu'ils peuvent avoir sur d'autres ; de sorte que le bien-être de l'un dépend beaucoup de la volonté de l'autre (le bien-être du pauvre de la volonté du riche) ; qu'il faut que l'un obéisse (comme l'enfant à ses parents ou la femme à son mari) et l'autre lui commande ; que l'un sert (en qualité de journalier) et l'autre paye, etc. Mais quant au *droit* (lequel, comme expression de la volonté générale, ne peut qu'être unique et concerne la forme du droit et non la matière ou l'objet sur lequel j'ai un droit), les hommes sont pourtant tous égaux, entre eux, comme sujets. Nul en effet ne peut contraindre un autre que par la loi publique (et l'exécuteur de cette loi, le chef de l'État), par laquelle cependant tout autre peut dans la même mesure résister aux autres, sans que personne ne puisse perdre sinon par son propre crime ce droit de contraindre (par conséquent ce droit envers autrui) ; nul ne peut même y renoncer de soi-même, c'est-à-dire faire par un contrat, par conséquent par un acte juridique, qu'il n'ait plus de droits mais simplement des devoirs, parce qu'il se priverait ainsi lui-même du droit de faire un contrat et que par suite le contrat se détruirait lui-même.

[8] De cette Idée de l'égalité des hommes dans un corps commun comme sujets résulte encore cette formule : il faut que tout membre de ce corps commun y puisse atteindre tout niveau de situation (pouvant revenir à un sujet) où peuvent l'élever son talent, son travail et sa chance ; et il n'est pas permis à ses co-sujets de lui barrer la route en vertu d'une prérogative *héréditaire* (comme privilégiés pour une certaine situation) qui le retienne éternellement, lui et ses descendants, à un rang inférieur au leur.

[9] En effet, puisque tout droit consiste simplement dans la limitation de la liberté d'autrui à la condition qu'elle puisse coexister avec la mienne suivant une loi universelle, et comme le droit public (dans un corps commun) est simplement l'état d'une législation réelle conforme à ce principe et revêtue de la puissance nécessaire, législation en vertu de laquelle tous ceux qui font partie du peuple se trouvent, comme sujets, dans un état juridique en général (*status juridicus*²²), c'est-à-dire un état d'égalité d'action et de réaction où une volonté [*Willkür*] limite l'autre conformément à la loi universelle de la liberté (ce qu'on appelle l'état civil) : ainsi le *droit inné* de chacun dans cet état (c'est-à-dire le droit qu'il possède avant tout acte juridique de sa part) relativement à la faculté de contraindre tout autre à ne jamais faire usage de sa liberté que dans les limites où elle peut s'accorder avec la mienne, ce droit est absolument *égal pour* tous. Or comme la naissance n'est pas un *acte* de

²² N. D. T. : statut juridique.

celui qui naît, et que par conséquent elle n'entraîne pour lui aucune inégalité dans l'état juridique, ni aucune soumission à des lois de contrainte autres que celle qui lui est commune avec tous les autres comme sujet de l'unique et suprême puissance législative, en tant que sujet aucun membre ne peut avoir de privilège inné sur un autre co-sujet ; et personne ne peut transmettre à ses descendants le privilège de la *condition* dont il jouit dans le corps commun, ni par conséquent, comme si sa naissance le qualifiait pour la domination, empêcher les autres par la contrainte de s'élever par leur propre mérite aux degrés les plus élevés de la hiérarchie (du *superior* et de l'*inferior*, sans que l'un soit *imperans* et l'autre *subjectus*²³). Il peut léguer tout le reste, ce qui est chose (ce qui ne concerne pas la personnalité), tout ce qui peut être acquis comme propriété et aussi aliéné par lui, et produire ainsi dans une lignée de descendants une considérable inégalité de fortune entre les membres d'un corps commun (comme entre les mercenaires et celui qui les paye, entre le propriétaire foncier et le valet de ferme, etc.) ; mais il ne peut les empêcher, lorsque leur talent, leur travail et leur chance le leur permet, de s'élever à une situation semblable. Car autrement il lui serait permis de contraindre sans pouvoir être lui-même contraint à son tour par la réaction des autres, et il sortirait du rang de co-sujet. – Aucun homme vivant dans l'état juridique d'un corps commun ne peut non plus déchoir de cette égalité sinon par son propre crime, mais jamais par contrat ou par

²³ N. D. T. : *imperans* : le chef, *subjectus*, le sujet.

violence de guerre (*occupatio bellica*²⁴) ; car nul ne peut, par aucun acte juridique (ni le sien, ni celui d'un autre), cesser d'être propriétaire de lui-même et entrer dans la classe des animaux domestiques qu'on emploie pour tous les usages qu'on veut et qu'on maintient dans cet état sans leur consentement, aussi longtemps qu'on le veut, avec pourtant cette restriction (laquelle est même parfois sanctionnée par la religion, comme chez les hindous) qu'on ne les mutilera ni ne les tuera. On peut tenir l'homme pour heureux dans tout état, pourvu qu'il ait conscience que ne dépend que de lui-même (de son pouvoir ou de sa volonté expresse) ou de circonstances dont il ne peut faire grief à autrui, mais non de l'irrésistible volonté d'un autre, le fait qu'il ne s'élève pas au même degré que d'autres qui, étant sujets comme lui, n'ont, en ce qui concerne le droit, aucun avantage sur lui²⁵.

²⁴ N. D. T. : occupation par conquête de guerre.

²⁵ Si l'on veut lier au mot *gracieux* un concept déterminé (distinct de celui de bon, bienfaisant, tutélaire, etc.), on ne peut l'attribuer qu'à celui à l'égard de qui *il n'y a pas de droit de contrainte*. Il n'y a donc que le chef de l'*administration* de l'État, lequel produit et répartit tout le bien qui est possible suivant des lois publiques (car le *souverain* qui donne ces lois est en quelque sorte invisible ; il est la loi même personnifiée, il n'en est pas l'agent), qui puisse recevoir le titre de *gracieux seigneur*, comme étant le seul à l'égard de qui il n'y a pas de droit de contrainte. Ainsi, même dans une aristocratie, comme par exemple à Venise, le *sénat* est le seul *gracieux seigneur* ; les nobles qui le composent sont tous, sans en excepter même le doge (car il n'y a pas d'autre souverain que le *grand conseil*), des sujets et, en ce qui

[10] **3.** *L'indépendance (sibi sufficientia*²⁶*) d'un membre du corps commun comme citoyen, c'est-à-dire comme co-législateur. Sur le point de la législation elle-même, tous ceux qui sont libres et égaux sous des lois publiques déjà existantes ne doivent pourtant pas être considérés comme égaux quant au droit de donner ces lois. Ceux qui ne peuvent avoir ce droit sont cependant, comme membres du corps commun, tenus d'obéir à ces lois et ils participent ainsi à la protection qu'elles assurent, seulement ce n'est pas comme citoyens mais comme protégés. – Tout droit, en effet, dépend des lois. Or une loi publique qui détermine pour tous ce qui doit juridiquement être permis ou défendu est l'acte d'une volonté publique, de laquelle découle tout*

concerne l'exercice du droit, égaux à tous les autres, c'est-à-dire que tout sujet a un droit de contrainte sur chacun d'eux. Les princes (c'est-à-dire les personnes auxquelles revient un droit héréditaire au gouvernement) sont sans doute appelés *gracieux seigneurs* à ce titre et à cause de cette prétention (*par courtoisie*) ; mais quant à leur situation de fortune, ils sont néanmoins des co-sujets, sur lesquels il faut que même les derniers de leurs serviteurs aient un droit de contrainte par l'intermédiaire du chef de l'État. Il ne peut donc y avoir dans un État plus d'un *gracieux seigneur*. Quant aux *gracieuses Dames* (proprement personnes de qualité), on peut considérer que leur *état* ainsi que leur *sexe* (donc uniquement par rapport au sexe masculin) leur donnent des droits à ce titre, grâce au raffinement des mœurs (qu'on appelle *galanterie*), qui fait que le sexe masculin croit s'honorer lui-même d'autant plus qu'il accorde au beau sexe plus d'avantages sur lui.

²⁶ N. D. T. : le fait de se suffire à soi-même.

droit et dont il faut par conséquent qu'elle ne puisse faire elle-même d'injustice à personne. Mais ce n'est possible à aucune autre volonté qu'à celle du peuple tout entier (tous prononçant sur tout et par conséquent chacun sur soi-même) ; car ce n'est qu'à soi-même que nul ne peut faire d'injustice. Mais si c'est un autre, la simple volonté de quelqu'un de différent de lui ne peut rien décider envers lui qui pourrait ne pas être injuste ; par suite sa loi exigerait encore une autre loi qui limitât sa législation ; donc aucune volonté particulière ne peut être législatrice pour un corps commun. (A proprement parler les concepts de liberté extérieure, d'égalité et d'*unité* de la volonté de *tous*, concourent à former celui de corps commun ; le vote étant requis par la réunion des deux premières, l'unité ayant pour condition l'indépendance puisque le vote est requis par la liberté et l'égalité. On nomme cette loi fondamentale qui ne peut émaner que de la volonté générale (unie) du peuple *contrat originaire*.)

[11] Celui qui a le droit de suffrage dans cette législation est un *citoyen* (*Bürger*, en allemand, pour *citoyen* en français, c'est-à-dire *Staatsbürger*, *citoyen d'un État*, et non *Stadtbürger*, *bourgeois*²⁷). La seule qualité nécessaire pour cela, outre la qualité naturelle (de n'être ni enfant ni

²⁷ N. D. T. : Nous rendons ainsi la manière dont Kant explicite lui-même les mots allemands en donnant les termes français (*citoyen* et *bourgeois*).

femme), est d'être *son propre maître* (*sui juris*²⁸), par conséquent d'avoir une quelconque propriété (on peut y inclure aussi toute espèce d'art, de métier, de beaux-arts ou de sciences) dont il puisse vivre ; c'est-à-dire qu'au cas où il lui faut acquérir quelque chose d'autrui pour vivre, il ne l'acquiert que par *l'aliénation* de ce qui est sien²⁹, et non en donnant à d'autres l'autorisation de faire usage de ses forces ; donc qu'il ne serve personne d'autre que le corps

²⁸ N. D. T. : en latin classique, *indépendant*.

²⁹ L'auteur d'une œuvre peut par aliénation la remettre à un autre comme si c'était sa propriété. Mais la *praestatio operae* (trad. : *prestation de service*) n'est pas une aliénation. Le domestique, l'employé de magasin, le journalier, même le coiffeur, sont de simples *operarii* (trad. : *travailleur qui vend sa force de travail*), non des *artifices* (trad. : *artisan qui produit une œuvre et la vend*) (dans le sens large du mot), et ils n'ont pas qualité pour être membres de l'État ni par conséquent citoyens. Quoique celui à qui je fais préparer mon bois de chauffage et le tailleur auquel je confie mon drap pour qu'il en fasse un habit, semblent se trouver envers moi dans des rapports tout à fait semblables, le premier est cependant différent du second, comme le coiffeur du fabricant de perruques (auquel je peux avoir donné les cheveux nécessaires), donc comme le journalier de l'artiste ou de l'artisan qui fait une œuvre qui lui appartient tant qu'il n'est pas payé. Ce dernier, en tant qu'il exerce un métier, échange donc sa propriété avec un autre (*opus* - trad. : *œuvre*), tandis que le premier vend l'usage de ses forces qu'il concède à autrui (*opéra* - trad. : *son activité, sa force de travail*). - Il y a, je l'avoue, quelque difficulté à déterminer ce qui est requis pour pouvoir prétendre à l'état d'homme qui est son propre maître.

commun dans le sens propre de ce terme. Or en ceci les artisans et les grands (ou petits) propriétaires sont tous égaux entre eux, c'est-à-dire que chacun n'a droit qu'à une voix. Car, en ce qui concerne les derniers, sans même soulever ici la question de savoir comment sans injustice il a bien pu se faire que quelqu'un ait reçu en propriété plus de terre qu'il n'en peut exploiter lui-même de ses mains (car l'acquisition par conquête de guerre n'est pas une première acquisition), et comment il est arrivé que beaucoup d'hommes qui dans leur ensemble auraient pu sans cela acquérir une possession stable, se sont trouvés par là réduits à servir ces propriétaires pour pouvoir vivre, il serait déjà contraire au principe d'égalité précédemment indiqué qu'une loi leur accordât le privilège de leur état, faisant ou bien que leurs descendants dussent toujours rester de grands propriétaires (de fiefs), sans que ces biens pussent être vendus ou partagés par héritage et profiter ainsi à un plus grand nombre, dans le peuple, ou bien que même en cas de partage, personne ne pût rien en acquérir à moins d'appartenir à une certaine classe d'hommes arbitrairement constituée à cet effet. C'est dire que le grand propriétaire anéantit autant de voix qu'il pourrait y avoir de petits propriétaires à sa place ; il ne vote donc pas en leur nom et par conséquent n'a qu'une voix. – Puisque c'est uniquement du talent, du travail et de la chance de chaque membre du corps commun qu'il faut faire dépendre la possibilité pour chacun d'acquérir un jour une partie des biens, pour tous le tout, mais qu'on ne peut prendre en compte cette distinction dans la législation générale, il faut déterminer le nombre de ceux qui ont le droit de vote en matière de législation d'après le

nombre des possédants et non d'après la grandeur des possessions.

[12] Mais il faut aussi que ceux qui ont ce droit de vote s'accordent tous sur cette loi de justice publique, car autrement il s'élèverait entre ceux qui ne seraient pas d'accord là-dessus et les autres un conflit de droit qui, pour être tranché, aurait encore besoin d'un principe de droit plus élevé. Si donc on ne peut attendre cet accord de tout un peuple, et si par conséquent on ne peut compter atteindre que la majorité des voix et encore (dans un grand peuple) non pas des votants directs mais de délégués, comme représentants du peuple, il faudra que le principe qui veut qu'on se contente de cette majorité, comme principe admis avec un accord général et donc par un contrat, soit le principe suprême de l'institution d'une constitution civile.

Corollaire

[13] Il y a donc ici un *contrat originaire*, seul fondement possible parmi les hommes d'une constitution civile et donc entièrement juridique, et de l'institution d'un corps commun. – Seulement ce contrat (nommé *contractus originarius* ou *pactum sociale*³⁰), comme coalition de toutes les volontés particulières et privées d'un peuple en une volonté commune et publique (visant une législation purement juridique), il n'est nullement nécessaire de le supposer

³⁰ N. D. T. : Contrat originaire ou pacte social.

comme un *fait* (et ce n'est même pas possible), comme s'il fallait d'abord prouver par l'histoire qu'un peuple, dans les droits et les obligations duquel nous sommes entrés à titre de descendants, a dû réellement accomplir *un jour* un tel acte et nous en laisser oralement ou par écrit un avis certain ou un document, pour qu'on se considère comme lié à une constitution civile déjà existante. C'est au contraire une *simple Idée* de la raison, mais avec une réalité (pratique) incontestable : à savoir qu'elle oblige tout législateur à édicter ses lois de telle sorte qu'elles puissent émaner de la volonté unie de tout un peuple, et qu'elle considère tout sujet, en tant qu'il veut être citoyen, comme s'il avait concouru par son suffrage à former une telle volonté. Car c'est la pierre de touche de la conformité au droit de toute loi publique. Si en effet la loi est d'une telle nature qu'il soit *impossible* d'admettre que tout un peuple *puisse* lui donner son accord (si elle décide par exemple qu'une certaine classe de *sujets* doit détenir héréditairement le privilège de la *noblesse*), elle n'est pas juste ; mais s'il est *seulement possible* qu'un peuple lui donne son accord, c'est alors un devoir de tenir la loi pour juste, à supposer même que le peuple soit maintenant dans une telle situation ou dans une telle disposition d'esprit que, si on le consultait là-dessus, il refuserait vraisemblablement son adhésion³¹.

³¹ Si par exemple on prescrivait une contribution de guerre proportionnelle pour tous les sujets, ils auraient beau la trouver lourde, ils ne pourraient pas dire qu'elle est injuste parce qu'à leur avis la guerre n'est pas nécessaire ; car ils ne sont pas fondés à en juger ; au

[14] Mais cette restriction n'a manifestement de valeur qu'au jugement du législateur et non du sujet. Si donc il devait arriver qu'un peuple juge avec la plus grande vraisemblance qu'il perd son bonheur sous la législation en vigueur, qu'a-t-il à faire ? Ne doit-il pas résister ? La réponse ne peut être que : il n'a rien d'autre à faire qu'à obéir. Car il n'est pas question ici du bonheur que les sujets peuvent attendre de l'établissement ou du gouvernement du corps commun, mais d'abord simplement du droit qui doit être par là garanti à chacun ; c'est là le principe suprême d'où il faut que découlent toutes les maximes qui concernent un corps commun, et ce principe n'est limité par aucun autre. Quand il s'agit du bonheur, aucun principe universellement valable ne peut être donné pour loi. Car aussi bien les circonstances que les opinions vaines, fort contraires et en outre toujours changeantes, où chacun place son bonheur (mais personne ne peut lui prescrire où il doit le placer), rendent impossible qu'il y ait un principe stable et propre à lui seul à servir de

contraire, comme il est toujours *possible* que cette guerre soit inévitable et l'impôt indispensable, il faut toujours que cet impôt passe pour conforme au droit au jugement des sujets. Mais si dans une telle guerre certains propriétaires étaient accablés de réquisitions, d'autres de même condition étant épargnés, on voit aisément qu'un peuple entier ne peut donner son accord à une pareille loi, et il est autorisé à faire au moins des représentations car il ne peut tenir pour juste cette inégale distribution des charges.

principe à la législation. La proposition : *salus publica suprema civitatis lex est*³², garde intactes sa valeur et son autorité ; mais le salut public qu'il faut prendre *d'abord* en considération est précisément la constitution légale qui garantit à chacun sa liberté par des lois : en quoi il demeure loisible à chacun de chercher son bonheur dans la voie qui lui paraît la meilleure pourvu qu'il ne porte pas atteinte à la liberté universelle et conforme à la loi et donc au droit des autres co-sujets.

[15] Lorsque le pouvoir suprême édicté des lois qui visent d'abord le bonheur (le bien-être de citoyens, l'accroissement de la population, etc.), ce n'est pas comme fin de l'établissement d'une constitution civile, mais simplement comme moyen de *garantir l'état juridique*, surtout contre les ennemis extérieurs du peuple. Sur ce point il faut que le chef de l'État soit autorisé à juger lui-même et seul si de telles mesures sont nécessaires pour la prospérité du corps commun, laquelle est indispensable pour en assurer les forces et la solidité aussi bien à l'intérieur que contre les ennemis extérieurs du peuple ; sans qu'il s'agisse de rendre le peuple heureux pour ainsi dire contre son gré, mais seulement de faire en sorte qu'il existe comme corps commun³³. Pour juger ainsi si l'on a fait

³² N. D. T. : Le salut public est la loi suprême de l'État.

³³ Parmi ces mesures se trouvent certaines interdictions relatives à l'importation, faites pour favoriser la production au mieux des intérêts des sujets, non à l'avantage des étrangers, et pour stimuler le zèle

ou non preuve de *prudence* en prenant une telle mesure, le législateur peut fort bien se tromper, mais non pas quand il se demande si la loi s'accorde ou non avec le principe du droit ; car il a ici en sa possession, comme étalon infaillible, et cela *a priori*, cette Idée du contrat originaire (et il n'a pas, comme dans le cas du principe du bonheur, à attendre que des expériences lui apprennent d'abord si ses moyens conviennent). Car pourvu qu'il n'y ait pas contradiction à ce que tout un peuple donne son accord à cette loi, si dure qu'elle lui paraisse, elle est conforme au droit. Or, si une loi publique est conforme au droit et par suite irréprochable (*irrépréhensible*) au point de vue du droit, le droit de contrainte y est attaché ainsi que d'autre part l'interdiction de résister, même si ce n'est pas par des actes, à la volonté du législateur ; c'est-à-dire que le pouvoir, qui dans l'État donne à la loi son effet, est *irrésistible* et qu'aucun corps commun qui ait une existence de droit ne peut exister sans une telle puissance qui supprime toute résistance intérieure, parce que cette résistance aurait lieu d'après une maxime qui, rendue universelle, anéantirait toute constitution civile et supprimerait le seul état où les hommes peuvent être en possession de droits en général.

d'autrui, parce que, sans le bien-être du peuple, l'État ne posséderait pas assez de forces pour résister aux ennemis extérieurs ou se conserver lui-même comme État.

[16] Il suit de là que toute résistance au pouvoir législatif suprême, toute révolte traduisant en acte le mécontentement des sujets, tout soulèvement éclatant en rébellion est le crime le plus grand et le plus condamnable qu'on puisse commettre dans un corps commun ; parce qu'il en ruine les fondements. Et cette interdiction est *inconditionnelle* ; de telle sorte que, même si ce pouvoir ou son agent, le chef de l'État, ont été jusqu'à violer le contrat originaire et se sont ainsi privés aux yeux des sujets du droit d'être législateur en autorisant le gouvernement à se comporter avec la dernière violence (tyranniquement), pourtant aucune résistance à la violence par la violence n'est permise au sujet. La raison en est que dans une constitution civile déjà existante le peuple n'est plus en droit de continuer à statuer sur la manière d'y gouverner. Car, supposé qu'il ait ce droit et que son jugement soit contraire au jugement du chef réel de l'État, qui doit décider de quel côté est le droit ? Aucun des deux ne le peut faire, étant juge de sa propre cause. Il faudrait donc qu'il y eût encore au-dessus du chef un chef qui tranchât entre lui et le peuple, ce qui est contradictoire.

– Il ne se peut pas non plus qu'intervienne ici une sorte de droit de nécessité (*jus in casu necessitatis*³⁴) qui d'ailleurs, comme prétendu droit de faire une *infraction au droit* en cas d'extrême nécessité (physique), est un non-

³⁴ N. D. T. : droit en cas de nécessité.

sens³⁵, ni que soit livré au peuple la clef de la barrière qui limite son pouvoir propre. Car le chef de l'État peut, pour justifier son dur procédé à l'égard des sujets, arguer de leur insoumission, tout comme ils peuvent croire justifier leur révolte contre lui en se plaignant de subir un sort injustifié : et qui doit donc trancher ici ? Celui qui se trouve en possession de l'administration suprême de la justice publique, et c'est précisément le chef de l'État, lui seul peut le faire, et

³⁵ Il n'y a de *casus necessitatis* (trad. : *cas de nécessité*) que dans le cas où il y a conflit entre des *devoirs*, c'est-à-dire entre des devoirs l'un *inconditionnel* et l'autre (peut-être grand, mais) *conditionnel* ; par exemple lorsqu'il s'agit de détourner de l'État un malheur en trahissant un homme avec qui on est lié comme un père avec son fils. Le devoir de détourner le mal qui menace l'État est *inconditionnel*, celui de détourner le malheur qui menace cet homme est *conditionnel* (c'est-à-dire suppose que cet homme ne se soit rendu coupable d'aucun crime contre l'État). C'est sans doute avec la plus grande répugnance qu'on dénoncerait à l'autorité l'entreprise de cet homme, mais on y est forcé (par une nécessité morale). – Mais si quelqu'un, pour sauver sa propre vie, repousse de sa planche un autre naufragé, il est tout à fait faux de dire que la nécessité (physique) où il se trouvait lui en a donné le droit. Car sauver ma vie n'est qu'un devoir *conditionnel* (si on peut le faire sans crime), tandis que c'est un devoir *inconditionnel* de ne pas l'ôter à un autre qui ne me lèse pas et qui même ne me *met* pas en danger de perdre la mienne. Pourtant les professeurs de droit civil général se montrent très conséquents quand ils accordent l'autorisation juridique dans ce cas de détresse. En effet l'autorité ne peut ici lier l'interdiction à aucune *peine*, car il faudrait que cette peine soit la mort. Or ce serait une loi absurde que celle qui menacerait quelqu'un de la mort parce qu'il ne se serait pas volontairement livré à la mort dans des circonstances dangereuses.

donc personne dans le corps commun ne peut avoir le droit de lui contester cette possession.

[17] Pourtant je trouve des hommes respectables qui affirment qu'il est permis dans certaines circonstances aux sujets de résister par la violence à son chef ; je ne citerai parmi eux qu'un auteur très circonspect, précis et modeste dans ses leçons sur le droit naturel, *Achenwall*³⁶. Il dit : « si le danger qu'on fait courir au corps commun en souffrant plus longtemps l'injustice du chef de l'État est plus grand que celui qu'on peut craindre en prenant les armes contre lui, alors le peuple peut lui résister, s'écarter, en vertu de ce droit, de son contrat de soumission et le détrôner comme tyran ». Et il en conclut : « le peuple retourne de cette manière (dans son rapport à son précédent souverain) dans l'état de nature ».

[18] Je crois volontiers que ni *Achenwall* ni aucun des hommes honnêtes qui ont raisonné sur ce sujet de la même manière que lui n'auraient jamais, si le cas s'était présenté, conseillé ou décidé d'aussi périlleuses entreprises ; et il n'est guère douteux que si les soulèvements auxquels la Suisse, les Pays-Bas ou encore la Grande-Bretagne doivent leur constitution actuelle, qui passe pour si heureuse, avaient échoué, ceux qui en liraient l'histoire ne verraient dans le supplice de leurs auteurs, aujourd'hui si loués, que le châtement mérité par de grands criminels d'État. C'est

³⁶ *Jus naturae, pars posterior*, § 203-206.

que la considération du succès se mêle habituellement à nos jugements sur les fondements du droit, quoique le succès soit incertain, tandis que les fondements sont certains. Or il est clair qu'en ce qui concerne ces principes – même si on admet que par un soulèvement de ce genre aucune injustice n'est commise envers le souverain du pays (qui aurait violé le pacte fondamental réellement conclu avec le peuple que serait pour eux par exemple une *joyeuse entrée*³⁷) – le peuple, par cette manière de chercher son droit, a agi injustement au plus haut point ; parce que (érigée en maxime) elle rend incertaine toute constitution juridique et conduit à l'état d'absence complète de loi (*status naturalis*³⁸) où tout droit cesse pour le moins d'avoir effet. — Je veux seulement remarquer que ce penchant qui porte tant d'auteurs sensés à parler en faveur du peuple (pour sa perte) vient en partie de l'illusion habituelle qui consiste, quand il est question du principe du droit, à lui substituer dans ses jugements le principe du bonheur, en partie aussi de ce que, là où on ne peut trouver aucun document officiel attestant un contrat réellement proposé au corps commun, accepté par le chef de l'État et sanctionné par les deux, ils ont pris l'Idée d'un contrat originaire, que la raison a toujours présente comme un fondement, pour quelque chose qui a dû *réellement* avoir lieu, et ainsi ils pensent conserver toujours au

³⁷ N. D. T. : Joyeuse entrée, en français dans le texte : il s'agit de l'entrée solennelle d'un prince dans une ville de son royaume.

³⁸ N. D. T. : état de nature.

peuple le droit de le dénoncer à son gré dans le cas d'une violation certes grossière, mais dont lui-même est juge³⁹.

[19] On voit ici clairement le mal que peut faire dans le droit civil le principe du bonheur (le bonheur est tel qu'il exclut proprement tout principe déterminé) comme dans la morale, même si celui qui l'enseigne a les meilleures intentions. Le souverain veut rendre le peuple heureux d'après sa conception du bonheur et devient despote ; le peuple ne veut pas se laisser déposséder de la prétention qu'ont tous les hommes à décider de leur propre bonheur et devient rebelle. Si l'on avait d'abord demandé ce que veut le droit (là, les principes sont établis *a priori*, et l'empirisme n'a pas à s'en mêler), l'Idée du contrat social aurait gardé son incontestable crédit, non pas comme un fait (comme le veut *Danton*, tenant pour nuls et non venus sans un tel fait tous les

³⁹ Le contrat réel du peuple avec le souverain a beau avoir été violé, le peuple ne peut réagir sur-le-champ en tant que corps commun mais seulement par faction. Car la constitution jusque-là en vigueur a été déchirée par le peuple ; mais reste à organiser avant tout un nouveau corps commun. Or c'est ici qu'intervient l'état d'anarchie, avec toutes les horreurs qu'il rend pour le moins possibles et l'injustice qui arrive ici est alors celle que chaque partie du peuple inflige aux autres : comme on le voit clairement par l'exemple même que j'ai donné, où les sujets révoltés de cet État voulurent finalement imposer par la violence une constitution qui aurait apporté beaucoup plus d'oppression que celle qu'ils abandonnaient : ils auraient été, en effet, dévorés par le clergé et l'aristocratie, au lieu que sous un souverain régnant sur tous ils pouvaient attendre plus d'égalité dans la distribution des charges de l'État.

droits qui se trouvent dans la constitution civile réellement existante et toute propriété), mais seulement comme un principe rationnel d'après lequel il faut juger toute constitution juridique et publique en général. Et l'on verrait alors qu'avant que la volonté générale n'existe, le peuple ne possède aucun droit de contrainte envers son souverain, parce qu'il ne peut exercer de contrainte juridique que par le souverain et que, si cette volonté existe, il n'a toujours aucune contrainte à exercer contre lui parce qu'il serait alors lui-même le souverain suprême ; et que par conséquent jamais un droit de contrainte (de résistance, soit en paroles, soit en actes) ne revient au peuple contre le chef de l'État.

[20] Nous voyons aussi cette théorie suffisamment confirmée dans la pratique. Soit la constitution de la Grande-Bretagne, dont le peuple fait aussi grand cas que si elle était un modèle pour le monde entier ; nous trouvons qu'elle passe complètement sous silence le droit revenant au peuple, au cas où le monarque transgresserait le contrat de 1688 ; que par conséquent la rébellion contre lui, s'il voulait violer cette constitution, est secrètement réservée, puisqu'il n'y a pas de loi à ce sujet. Car que la constitution contienne pour ce cas une loi qui justifierait le renversement de la constitution en vigueur, d'où dérivent toutes les lois particulières (supposé même que le contrat soit violé), c'est là une évidente contradiction parce qu'il faudrait alors qu'elle contînt aussi un contre-pouvoir *publiquement constitué*⁴⁰,

⁴⁰ Nul droit dans l'État ne peut être caché, en quelque sorte sournoisement, au moyen d'une restriction secrète : du moins le droit que

et que par conséquent il faudrait ajouter un second chef de l'État qui défendît les droits du peuple contre le premier, puis un troisième qui décidât entre les deux de quel côté est le droit. – Aussi ces meneurs du peuple (ou, si l'on veut, ces tuteurs), craignant une pareille accusation, si leur entreprise tournait mal, ont-ils préféré *attribuer faussement* au monarque, qu'ils avaient chassé en l'effrayant, une abdication volontaire, plutôt que s'arroger le droit de le déposer, car par là ils auraient mis la constitution en contradiction manifeste avec elle-même.

[21] Or s'il est certain qu'on ne me fera pas, à propos de mes affirmations, le reproche de trop flatter les monarques en leur attribuant cette inviolabilité, j'espère qu'on m'épargnera aussi celui de parler trop en faveur du peuple quand je dis qu'il a pareillement ses droits inaliénables envers le chef de l'Etat, quoique ce ne puissent être des droits de contrainte.

[22] Hobbes est de l'avis contraire. Suivant lui (*De cive*, chap. 7, § 14) le chef de l'État n'est en rien lié au peuple par contrat et il ne peut commettre d'injustice envers le citoyen (quoi qu'il décide envers lui). – Cette proposition serait tout à fait exacte si par injustice on entendait une lésion donnant

le peuple s'arroge comme inhérent à la constitution ; parce qu'il faut que toutes les lois de cette constitution soient conçues comme émanant d'une volonté publique. Il faudrait donc, si la constitution permettait la résistance, qu'elle définît publiquement ce droit et la façon dont on peut en faire usage.

à celui qui la subit un *droit de contrainte* contre celui qui le traite injustement ; mais prise ainsi en général, cette proposition est effrayante.

[23] Il faut que le sujet qui n'est pas en rébellion puisse admettre que son souverain ne *veut* pas lui faire d'injustice. Par conséquent, tout homme ayant ses droits inviolables, auxquels il ne peut jamais renoncer même s'il le voulait, et dont il est lui-même autorisé à juger, mais ce qu'il regarde comme une injustice qui lui est faite ne pouvant provenir, d'après cette supposition, que d'une erreur ou d'une ignorance du pouvoir suprême sur certains effets de la loi, il faut accorder au citoyen, le souverain lui-même favorisant cela, la faculté de faire connaître publiquement son opinion sur ce qui, dans les décisions de ce souverain, lui semble être une injustice envers le corps commun. Car admettre que le souverain puisse ne jamais se tromper ni rien ignorer, ce serait le représenter comme inspiré par une grâce céleste et comme étant au-dessus de l'humanité. La *liberté d'écrire* – retenue dans les limites du respect et de l'amour de la constitution sous laquelle on vit, par la façon de penser libérale que cette constitution inspire en outre (et ainsi les écrivains vont jusqu'à se limiter d'eux-mêmes les uns les autres pour ne pas perdre leur liberté) –, la liberté d'écrire est donc l'unique palladium des droits du peuple. Car vouloir lui refuser même cette liberté, ce n'est pas seulement lui enlever toute prétention au droit relativement au chef suprême (comme le veut Hobbes), mais c'est aussi enlever au souverain dont la volonté, par cela seul qu'elle représente la volonté générale du peuple, donne des ordres aux sujets

comme à des citoyens, toute connaissance de ce qu'il corrigerait lui-même s'il en était instruit, et c'est le mettre en contradiction avec lui-même. Mais inspirer au souverain la crainte que, pensant par eux-mêmes et s'exprimant publiquement, les sujets provoquent des troubles dans l'Etat, revient à éveiller en lui de la défiance à l'égard de son propre pouvoir, ou même de la haine contre son peuple.

[24] Mais le principe général selon lequel un peuple a à juger *négativement* ses droits, c'est-à-dire à juger simplement de ce qui pourrait être considéré comme n'étant pas décrété par la législation suprême avec la meilleure volonté, est contenu dans cette proposition : *ce qu'un peuple ne peut pas décider envers lui-même, le législateur ne peut pas non plus le décider envers le peuple.*

[25] S'agit-il donc de savoir par exemple si une loi, qui prescrirait de tenir pour définitive une certaine constitution ecclésiastique, une fois qu'elle aurait été établie, peut être considérée comme émanant de la véritable volonté du législateur (de son intention) ? Qu'on se demande d'abord s'il est *permis* à un peuple de s'imposer à lui-même comme loi que certains articles de foi et certaines formes de la religion extérieure, une fois admis, doivent toujours subsister, et donc s'il peut s'interdire à lui-même, dans sa postérité, tout progrès dans ses pensées religieuses ou toute correction d'anciennes erreurs éventuelles. On verra alors clairement qu'un contrat originaire du peuple qui érigerait cela en loi serait en lui-même nul et non avenu, parce qu'il irait contre la destination et les fins de l'humanité ; une loi qu'on se donne ainsi, par conséquent, ne peut pas être considérée

comme la volonté véritable du monarque auquel on peut donc adresser des représentations contraires. – Mais dans tous les cas, même si quelque chose avait été décidé ainsi par la législation suprême, elle pourrait certes faire l'objet de jugements généraux et publics, mais jamais d'un appel à la résistance en paroles ou en actes.

[26] Il faut que dans tout corps commun il y ait une *obéissance*, cela sous le mécanisme de la constitution politique selon des lois de contraintes (qui concernent le tout), mais en même temps un *esprit de liberté*, chacun exigeant, en ce qui concerne son devoir universel d'homme, d'être convaincu par la raison que cette contrainte est conforme au droit, pour ne pas tomber en contradiction avec lui-même. L'obéissance sans liberté est la cause qui fait naître toutes les *sociétés secrètes*. Car c'est une vocation naturelle de l'humanité qui pousse les hommes à communiquer les uns avec les autres, surtout sur ce qui les concerne en général ; de telles sociétés disparaîtraient donc d'elles-mêmes si cette liberté était favorisée. – Et comment le gouvernement peut-il faire autrement, pour obtenir les connaissances nécessaires à son dessein essentiel, que laisser se manifester l'esprit de liberté, si digne de respect dans son origine et dans ses effets ?

*

* *

[27] Nulle part une pratique qui néglige tous les purs principes de la raison ne dénigre avec plus d'arrogance la

théorie que lorsqu'il est question de ce qu'exige l'établissement d'une constitution politique. La cause en est qu'une constitution légale existant depuis longtemps habitue peu à peu le peuple à une règle : juger son bonheur aussi bien que ses droits d'après l'état dans lequel tout a été jusqu'à présent, en suivant tranquillement son cours ; mais nullement estimer, à l'inverse, cet état d'après des concepts que la raison donne du bonheur et des droits ; bien plus, préférer toujours rester dans cet état passif qu'affronter de nombreux dangers en en cherchant un meilleur (est valable ici ce qu'Hippocrate donne à méditer aux médecins : *judicium anceps, experimentum periculosum*⁴¹). Or comme toutes les constitutions existant depuis assez longtemps, quels que soient leurs défauts, donnent ici, malgré leur variété, le même résultat, c'est-à-dire qu'on est toujours satisfait de celle dans laquelle on vit, il n'y a à proprement parler aucune théorie qui vaille lorsqu'on considère la prospérité du peuple, mais tout repose sur une pratique soumise à l'expérience.

[28] Mais s'il y a dans la raison quelque chose qui correspond à l'expression de *droit politique*, et si ce concept a pour les hommes, dans l'antagonisme mutuel où les met leur liberté, force d'obligation, s'il a donc une réalité objective (pratique), sans qu'il soit encore permis de considérer le bien-être ou le désagrément qui peut en résulter pour eux

⁴¹N. D. T. : Le jugement est incertain, l'expérimentation dangereuse.

(ce dont la connaissance repose uniquement sur l'expérience), alors le fondement s'en trouve dans des principes *a priori* (car l'expérience ne peut enseigner ce qui est le droit) ; et il y a une *théorie* du droit politique avec laquelle la pratique doit s'accorder pour être valable.

[29] On ne peut rien opposer à cela sinon cette objection : quoique les hommes aient en tête l'Idée des droits qui leur reviennent, ils seraient incapables et indignes, à cause de la dureté de leur cœur, d'être traités d'après cette Idée et en conséquence il est permis et nécessaire que les maintienne dans l'ordre un pouvoir suprême qui ne se conduise que d'après les règles de prudence. Mais ce saut de désespoir (*salto mortale*⁴²) est d'une espèce telle que s'il n'est plus question de droit mais uniquement de force, le peuple peut bien faire aussi l'essai de la sienne et ainsi rendre incertaine toute constitution légale. S'il n'y a rien qui impose immédiatement respect par la raison (comme le droit des hommes), alors rien n'a une influence assez puissante sur la décision des hommes pour dompter leur liberté. Mais si, à côté de la bienveillance, le droit parle haut, alors la nature humaine ne se montre pas si dégradée qu'elle ne puisse entendre sa voix avec vénération.

⁴² N. D. T. : en italien, saut périlleux.

*Tum pietate gravem ac meritis si forte virum quem
Conspexere, silent aetisque auribus adstant. Virgile⁴³.*

⁴³ N. D. T. : Virgile, *Enéide*, I, 151-152 : Alors si d'aventure ils ont aperçu un homme vénérable par sa piété et par les services qu'il a rendus, ils se taisent, immobiles, et tendent l'oreille.

III. Du rapport de la théorie avec la pratique dans le droit des gens

considéré d'un point de vue philanthropique universel
c'est-à-dire au point de vue cosmopolitique⁴⁴

(*Contre Moses Mendelssohn*)

[1] Faut-il aimer le genre humain dans son ensemble ? Ou bien est-ce un objet qu'il faille regarder avec colère, lui souhaitant sans doute (pour ne pas tomber dans la misanthropie) beaucoup de bien, mais sans jamais en attendre de lui, et dont par conséquent il vaille mieux détourner les yeux ? La réponse à cette question repose sur celle qu'on donnera à cette autre : y a-t-il dans la nature humaine des dispositions permettant de conclure que l'espèce progressera toujours vers le bien et que le mal des temps présents et passés se perdra dans le bien de l'avenir ? Car ainsi nous pouvons aimer l'espèce humaine au moins en ce qu'elle s'approche continuellement du bien ; sinon il faudrait la haïr ou la mépriser, quoiqu'en puissent dire ceux qui affectent un amour universel des hommes (qui serait alors tout au plus un amour de bienveillance, non de complaisance).

⁴⁴On ne voit pas immédiatement comment d'une supposition universellement *philanthropique* on passe à une constitution *cosmopolitique* et de celle-ci à la fondation d'un droit des gens, comme au seul état où les dispositions de l'humanité, qui rendent notre espèce digne d'être aimée, puissent être convenablement développées. La conclusion de cette partie fera voir cet enchaînement.

Car ce qui est et reste mal, surtout lorsqu'il s'agit de la violation mutuelle et préméditée des droits les plus sacrés de l'homme, on ne peut s'empêcher de le haïr – quelque effort qu'on fasse pour éveiller en soi l'amour –, non pas qu'on veuille du mal aux hommes, mais on voudrait avoir aussi peu que possible affaire à eux.

[2] Moses Mendelssohn (dans *Jérusalem*, 2^e section, p. 44-47⁴⁵) était de cette dernière opinion, qu'il oppose à l'hypothèse faite par son ami Lessing⁴⁶, d'une éducation divine du genre humain. Il est selon lui chimérique de croire que « le tout, l'humanité ici-bas, doive dans la suite des temps toujours marcher de l'avant et se perfectionner. – Nous voyons, dit-il, que le genre humain dans son ensemble fait de petites oscillations ; et il ne fit jamais quelques pas en avant sans glisser bientôt en arrière, revenant à son état précédent deux fois plus vite. » (C'est exactement le rocher de Sisyphe ; et de cette manière on regarde la terre, avec les hindous, comme le lieu où l'on expie d'anciens péchés dont à présent on ne se souvient plus.) — « L'homme avance ; mais l'humanité oscille constamment de haut en bas entre des bornes fixes ; mais, considérée dans son ensemble, elle conserve à toutes les époques à peu près le même degré de

⁴⁵ N. D. T. : Mendelssohn, 1729-1786, *Jérusalem*, 1783. trad. D. Bourel, Les presses d'aujourd'hui, 1982, p. 131-132.

⁴⁶ N. D. T. : Lessing, 1729-1781, *L'éducation du genre humain*, 1780, Trad. P. Grappin, Aubier bilingue.

moralité, la même mesure de religion et d'irréligion, de vertu et de vice, de bonheur (?)⁴⁷ et de misère. » – Il introduit ses affirmations en disant : « Voulez-vous deviner les desseins de la Providence sur l'humanité ? Ne forgez pas d'hypothèses (il les avait d'abord appelées théories) ; regardez seulement autour de vous ce qui arrive réellement, et si vous pouvez embrasser du regard l'histoire de tous les temps, voyez ce qui est toujours arrivé. C'est là un fait ; il faut qu'il soit entré dans le dessein de la sagesse et ait été approuvé ou du moins compris dans son plan. »

[3] Je suis d'un autre avis. – Si c'est un spectacle digne d'une divinité que celui d'un homme vertueux luttant contre l'adversité et les épreuves qui conduisent au mal en tenant bon contre elles, c'en est un indigne au plus haut point, je ne dirai pas de la divinité mais même de l'homme le plus ordinaire mais d'esprit droit, de voir le genre humain s'élever de période en période vers la vertu et bientôt retomber aussi bas dans le vice et la misère. Il peut être émouvant et instructif de regarder un temps cette tragédie ; mais il faut qu'à la fin le rideau tombe. Car à la longue cela dégénère en farce ; et quoique les acteurs ne s'en lassent pas parce que ce sont des fous, il n'en va pas de même du spectateur qui en a assez à tel ou tel acte de la pièce qui ne finit pas, quand il peut admettre avec raison qu'elle est éternellement la même. Le châtement qui arrive à la fin peut certes,

⁴⁷ N. D. T. : C'est Kant qui ajoute ce point d'interrogation à sa citation de Mendelssohn.

quand il s'agit d'un simple spectacle, tourner à bien par le dénouement le désagrément qu'on éprouve. Mais laisser des vices sans nombre (même entremêlés de vertus) s'amonceler dans la réalité, pour qu'il puisse y avoir ensuite un châtement plus grand, c'est, du moins d'après nos concepts, contraire à la moralité même d'un sage auteur du monde et de son gouvernement.

[4] Je pourrai donc admettre que le genre humain étant continuellement en progrès quant à la culture, sa fin naturelle, on peut le concevoir aussi en progrès vers le bien quant à la fin morale de son existence ; et que si ce progrès peut être parfois *interrompu*, il ne sera jamais entièrement *arrêté*. Je n'ai pas besoin de prouver cette supposition ; c'est à l'adversaire d'apporter des preuves. Car je m'appuie sur mon devoir inné d'agir en chaque membre de la série des générations – j'appartiens à cette série (comme homme en général) sans être, avec les qualités morales qui sont exigées de moi, aussi bon que je le devrais et par conséquent que je le pourrais – d'agir sur la postérité de telle sorte qu'elle devienne meilleure (il en faut donc admettre aussi la possibilité) et qu'ainsi ce devoir puisse se transmettre régulièrement d'un membre de chaque génération à l'autre. Or que l'histoire fasse naître autant de doutes qu'on voudra contre mes espérances, doutes qui, s'ils étaient avérés, pourraient m'inciter à renoncer à une tâche vaine en apparence ; je ne puis toutefois, tant que ce ne peut être rendu

entièrement certain, échanger le devoir (comme *liquidum*⁴⁸, contre la règle de prudence qui dit de ne pas travailler à l'impossible (comme *illiquidum*⁴⁹ parce que cette impossibilité n'est qu'une hypothèse) ; et si incertain que je puisse encore être et rester sur la question de savoir s'il y a une amélioration à espérer pour le genre humain, cela ne peut nuire à la maxime ni par conséquent à la supposition, qu'elle entraîne nécessairement au point de vue pratique, que cette amélioration est possible.

[5] Cette espérance en des temps meilleurs, sans laquelle un désir sérieux de faire prospérer le bien général n'aurait jamais échauffé le cœur de l'homme, a toujours eu de l'influence sur le travail des bons esprits, et il fallait bien que Mendelssohn, cet homme de bien, y compte, quand il s'efforçait avec tant de zèle à éclairer et à faire prospérer la nation à laquelle il appartenait. Car y parvenir à lui tout seul sans que d'autres après lui aillent plus loin dans la même voie, il ne pouvait raisonnablement l'espérer. Devant le triste spectacle, moins des maux infligés par des causes naturelles au genre humain, que de ceux que les hommes se font eux-mêmes les uns aux autres, l'âme est rassérénée par la perspective d'un avenir meilleur : et cela avec une bienveillance désintéressée puisque nous serons depuis longtemps dans la tombe et ne récolterons pas les fruits que

⁴⁸ N. D. T. : *Liquidum* : limpide, clair.

⁴⁹ N. D. T. : *Illiquidum* : obscur.

nous aurons en partie semés nous-mêmes. Des arguments empiriques, élevés contre le succès de ces résolutions inspirées par l'espérance, ne prouvent rien ici. Car dire que ce qui n'a pas réussi jusque-là ne réussira jamais, ne justifie même pas qu'on renonce à un dessein pragmatique ou technique (par exemple les voyages en ballons, en aérostats), encore moins à un dessein moral qui est un devoir tant qu'on ne peut établir démonstrativement l'impossibilité de sa réalisation. Au surplus on peut trouver de nombreuses preuves de ce que le genre humain dans son ensemble a réellement fait dans notre siècle, comparé à tous les précédents, de notables progrès dans la voie de son amélioration morale (de courts moments d'arrêt ne prouvent rien là contre) ; et de ce que le bruit qu'on fait sur son abâtardissement irrésistible et croissant vient justement de ce qu'élevé à un degré supérieur de moralité il voit encore plus loin devant lui ; et son jugement sur ce qu'on est, comparé à ce qu'on devrait être, par conséquent les reproches que nous nous adressons à nous-mêmes, deviennent d'autant plus sévères que nous avons déjà gravi, dans l'ensemble du cours du monde tel que nous le connaissons, plus de degrés de la moralité.

[6] Si nous nous demandons par quel moyen ce progrès continuel vers le bien peut être poursuivi et même accéléré, on verra bientôt que cette suite illimitée de succès dépendra moins de ce que *nous* faisons (par exemple de l'éducation que nous donnons à la jeunesse) et de la méthode que *nous* devons suivre pour y parvenir, que de ce que la *nature* humaine fera en nous et avec nous pour nous *contraindre* à suivre une voie dont de nous-mêmes nous n'aurions pas

pris notre parti. Car c'est d'elle seule ou plutôt (puisque l'accomplissement de cette fin exige une sagesse suprême) c'est de la *Providence* seule que nous pouvons attendre un succès qui embrasse le tout et du tout descende aux parties, puisque les hommes, au contraire, ne partent dans leurs *projets* que des parties ou même y demeurent constamment et, s'ils peuvent bien étendre leurs Idées jusqu'au tout en tant qu'il est quelque chose de trop grand pour eux, ne peuvent étendre jusque-là leur influence ; et surtout parce que comme ils s'opposent mutuellement dans leurs projets, leur union pour le tout sortirait difficilement du libre dessein de chacun.

[7] Il a fallu que la violence généralisée et la détresse qui en résulte finissent par décider un peuple à se soumettre à la contrainte que la raison même lui prescrit comme moyen, c'est-à-dire à la loi publique, et à entrer dans un *État* ayant une constitution *civile* : de même il faut que la détresse qui résulte des guerres continuelles où les États à leur tour cherchent à se réduire et à s'assujettir les uns les autres, finisse par les conduire, même contre leur gré, à entrer dans une constitution *cosmopolitique* ; ou bien si un tel état de paix universelle est d'un autre côté (comme cela a déjà plusieurs fois été le cas avec des États trop grands) encore plus dangereux pour la liberté, puisqu'il amène le plus effroyable despotisme, cette détresse doit les forcer, non sans doute à former un corps commun cosmopolitique ayant un chef, mais à entrer dans un état juridique de *fédération* selon un *droit des gens* convenu en commun.

[8] Car, comme la culture croissante des États qu'accompagne le développement de leur penchant à s'agrandir aux dépens des autres par ruse ou par violence, doit multiplier les guerres et occasionner des dépenses toujours plus considérables, car ils exigent des armées toujours plus nombreuses (dont la solde est permanente) qu'il faut maintenir sur le pied de guerre et dans la discipline et équiper d'armements toujours plus nombreux, le prix de tous les produits de nécessité allant sans cesse croissant, sans qu'on puisse espérer un accroissement proportionnel des métaux qui les représentent ; comme en outre il n'y a pas de paix assez longue pour que les économies qu'on peut faire pendant sa durée balancent les dépenses en vue de la prochaine guerre, l'invention de la dette publique étant un expédient ingénieux pour les régler mais qui finit par se détruire lui-même ; il faut que l'impuissance finisse par réaliser ce que la bonne volonté aurait dû faire mais n'a pas fait : une organisation intérieure de chaque État telle que ce ne soit pas son chef, auquel la guerre ne coûte rien personnellement (parce qu'il la fait aux dépens d'un autre, à savoir du peuple) mais le peuple qui en paye lui-même les frais, qui ait le droit de décider par son suffrage si la guerre doit ou non avoir lieu (ce pour quoi, il est vrai, il faut supposer nécessairement la réalisation de cette Idée du contrat originnaire). Car le peuple se gardera bien de s'exposer, par désir d'expansion ou pour de prétendues offenses, purement verbales, au risque de tomber lui-même dans une misère qui ne touche pas le chef de l'État. Et ainsi, sans qu'il y ait à chercher dans l'amour des générations passées pour la postérité la cause d'un progrès dont l'amour de chaque siècle pour lui-même est une cause suffisante, la postérité aussi

(qui ne sera plus chargée de fardeaux qu'elle n'a pas mérités) pourra toujours progresser vers le bien, même au sens moral : chaque corps commun, désormais incapable de nuire à un autre par la violence, devant en effet s'en tenir seulement au droit, il peut espérer avec la raison que d'autres, façonnés exactement comme lui, lui viendront en aide.

[9] Cependant ce n'est là qu'une opinion et une simple hypothèse, incertaine comme tous les jugements qui, lorsqu'un effet visé n'est pas entièrement en notre pouvoir, veulent indiquer la seule cause naturelle qui lui convienne ; et même à ce titre elle ne contient pas un principe qui, dans un État déjà existant, autorise les sujets à l'obtenir par la force (comme on l'a montré) mais seulement un principe pour les chefs libres de toute contrainte. – Quoiqu'il ne soit pas précisément dans la nature de l'homme, selon l'ordre habituel des choses, de renoncer librement à son pouvoir, ce n'est pourtant pas impossible dans certaines circonstances pressantes : aussi attendre de la *Providence* les circonstances requises, ne peut-il pas être tenu pour impropre à exprimer les vœux et les espérances morales des hommes (dans la conscience de leur impuissance) : en vue de la fin qu'est *l'humanité* dans l'ensemble de son espèce, pour qu'elle atteigne sa destination dernière par le libre usage de ses forces, aussi loin qu'elles s'étendent, la Providence amènera un dénouement auquel s'opposent directement les fins que visent les *hommes*, considérés isolément. Car c'est précisément l'opposition des inclinations entre elles, dont naît le mal, qui laisse à la raison le champ libre pour les assujettir dans leur ensemble et faire régner, à la place du mal qui

se détruit lui-même, le bien qui, une fois apparu, se maintient ensuite de lui-même.

*

* *

[10] La nature humaine ne se montre nulle part moins digne d'être aimée que dans les relations des peuples, comme totalités, entre eux. Il n'y a pas d'État qui, en face des autres, soit un seul instant garanti dans son indépendance ou sa propriété. La volonté de soumettre les autres et de s'agrandir à leurs dépens est toujours là ; et les préparatifs de défense qui rendent souvent la paix plus accablante encore et plus ruineuse pour la prospérité intérieure, que la guerre elle-même, ne peuvent jamais être abandonnés. Or il n'y a pas d'autre remède possible à cela qu'un droit des gens fondé sur des lois publiques appuyées par la force, auxquelles il faudrait que chaque Etat se soumette (un droit qui serait pour les États analogue au droit civil ou politique pour les particuliers) ; — car attendre une paix universelle et durable de ce qu'on appelle *l'équilibre des forces en Europe*, est une pure chimère, semblable à la maison de *Swift*, qu'un architecte avait construite en si parfait accord avec toutes les lois de l'équilibre, qu'un moineau étant venu s'y poser, elle s'écroula aussitôt. — Mais, dira-t-on, les États ne se soumettront jamais à de telles lois de contrainte ; et proposer un État universel des peuples au pouvoir duquel tous les États particuliers doivent consentir de leur plein gré, pour obéir à ses lois, peut faire bon effet dans la théorie d'un

abbé de Saint-Pierre ou d'un *Rousseau*⁵⁰, mais elle ne vaut rien pour la pratique : c'est ainsi que les grands hommes d'État mais plus encore les chefs d'État ont toujours ri de cette proposition comme d'une idée pédante et puérile sortie tout droit de l'école.

[11] Pour moi, j'ai malgré tout confiance dans la théorie qui part du principe du droit, prescrivant ce que *doivent être* les rapports des hommes et des États entre eux, et qui prône aux dieux de la terre cette maxime de se conduire toujours dans leurs conflits de façon à préparer la venue d'un tel État universel des peuples et donc d'admettre qu'il est possible (*in praxi*⁵¹) et qu'il *peut être* ; mais en même temps j'ai (*in subsidium*⁵²) confiance dans la nature des choses qui contraint à aller là où l'on ne veut pas aller de son plein gré (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*⁵³). Et dans la nature des choses, la nature humaine est aussi prise en compte : le respect du droit et du devoir y étant

⁵⁰ N. D. T. : L'abbé de Saint-Pierre publia un *Projet de paix perpétuelle* en 1713 ; Rousseau publia en 1760 quelques œuvres de l'abbé de Saint-Pierre, et ce traité, dont il fit une sévère critique.

⁵¹ N. D. T. : en pratique.

⁵² N. D. T. : en renfort.

⁵³ N. D. T. : le destin conduit ceux qui consentent, il entraîne ceux qui ne consentent pas. Sénèque, (*Epîtres*, 107, 11) citant et traduisant Cléanthe.

toujours vivant, je ne peux ou ne veux la croire si enfoncée dans le mal, que la raison moralement pratique, après beaucoup d'essais malheureux, ne doive finir par en triompher et la présenter même comme digne d'amour. On s'en tiendra donc, même au point de vue cosmopolitique, à cette affirmation : ce qui, parce que c'est fondé par la raison, est bon en théorie, est bon aussi en pratique.

Bibliographie

On peut avoir accès dans diverses éditions aux œuvres de Kant traitant de la philosophie pratique, du droit politique et des relations internationales (de la paix et de la philosophie de l'histoire). Voici quelques titres :

- *Fondements de la métaphysique des mœurs*
- *Critique de la raison pratique*
- *Critique de la faculté de juger*
- *Métaphysique des mœurs (Doctrine de la vertu, doctrine du droit)*
- *Projet de paix perpétuelle*
- Kant, philosophie de l'histoire, opuscules rassemblés par S. Piobetta, Gonthier, bibliothèque médiations.

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Edition, corrections, conversion numérique et publication par le site : [PhiloSophie](#)

Responsable de publication : [Pierre Hidalgo](#)

2. Les formats disponibles

1. PDF (Adobe), sans doute le plus universel, lisible avec Adobe Reader et tous ses dérivés avec un très bon confort de lecture sur les ordinateurs pourvus d'un écran d'au moins 15 pouces. Pour un confort de lecture maximal, nous vous conseillons vivement l'affichage « Plein écran » dans Acrobat Reader (touche ctrl+L sur un PC), car nos ebooks sont prévus spécialement pour offrir un confort de lecture maximal dans cet affichage.
2. ePub, le nouveau format destiné aux liseuses de type Sony reader mais aussi aux téléphones portables de type iPhone ou Androïd, mais bien sûr également à l'IPad d'Apple, via le logiciel Books. Le format ePub est un format d'avenir, parce que c'est un format libre, aux spécifications précises, qui offre des possibilités de mise en page sophistiquées.
3. Mobibook, format utilisé par le Kindle D'Amazon. Utilisable également sur les PDA Palm, PocketPC ou PC avec Mobipocket reader et sur la plupart des

smartphones via le logiciel Kindle. Il est à noter que le Cybook de Bookeen utilise également ce format.

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les livres numériques sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter.

3. Copyright

Ce texte est soumis à copyright, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre de droits. Il a été auparavant publié par les éditions Hatier dans la collection « Profil philosophie ». Par conséquent il est destiné au seul usage personnel. Il est rigoureusement interdit, sous peines de poursuites d'en faire commerce sous quelque forme que ce soit. Les liens sur d'autres sites doivent toujours clairement indiquer la provenance à savoir le site PhiloSophie.

Les fichiers ne sont pas protégés et donc c'est à chaque utilisateur d'en faire un usage mesuré à des fins d'information, de travail personnel ou éducatif.