

Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant, 1785

1^e section. Passage de la connaissance rationnelle commune de la moralité à la connaissance philosophique

De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement la **bonne volonté**. L'intelligence, la vivacité, la faculté de juger et les autres *talents* de l'esprit, de quelque nom qu'on les désigne, sont sans doute à bien des égards choses bonnes et désirables. *Idem* pour le courage, la décision, la persévérance dans les projets, comme qualités du *tempérament*. Mais ces dons de la nature peuvent devenir aussi extrêmement funestes si la volonté qui doit en faire usage, et dont les dispositions propres s'appellent *caractère*, n'est point bonne. Il en est de même des *dons de la fortune*. Le pouvoir, la richesse, la réputation ; même la santé, le bien-être et le contentement complet de son état (ce qu'on appelle le bonheur), tout cela engendre une confiance en soi qui souvent dégénère en arrogance. C'est le cas dès qu'il n'y a pas une bonne volonté pour redresser et tourner vers des fins universelles l'influence que ces avantages ont sur l'âme ; et du même coup redresser tout le principe de l'action. Sans compter qu'un spectateur raisonnable et impartial ne saurait jamais éprouver de satisfaction à voir que tout réussisse perpétuellement à un être qui ne manifeste aucun trait de pure et bonne volonté. Ainsi la bonne volonté paraît constituer la condition indispensable pour être seulement digne du bonheur.

Bien plus, il y a des qualités qui sont favorables à cette bonne volonté même et qui peuvent faciliter son œuvre, mais qui malgré cela n'ont pas de valeur intrinsèque absolue, et qui au contraire supposent toujours encore une bonne volonté. Cela limite la haute estime qu'on leur témoigne, d'ailleurs à juste titre, et ne permet pas de les tenir pour absolument bonnes. La modération dans les affects et les passions, la maîtrise de soi, la puissance de calme réflexion ne sont pas seulement bonnes à beaucoup d'égards, mais elles paraissent constituer une partie même de la valeur *intrinsèque* de la personne. Cependant il s'en faut de beaucoup qu'on puisse les considérer comme bonnes sans restriction (bien que les Anciens en aient fait un éloge inconditionnel). Car elles peuvent devenir extrêmement mauvaises sans les principes d'une bonne volonté. Le sang-froid d'un vaurien ne le rend pas seulement beaucoup plus dangereux ; il le rend aussi immédiatement, à nos yeux, plus détestable encore que nous l'eussions jugé sans cela.

Ce qui fait la bonne volonté n'est pas ce qu'elle effectue ou accomplit, ce n'est pas son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, c'est seulement le vouloir ; c'est-à-dire que c'est en soi qu'elle est bonne. Considérée en elle-même, elle doit sans comparaison être estimée bien supérieure à tout ce qui pourrait être accompli par elle uniquement en faveur de quelque inclination et même, si l'on veut, de la somme de toutes les inclinations.

* Nous avons repris la trame de la traduction de Victor Delbos (Delagrave), en adoptant des variantes des traductions d'Alain Renaut (GF) et Ole Hansen-Love (Hatier).

Alors même que, par une particulière défaveur du sort ou par l'avare dotation d'une nature marâtre, cette volonté serait complètement dépourvue du pouvoir de faire aboutir ses projets ; alors même que dans son plus grand effort elle ne réussirait à rien ; alors même qu'il ne resterait que la bonne volonté toute seule (je comprends par là, à vrai dire, non pas quelque chose comme un simple vœu, mais la mobilisation de tous les moyens en notre pouvoir), elle n'en brillerait pas moins, ainsi qu'un joyau, de son éclat à elle, comme quelque chose qui a en soi sa valeur tout entière. L'utilité ou l'inutilité ne peut en rien augmenter ou diminuer cette valeur. L'utilité ne serait en quelque sorte que la sertissure qui permet de mieux manier le joyau dans la circulation courante, elle peut attirer sur lui l'attention de ceux qui ne s'y connaissent pas suffisamment, mais elle ne saurait avoir pour effet de le recommander aux connaisseurs ni d'en déterminer le prix.

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

Dans les dispositions naturelles d'un être organisé, c'est-à-dire constitué en vue de la vie, nous posons en principe qu'il ne se trouve pas d'organe pour une fin quelconque, qui ne soit du même coup le plus propre et le plus accommodé à cette fin. Or, si dans un être doué de raison et de volonté la nature avait pour but spécial sa *conservation*, son *bien-être*, en un mot son *bonheur*, elle aurait bien mal pris ses mesures en choisissant la raison de sa créature pour réaliser son intention. Car toutes les actions que cet être doit accomplir dans cette intention, ainsi que la règle complète de sa conduite lui auraient été indiquées bien plus exactement par l'instinct. Sa fin serait plus sûrement atteinte par l'instinct qu'elle ne peut jamais l'être par la raison. Et si à une telle créature la raison devait malgré tout échoir comme une faveur, elle n'aurait dû lui servir que pour faire des réflexions sur les heureuses dispositions de sa nature, pour les admirer, pour s'en réjouir, rendre grâce à la Cause bienfaitrice, mais non pour soumettre à cette faible et trompeuse direction sa faculté de désirer et pour se mêler gauchement de remplir les desseins de la nature ! En un mot, la nature aurait empêché que la raison n'allât s'égarer dans un usage pratique et n'eût la prétention, avec ses faibles lumières, de concevoir le plan du bonheur et les moyens d'y parvenir. La nature aurait pris sur elle le choix, non seulement des fins, mais aussi des moyens. Elle eût confié les unes et les autres, avec une sage prévoyance, au seul instinct.

En réalité, nous remarquons que plus une raison cultivée s'occupe de jouir de la vie et du bonheur, plus l'homme s'éloigne du vrai contentement. Voilà pourquoi chez beaucoup, et chez ceux-là mêmes qui ont fait de l'usage de la raison la plus grande expérience, il se produit - pourvu qu'ils soient assez sincères pour l'avouer - un certain

degré de *misologie*, c'est-à-dire de haine de la raison. En effet, après avoir fait le compte de tous les avantages qu'ils retirent, je ne dis pas de la découverte de tous les arts qui constituent le luxe ordinaire, mais même des sciences (qui finissent par leur apparaître aussi comme un luxe de l'entendement), ils constatent finalement qu'ils se sont imposé plus de peine qu'ils n'ont recueilli de bonheur. Aussi, à l'égard de cette catégorie plus commune d'hommes qui se laissent conduire de plus près par le simple instinct naturel et qui n'accordent à leur raison que peu d'influence sur leur conduite, éprouvent-ils, somme toute, plus d'envie que de mépris. C'est pourquoi il faut reconnaître que le jugement de ceux qui limitent fort et même réduisent à rien les pompeuses glorifications des avantages que la raison devrait nous procurer relativement au bonheur et au contentement de la vie, n'est en aucune façon le fait d'une humeur chagrine ou d'un manque de reconnaissance envers la bonté du gouvernement du monde. Bien au contraire à la racine de ces jugements gît secrètement l'idée que la fin de leur existence est toute différente et beaucoup plus noble que le bonheur ; que c'est à cette autre fin que la raison est spécialement destinée, que c'est à elle en conséquence, comme à la condition suprême, que les vues particulières de l'homme doivent le plus souvent se subordonner.

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

Il faut donc développer le concept d'une volonté souverainement estimable en elle-même, d'une volonté bonne indépendamment de toute autre fin - un concept déjà inscrit dans l'intelligence naturelle saine, requérant moins d'être inculqué que simplement éclairci,

concept qui tient toujours la plus haute place dans l'appréciation de la valeur complète de nos actions et qui constitue la condition de tout le reste. Pour cela nous allons examiner le concept du *devoir*, qui contient celui d'une bonne volonté, avec il est vrai certaines restrictions et entraves subjectives, mais qui, bien loin de le dissimuler et de le rendre méconnaissable, le font plutôt ressortir par contraste et le rendent d'autant plus éclatant.

Je laisse ici de côté toutes les actions qui sont d'emblée reconnues contraires au devoir, même si elles peuvent être utiles à tel ou tel égard. Car pour ces actions jamais la question ne se pose vraiment de savoir s'il est possible qu'elles aient eu lieu *par devoir*, puisqu'elles vont même contre le devoir. Je laisse également de côté les actions qui sont réellement conformes au devoir, pour lesquelles les hommes n'ont *aucune inclination* immédiate, qu'ils n'en accomplissent pas moins cependant, parce qu'une autre inclination les y pousse. Car, dans ce cas, il est facile de distinguer si l'action conforme au devoir a eu lieu *par devoir* ou dans une intention égoïste. Il est bien plus malaisé de marquer cette distinction dès que l'action est conforme au devoir, et que par surcroît encore le sujet a pour elle une inclination immédiate. Par exemple, il est sans doute conforme au devoir que l'épicier ne fasse pas payer un prix exorbitant le client inexpérimenté, et même c'est ce que ne fait jamais, dans tout grand commerce, le marchand avisé. Il établit au contraire un prix fixe, le même pour tout le monde, si bien qu'un enfant achète chez lui à tout aussi bon compte que n'importe qui. On est donc loyalement servi. Mais ce n'est pas, tant s'en faut, suffisant pour croire que le marchand s'est ainsi conduit par devoir et par des principes de probité ; son intérêt l'exigeait. Il est d'ailleurs inutile de supposer qu'il aurait dû, en plus, éprouver une inclination immédiate envers ses clients, de façon à ne faire - par amour pour eux en quelque sorte - de prix plus avantageux à l'un qu'à l'autre. L'action a été accomplie, ni par devoir, ni par inclination immédiate, mais seulement dans une intention intéressée.

Au contraire, conserver sa vie est un devoir, et chacun possède à cet égard une inclination immédiate. C'est pour cela que le soin souvent angoissé que la plupart des hommes y apportent ne possède aucune valeur intrinsèque et que les maximes qu'ils adoptent n'ont aucune portée morale. Ils préservent leur vie certes *conformément au devoir*, mais non *par devoir* ! Mais si les soucis, un chagrin désespéré enlèvent à un homme le goût de vivre ; si ce malheureux dispose d'une âme forte, qu'il est plus indigné de son sort qu'il n'est découragé ou abattu : s'il désire la mort et cependant conserve la vie sans l'aimer, non par inclination ou par crainte mais par devoir, alors sa maxime a une valeur morale.

Etre bienfaisant quand on le peut est un devoir. Il y a d'ailleurs des âmes si portées à la sympathie, qu'elles éprouvent, même sans motif de vanité ou d'intérêt, une satisfaction intime à répandre la joie autour d'elles. Ces âmes peuvent jouir du contentement d'autrui qu'elles provoquent. Mais j'affirme que dans ce cas une telle action, si conforme au devoir, si aimable qu'elle soit, n'a pas de vraie valeur morale. Elle va de pair avec d'autres inclinations, avec l'ambition par exemple. Même parfaitement conforme à l'intérêt public et au devoir, même honorable, cela mérite louange et encouragement, mais pas

respect. Car il manque à la maxime la valeur morale, c'est-à-dire que ces actions soient faites, non par inclination, mais *par devoir*. Supposez maintenant que l'âme d'un philanthrope soit assombrie par un de ces chagrins personnels qui étouffent toute sympathie pour le sort d'autrui ; qu'il ait toujours le pouvoir de faire du bien à d'autres malheureux, mais qu'il ne soit plus touché par leur infortune, étant trop absorbé par la sienne propre ; et que, dans ces conditions, tandis qu'aucune inclination ne l'y pousse plus, il s'arrache néanmoins à cette insensibilité mortelle et qu'il agisse, sans que ce soit sous l'influence d'une inclination, mais uniquement par devoir : alors seulement son action aura une véritable valeur morale. Je dis plus : si la nature avait mis au cœur de tel ou tel peu de sympathie, si tel homme (honnête du reste) était froid par tempérament et indifférent aux souffrances d'autrui, peut-être parce qu'étant lui-même doté contre ses propres souffrances d'une capacité spéciale d'endurance et d'énergie patiente, il suppose, voire exige la même chose chez les autres ; si la nature n'avait pas formé particulièrement cet homme (qui vraiment ne serait pas son plus mauvais ouvrage) pour en faire un philanthrope, ne trouverait-il donc pas encore en lui des ressources pour se donner à lui-même une valeur bien supérieure à celle que peut posséder un tempérament naturellement bienveillant ? A coup sûr ! Et c'est ici précisément qu'apparaît la valeur du caractère, cette valeur morale qui est sans aucune comparaison la plus haute, et qui consiste à faire le bien non par inclination, mais par devoir.

Assurer son propre bonheur est un devoir (au moins indirect) ; car le fait de ne pas être content de son état, de vivre accablé de nombreux soucis et au milieu de besoins non satisfaits pourrait devenir aisément une grande *tentation d'enfreindre ses devoirs*. Mais ici encore, sans regarder au devoir, tous les hommes ont déjà d'eux-mêmes l'inclination au bonheur la plus puissante et la plus intime, parce que précisément dans cette idée du bonheur toutes les inclinations s'unissent en un total. Or le précepte qui commande de travailler à son bonheur est ainsi fait que, dans la plupart des cas, il porte gravement préjudice à certaines inclinations. D'ailleurs l'homme ne peut se faire un concept défini et sûr de cette somme où toutes les inclinations trouvent satisfaction, somme qu'on entend par bonheur. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'être surpris qu'une inclination unique, déterminée quant à ce qu'elle promet et quant au moment où elle peut être satisfaite, puisse l'emporter sur une idée flottante : un goutteux, par exemple, aimera mieux savourer ce qui est de son goût, quitte à souffrir ensuite, parce que selon son calcul, au moins dans cette circonstance, il ne s'est pas privé de la jouissance de l'instant présent, par l'espérance peut-être trompeuse d'un bonheur qui doit se trouver dans la santé. Mais même dans ce cas, en supposant que la tendance universelle au bonheur ne déterminait pas sa volonté, en supposant que la santé pour lui du moins n'était pas une chose qu'il fût si nécessaire de faire entrer dans ses calculs, ce qui resterait encore, comme dans tous les autres cas, c'est une loi, une loi qui lui commande de promouvoir son bonheur, non par inclination, mais par devoir, et c'est par là seulement que sa conduite prend une véritable valeur morale.

Ainsi doivent être sans doute également compris les passages des Ecritures où il est ordonné d'aimer son prochain, même son ennemi.

Car l'amour comme inclination ne peut se commander. Mais la bienfaisance accomplie par devoir alors qu'il n'y a pas d'inclination pour nous y pousser, et même qu'une répugnance naturelle et invincible s'y oppose, c'est là un amour *pratique* et non *pathologique* ; il réside dans la volonté, et non dans le penchant du sentiment ; dans des principes de l'action, et non dans une compassion amollissante. Or cet amour là peut se commander.

Voilà la seconde proposition : une action accomplie par devoir tire sa valeur morale *non pas du but* qui doit être atteint par elle, mais de la maxime d'après laquelle elle est décidée. Elle ne dépend donc pas de la réalité de l'objet de l'action, mais uniquement du *principe du vouloir* d'après lequel l'action est produite, sans égard à aucun des objets de la faculté de désirer. Il est évident par ce qui précède que les buts que nous pouvons avoir dans nos actions, que les effets qui en résultent, considérés comme fins et mobiles de la volonté, ne peuvent communiquer à ces actions aucune valeur absolue, aucune valeur morale. Où donc peut résider cette valeur, si elle ne doit pas se trouver dans la volonté en rapport avec les effets attendus ? Elle ne peut être nulle part ailleurs que dans le *principe de la volonté*, abstraction faite des fins qui peuvent être réalisées par une telle action. En effet, la volonté placée juste au milieu entre son principe *a priori*, qui est formel, et son mobile *a posteriori*, qui est matériel, est comme à la croisée des chemins. Et puisqu'il faut pourtant qu'elle soit déterminée par quelque chose, elle devra être déterminée par le principe formel du vouloir en général, à chaque fois qu'une action s'accomplit par devoir ; car alors tout principe matériel lui est ôté.

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

Ainsi la valeur morale de l'action ne réside pas dans l'effet qu'on en attend, ni non plus dans quelque principe de l'action qui a besoin d'emprunter son mobile à cet effet attendu. Car tous les effets (contentement de son état, et même contribution au bonheur d'autrui) pourraient être aussi bien produits par d'autres causes. Il n'était donc

pas besoin pour cela de la volonté d'un être raisonnable. Et cependant, c'est dans cette volonté seule que le souverain bien, le bien inconditionné peut se rencontrer. C'est pourquoi *se représenter la loi* en elle-même, *ce qui a coup sûr n'a lieu que dans un être raisonnable*, et faire de cette représentation, non de l'effet attendu, le principe déterminant de la volonté, cela seul peut constituer ce bien si excellent que nous qualifions de moral. Il est présent déjà dans la personne qui agit selon cette idée, il n'y a donc pas lieu de l'attendre seulement de l'effet de son action.

Mais quelle peut donc bien être cette loi dont la représentation, sans même avoir égard à l'effet qu'on en attend, doit déterminer la volonté pour que celle-ci puisse être appelée bonne absolument et sans restriction ? Puisque j'ai dépossédé la volonté de toutes les impulsions qui pourraient résulter de l'obéissance à quelque loi, il ne reste plus que la légalité universelle des actions en général, qui doit seule lui servir de principe. En d'autres termes, je dois pouvoir me conduire de telle sorte *que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle*. La simple légalité en général (sans prendre pour base quelque loi visant des actions précises) sert de principe à la volonté, et doit même nécessairement lui servir de principe si le devoir n'est pas une illusion vaine et un concept chimérique. La raison commune des hommes en est parfaitement d'accord, elle qui a constamment ce principe devant les yeux.

Posons par exemple cette question : ne puis-je pas, si je suis dans l'embarras, faire une promesse avec l'intention de ne pas la tenir ? Je distingue ici aisément la signification de la question, selon que l'on demande s'il est avisé ou s'il est conforme au devoir de faire une fausse promesse. Sans doute cela peut être souvent avisé. Pourtant je vois bien qu'il ne suffit pas de me tirer, grâce à ce subterfuge, d'un embarras actuel, qu'il me faut encore bien considérer si de ce mensonge ne peut pas résulter pour moi dans l'avenir des ennuis bien plus graves que tous ceux dont je me délivre pour l'instant. En dépit de toute ma prétendue *finesse*, les conséquences ne sont pas si faciles à prévoir. La perte de la confiance d'autrui peut m'être bien plus préjudiciable que tout le mal que je songe en ce moment à éviter. N'est-ce pas agir *avec plus de prudence* que de se conduire ici d'après une maxime universelle et de se faire une habitude de ne rien promettre qu'avec l'intention de le tenir ? Mais il me paraît bientôt évident qu'une telle maxime n'a toujours pour fondement que le souci des conséquences. Or c'est tout autre chose d'être sincère par devoir et de l'être par crainte des conséquences désavantageuses : dans le premier cas le concept de l'action contient déjà en lui-même une loi pour moi, alors que dans le second cas il me faut avant tout considérer les effets associés à l'action. Car, si je m'écarte du principe du devoir, il est certain que j'agis mal ; mais même en écartant ma maxime de prudence, il peut, dans certains cas, en résulter pour moi un grand avantage, bien qu'il soit en vérité plus sûr de m'y tenir. Cela dit, la voie la plus courte et la moins trompeuse face à cette question - si une promesse mensongère est conforme au devoir -, c'est de me demander à moi-même si je serais vraiment satisfait que ma maxime (de me tirer d'embarras par une fausse promesse) dût valoir comme une loi universelle (aussi bien pour moi que pour les autres). Et

pourrais-je alors me dire : tout homme peut faire une fausse promesse quand il se trouve dans l'embarras et qu'il ne peut pas s'en tirer autrement ? Je m'aperçois tout de suite que si je peux bien vouloir le mensonge, je ne peux en aucun cas vouloir une loi universelle qui commanderait le mensonge. En effet, selon une telle loi, il n'y aurait plus de promesse, car il serait vain de déclarer ma volonté concernant mes actions futures à d'autres hommes qui ne croiraient point à cette déclaration ou qui, s'ils y ajoutaient foi étourdiment, me payeraient exactement de la même monnaie. Dès que cette maxime est érigée en loi universelle, elle se détruit elle-même nécessairement.

Donc, pour ce que j'ai à faire afin que ma volonté soit moralement bonne, je n'ai pas précisément besoin d'une subtilité poussée très loin. Sans expérience quant au cours du monde, incapable de parer à tous les événements qui s'y produisent, il suffit que je demande : peux-tu vouloir aussi que ta maxime devienne une loi universelle ? Quand ce n'est pas le cas, la maxime est à rejeter, et cela en vérité non pas à cause d'un dommage qui peut en résulter pour moi ou même pour d'autres, mais parce qu'elle ne peut pas s'intégrer comme principe dans une législation universelle possible. Pour une telle législation la raison m'arrache un respect immédiat. Si pour l'instant je ne *saisis* pas encore sur quoi ce respect se fonde (ce qui peut être l'objet des recherches du philosophe), il y a du moins ceci que je comprends bien, c'est que c'est l'estimation d'une valeur de beaucoup supérieure à la valeur de tout ce qui est mis en avant par l'inclination, et que c'est la nécessité où je suis d'agir par *pur* respect pour la loi pratique qui constitue le devoir : le devoir auquel il faut que tout autre motif cède, car il est la condition d'une volonté bonne *en soi* dont la valeur dépasse tout.

Ainsi sommes-nous donc, dans la connaissance morale de la raison humaine commune, parvenus au principe de celle-ci, principe qu'à coup sûr elle ne conçoit pas ainsi séparé dans une forme universelle, mais qu'elle n'en a pas moins toujours sous les yeux à chaque instant, et qu'elle emploie comme règle de ses jugements. Il serait ici facile de montrer comment, ce compas à la main, elle sait parfaitement, dans tous les cas qui surviennent, distinguer ce qui est bien, ce qui est mal, ce qui est conforme ou contraire au devoir, pourvu que, sans lui rien apprendre le moins du monde de nouveau, on la rende attentive, comme le faisait Socrate, à son propre principe. Ainsi pourrait-on montrer ensuite qu'il n'est besoin ni de science ni de philosophie pour savoir ce qu'on a à faire, pour être honnête et bon, même sage et vertueux. Il était d'ailleurs dès le départ facile de présumer que la connaissance de ce que chacun doit faire et par conséquent savoir, doit être aussi l'affaire de tout homme, y compris du plus commun. On ne peut point constater sans admiration combien dans l'intelligence commune de l'humanité, la faculté de juger pratique l'emporte en tout point sur la faculté de juger théorique. Dans l'usage de cette dernière, quand la raison commune se risque à s'éloigner des lois de l'expérience et des perceptions des sens, elle tombe dans des absurdités flagrantes et dans des contradictions avec elle-même, en tout cas dans un chaos d'incertitudes, d'obscurités et d'inconséquences. Mais dans le domaine pratique, la faculté de juger ne se montre véritablement sous son jour le plus avantageux que

lorsque l'intelligence commune exclut des lois pratiques tous les mobiles sensibles.

L'intelligence commune devient même subtile alors, soit qu'elle veuille chicaner avec sa conscience ou avec d'autres exigences concernant ce qu'il faut considérer comme honnête, soit même qu'elle veuille pour son instruction propre déterminer avec exactitude la valeur des actions. Dans ce dernier cas, elle peut espérer voir juste tout autant que n'importe quel philosophe. Bien plus, elle est presque plus sûre encore que le philosophe, car celui-ci ne saurait avoir d'autre principe qu'elle, alors qu'il peut d'autre part laisser aisément son jugement s'embrouiller par une foule de considérations étrangères n'ayant rien à voir avec ce qui est en question, le faisant dévier de la voie droite. Dès lors, ne serait-il pas plus sage de s'en tenir, en matière morale, au jugement commun de la raison ? De n'introduire la philosophie tout au plus que pour exposer le système de la moralité d'une façon plus complète et plus claire, et pour en rendre les règles plus commodes pour l'usage (et plus encore pour la discussion) ? D'éviter de dépouiller l'intelligence humaine commune, même au point de vue pratique, de son heureuse simplicité, et de ne pas l'engager non plus, par la philosophie, dans une nouvelle voie de recherches et d'instructions ?

C'est une belle chose que l'innocence. Le malheur est qu'elle sache si peu se préserver, et qu'elle se laisse si facilement séduire. Voilà pourquoi la sagesse même - qui consiste d'ailleurs davantage dans la conduite que dans le savoir - a pourtant elle aussi besoin de la science, non pas pour en apprendre quelque chose, mais pour assurer à ses prescriptions efficacité et consistance. L'homme sent lui-même, à l'encontre de tous les commandements du devoir que la raison lui représente si hautement respectables, une puissante force de résistance. Celle-ci est dans ses besoins et ses inclinations, dont il résume sous le nom de bonheur la satisfaction complète. Or la raison donne ses ordres, sans rien accorder aux inclinations, sans fléchir, par conséquent avec une sorte de dédain et sans aucun égard pour ces prétentions si véhémentes et par là même si légitimes en apparence (prétentions qui d'ailleurs ne se laissent supprimer par aucun commandement). Mais de là résulte une *dialectique naturelle*, c'est-à-dire un penchant à sophistiquer contre ces règles strictes du devoir, à mettre en doute leur validité, du moins leur pureté et leur rigueur, pour les accommoder, lorsque cela paraît possible, à nos désirs et inclinations ; autrement dit à les corrompre dans leur fond et à leur faire perdre toute leur dignité, ce que pourtant même la raison pratique commune ne peut, en fin de compte, approuver.

Ainsi la *raison humaine commune* est poussée, non par quelque besoin de spéculation (besoin qui ne lui vient jamais, tant qu'elle se contente s'être simplement la saine raison), mais par des motifs tout pratiques, à sortir de sa sphère et à faire un pas sur le terrain d'une *philosophie pratique*, et cela pour recueillir sur la source de son principe, sur la définition exacte qu'il doit recevoir en opposition avec les maximes qui s'appuient sur le besoin et l'inclination, des éclaircissements et précisions. La raison commune peut ainsi se tirer d'embarras en présence de prétentions antagonistes, et ne court pas le risque, par l'équivoque où elle menace aisément de tomber, de perdre tous les vrais principes moraux.

Ainsi se développe insensiblement dans l'usage pratique de la raison commune, quand elle se cultive, une *dialectique* qui l'oblige à chercher secours dans la philosophie, comme cela lui arrive dans l'usage théorique ; et, par suite, pas plus dans le premier cas sans doute que dans le second, elle ne peut trouver de repos nulle part ailleurs que dans une critique complète de notre raison.

La philosophie morale de Kant.

Kant a abordé la morale dans divers ouvrages, surtout : la Critique de la raison pratique (1788) (la raison pratique est la raison orientée vers les problèmes moraux), et les Fondements de la métaphysique des mœurs (1785). Ce dernier titre, Kant l'admet, peut « effrayer ». Il indique que la morale ne doit pas se fonder sur l'expérience, les sceptiques nous l'ont assez fait comprendre, mais sur une métaphysique. Celle-ci désigne la réflexion sur des principes, précédant ou au-dessus de toute expérience. Des principes *a priori*, formulés par la seule raison, vont **fonder** notre discernement moral. « La loi morale dans sa pureté et dans sa vérité ne doit pas être cherchée ailleurs que dans une philosophie pure », c'est-à-dire « expurgée de tout élément empirique », qui risquerait de faire sombrer à nouveau nos évaluations sous la critique sceptique. Cette philosophie se veut à ce point pure qu'elle s'intéresse moins à la morale de l'homme, qu'à celle, plus largement, de « l'être raisonnable », qui pourrait aussi bien être un ange... ou un extraterrestre ! La loi morale est universelle au point de valoir pour **tout** être raisonnable, quel qu'il soit, de même que tout corps céleste, même inconnu, est soumis à la loi de la gravitation universelle. Kant est donc par excellence le philosophe qui prend au sérieux, dans toutes ses dimensions, la formule **loi morale** (dont l'universalité est comparable à celle de la loi naturelle).

A- L'influence de Rousseau. La Science du Bien était réservée chez Platon à l'élite des philosophes-royaux. Kant va au contraire privilégier la raison commune dans le jugement moral. « Il fut un temps où je méprisais le peuple ignorant de tout. C'est Rousseau qui m'a désabusé. Cette illusoire supériorité s'évanouit ; j'apprends à honorer les hommes ». C'est la lecture de La profession de foi du vicaire savoyard, dans L'Emile, qui fut décisive. On se souvient que pour Rousseau chaque homme a en soi un guide infaillible, un « instinct divin » pour discriminer le bien et le mal, sans qu'il soit nécessaire de convoquer tout un attirail conceptuel sophistiqué. Kant surenchérit dans les Fondements : « Il n'est besoin ni de science ni de philosophie pour savoir ce qu'on a à faire pour être honnête et bon, même sage et vertueux ». Mais il ne va pas se référer comme Rousseau à une intuition sentimentale ; il va lui préférer le sens commun, l'usage ordinaire de la raison. Il faut « enlever à la sensibilité, pour la remettre au tribunal de la raison » la détermination du devoir. A noter qu'une remarque de **Rousseau** contient en germe toute la philosophie morale de Kant :

« **L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté.** »

B- Le jugement moral d'un enfant de dix ans (Critique de la raison pratique). Kant prend l'ex d'un jugement que même un enfant peut porter, sur un récit inspiré de l'auteur latin Juvénal. Le tyran d'Agrigente, Phalaris, avait convoqué un honnête homme pour obtenir de lui un faux témoignage contre fortes rétributions. L'homme refuse d'être soudoyé. En colère, Phalaris le menace d'être jeté dans son célèbre taureau, statue creuse en bronze, chauffée au rouge. L'homme se contente de lui répondre : « Crois bien que le comble du crime est de préférer l'existence à l'honneur, et pour la vie de perdre les raisons de vivre ». Kant étoffe le récit de la trahison de ses meilleurs amis, qui l'abandonnent et le calomnient, de la désolation de sa famille, menacée de la misère la plus extrême, « le suppliant de se montrer accommodant ». Malgré « une si inexprimable douleur », l'honnête homme reste inflexible. L'ex est instructif car tout l'intérêt et le bonheur de notre personnage sont ici de céder au mal. Or pour Kant la volonté n'est purement morale que si elle ne se subordonne pas au plaisir, au bonheur ou à l'intérêt. Dans le cas limite proposé, le choix moral n'offre au contraire que souffrance, malheur et mort.

Kant ne veut pas dire que pour faire le bien il faille fatalement souffrir. Mais par contraste ici l'acte moral éclate dans sa pureté, et notre jeune auditeur ne peut que ressentir du respect pour une telle rectitude. Non pas non plus que Kant veuille faire dériver la morale d'ex, car l'essentiel n'est pas dans les actes mais dans les principes qui les inspirent. « Quand il s'agit de valeur morale, l'essentiel n'est pas dans les actions que l'on voit, mais dans les principes intérieurs des actions, que l'on ne voit pas » (Fondements). Ici l'ex n'est qu'un moyen pédagogique pour faire « sauter aux yeux » la pureté de l'intention morale. Il est d'ailleurs possible, admet Kant, qu'aucun homme n'ait jamais agi exclusivement « par devoir », mais que des considérations intimes de gloire, de vanité, d'intérêt se soient **toujours** mêlées aux choix les plus héroïques et sublimes. L'homme est fait d'un bois courbe : impossible de tailler en lui un bâton droit. Peu importe. « Alors même qu'il n'y aurait jamais eu un seul homme pour pratiquer à l'égard de la loi morale une obéissance sans condition, la nécessité objective d'être un tel homme n'en reste pas moins entière et n'est pas moins évidente par elle-même », écrit-il. **C'est ce qui doit être qui compte en morale, pas ce qui est** ; ce devoir-être est sans doute un idéal de perfection inatteignable à des êtres imparfaits, mais il leur rappelle par son exigence qu'ils sont perfectibles. « La représentation de la loi morale, quand elle est pure et qu'elle n'est mélangée d'aucune addition étrangère (empirique), de stimulants sensibles, a sur le cœur humain une influence beaucoup plus puissante que celle de tous les autres mobiles » (Fondements). Un enfant, et « même le pire scélérat », peuvent reconnaître la suprématie de **la bonne volonté**.

C- La bonne volonté est « le souverain bien, le bien inconditionné ». Cette formulation hyperbolique rejoint le sens commun. Celui-ci reconnaît que c'est le vouloir bien intentionné qui vaut en morale, même si ce vouloir a été défaillant dans son exécution. L'action morale ne tire pas sa valeur de son objet, mais seulement de son principe, en amont, *a priori*. Seule compte la pureté de cœur ou d'intention, non le succès. A vrai dire, le sens commun ici convoqué par Kant est modelé par des siècles de christianisme, qui insiste depuis les Evangiles sur l'intériorité de la vie morale (On peut imaginer une **autre** morale, insistant sur la seule valeur du résultat, **une morale utilitariste, ou « conséquentialiste »**, comme on dit aujourd'hui, l'opposant à **une morale « déontologique »** - étymologiquement discours sur ce qui doit être-, le kantisme étant une « morale déontologique »). Certes il y a d'autres biens, dit Kant : l'intelligence, un tempérament ferme, les dons de la fortune (richesse, santé, prospérité...), mais ces biens sont relatifs et peuvent être mis au service du mal. Même les vertus si louées par l'Antiquité (modération, courage, maîtrise de soi...) peuvent caractériser un scélérat dans ses entreprises criminelles. On voit des malfaiteurs courageux, rigoureux et réfléchis. Dans Macbeth, de Shakespeare, c'est en interpellant les meilleures qualités de son mari -courage, sang-froid, intelligence tactique- que Lady Macbeth le pousse au crime. Aussi une bonne volonté inefficace vaut mieux qu'une intelligence opérationnelle, mais vicieuse. Kant ne cherche cependant pas à réduire la bonne volonté à un simple vœu, un souhait stérile ; la bonne volonté - parce qu'elle est volonté - reste tout entière tendue sur son accomplissement, même si celui-ci échoue. Kant appelle **respect** la reconnaissance de la bonne volonté comme souverain bien. Pour expliquer cette suprématie absolue de la bonne volonté, il va distinguer la **forme** et la **matière** de la volonté. La matière, c'est son contenu ponctuel ou sa fin, toujours relatif et conditionné, changeant selon les circonstances (et la volonté se modifie alors selon son objet, plus ou moins bon, plus ou moins mauvais) ; la forme, c'est la formulation universelle de l'impératif moral par la raison, ce qui en fait une **loi** morale, au-dessus de toutes les circonstances particulières. C'est cette capacité à légiférer notre vie morale en termes universels qui fait notre dignité. C'est en cela que la volonté peut être « bonne ». Les termes « bonne volonté » et « raison pratique » sont souvent équivalents dans le texte kantien : « la volonté n'est rien d'autre qu'une raison pratique ». Chacun étant doté de raison, nous pouvons tous formuler la loi morale. Si bien que le précepte : « Nul n'est censé ignorer la loi », s'il est discutabile pour la loi juridique (parce qu'elle est complexe et changeante), s'applique au contraire pleinement à la loi morale.

D- La différence entre agir par devoir et agir conformément au devoir va nous permettre de préciser cette « forme » de la bonne volonté. Kant veut montrer que la conformité extérieure au devoir ne suffit pas. Il faut un accord intime entre le mobile de l'action et le devoir ; or on peut agir conformément au devoir pour des mobiles étrangers à la morale, ou équivoques. Je peux par ex agir par

calcul d'intérêt : servir honnêtement un client inexpérimenté, pour ne pas risquer de compromettre la réputation de mon commerce. Je ne le fais ni par devoir ni par affection ! Je peux aussi agir conformément au devoir en suivant une inclination naturelle. Par ex, je me maintiens en vie. Mais si je n'ai pas de tendance suicidaire, je n'ai aucun mérite ! C'est conforme au devoir, mais vide de toute valeur morale. Je peux être aussi secourable à autrui, par vocation philanthropique. Là aussi, il n'y a pas de mérite, puisque c'est ma tendance naturelle. J'ai la main sur le cœur ! J'aime donner sans compter ! C'est « aimable » « louable », « désirable », « digne d'encouragement et d'approbation », **mais pas de respect**. Être généreux par goût, tout autant que par ambition ou calcul d'intérêt, est un conformisme moral, mais pas une pure « bonne volonté ». Moralement, un misanthrope qui se forcerait à la générosité vaut mieux qu'un philanthrope qui donne sans difficulté. Si j'agis par inclination spontanée, je ne fais que suivre ma pente. Rien d'admirable. Kant ne veut pas dire que le devoir est toujours une pénible contrainte (soupçon de **rigorisme** qu'on lui a souvent opposé). Mais par souci pédagogique, il insiste sur le devoir comme une force de résistance contre les pesanteurs affectives. Un homme moralement debout est d'autant plus estimable quand tout le monde est couché. Il **force le respect**, comme l'honnête homme de l'anecdote de Juvénal. La rectitude morale est plus admirable encore dans une cité corrompue ; c'est ce qui faisait l'admiration de Platon pour Socrate. De même, le devoir apparaît dans tout son rayonnement quand il est à contre courant des tendances ou de l'intérêt. Kant est donc aux antipodes des morales utilitaristes qui conjuguent les vertus à « l'intérêt bien entendu ». L'utilitarisme correspond à ce que Kant appelle l'impératif hypothétique.

E- La différence entre impératif hypothétique et impératif catégorique.

On peut vouloir selon trois principes différents :

- **Les règles de l'habileté** sont des impératifs « techniques », centrés sur le choix de moyens efficaces. *Ex : si tu veux apprendre une langue étrangère, consacre lui au moins une heure par jour.*

- **Les conseils de la prudence** sont des impératifs pragmatiques visant le bonheur, et pour y atteindre cherchent à adapter notre conduite aux circonstances. *Ex : prends soin de ta santé si tu veux bien vieillir (sous-entendu : avec un certain bonheur).*

- **Les commandements de la morale**, ou loi, sont les seuls impératifs moraux purs.

Car tout impératif n'est pas moral. Ceux **d'habileté** et de **prudence** sont de simples impératifs hypothétiques. Les règles de l'habileté sont fondées sur le précepte : « **Qui veut la fin veut les moyens** ». Concernant seulement l'adaptation des moyens aux fins, ces règles sont moralement neutres : *si tu veux faire de la poterie, procure toi de l'argile ; si tu veux danser, va au Macumba ; si tu veux le magot, pousse Grand-Mère dans l'escalier...* En bref : si tu veux ceci, fais cela... Le machiavélisme est, du point de vue kantien, une collection d'impératifs hypothétiques d'habileté pour prendre et conserver le pouvoir. L'impératif hypothétique de prudence peut entrer lui dans la sphère morale. Mais la motivation y est conditionnée par le plaisir, l'intérêt, l'attente d'une réciprocité sociale. L'obligation morale est ici relative. Kant insiste surtout sur la finalité du bonheur : « La prudence est l'aptitude à se servir des moyens qui sont en rapport avec la fin universelle de l'homme : le bonheur » (Leçons d'éthique). Cela implique l'appréciation de l'utilité et de l'impact social de mon choix : *Ne mens pas si tu ne veux pas qu'on te mente ; respecte tes parents si tu veux que tes enfants te respectent ; ne vole pas si tu ne veux pas aller en prison...* Il y a une sorte de donnant-donnant qui oriente ma volonté. Même la formule souvent considérée comme le résumé de toute morale : « **Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse** », n'est pas une loi catégorique. C'est un conseil de prudence qui est purement négatif (Ne fais pas...), excluant ainsi les devoirs positifs ; et il suggère en arrière plan les conséquences sur moi d'une mauvaise action, qui me rendrait malheureux ; impératif hypothétique de prudence, donc. L'impératif moral pur est lui inconditionné : *Ne mens pas ; respecte tes parents ; ne vole pas...* **L'impératif catégorique lie de façon inconditionnelle la volonté à la loi, sans tenir compte des circonstances, ni même des moyens et des conséquences.** Pour cela je ne dois considérer que **la maxime** de mon action. La maxime est le principe subjectif d'après lequel un individu dirige sa conduite. C'est l'intention dans la volonté, ou si l'on veut sa motivation. Or toute maxime ne peut pas prendre la forme d'une loi morale. C'est impossible des maximes de l'habileté et de la prudence, qui dépendent des circonstances. La bonne volonté formule le devoir comme loi impérative, quelques soient les circonstances et les résistances que l'affectivité peut m'opposer. Des **anges** ou des **dieux** par ex

n'auraient pas besoin de la maxime impérative du devoir : ils adhéreraient spontanément à la loi. Ils n'auraient même pas une « bonne volonté », mais une volonté sainte, qui accomplirait spontanément le bien. Pas de devoir pour une volonté sainte, angélique ou divine. A l'inverse l'homme doit soumettre sa nature sensible, spontanément égocentrée, aux exigences du devoir.

« **L'obéissance au devoir est une résistance à soi-même** », dit **Bergson** dans une formulation très kantienne. Bien sûr, on peut toujours soupçonner dans une bonne action une « secrète impulsion de l'amour propre », une exhibition hypocrite de ses vertus par le « cher moi ». Nombre de moralistes, comme La Rochefoucauld, n'ont cessé de voir dans nos plus nobles sentiments les maquillages d'un égoïsme raffiné ! Aucune importance. Nous devons tendre à **ce qui doit être**, même si **ce qui est** s'avère suspect ou décevant. C'est sur ce « devoir être » qu'il faut s'arrêter maintenant. Comment savons-nous que c'est notre devoir ? Comment affirmer que « Ne vole pas » est un devoir impératif absolu ? N'y a-t-il pas des cas où le vol, où le mensonge, peuvent se justifier ? C'est la tentation de la « casuistique », l'adaptation de la règle morale aux cas particuliers. Kant la refuse radicalement.

F- La formulation de l'impératif catégorique. Kant en propose plusieurs variantes ; retenons-en deux : 1- « **Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature** ». Je vais donc exiger de la loi morale, pour être valide, le même degré d'universalité que la loi naturelle. « Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir d'après la représentation des lois, en d'autres termes, qui ait une volonté ». La nature est soumise, mécaniquement, aux lois physiques. Mais seul un être raisonnable peut agir, librement, d'après la **représentation** de la loi dans sa conscience. Alors la loi morale aura la même universalité que la loi naturelle. Ainsi mon corps est soumis mécaniquement à la loi physique, mais ma raison se soumet librement à la loi morale.

Kant veut montrer par des ex que l'impératif catégorique est un guide dans la conduite concrète de la vie. Supposons que j'ai la tentation de faire une promesse avec l'intention de ne pas la tenir ; ou d'emprunter de l'argent en sachant pertinemment que je ne le rendrai pas. Puis-je faire de la maxime de mon action une loi universelle ? Non. Certes, du strict point de vue de la prudence, la duplicité est à déconseiller, parce qu'elle me discrédite : on n'entrevoit pas toujours les conséquences à long terme d'un mensonge. Mais cet impératif hypothétique de prudence n'est pas respectable, parce que fondé sur un calcul d'intérêt. D'ailleurs il pourrait y avoir des exceptions. Dans certains cas, il me serait avantageux de passer outre une maxime de prudence. L'audace peut payer. Emprunter de l'argent avant de partir à l'étranger loin d'ici, tenir une promesse à quelqu'un qui ne peut pas vérifier que je la respecte, tout cela peut réussir. C'est selon les situations. Je ne peux alors pas universaliser une maxime hypothétique de prudence : il y aura des exceptions. L'impératif hypothétique n'est donc jamais une **loi** morale (qui est sans exception, comme la loi naturelle). Pour connaître celle-ci, je dois tenter d'universaliser la seule maxime de mon action, sans considérer les effets bons ou mauvais : Puis-je faire une fausse promesse ? Cette formulation peut-elle prendre la **forme** de l'universalité ? **Non**. Un principe universel de fausse promesse est contradictoire, il se détruit lui-même. Personne ne croirait plus aux promesses, personne ne prêterait de l'argent si une telle loi universelle existait. *Plus largement, un monde où toute promesse serait caduque par principe n'est pas un monde viable, il serait « immonde ».* C'est justement l'universalité de la loi morale qui rend possible un monde commun, un monde humainement habitable, quelles que soient par ailleurs les manquements à la loi. Mais c'est la contradiction qui est décisive ici : celle d'une « loi » non universalisable : oxymore ! Une loi est universelle ou n'est pas ; ce ne sont pas les conséquences utilitaires, positives ou négatives, qui valident ou invalident l'impératif catégorique (ce qui serait s'attarder sur la **matière ou l'objet** de la maxime). « La volonté absolument bonne, dont le principe doit être un impératif catégorique, sera donc indéterminée à l'égard de tous les objets ; elle ne contiendra que la forme du vouloir en général, et cela comme autonomie ». La deuxième formulation de l'impératif nous amène à préciser l'opposition **autonomie / hétéronomie**.

2- « **Agis de telle sorte que tu traites l'humanité en toi et chez les autres comme une fin, et jamais seulement comme un moyen** ». Les hommes ont entre eux des rapports utilitaires : ma boulangère me fournit du pain, et de ce point de vue alimentaire elle est un moyen pour moi. Mais nous sommes beaucoup plus que les fonctions sociales que nous jouons les uns pour les autres. Nous sommes des

« fins en soi », c'est-à-dire des personnes dotées d'une valeur absolue, distincte des valeurs relatives d'usage, de sentiment, d'intérêt. Chaque personne est dépositaire du pouvoir de l'**autonomie** morale, c'est-à-dire du pouvoir de se donner à elle-même sa propre loi, dans une auto-législation à portée universelle. Le respect absolu de la loi morale se prolonge en respect de la personne capable de se donner cette loi. Les objets du monde sont soumis aux lois de la nature et à nos besoins : ils sont hétéronomes ; ils ont tout au plus un **prix**, variable et relatif. L'être raisonnable, lui, au sens littéral, est « hors de prix ». Mais il a une **dignité absolue**, celle d'instituer lui-même la loi morale à laquelle il va se soumettre. Le **respect** que j'ai pour la bonne volonté s'élargit donc à l'être raisonnable, appelée **personne**, capable de se donner à lui-même cette loi.

Kant rejette en morale l'**hétéronomie**, c'est-à-dire une loi morale qui me viendrait d'ailleurs que de ma raison : pouvoir extérieur (religieux ou social), ou le pouvoir intérieur de mes tendances au plaisir ou au bonheur. « Quand la volonté cherche la loi ailleurs que dans l'aptitude de ses maximes à instituer une législation universelle...il en résulte toujours une hétéronomie ». Ainsi les impératifs hypothétiques de l'habileté et de la prudence sont toujours hétéronomes, puisque je vais chercher ma règle soit dans le savoir faire technique, soit dans les commandements de la religion ou de la société, soit dans mes inclinations égocentriques au plaisir ou au bonheur. **Tenter de faire du bonheur un impératif catégorique serait en effet une hétéronomie, puisqu'il soumettrait ma raison à mes tendances affectives.** On peut tout au plus faire de la tentative d'assurer son bonheur (sans garantie) un impératif hypothétique, pour nous faciliter la vie morale : « Efforce toi d'être heureux pour te faciliter le respect du devoir ». Donc le bonheur peut au plus être un moyen, jamais une fin. Car c'est une notion trop flottante et hétéroclite, comme celle de l'intérêt, pour pouvoir être universalisée. « L'expérience contredit la supposition que le bien-être se règle toujours sur le bien-faire...C'est tout autre chose de rendre un homme heureux que de le rendre bon, de le rendre prudent et perspicace pour son intérêt que de le rendre vertueux ». **La morale de Kant s'oppose autant à l'eudémonisme (les morales qui se donnent le bonheur comme fin, comme celle d'Aristote) qu'à l'utilitarisme (l'intérêt comme fin morale).**

La finalité de la raison n'est pas le bonheur (quand elle s'y essaye, elle échoue toujours, insiste Kant, montrant ainsi que ce n'est pas sa vocation), mais de produire une **volonté bonne**, infiniment supérieure à de « **bonnes inclinations** ». Les inclinations n'ont qu'une valeur relative, conditionnelle et contingente, au service de l'amour propre.

Car quand je cède à une inclination, même bonne, je ne suis pas tout à fait libre. On a ici une défiance de l'affectivité comme moteur de la vie morale. On ne peut rien fonder sur une sympathie spontanée, ou la pitié, ou l'amour, ou le désir d'être heureux, parce que les affects sont changeants et imprévisibles, peuvent autant tendre au bien qu'au mal. **Le bonheur est certes une tendance universelle, mais n'a aucune valeur d'universalité morale.**

L'homme selon Kant serait réellement *Homo duplex* ; il y a en lui une dualité : raison et sensibilité (ou affectivité). Cette dernière tend à l'égoïsme. La raison, en nous rappelant à l'impérieuse nécessité de l'universalité morale, tire en sens inverse. Elle nous rappelle à notre dignité. Elle exige le respect de la loi morale. Elle nous tourmente si nous passons outre.

Ainsi Kant peut triompher : « La philosophie trouve une position ferme sans avoir, ni dans le ciel ni sur la terre de point d'attache ou de point d'appui », écrit-il dans les Fondements : ni dans le ciel, puisque la bonne volonté n'a pas besoin de la caution céleste pour valoir absolument ; ni sur la terre puisque la bonne volonté ne tire pas l'impératif moral de l'expérience, mais de son propre fond. « La raison par elle seule détermine la conduite ». L'homme sensible en nous est soumis à l'homme raisonnable. Le scepticisme ne peut plus l'attaquer ni en doutant du ciel, ni en relativisant la terre. La raison pratique, par l'universalité de la maxime, a en elle-même son propre fondement. L'obligation morale est absolue.

On ne peut qu'admirer l'élégance et la force de l'objection que Kant oppose au scepticisme. Elle ne parvient cependant pas à nous arracher une adhésion sans réserve. Nous allons expliquer pourquoi sur la question du **mensonge**.

G- Le devoir de véracité est celui sur lequel Kant va insister avec le plus de fermeté, notamment dans l'opuscule de 1797, Sur un prétendu droit de mentir par humanité, dans lequel il s'oppose à

Benjamin Constant, qui admet un tel « droit ». Aussi la condamnation du mensonge illustre le mieux la radicalité de sa morale. « Le mensonge est l'avilissement et pour ainsi dire l'anéantissement de la dignité de l'homme...Le menteur est moins un homme véritable que l'apparence trompeuse d'un homme », écrit-il fortement dans la Doctrine de la vertu. La formule « droit de mentir par humanité » est un oxymore. Pourquoi ?

1- Le mensonge, certes, est condamnable. C'est la parole qui nous fait homme. Par elle je suis apte à promettre, m'engager, jurer. On **donne** sa parole. Par ailleurs, en grec, le mot **logos** signifie à la fois parole et raison. Mon crédit d'homme social présuppose que je fasse un usage loyal, véridique, raisonné du langage. On se souvient qu'il y a une relation nécessaire entre les deux définitions de l'homme tirées d'Aristote : **zoon logikon** (doté de **logos**), et **zoon politikon** (apte à la **polis**). Le langage atteste de ma sociabilité. La solidité du tissu social implique que chacun dise, non le vrai (on peut se tromper), mais ce qu'il croit vrai. C'est le **devoir de véracité**, qui rend possible la confiance réciproque. C'est lui qui rend possible un monde commun, alors que le mensonge, comme on l'a dit de la fausse promesse, disloque le monde commun, le rend « immonde », invivable.

2- Mais Kant va plus loin. Il ne dit pas que le mensonge est condamnable, mais **toujours** condamnable, sans exception possible. Il distingue pour s'expliquer la forme et la matière du mensonge. Peu importe la matière : le contenu, de même que les circonstances, les intentions, les conséquences. Que le mensonge soit prétendument « bien intentionné » est indifférent. Il n'est pas universalisable. La condamnation de la **forme** même du mensonge est absolue, parce qu'une parole **déformée** par la falsification délibérée est un attentat contre le langage, le lien social, les valeurs à leur racine. « Dis la vérité » est un impératif catégorique, donc un principe inconditionné et universel. « **Je peux bien vouloir le mensonge, je ne peux en aucune manière vouloir une loi universelle qui commanderait de mentir** ». Mais Kant ne se limite pas au froid constat de l'impossibilité d'universaliser la maxime du mensonge. Il charge ce dernier d'un réquisitoire implacable. La véracité est un devoir sacré et sans exception, quelque soit le préjudice. Non seulement le mensonge disqualifie le langage, déshonore le menteur, mais il nie la dignité humaine dont mon interlocuteur, tout comme moi, est le dépositaire. Kant accepte de reprendre à son compte l'ex limite que lui prête Benjamin Constant : il faudrait dire la vérité à des assassins qui pourchassent votre ami caché chez vous ! « J'ai réellement dit cela », admet tranquillement Kant, qui assume jusqu'au bout la logique de sa position de principe. Il ne saurait y avoir d'arrangement avec le devoir absolu de véracité. La forme universelle de la loi morale m'interdit de la discuter ou de louvoyer.

3- Critique de la position kantienne. Celle-ci escamote les situations de **conflit de devoirs**. Le devoir de véracité n'est pas unique et exclusif. Je **dois** aussi être bienveillant, secourable *etc.* Or dans les situations concrètes, il peut y avoir contradiction entre ces impératifs. La vérité assénée aveuglément pourrait alors être l'expression d'une brutalité inhumaine, une barbarie odieuse. **La pluralité des valeurs aboutit souvent à un conflit des valeurs, qui met au premier plan la responsabilité douloureuse d'un choix en conscience.** Ainsi le médecin décide t'il de mentir à tel patient incurable fragile, et de parler vrai à tel autre capable d'affronter la mort en face. Il y a là un **tact moral**, une délicatesse et un respect d'autrui au cas par cas qui nous oblige à examiner la matière du mensonge : contenu, circonstances, intentions, conséquences... Certes il ne faut pas mentir. Mais je refuse **d'absolutiser** cet interdit, et j'admets une marge de négociation avec la vérité. D'autant qu'il existe une sorte d'échelle graduée entre vérité totale, partielle ; mensonge par omission, mensonge partiel, total... Seuls les deux extrêmes pourraient être condamnés comme impraticables et pernicious. Le devoir de véracité ne nous contraint pas à dire tout ce que nous pensons ou savons. L'exigence de transparence des consciences est une idée totalitaire. Préférer au mensonge l'exigence systématique de sincérité serait passé de Charybde en Scylla (la sincérité ne garantissant d'ailleurs pas la vérité de ce que je dis). Nous pouvons toujours refuser de répondre, répondre partiellement ou à côté. Il n'y a pas de devoir d'exhibition systématique de nos pensées, et d'ailleurs **Kant ne va pas jusque là. Il ne dit pas « devoir de vérité », mais « devoir de véracité »,** ce qui, par ex, laisse sa place au silence, ou la possibilité de répondre à côté (ce qui n'est pas mentir). Mais dans certaines circonstances dramatiques, cela équivaut à révéler la vérité, comme dans le cas de l'ami poursuivi par des tueurs et réfugié chez moi. Leur dire : « Je ne vous répondrai pas » ou « Le fond de l'air est frais, vous ne trouvez pas ? » équivaut à dire : « Il est ici » ! Ainsi avec Kant, si refuser de répondre n'est pas un mensonge, dès lors que je réponds, l'impératif catégorique de véracité s'impose absolument. Outre les situations de danger, il faut pourtant

objecter que la vie intime et sociale se nourrit de non-dit, de virtuel, d'implicite, de paroles ambivalentes. Il y a un terrorisme de la vérité qui en vient à nier la complexité des situations concrètes, l'ambiguïté des pensées et des mots, la complexité des sentiments. Nos paroles peuvent avoir plusieurs niveaux de signification, comme nous l'ont appris la psychanalyse et la sémantique. Dans certaines circonstances, dire « Je te déteste » est une manière de dire « Je t'aime » ; dire « Sois sérieux ! », une manière de suggérer : « Amuse-toi bien » (mais en se cantonnant, par ex, à son rôle parental) ; « Il est rafraîchissant », une manière euphémisée de dire : « Quel idiot ! » *etc.* A l'inverse, dans certaines situations sensibles, garder un silence gêné ou répondre à côté équivaldrait à jeter une vérité cruelle à la tête de mon interlocuteur. Donc nous admettons, contre Kant, un « droit de mentir par humanité », quand la vérité elle-même est une violence que je refuse par tact moral. Nous ne pouvons nous contenter d'être les automates de la loi morale : « Ne mens pas ! »

Conclusion. Il nous semble plus largement que la casuistique soit inévitable en morale, à cause de la complexité et la singularité des situations. Il en va de même ici que pour la loi juridique : celle-ci ne s'applique pas aveuglément, mais exige, dans la jurisprudence, l'adaptation au cas concret. Le bon magistrat doit compléter son légalisme par le sens de l'équité dans l'application de la loi. Sans doute **l'éthique est-elle à la morale ce que l'équité est au droit : une marge de réflexion et d'adaptation de la loi morale aux situations concrètes.** L'analogie entre droit et morale est ici complète.

Ainsi la morale est **bipolaire** : il y a le pôle universaliste et légaliste que Kant incarne le mieux ; mais il y a aussi un pôle casuistique, qui exige d'examiner la matière de l'acte, en détail : contenu, circonstances, intentions, conséquences. Il n'y a pas de morale sans ce **tact moral** qui est voué à l'examen des cas particuliers, ce souci éthique. Nous ne sommes pas seulement des « êtres raisonnables », nous sommes des hommes. Pour reprendre le vocabulaire de Kant contre lui, je ne peux me contenter de la **forme** du devoir, en « décontextualisant » celui-ci par l'universalité de l'impératif. Je dois me soucier aussi de la **matière** du devoir, des tenants et des aboutissants, de la singularité des situations et des personnes. Alors que le respect pour la personne dérive nécessairement du respect de la loi selon Kant, on peut rétorquer que sans sollicitude concrète, sans souci de l'autre dans la situation réelle où il se trouve, le respect absolu de la loi morale risque de s'opposer dans bien des cas au respect de la personne que j'ai en face de moi. C'est sans doute ce qu'on appelle aujourd'hui le « **care** ». La morale est donc irréductiblement bipolaire. **Son fondement se dédouble : à côté de la raison** qui précise la forme universelle du devoir, il y a un **sentiment du bien**, une intuition morale si l'on veut, qui va m'aider à adapter l'injonction du devoir à la situation concrète, à l'humanité réelle. Sentiment faillible, mais perfectible à la lumière de l'expérience. Ce tact moral s'éduque et s'affine tout le long de la vie. Nous sommes donc contraint de valider, en contrebas de la morale kantienne, un **empirisme moral**, qui nous renvoie à un eudémonisme. Complétant le devoir, il y a un très concret désir de bien... ce qui implique aussi un plaisir moral spécifique à accomplir le bien, qui est à lui-même sa propre récompense (*idée qu'on trouvera par ex chez Diderot, ou Durkheim : voir extrait de Philosophie et sociologie ci-contre*).

L'impossibilité de me référer à la seule loi morale est d'autant plus patente que le « polythéisme des valeurs » (formule de Max Weber imageant la diversité des valeurs... parfois contradictoires) m'empêche de souscrire mécaniquement à **un** impératif univoque et exclusif. Antigone **doit** obéissance à Créon ; mais elle **doit** aussi enterrer son frère. **Il faut choisir.** Et la liberté, dans les déchirements tragiques auxquelles elles nous acculent parfois, révèle toute sa grandeur. Il ne s'agit pas seulement d'opter pour le respect ou le non-respect de la loi morale ; de choisir **entre le bien et le mal**, mais aussi, parfois **entre deux sortes de bien** ; de promouvoir telle valeur, plutôt que telle autre ; et parfois même **entre un mal et un moindre mal**, ou entre des maux difficilement discernables. Prenez l'ex d'un chirurgien militaire qui voit affluer pendant la Grande Guerre des dizaines de blessés graves, et qui **sait** que ceux qu'il n'opérera pas dans l'heure mourront : comment choisir ??? Il le faut, pourtant, dans l'urgence ! Ce trentenaire est marié et père de famille...mais celui-là est à peine sorti de l'adolescence, n'a pas vingt ans... **Aucune loi morale catégorique** ne peut ici cautionner la décision. En tout cas le dilemme entre deux biens montre que nous n'avons pas seulement le choix des moyens, mais des fins.

Si nous voulions répondre à Kant dans ses mots, nous dirons que l'impératif hypothétique de prudence, soucieux de la matière et des conséquences de l'impératif, mérite aussi respect dans un certain

nombre de cas. Je garderai toujours reconnaissance au médecin qui a su mentir avec tact à un de mes proches, pour adoucir sa fin. Pensez aussi au très beau film de Roberto Benigni La vie est belle (1998), où le père ne maintient son fils en vie en camp de concentration qu'en le protégeant de l'horreur par l'affabulation.

Annexes.

La critique de l'impératif kantien par Durkheim.

« Nous ne pouvons accomplir un acte qui ne nous dit rien et uniquement parce qu'il est commandé. Poursuivre une fin qui nous laisse froids, qui ne nous semble pas *bonne*, qui ne touche pas notre sensibilité, est chose psychologiquement impossible. Il faut donc qu'à côté de son caractère obligatoire, la fin morale soit désirée et désirable ; cette *désirabilité* est un second caractère de tout acte moral.

Seulement la désirabilité particulière à la vie morale participe du caractère précédent, du caractère d'obligation ; elle ne ressemble pas à la désirabilité des objets auxquels s'attachent nos désirs ordinaires. Nous désirons l'acte commandé par la règle d'une façon spéciale. Notre élan, notre aspiration vers lui ne vont jamais sans une certaine peine, sans un effort. Même quand nous accomplissons l'acte moral avec une ardeur enthousiaste nous sentons que nous sortons de nous-mêmes, que nous nous dominons, que nous nous élevons au-dessus de notre être naturel, ce qui ne va pas sans une certaine tension, une certaine contrainte sur soi. Nous avons conscience que nous faisons violence à toute une partie de notre nature. Ainsi, il faut faire une certaine place à l'eudémonisme* et on pourrait montrer que, jusque dans l'obligation, le plaisir et la désirabilité pénètrent ; nous trouvons un certain charme à accomplir l'acte moral qui nous est ordonné par la règle et par cela seul qu'il nous est commandé. Nous éprouvons un plaisir *sui generis** à faire notre devoir, parce qu'il est le devoir. La notion de bien pénètre jusque dans la notion de devoir, comme la notion de devoir et d'obligation pénètre dans celle de bien. L'eudémonisme est partout dans la vie morale ainsi que son contraire.

Le devoir, l'impératif kantien n'est donc qu'un aspect abstrait de la réalité morale ; en fait, la réalité morale présente toujours et simultanément ces deux aspects que l'on ne peut isoler. Il n'y a jamais eu un acte qui fût purement accompli par devoir ; il a toujours fallu qu'il apparût comme bon en quelque manière. Inversement, il n'en est pas vraisemblablement qui soient purement désirables ; car ils réclament toujours un effort. »

Sociologie et philosophie, 1924, Emile Durkheim

- *eudémonisme* : morale qui se donne le bonheur pour fin.
- *sui generis* : spécifique, qui appartient en propre.

