



HAL
open science

Philosophie et sciences de gestion : A propos de Kant : l'impératif catégorique comme fait de la Raison

Yvon Pesqueux

► To cite this version:

Yvon Pesqueux. Philosophie et sciences de gestion : A propos de Kant : l'impératif catégorique comme fait de la Raison. Master. France. 2021. ⟨halshs-03230276⟩

HAL Id: halshs-03230276

<https://shs.hal.science/halshs-03230276v1>

Submitted on 19 May 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Yvon PESQUEUX

Hesam Université

Professeur du CNAM

E-mail yvon.pesqueux@lecnam.net / yvon.pesqueux@gmail.com

Site web esd.cnam.fr

Philosophie et sciences de gestion :

A propos de Kant : l'impératif catégorique

comme fait de la Raison

Résumé

Ce texte est organisé de la manière suivante. Après une introduction consacrée aux précautions à prendre quant à l'usage de la philosophie, ce texte abordera successivement : Considérations générales ; Une entreprise originale de fondation de la morale dans *Les Fondements de la métaphysique des mœurs* (La volonté bonne ; Le devoir et l'obligation ; L'impératif catégorique ; De la moralité à la liberté) ; Remarques critiques (Enjeux ; Actualité).

Introduction

Avant de commencer ce texte, il est important de distinguer le travail philosophique des attendus de la Raison utilitaire compte-tenu de deux arguments¹ :

- La philosophie comme référence ;
- La philosophie comme méthode (en particulier au regard de la primauté des approches de type psychosociologique).

La philosophie est en effet vieille comme l'humanité. Pour ce qui nous concerne, en tant qu'Occidentaux, celle dont nous avons gardé la trace remonte au VI^e siècle avant Jésus-Christ et le fait que nous en ayons gardé mémoire, montre toute l'attention, au-delà du bouleversement des formes matérielles des sociétés, que l'humanité porte sur les racines de sa pensée. Mais c'est aussi le cas dans d'autres parties du monde, en particulier celles des civilisations écrites qui gardent mieux les traces du passé comme la Chine avec Confucius, à la même époque.

Malgré le statut, variable selon les époques, de la philosophie dans la cité, elle n'a jamais prétendu, en tant que telle, changer le monde. Les contradicteurs à la perspective philosophique vont même parfois jusqu'à mettre en avant qu'elle ne sert à rien et que c'est elle qui caractérise

¹ Y. Pesqueux & B. Ramanantsoa, & A. Saudan & J.-C. Tournand *Mercurie et Minerve : perspectives philosophiques sur l'entreprise*, Ellipses, Paris, 1999

son essence dans la mesure où elle s'est toujours prétendue désintéressée, d'où sa critiquable autoréférentialité. L'action quotidienne n'est pas dans ses préoccupations.

La figure du philosophe émerge ainsi comme celle d'un individu à l'abri de l'agitation du monde qui observe, pense, dialogue aussi bien avec de lointains prédécesseurs que des interlocuteurs qui leurs sont contemporains et qui, s'ils s'adressent à leurs pairs, destinent aussi leurs œuvres à tous leurs successeurs.

Formuler le projet que la philosophie peut apporter une réflexion fondamentale à la compréhension des sociétés, c'est affirmer qu'un dialogue fructueux peut se développer entre les philosophes et les citoyens. Même si leurs discours s'adressaient le plus souvent aux puissants de ce monde, ils ne se souciaient pas d'autre chose que de penser et c'est en cela que les citoyens se trouveraient concernés. Toutefois, ils travaillent aujourd'hui sans trop se soucier de philosophie et, en tous les cas, sans revendiquer de se réclamer d'elle. Et pourtant, les deux univers sont de l'ordre de l'activité humaine dans une sorte d'écho révélateur d'affinités et de réminiscences dont il vaut la peine d'étudier la nature et de sonder la profondeur.

Proposer la philosophie comme référence, c'est constater que les problèmes que se posent les philosophes ne sont pas seulement de l'ordre de ces « nuées » sans consistance qu'Aristophane mettait en évidence pour qualifier le produit de l'imagination de quelque rêveur, mais qu'il s'agit de bribes de l'aventure humaine. La distance qui sépare le philosophe de la société n'est peut-être pas aussi grande qu'il y paraît dans la mesure où ce témoin et narrateur des constantes humaines peut avoir quelque chose à dire quant aux pratiques à l'œuvre dans les sociétés et, qu'à ce titre, ce témoignage-là prend sens. D'autant que, dans la mesure où la philosophie ne se nourrit pas seulement d'elle-même mais aussi de l'activité humaine, elle peut à la fois servir de référence et, pour les philosophes contemporains, aller chercher dans sa confrontation avec la société, matière à réflexion sur l'activité humaine.

De leur côté, les citoyens peuvent saisir l'occasion d'enrichir leurs connaissances dans un double mouvement qui part de la philosophie pour aller vers les situations, la philosophie, comme science des sciences offrant une issue aux catégories réduites de la Raison Utilitaire, en replaçant leur quotidien dans un arrière-plan philosophique. Peut-être certains de ces citoyens, souvent pris par l'action quotidienne dans des pratiques instinctives, discuteront ainsi la primauté accordée à l'expérience empirique et aux prétentions des méthodes codifiées à ériger en science leur savoir-faire, trouveront-ils les ressources permettant de lire, sous un autre éclairage, ce qui se passe sous leurs yeux, dans leur esprit et donner ainsi un autre sens à leurs actions.

C'est bien en cela que la philosophie vient offrir une référence à l'action. La philosophie est ainsi apte à fournir des références valides dans le temps pour d'éclairer les conduites spécifiques par l'identification des ressources permettant de se confronter aux phénomènes. C'est ce qui permet d'éclairer la mise en œuvre de principes généraux en donnant corps aux valeurs d'une société comme lieu de coproduction de valeurs par interaction entre le citoyen et la société.

Il s'agit en effet de parvenir aux « fondamentaux », c'est-à-dire aux éléments qui permettent de comprendre comment nous pensons. Les sociétés contemporaines sont redevables des formes et des activités qui s'y développent. Mais il est difficile de les comprendre sans se confronter à ce qui marque la façon dont nous pensons les choses dans un univers de rigueur et de réflexion en

évitant la superficialité. Il s'agit de valider le détachement de la pensée philosophique dans ce qu'elle possède de compréhensif. Aux contraintes de l'immédiateté, il est ainsi possible d'opposer la transcendance des cadres philosophiques et donc, à l'objectivité supposée de la conceptualisation des pratiques, on peut ainsi proposer la rigueur de la réflexion philosophique.

Pour donner un exemple, il est ainsi possible de qualifier Aristote de « modélisateur » de la pensée occidentale, de formalisateur de notre « modèle à penser » là où Confucius tiendrait la même position pour la pensée chinoise. C'est en cela, qu'en miroir, la pensée d'Aristote et de Confucius aurait quelque chose à nous dire sur la manière dont nous pensons. Mais nous serions moins les fils appliqués d'Aristote ou de Confucius qu'ils ne seraient nos pères. Disons plutôt que des philosophes comme ceux-là, dégagés des contours de l'érudition - mais il en va aussi de Kant dans ce qu'il nous rend totalement légitime à nous, Occidentaux, la dualité « impératif catégorique - impératif hypothétique », ces philosophes-là donc sont moins les modélisateurs prescriptifs de nos modes de pensée et, finalement, des comportements qui en découlent, que les formalisateurs, à un moment donné et de façon plus ou moins totalement prédictive, de nos modes de pensée, au point que l'on raisonne encore largement aujourd'hui au regard des catégories qu'ils ont formalisées.

La philosophie est d'actualité dans un contexte qualifié par J. Bouveresse de « demande philosophique »² et qu'il pose de façon très polémique : « *la demande de philosophie n'a probablement jamais été aussi forte, mais c'est de moins en moins aux producteurs de philosophie « en gros » qu'elle s'adresse pour la satisfaire* » (p.19). La philosophie est une discipline rigoureuse que l'on ne peut convoquer ainsi comme simple alibi pour qualifier les actions « de » et « dans » la société car elle questionne les choses quant au fond. C'est pourquoi, si l'on admet que la philosophie a quelque chose à dire - et donc qu'il ne s'agit pas d'un simple alibi, c'est bien à elle qu'elle s'adresse dans sa vocation à mettre en perspective les concepts et les catégories qui sont celles face auxquelles les sociétés sont confrontées. Songeons, par exemple, au concept de responsabilité dont il est fait si large usage aujourd'hui.

Face à l'attitude que fustige J. Bouveresse dans *La demande philosophique* et pour tous ceux qui sont convaincus qu'il ne s'agit pas seulement d'un phénomène de mode, deux grands types de critiques sont à envisager :

- Celle qui voit dans le privilège accordé à la philosophie un phénomène caractérisant l'expression d'une crise plus profonde à relier au déclin des idéologies, des grands systèmes ou des « grands récits » religieux, en particulier pour tout ce qui concerne les impasses et les incertitudes de la politique que l'« économisation » de la pensée ne peut pallier malgré le moralisme affiché ;
- Celle qui voit dans la philosophie un alibi, en particulier qui trouve, dans les « impératifs éthiques » et leur mise en avant hypocrite, un moyen supplémentaire pour légitimer le pouvoir discrétionnaire au nom de valeurs psychopompes.

A côté de ces attitudes dont on peut néanmoins trouver une certaine « réalité », il existe une position plus raisonnée qui, sans être trop teintée de naïveté et sans négliger les positions précédentes, fait apparaître un authentique besoin de réflexion philosophique que le développement de la pandémie COVID-19 ne fait que confirmer.

² J. Bouveresse, *La demande philosophique*, L'Eclat, Paris, 1996.

Ce que la philosophie peut ainsi apporter à la recherche et à la compréhension des phénomènes n'aboutira que si deux grands types de préjugés théoriques, au-delà des remarques précédentes, sont dépassés :

- Il n'existe principalement que des attentes économiques ; c'est le lieu de l'« horreur économique » pour reprendre la thèse de V. Forrester, constat qui fonde soit le déclasserement de la philosophie comme référence, soit un comportement étranger à toute autre perspective qu'économique ;
- La philosophie est un univers théorique, désincarné et abstrait ce qui, pour les uns, fait sa grandeur et sa légitimité et, pour les autres, la justification de sa disqualification.

C'est donc au-delà de ces deux préjugés que se construit la référence à la philosophie et ceci à partir de deux grands types de position :

- L'une, classique, qui part de l'exposition des principes fondamentaux de pensées philosophiques et leur confrontation aux sociétés en évitant l'écueil de l'érudition ;
- L'autre, plus originale, que l'on peut qualifier, à l'instar de Platon et de Socrate, de maïeutique ou encore plus largement d'herméneutique.

Dans le premier cas, au regard des citoyens, on fait le pari que la lecture de certaines oeuvres philosophiques puisse permettre de découvrir ou de redécouvrir le sens de certaines activités. Les textes philosophiques sont alors compris comme des sortes de récits d'histoires où les personnages sont des concepts et interprétés comme des métaphores des activités. La convocation de la philosophie offrirait ainsi le recul par rapport à l'essence et la substance des sociétés. Bien sûr, le choix tel courant philosophique exprime des options, mais la perspective proposée ici n'est pas celle de l'érudition. Il s'agit d'éviter ces débats-là puisque la proposition est ici celle de la référence et une incitation à leur convocation en laissant le citoyen libre de telle ou telle interprétation.

Dans le second cas, il s'agit de maïeutique. Rappelons que la maïeutique nous vient de Platon : « Platon, dans le *Théète*, met en scène Socrate, déclarant qu'en sa qualité de fils d'une sage-femme, et lui-même expert en accouchement, il accouche les esprits des pensées qu'ils contiennent sans le savoir (149 A et suivants). Platon le représente mettant en pratique cette méthode dans plusieurs dialogues, notamment dans le *Ménon* »³. C'est au nom de cette position qu'il est possible de faire de la philosophie une référence en précisant qu'il s'agit à la fois d'une posture et d'un enjeu de compréhension. En effet, face aux questionnements, les réponses les plus diverses sont apportées avec des références puisées dans d'autres disciplines. C'est à partir de « thèmes » que la maïeutique et l'herméneutique sont envisageables dans un univers où le thème lui-même, par le recours aux fondements qu'il suppose, justifie la référence à la philosophie.

Poser ainsi la philosophie comme un des fondements possibles de la réflexion sur la société montre en quoi ses « fondamentaux » ont quelque chose à dire dans un univers où, plus qu'ailleurs, on distingue « théorie » de « pratique ».

³ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1991.

Kant : l'impératif catégorique comme fait de la Raison

Considérations générales

On pourrait être tenté de dire de manière catégorique : « la morale est kantienne ou n'est pas ». Si, en effet, on ne trouve pas chez Kant de recette toute faite susceptible de dicter, à coup sûr, un comportement prédéterminé, une solution à tous les problèmes de conscience (car, on le verra, il ne s'agit pas pour lui d'inventer une nouvelle morale), on ne peut néanmoins faire l'économie de la réflexion kantienne si l'on s'intéresse à la problématique morale de manière sérieuse.

a. En premier lieu, pourrait-on dire, parce que sa démarche est de nature fondamentalement morale. Sa philosophie est pourtant d'abord considérée comme une nouvelle théorie de la connaissance dépassant l'antinomie « dogmatisme – scepticisme », « rationalisme – empirisme ». Les philosophes antérieurs, pour l'essentiel rationalistes, prétendaient que l'Homme pouvait, par l'exercice de sa raison, atteindre des vérités absolues, immuables et universellement fondées. Ainsi en était-il par exemple de l'existence de Dieu dont diverses preuves rationnelles étaient proposées.

Kant, d'abord héritier de cette métaphysique classique, fut « réveillé de son sommeil dogmatique » par l'empirisme sceptique de Hume qui niait la légitimité de toute connaissance en n'y voyant que le résultat d'habitudes perceptives de l'esprit humain. Afin de dépasser ce double écueil du dogmatisme rationaliste et de l'empirisme sceptique, Kant accomplit ce qu'il appela sa « révolution copernicienne » en centrant sa démarche non plus sur ce qu'il y avait à connaître, l'objet de la connaissance, mais sur le sujet de la connaissance, l'esprit humain, tout comme Copernic avait privilégié le soleil par rapport à la terre et inversé la conception antérieure. La question kantienne devient alors : « Que puis-je savoir ? ». Problématique déjà révolutionnaire en tant que telle puisqu'elle précise l'objet de la connaissance d'après les structures de l'esprit humain. Désormais la connaissance sera fondée, légitime en droit mais relative à cet esprit humain : « *L'existence de la science objective dont Kant ne doute jamais n'est possible que par le pouvoir qu'a l'esprit humain de lier a priori les phénomènes grâce à ses formes et à ses catégories qui sont certes subjectives mais en tant que telles universelles et nécessaires* »⁴. L'analyse de l'esprit humain permet de constater que la réalité est toujours perçue dans un certain espace et à travers un certain temps, formes *a priori* de la sensibilité qui sont les conditions de toute expérience et les structure de l'esprit humain. Ainsi la connaissance est relative à ces

⁴ O. Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, PUF, collection « SUP », Paris 1974, p. 21

structures. Elle apparaît à la fois légitime et limitée. Elle est possible puisqu'elle dépend des structures de l'esprit humain mais elle est relative puisqu'elle ne peut outrepasser ses limites : double aspect que nous retrouverons dans la morale kantienne et qui fait toute la modernité de Kant, lequel place au centre de sa démarche le sujet rationnel. Par voie de conséquence, la métaphysique cessera d'être une science. Les structures de l'esprit humain étant spatio-temporelles, tout ce qui leur échappe ne peut être objet de science. Pour ne prendre qu'un exemple, Dieu, par définition éternel ne peut donc être saisi dans l'espace et le temps et n'est donc plus objet de connaissance. Mais n'étant pas saisissable théoriquement, il n'est pas pour autant nié. On connaît la célèbre formule kantienne : « *J'ai dû supprimer le savoir pour lui substituer la croyance* ».

A ce type de questionnement relatif à la théorie de la connaissance, Kant ajoute une problématique spécifiquement morale en posant la question : « que dois-je faire ? ». Sa démarche devient alors essentiellement morale ce que certains lui reprocheront. Il ne cachait d'ailleurs pas son admiration pour la loi morale elle-même : « *Deux choses remplissent le coeur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelle et toujours croissante, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi* »⁵.

b. Ce caractère moral de sa réflexion est confirmé par son souci d'établir la spécificité de la morale et de la moralité. On a souvent évoqué, à cet égard, l'influence de Rousseau dans la critique que Kant fit de la « Philosophie des Lumières », dans son refus d'établir une identité entre la science et la vertu. Le devoir n'est pas une conséquence du savoir. Il ne suffit pas de connaître pour savoir comment se comporter ; ce qui ne signifie pas, par ailleurs, que Kant fera l'apologie de l'ignorance mais simplement, que de même que dans sa théorie de la connaissance il dénonce la prétention de la métaphysique à vouloir être une science, il critique le principe même d'une déduction de la morale à partir de la métaphysique telle que la pratique Platon pour établir un nouveau type de rapports entre cette métaphysique et cette morale qui n'est jamais la simple application d'un savoir théorique préétabli.

c. Ce caractère fondamentalement moral de la démarche de Kant est attesté aussi par l'exigence d'une réflexion qui atteint la racine même du problème moral. Le but de la démarche kantienne est, en effet, comme il l'indique lui-même, « *rien de plus que la recherche et l'établissement du principe suprême de la moralité, laquelle fondation définit à elle seule dans son projet une tâche*

⁵ Kant, *Critique de la Raison Pratique*, PUF, Paris, 2002, p.173 (Ed. originale : 1788)

complète qu'il y a matière à détacher de toute autre recherche morale »⁶. Nous aurons l'occasion de vérifier, à de nombreuses reprises, cette originalité très remarquable de l'entreprise kantienne.

d. On pourrait enfin ajouter, pour attester de la nécessité du recours à Kant, que si sa démarche à travers ce souci du fondement de la morale peut paraître « classique », elle n'en est pas moins profondément « moderne » et on peut y voir peut-être l'acte de naissance de la philosophie moderne dans son ensemble, que ce soit sur le plan théorique, celui de la connaissance ou sur le plan pratique, celui de la morale dans la mesure où la recherche du fondement n'est pas une déduction à partir de principes transcendants mais une mise à jour à partir d'une pratique humaine. Kant inaugure ainsi une philosophie de la finitude, c'est-à-dire une philosophie qui se place du point de vue de l'Homme, être fini, et non plus, comme chez Spinoza, de Dieu, de la nature dans son ensemble⁷, ou du « monde intelligible » chez Platon. Ce caractère « humain » du début de sa réflexion le rend peut-être plus proche de nous que certains auteurs précédemment évoqués malgré l'abstraction et l'évidente austérité de ses démonstrations. L'« humanisme » de la position kantienne pourrait être illustré par la question qu'il formulait lui-même et qui résumait l'ensemble de sa problématique : « Qu'est-ce que l'Homme ? ». Il faudra tout de même nuancer cet humanisme dans la mesure où il est fondamentalement rationnel.

Si la forme de la réflexion kantienne nous paraît moderne, son contenu peut nous sembler aussi familier, d'une urgente familiarité dans la mesure où, comme il l'a dit lui-même, il s'est efforcé de dépasser le double écueil, du dogmatisme rationaliste qui lui paraissait ne plus avoir d'avenir parce qu'il n'avait pas de fondement, mais aussi de l'empirisme sceptique qui ne pouvait le satisfaire car il niait toute possibilité de connaissance du monde. Ne retrouve-t-on pas ici l'une des tâches essentielles de la réflexion éthique actuelle ?

Une entreprise originale de fondation de la morale dans *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*

La démarche morale de Kant est exposée de manière très claire dans *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*. On a donc choisi de la présenter essentiellement à partir de cet ouvrage. Cette réflexion originale sur la nature de la moralité commence par une longue

⁶ Kant, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Garnier-Flammarion, Paris, 1994, n° 715, p. 58 (Ed. originale : 1785)

⁷ Pour Y. Yovel, « cette immanence humaniste de Kant » le rend même plus moderne que Spinoza qui, tout en affirmant l'immanence de Dieu, adoptant le point de vue de ce même Dieu ne pouvait développer une philosophie de la finitude - *in Spinoza et autres hérétiques*, Seuil, Paris 1991, pp. 287-290

délimitation du cadre et du contexte dans lequel elle peut et doit se développer. Il convient d'abord d'éliminer toute perspective intéressée, utilitariste et une étude qui partirait d'une prétendue connaissance scientifique, psychologique et anthropologique du sujet moral. En ce sens, la morale aura une dimension « méta-physique », au-delà de la physique. C'est la première condition pour échapper à l'obstacle relativiste qui ne manquerait pas de ressurgir si l'on essayait de décrire le comportement moral de l'Homme à partir de ses composantes psychologiques et donc de déduire la morale d'une science psychologique. Il n'est pas dit en effet qu'on puisse atteindre l'objectivité en la matière et par ailleurs le devoir ne peut découler du fait, de l'être comme on aura plusieurs fois l'occasion de le vérifier.

« Ne pense-t-on pas qu'il soit de la plus extrême nécessité de mettre une bonne fois en oeuvre une philosophie morale pure qui soit complètement débarrassée de tout ce qui ne peut être qu'empirique et qui appartient à l'anthropologie. Qu'il doive en effet y avoir une telle philosophie cela se dégage à l'évidence de l'idée commune du devoir et des lois morales. Chacun doit reconnaître que, si une loi doit avoir une valeur morale, c'est-à-dire situer sa valeur dans sa capacité de fonder une obligation, il lui faut contenir en elle une absolue nécessité ; que le commandement : « Tu ne dois pas mentir », ne vaut pas seulement pour les Hommes, tandis que d'autres êtres raisonnables n'auraient pas à s'en soucier, et qu'il en va de même pour toutes les autres lois morales proprement dites ; que par conséquent le fonctionnement de l'obligation ne doit pas ici être cherché dans la nature de l'Homme, mais a priori, uniquement dans les concepts de la raison pure, et que toute autre prescription se fondant sur des principes de la simple expérience, même s'il s'agit à un certain égard d'une prescription universelle, dès lors que pour la moindre part, peut être seulement en ce qui touche à un mobile, elle s'appuie sur des principes empiriques, ne peut jamais être désignée comme une loi morale.

Ainsi non seulement les lois morales, y compris leurs principes, se distinguent essentiellement, dans toute connaissance pratique, de tout ce qui contient quelque chose d'empirique, mais toute philosophie morale repose entièrement sur sa partie pure et, appliquée à l'Homme, elle se garde d'effectuer le moindre emprunt à la connaissance de celui-ci (anthropologie), mais elle lui donne au contraire, en tant qu'il est un être raisonnable, des lois a priori, lesquelles requièrent encore, certes, une faculté de juger aiguisée par l'expérience, pour qu'il soit possible, d'une part, de discerner dans quels cas elles sont applicables, et, d'autre part, de leur ménager un accès dans la volonté de l'Homme et une énergie de nature à permettre leur mise en pratique : il est clair en effet que l'être humain, dans la mesure où il est lui-même affecté par tant d'inclinations, est

assurément capable de concevoir l'idée d'une raison pure pratique, sans avoir pour autant aussi facilement le pouvoir de la rendre efficace in concreto dans la conduite de sa vie »⁸.

De telles affirmations apparemment contiennent une double réfutation, celle du recours à l'expérience et celle de la référence à une nature humaine étudiée et définie de manière anthropologique et positiviste. En fait, il s'agit essentiellement, pour Kant, de dépasser ce niveau d'analyse et d'atteindre les « conditions mêmes de possibilité » de cette expérience morale. C'est à ce titre qu'il pense devoir partir d'un point qui n'est plus spécifiquement « humain » dans la mesure où la raison pratique, c'est-à-dire morale pour Kant dont le caractère universel est une composante essentielle, dépasse l'humanité. La formulation kantienne établit une distinction entre l'Homme et d'autres êtres rationnels qui peut sembler étonnante. Il ne faut pas y voir une quelconque hypothèse sur la possible existence d'autres êtres pensants mais l'affirmation que la loi morale est fondamentalement rationnelle avant d'être humaine. Elle s'adresse à l'Homme en tant qu'être doué de raison mais le dépasse car l'Homme n'est pas un être seulement rationnel. En droit, elle s'adresse donc à tout être fini et rationnel. Si la loi morale est d'essence rationnelle, elle ne peut être prouvée par une simple enquête expérimentale sur la réalité et, de ce fait, on peut dire qu'elle dépasse l'expérience humaine. Mais il n'y a point ici pour autant de condamnation du point de vue humain pour recourir à une position hiérarchiquement supérieure, comme celle d'un Dieu ou d'un « monde intelligible », car la réflexion kantienne va se fonder d'abord sur une analyse du jugement moral qui exclut toute dimension psychologique pour s'interroger sur la forme de ce jugement plus que sur son contenu immédiat.

Il faut insister sur ce point : cette expérience spécifiquement morale est étrangère à toute justification psychologique car la psychologie intéresse la partie sensible de l'être humain. La morale n'est pas une affaire de sentiment. La caractéristique de cette entreprise de fondation est d'être aussi une démarche inductive, analytique et non plus déductive. Au lieu de rechercher un principe général d'où l'on pourrait déduire un certain nombre de vérités morales particulières comme l'ont souvent fait les philosophes Grecs avec le Souverain Bien, ou de faire appel aux commandements issus d'une volonté divine, Kant va chercher à induire et à dégager d'actes, de motivations d'actes considérés comme moraux, le principe qui, justement, les rend moraux. Ces principes ne sont pas déduits mais dérivés⁹. Il s'agit donc de mettre à jour « les conditions de possibilité » de la morale. Le parallèle est ici évident avec ce que Kant avait déjà réalisé sur le plan de la connaissance lorsque, face à la réussite de la physique à laquelle la philosophie n'avait nullement participé, il s'interrogeait sur le fondement même de cette démarche donc aussi sur les

⁸ Kant, *op. cit.*, pp. 53-54

⁹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 306

conditions de possibilité de la science. Question de droit et non de fait, de forme et non de contenu même si la démarche s'appuie sur l'analyse d'un fait mais d'un « fait de la raison ».

Il faut aussi ajouter que le philosophe ne crée pas plus de morale qu'il ne crée de science ou d'art. Il n'est pas, par nature, plus moral qu'un être humain quelconque, ou du moins qu'un être humain qui ne connaît pas la philosophie. Le philosophe n'a pas de privilège par rapport aux autres Hommes à cet égard. On pourrait ici encore relever l'influence théorique de Rousseau pour qui la morale était aussi distincte du savoir et de la culture et trouver une sorte de parenté entre ces deux auteurs qui, au fond, se rejoignent dans le même optimisme moral¹⁰.

« La raison humaine dans le registre moral peut être facilement conduite même chez l'intelligence la plus commune à une grande exactitude et précision ».

Sur le plan « pratique », c'est-à-dire celui de la morale, il n'existe pas de différence entre le philosophe et l'Homme commun alors que dans le domaine de la connaissance le savoir et l'ignorance fondent des distinctions définissant des compétences diverses. La tâche du philosophe consiste donc à analyser le fondement de ce jugement moral commun (qui n'est pas l'expression d'un consensus sur le Bien et le Mal mais la reconnaissance que tout être humain est capable de faire une distinction entre le Bien et le Mal) et les représentations qui y sont liées. La moralité est ainsi reconnue d'emblée comme étant une sorte de fait indiscutable dont on va étudier les conditions de possibilité et de légitimité ; mais elle existe avant qu'on puisse réfléchir sur elle ; s'interroger sur ce qui fait la moralité d'un acte présuppose en effet que cet acte existe déjà auparavant, tout comme la physique de Newton existait déjà avant que le philosophe ne réfléchisse sur elle. Ainsi Kant se propose d'abord de partir de l'opinion commune, courante, populaire de la morale qui régit habituellement les actions des Hommes et il est bien ici ce philosophe qui, selon la formule d'Alain « *a voulu savoir ce qu'un savetier pouvait concevoir sous le terme d'honnête Homme* ». La morale n'est donc pas à inventer, à créer, à concevoir, elle existe d'ores et déjà mais aux yeux du philosophe elle demeure, « d'un certain point de vue » infondée, illégitime tant que notre raison ne se sera pas reconnue en elle, tant qu'un principe de fondement universel et indiscutable n'aura pas pu en être dégagé.

La volonté bonne

¹⁰ Kant, *op. cit.*, p. 57

« Il n'y a nulle part quoi que ce soit dans le monde, ni même en général hors de celui-ci, qu'il soit possible de penser et qui pourrait sans restriction être tenu pour bon, à l'exception d'une volonté bonne. L'intelligence, la vivacité, la faculté de juger, tout comme les autres talents de l'esprit, de quelque façon qu'on les désigne, ou bien le courage, la résolution, la constance dans les desseins, en tant que propriétés du tempérament, sont sans doute, sous bien des rapports, des qualités bonnes et souhaitables ; mais elles peuvent aussi devenir extrêmement mauvaises et dommageables si la volonté qui doit se servir de ces dons de la nature, et dont les dispositions spécifiques s'appellent pour cette raison caractère, n'est pas bonne. Il en va exactement de la même manière avec les dons de la fortune. Le pouvoir, la richesse, la considération, même la santé et le bien-être, le contentement complets de son état (ce qu'on entend par le terme de bonheur), donnent du coeur à celui qui les possède et ainsi, bien souvent, engendrent aussi de l'outrecuidance, quand il n'y a pas une volonté bonne qui redresse l'influence exercée sur l'âme par ces bienfaits, ainsi que, de ce fait, tout le principe de l'action, pour orienter vers des fins universelles ; sans compter qu'un spectateur raisonnable en même temps qu'impartial ne peut jamais éprouver du plaisir à voir la réussite ininterrompue d'un être que ne distingue aucun trait indicatif d'une volonté pure et bonne, et qu'ainsi la volonté bonne apparaît constituer la condition indispensable même de ce qui nous rend dignes d'être heureux.

Bien plus : il existe certaines qualités qui sont favorables à cette volonté bonne elle-même et qui peuvent fortement faciliter son oeuvre, mais qui, néanmoins, ne possèdent intrinsèquement aucune valeur absolue et présupposent au contraire toujours encore une volonté bonne, ce qui limite la haute estime qu'on leur porte par 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 sobriété de réflexion ne sont pas seulement bonnes à bien des égards, mais elles semblent même constituer une dimension de la valeur intrinsèque de la personne ; reste qu'il s'en faut de beaucoup qu'on puisse les déclarer bonnes sans restriction (quand bien même elles ont été valorisées de manière inconditionnée par les Anciens). Car, sans les principes d'une volonté bonne, elles peuvent devenir extrêmement mauvaises, et le sang-froid d'un vaurien le rend, non seulement bien plus dangereux, mais aussi immédiatement, à nos yeux, plus abominable encore que nous l'eussions estimé sans cela.

Ce n'est pas ce que la volonté bonne effectue ou accomplit qui la rend bonne, ni son aptitude à atteindre quelque but qu'elle s'est proposée, mais c'est uniquement le vouloir ; autrement dit, c'est en soi qu'elle est bonne et, considérée pour elle-même, elle doit être estimée sans comparaison comme de loin supérieure à tout ce qui pourrait être mené à bien par elle en faveur d'une quelconque inclination, ou même, si l'on veut, en faveur de toutes les inclinations »¹¹.

¹¹ Kant, *op. cit.*, pp. 59-60

Le premier constat d'un esprit soucieux de morale sans être pour autant philosophe est celui d'un fait indéniable que personne ne peut contester : un acte ne peut être reconnu comme moral s'il n'est pas d'abord accompli par la volonté bonne sans aucune autre considération, c'est-à-dire par la volonté de faire le bien pour le bien par seul respect de ce Bien. C'est donc là la condition nécessaire à sa moralité (même si elle peut ne pas apparaître suffisante), toutes les autres qualités que Kant évoque dans ce texte ne pourront que s'ajouter à cette détermination fondamentale, aider peut-être à sa réalisation mais elles ne sont pas, elles, spécifiquement morales. Il faut insister sur ce point : cette constatation n'est pas spécifiquement philosophique, puisque tout être humain réfléchissant sur la moralité doit nécessairement aboutir à une conclusion de même nature mais elle permet de dégager, pourrait-on dire, « le noyau dur » de la moralité qu'on pourrait formaliser comme dans le schéma suivant dans lequel les différents cercles indiquent les composantes de l'acte autour du centre (la volonté bonne) qui constitue l'essence de la moralité.

Par ordre croissant :

Volonté bonne -> Vertus -> Propriétés du tempérament -> Talents de l'esprit -> Dons de la fortune

Une telle analyse distingue Kant de bon nombre de ses prédécesseurs et, en particulier des philosophes Grecs qui définissaient la morale par la pratique de la vertu et la recherche ou l'acquisition du bonheur ou de la béatitude comme chez Aristote et Spinoza, assimilés en quelque sorte à des critères de moralité. Le bonheur selon Kant ne peut avoir de valeur universelle et fondatrice. Il n'est qu'un idéal de l'imagination et non de la raison. Son contenu varie selon les différents individus et selon les différentes écoles philosophiques. On ne peut donc donner une définition universelle du bonheur et une moralité qui prétendrait se fonder sur un tel principe manquerait sa spécificité proprement morale. De plus, le bonheur ne peut, en aucun cas, être le gage et le critère de la moralité. Ainsi un criminel peut, par exemple, apparemment tirer une certaine satisfaction psychologique de son forfait alors qu'un être humain qui aurait accompli un acte apparemment moral mais qui serait extrêmement scrupuleux pourrait, au contraire, éprouver un sentiment de frustration, voire de culpabilité. La béatitude ne peut pas être le prix de la vertu ni la vertu elle-même. Kant s'oppose ici à Spinoza et précise que la pratique de la moralité ne peut pas, en tant que telle, nous rendre heureux mais seulement dignes d'être heureux. L'étude de l'Homme, le rôle tenu par la raison en lui atteste qu'il n'est pas fait directement pour le bonheur. Kant rappelle en effet qu'il lui aurait été plus facile de l'atteindre s'il n'avait pas cette raison, s'il était un être purement instinctif. L'existence de cette raison prouve donc que sa vocation n'est

pas la seule quête du bonheur. Elle l'appelle, pourrait-on dire, au devoir et elle seule pourra précisément lui indiquer ce devoir.

« Si, dans un être qui a une raison et une volonté, sa conservation, son bien-être et, en un mot, son bonheur correspondait au but véritable de la nature, celle-ci aurait à cet égard fort mal arrangé les choses en choisissant la raison de la créature pour réaliser son intention. Car toutes les actions que cette créature doit mener à bien conformément à cette intention, de même que toute la règle de son comportement, lui auraient été prescrites avec beaucoup plus de précision par un instinct, et cette fin aurait pu être atteinte ainsi de manière bien plus sûre que cela ne peut jamais arriver par la raison, - et si cette dernière devait par surcroît lui échoir comme une faveur, elle n'aurait dû lui servir que pour développer des considérations sur les heureuses dispositions de sa nature, pour les admirer, pour s'en réjouir et exprimer sa gratitude à l'égard de la Cause bienfaisante, mais nullement pour soumettre sa faculté de désirer à cette direction faible et trompeuse et pour intervenir dans le dessein de la nature : en un mot, la nature aurait pris garde que la raison n'allât dévier dans un usage pratique et n'eût l'audace de concevoir pour elle-même, avec les faibles clartés qui sont les siennes, le plan du bonheur et des moyens d'y arriver ; elle se serait chargée elle-même du choix, non seulement des fins, mais aussi des moyens, et elle aurait eu la sage prévoyance de les confier globalement, de manière exclusive, à l'instinct.

En fait, nous observons même que plus une raison cultivée se consacre au projet de jouir de la vie et du bonheur, plus l'être humain s'écarte du vrai contentement. C'est pourquoi chez beaucoup, et à vrai dire chez ceux qui ont tenté de mener le plus loin l'usage de la raison, survient dès lors qu'ils sont assez sincères pour le reconnaître, un certain degré de misologie, c'est-à-dire de haine de la raison, dans la mesure où, après évaluation de tous les avantages qu'ils retirent, je ne dirai pas de la découverte de tous les arts constitutifs du luxe ordinaire, mais même des sciences (qui, en définitive, leur apparaissent aussi comme un luxe de l'entendement), ils trouvent pourtant qu'en réalité ils se sont simplement attirés plus de peine qu'ils n'ont obtenu de bonheur ; et dans ces conditions ils finissent par plutôt envier que mépriser l'espèce plus commune des Hommes qui se laissent conduire de plus près par le simple instinct naturel et qui n'accordent pas une bien grande influence à leur raison sur leurs faits et leurs gestes. Et dans cette mesure il faut reconnaître que le jugement de ceux qui modèrent fortement et même réduisent à néant les exaltations glorificatrices des avantages que la raison devrait nous procurer du point de vue du bonheur et du contentement de la vie n'est nullement le produit d'une humeur morose, ou ne témoigne en rien d'un manque de reconnaissance envers la bonté du gouvernement du monde : bien au contraire, à la racine de ces jugements se trouve secrètement l'idée selon laquelle la fin de leur existence est tout autre et d'une dignité beaucoup

plus élevée, que c'est à cette fin, et non pas au bonheur, que la raison est tout spécialement destinée, et que c'est par conséquent à une telle fin que le dessein privé de l'Homme se doit, dans la plupart des cas, subordonner comme à sa condition suprême »¹².

Kant ne va cependant pas jusqu'à la condamnation de la recherche du bonheur dans une sorte de conduite masochiste ou perverse car il reconnaît aussi que la situation de l'être malheureux risque de le détourner de tout souci moral.

En ce sens : *« assurer son propre bonheur est un devoir (du moins de façon indirecte) ; car ne pas être content de son état, se trouver accablé par une foule de soucis, et cela au mieux de besoins insatisfaits, pourrait facilement devenir une grande tentation de transgresser ses devoirs »¹³.*

Il n'est donc pas interdit de rechercher son bonheur mais il convient simplement de reconnaître qu'il ne s'agit pas là, en tant que telle, d'une préoccupation véritablement morale, qu'il ne faut donc en faire le fondement de la morale et de la moralité. Ainsi Kant substitue au concept de vertu ou de Souverain Bien celui de volonté bonne par laquelle la raison exerce sa domination dans l'activité morale et remplace la morale antique du bonheur par une morale rationnelle du devoir.

Le devoir et l'obligation

L'analyse de ce concept de devoir va préciser ce qu'est justement un acte véritablement moral en accomplissant une triple différenciation.

La première distinction est celle qui oppose un acte accompli par devoir à un acte accompli conformément au devoir. L'exemple de Kant est bien connu¹⁴ : un marchand qui vendrait son produit à un prix considéré comme honnête, parce qu'il craint de ne pas avoir suffisamment de clients par rapport à ses concurrents ou parce qu'il redoute d'être condamné par la loi aura un comportement légal, conforme à la loi, mais amoral car dénué d'une dimension spécifiquement morale. En revanche, on peut reconnaître dans celui d'un autre marchand qui agirait de manière apparemment identique mais avec le seul souci d'être honnête donc de se soumettre à une valeur

¹² Kant, *op. cit.*, pp. 61-63

¹³ Kant, *op. cit.*, p. 67

¹⁴ Kant, *op. cit.*, p. 65

qu'il respecte, une attitude morale. Ici le devoir apparaît comme la seule référence, sans aucune considération intéressée ; il faut être honnête parce qu'il faut l'être (cette distinction sera reprise ultérieurement et précisée à travers l'opposition entre l'impératif catégorique et l'impératif hypothétique).

La seconde distinction est celle qui distingue le but et la maxime de l'action : « *Une action accomplie par devoir tient sa valeur morale non pas du but qui doit être atteint par elle mais de la maxime d'après laquelle elle est décidée ; cette valeur 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 accomplie sans qu'aucune attention soit portée aux objets de la faculté de désirer* »¹⁵. Pour juger de la moralité d'un acte, il convient, avant tout, de définir l'intention qui a été à la source de l'acte, le principe de son vouloir, ce que Kant appelle la maxime qui déterminera l'acte. La moralité d'un acte n'est pas fonction des conséquences qu'elle peut entraîner mais de l'intention avec laquelle il a été accompli. Ainsi, par exemple, un acte héroïque comme celui de sauver une personne peut conduire effectivement à une conséquence extrêmement positive, celle de la sauvegarde de la vie de cette personne. Mais s'il est accompli par orgueil, par désir ou besoin de reconnaissance des autres, il n'en sera pas moins amoral car il obéira à une motivation tout à fait personnelle et subjective qui est étrangère à une intention véritablement morale, c'est-à-dire celle qui vise l'accomplissement du seul devoir.

La troisième affirmation est celle selon laquelle « *le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi* »¹⁶. Le terme de respect est ici particulièrement important dans la mesure où Kant, précisément, a déjà reconnu qu'un acte moral est un acte qui ne pouvait être accompli que par « volonté bonne », c'est-à-dire par seule soumission à une valeur supérieure à l'Homme et rationnelle, donc qui excluait en tant que telle, à titre de composante morale, toute inclination, toute affectivité. Mais dans la mesure où l'être humain est aussi un être sensible, il ressent en lui la présence du devoir rationnel sous forme d'un certain sentiment qui est celui du respect. Ce respect est cependant un sentiment de nature tout à fait particulière, puisque Kant parle même, à la limite du paradoxe, d'un sentiment rationnel. Kant distingue ainsi « l'amour du prochain » contenu dans la loi évangélique, de l'amour pathologique, passionnel. Aimer quelqu'un par devoir, ce n'est évidemment pas aimer quelqu'un par sentiment et on n'a pas besoin de se fixer comme devoir celui d'aimer quelqu'un que l'on aime de passion, mais seul l'amour du prochain, qui est un amour fondé sur le respect d'une loi, peut être considéré comme véritablement moral (ce qui ne veut évidemment pas dire que Kant condamne l'autre type

¹⁵ Kant, *op. cit.*, p. 68

¹⁶ Kant, *op. cit.*, p. 69

d'amour, mais dans le souci de préciser la spécificité de l'acte moral, il l'exclut de l'univers moral).

Cette triple différenciation pourrait permettre de préciser, à la lumière de Kant, le sens de certains termes habituels, immoral, amoral et moral :

- Immoral : contraire à la loi morale ;
- Amoral : conforme à la loi morale mais déterminé par des raisons non spécifiquement morales ;
- Moral : accompli par seul respect de la loi morale.

La forme de la moralité ayant été définie dans sa spécificité, le respect de la loi en tant que telle comme source de l'intention morale, il reste à préciser la nature et le type de cette loi :

« Mais de quel type de loi peut-il bien s'agir pour que sa représentation même sans tenir compte de l'effet qui en est attendu doive avec nécessité déterminer la volonté en telle façon que celle-ci puisse être appelée bonne absolument et sans restriction ? Dans la mesure où j'ai dépouillé la volonté de toutes les impulsions qui pourraient naître en elles à la suite de l'obéissance à quelque loi, il ne reste rien que la légalité universelle des actions en général qui seule doit servir de principe à la volonté autrement dit : je ne dois jamais me conduire autrement que de telle sorte je puisse aussi vouloir que ma maxime soit vouée à devenir une loi universelle ... Pour ce que j'ai à faire afin que mon vouloir soit moralement bon, je n'ai nullement besoin d'une subtilité qu'il faille aller chercher très loin. Sans expérience en ce qui concerne le cours du monde, incapable d'être préparé à tous les événements qui surviennent je me borne à me demander peux-tu aussi vouloir que ta maxime devienne loi universelle ? »¹⁷.

Ainsi l'Homme peut se guider à travers les aléas de la vie sans nécessairement faire appel à un raisonnement théorique très élaboré. Il lui suffit de faire appel à un critère d'universalisation possible. Tout être humain rationnel, et à la condition qu'il veuille agir moralement, pourra s'apercevoir qu'une conduite avantageuse à un moment donné, comme celle qui l'amènerait à mentir ou à voler, ne pourrait que devenir contradictoire si elle était universalisée et qu'elle ne pourrait donc être reprise par un autre sujet rationnel qui occuperait sa place. La « raison humaine commune » « sait parfaitement dans tous les cas qui surviennent distinguer ce qui est bien ce qui est mal ce qui est conforme au devoir ou contraire au devoir dès lors que simplement sans rien lui apprendre le moins du monde de nouveau on la rend attentive comme le faisait Socrate à son propre principe ; ainsi pourrait-on montrer ensuite qu'il n'y a nul besoin de science ni de

¹⁷ Kant, *op. cit.*, p. 69

philosophie pour savoir ce que l'on a à faire pour être honnête et bon et même pour être sage et vertueux »¹⁸.

Mais Kant ajoute aussitôt : *« c'est une chose magnifique que l'innocence : simplement est-il aussi très redoutable qu'elle parvienne mal à se protéger et qu'on puisse aisément la séduire »¹⁹*. Cette voix de la raison, « innocente » et spontanée, présente en chaque Homme est en effet obscurcie par les « besoins » et les « inclinations » qui parviennent à proposer le bonheur comme fin véritable de l'activité de l'Homme et à le détourner ainsi de la véritable nature de la moralité.

C'est pourquoi cette raison commune doit elle-même mieux fonder ses propres principes et les conditions d'accès à la moralité. Kant va ainsi passer de la philosophie morale populaire (c'est-à-dire celle contenue dans l'instinct de l'innocence et de la moralité spontanée) à la métaphysique des mœurs pour consolider cette pratique morale dont il a dégagé les principes essentiels.

L'impératif catégorique

Dans la mesure où la loi morale d'essence rationnelle s'applique à un être humain qui n'est pas seulement rationnel, elle se manifeste dans le devoir qui s'impose sous la forme d'une contrainte intérieure. Kant avait déjà distingué deux sortes d'actes, celui accompli par devoir et celui accompli conformément au devoir. Cette distinction est désormais reprise à travers celle qui oppose l'impératif catégorique à l'impératif hypothétique.

« Cela étant, tous les impératifs commandent soit hypothétiquement, soit catégoriquement. Les premiers représentent la nécessité pratique d'une action possible, en tant qu'elle constitue un moyen de parvenir à quelque chose d'autre que l'on veut (ou en tout cas dont il est possible qu'on le veuille). Quant à l'impératif catégorique, il serait celui qui représenterait une action considérée pour elle-même, sans relation à une autre fin, comme objectivement nécessaire.

Parce que toute loi pratique (c'est-à-dire morale) représente une action possible comme bonne et donc comme nécessaire pour un sujet susceptible d'être déterminé pratiquement (moralement) par la raison, tous les impératifs sont des formules exprimant la détermination de l'action qui est nécessaire d'après le principe d'une volonté bonne en quelque manière. Dès lors, si l'action n'est bonne que comme moyen en vue d'autre chose, l'impératif est hypothétique ; si elle est représentée comme bonne en soi, par conséquent comme appartenant nécessairement à une

¹⁸ Kant, *op. cit.*, p. 74

¹⁹ Kant, *op. cit.*, p. 75

volonté intimement conforme à la raison, s'il constitue le principe d'une telle volonté, il est alors catégorique »²⁰.

L'impératif hypothétique (si ... alors) est celui qui s'impose à une volonté qui veut atteindre un but ou une fin : « *La question n'est pas du tout ici de savoir si la fin est raisonnable et bonne mais simplement de déterminer ce qu'il faudrait faire pour l'atteindre* »²¹. Cet impératif se manifeste à travers les règles de l'habileté ou les conseils de la prudence qui définissent tous les moyens nécessaires à la réalisation d'un objectif. La prudence, on le voit, n'a plus du tout le statut privilégié qu'elle avait chez Aristote puisqu'elle ne relève plus de la vertu en tant que telle.

Mais l'acte peut être aussi régi par les seuls commandements et les lois de la moralité. L'impératif catégorique fonde ainsi l'action nécessaire en elle-même dans l'absolu, sans considération d'aucun but extérieur. Ici la règle n'est plus celle d'habileté, de prudence mais véritablement celle de moralité. L'impératif catégorique correspond à l'acte accompli par devoir et seulement par devoir.

Cet impératif catégorique qui est donc le commandement absolu de la raison et la marque de la moralité va être exprimé dans une formule mère d'où découleront trois formules dérivées. Cette formule mère reprend un principe qui avait déjà été dégagé dans l'analyse de la conscience commune, celui de l'universalité : « *agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* »²².

Il faut ici mettre l'accent sur le fait que le caractère d'universalité doit s'appliquer à la maxime, à l'intention de l'acte et non à l'acte lui-même pour éviter des contresens sur la signification profonde de cette formule. On remarquera, par ailleurs, qu'elle est purement formelle ; elle ne dit rien du contenu de l'acte mais s'intéresse à la forme de l'intention qui est à sa source. Les maximes de nos actions, si nous voulons nous comporter moralement, doivent donc pouvoir être érigées en lois universelles. Nous devons, en tout état de cause, pouvoir nous les représenter comme susceptibles d'être érigées en loi c'est-à-dire universalisables. Elles doivent pouvoir guider le comportement de tout être rationnel, de tout être capable d'adopter un point de vue universel.

Cette formule mère va ensuite être précisée à travers trois autres formules dérivées.

²⁰ Kant, *op. cit.*, p. 88

²¹ Kant, *op. cit.*, p. 89

²² Kant, *op. cit.*, p. 97

Première formule : « *Agis comme si la maxime de ton action devait par ta volonté être érigée en loi universelle de la nature* »²³.

La nature ici est entendue comme un système d'objets régis par des lois universelles et nécessaires. Dire donc que cette maxime peut être érigée en loi de la nature veut dire qu'elle peut être intégrée dans un ordre qui exclut toute contradiction et toute déraison. La question que doit se poser le sujet moral est de savoir donc si la maxime de son action est compatible avec l'univers humain qui est le sien. Cette signification se vérifie dans la suite de la démarche kantienne qui choisit quatre exemples très concrets pour illustrer la nécessité et l'obligation de cet impératif : le suicide, le mensonge ou la fausse promesse, l'oisiveté et l'indifférence. Pour ne retenir qu'un exemple, le mensonge, s'il était admis, détruirait toute société en disqualifiant toute promesse, tout engagement et tout contrat et en détruisant le langage lui-même. A travers ces différents exemples d'attitudes toutes condamnées, on voit qu'il s'agit d'instaurer un rapport d'harmonie, d'équilibre entre le sujet moral lui-même, les devoirs qu'il a envers lui-même et les devoirs qu'il a envers les autres, donc dans un système qui réunit des composants différents. Le critère fondamental de cet impératif et donc de la moralité est celui de la non-contradiction et la cause fondamentale du mal sera précisément le fait que le sujet, dans certains cas, établit une fausse hiérarchie entre ses différentes déterminations et se place, en quelque sorte, au centre même de sa démarche en ne tenant pas compte des autres éléments constituant le monde humain qui est le sien.

La deuxième formulation dérivée de l'impératif catégorique introduit la problématique des rapports entre la fin et les moyens et celle du respect de la personne humaine. Cet impératif porte donc sur les rapports de l'Homme avec lui-même et avec les autres : « *Agis de manière à traiter l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne des autres jamais simplement comme un moyen mais toujours en même temps comme une fin* »²⁴.

Cette formulation confirme l'universalité de la formule mère mais, en évoquant la personne de l'autre, elle introduit une dimension de pluralité : « *L'humanité n'est pas autre chose que l'universalité considérée du point de vue de la pluralité des personnes* »²⁵. Cette position reprend la fameuse règle d'Or, « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait », règle d'Or et formule kantienne établissent en effet de la réciprocité là où règne le manque de

²³ Kant, *op. cit.*, p. 98

²⁴ Kant, *op. cit.*, p. 108

²⁵ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 260

réciprocité mais la règle d'Or est imparfaitement formelle : « *Celle-ci peut sans doute être tenue pour partiellement formelle en ceci qu'elle ne dit pas ce qu'autrui aimerait ou détesterait qu'il lui soit fait. En revanche, elle est imparfaitement formelle dans la mesure où elle fait référence à l'aimé et au détesté : elle introduit ainsi quelque chose de l'ordre de l'inclination* »²⁶.

Cet impératif porte donc sur le rapport de l'Homme avec lui-même et avec les autres. On peut voir ici le fondement même du respect de la personne humaine qui a évidemment une signification morale mais aussi politique. L'Homme n'est pas un objet mais un sujet, c'est une personne qui appartient au monde des fins et pas seulement au monde sensible. Ce caractère de personne et de fin de l'Homme fait qu'il ne peut jamais être traité comme un moyen ou, du moins, car la formulation de Kant est précise, jamais simplement comme un moyen : l'Homme est un absolu. Kant, que l'on accuse parfois de prendre des positions abstraites et théoriques, est en fait ici extrêmement réaliste. Dans le rapport que les Hommes ont entre eux, il y a nécessairement des rapports de moyens, ne serait-ce par exemple que sur le plan professionnel où nous demandons parfois à l'autre de se limiter à ses compétences techniques. Mais il n'empêche que nous ne devons jamais traiter un être humain simplement comme un moyen même si nous ne faisons appel qu'à ses compétences professionnelles et techniques. Implicitement nous admettons donc qu'il n'a pas ce simple statut de moyen pour lui reconnaître sa dimension de personne dans la mesure où il est une fin en lui-même qui n'a pas de prix mais une dignité indépendante de son utilité éventuelle. Un tel précepte peut être parfaitement opérationnel dans certaines interrogations actuelles lorsque, par exemple, sur le plan scientifique ou technique, on procède à certaines expériences thérapeutiques ou à des recherches scientifiques sur le corps humain et sur ses transformations possibles. Le corps humain ne peut jamais non plus être considéré à la lumière des développements de Kant simplement que comme un moyen. Un tel rappel peut certainement aussi être utile dans le monde de l'entreprise comme nous aurons l'occasion de le voir.

La troisième formulation dérivée de l'impératif catégorique éclaire l'autonomie de la volonté du sujet moral en précisant aussi une dimension particulièrement importante de l'acte moral : « *que la volonté puisse se considérer comme étant elle-même la législatrice de la loi universelle à laquelle elle se soumet* »²⁷.

Ce principe permet de rappeler l'originalité de la morale de Kant qui l'oppose à un certain nombre d'autres philosophes. L'Homme est un être à la fois raisonnable et sensible ; c'est cette

²⁶ P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 259-260

²⁷ Kant, *op. cit.*, p. 115

dualité de condition qui explique la manière dont il ressent, lorsqu'il veut être moral, la présence en lui de cette loi universelle qu'il respecte et qu'il veut réaliser. En tant qu'être sensible, il la vit effectivement sous la forme d'une loi qui s'impose à lui (d'où le caractère de devoir et d'obligation qui est la sienne) mais en tant qu'être raisonnable et rationnel, il est lui-même l'auteur de cette loi et, en obéissant à l'impératif de la raison, il obéit à une loi qui est aussi la sienne. On pourrait ici évoquer Rousseau : « *L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté* ». En tant qu'être rationnel, l'Homme effectivement devient sa propre loi.

Cette affirmation de l'autonomie du sujet moral oppose Kant à toutes les morales relevant de l'hétéronomie (c'est-à-dire faisant appel à un principe extérieur) qui fondent la morale soit sur un Dieu soit sur la sensibilité (comme celles qui font appel au plaisir et à l'intérêt ou aux sentiments), soit sur l'idée de perfection comme dans les morales rationalistes. Pour Kant, la loi morale vient du sujet lui-même à la condition d'entendre par sujet un être rationnel qui décide, en quelque sorte, de laisser parler en lui, la raison et la raison seule qu'il vit sous forme d'obligation.

Deux points méritent encore d'être précisés : cette autonomie ne doit pas être confondue avec l'affirmation de l'individu : « *La position du soi législateur ne doit pas être confondue avec une thèse égologique* »²⁸. Cette autonomie affirme la priorité du dépassement de soi dans la reconnaissance dans celle de la loi sur la réalisation de soi (Kant n'est pas Nietzsche) : « *Le mal est au sens propre du mot perversion à savoir renversement de l'ordre qui impose de placer le respect pour la loi au-dessus de l'inclination* »²⁹. On peut aussi considérer que l'affirmation de l'autonomie de la loi morale oppose radicalement Kant aux perspectives utilitaristes qui fondent la morale sur un intérêt individuel ou collectif.

De la moralité à la liberté

La suite du texte de Kant traite d'un autre type de question apparemment plus théorique et spéculative mais essentielle. Après avoir envisagé et analysé la manière dont se manifeste l'impératif catégorique dans le jugement moral du sujet, Kant pose le problème fondamental de sa possibilité et de sa légitimité de même qu'il s'était posé, dans *La Critique de la raison pure*, le problème de la légitimité et de la possibilité de la connaissance dont il constatait par ailleurs la réalité à travers l'existence de la physique de Newton. Pour ce qui nous intéresse et sans entrer dans des débats et des références érudites d'histoire de la philosophie, plusieurs enseignements

²⁸ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 246

²⁹ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 251

peuvent être tirés de ce dernier aspect de la démarche qui éclairent encore l'esprit de la philosophie kantienne et, plus généralement, la nature de sa conception de la morale.

Le principe d'autonomie qui caractérise la moralité chez Kant selon lequel, on l'a vu, la raison seule, sans référence à une fin extérieure doit obliger la volonté, implique nécessairement l'existence d'une liberté. L'Homme en tant qu'être rationnel est capable de se donner sa propre loi. L'affirmation de la liberté est donc, en un sens, postulée par l'existence de la loi morale. Je dois, cela signifie que je peux. L'existence d'un devoir, l'appel qu'il constitue pour l'Homme présuppose qu'il puisse lui répondre, en effet, par l'affirmative comme par la négative. Un devoir n'a de sens que s'il s'adresse à un être dit moral et libre. De ce fait Kant qui, par ailleurs, quand il a traité du problème de la connaissance, a accepté que le monde de la nature, lui-même analysé par la science, particulièrement la physique, soit régi par des lois nécessaires et universelles, postule l'existence d'un autre monde, celui des fins, des sujets libres, des personnes qui ne perçoivent pas la loi comme venue de l'extérieur mais se la donnent eux-mêmes. Kant n'oppose pas, par-là, l'Homme à la nature mais plutôt sa partie nouménale, intelligible et morale, à sa partie phénoménale et naturelle. La conception que se fait Kant de l'Homme est donc foncièrement dualiste : en tant qu'être sensible, il n'échappe pas aux lois du déterminisme naturel, et en tant qu'être intelligible, il fonde lui-même ses propres règles morales avec des lois qui n'ont rien à voir avec celles qui régissent la nature phénoménale, y compris à l'intérieur de l'être humain lui-même. On remarquera ici à quel point Kant définit une position morale radicalement opposée à celle de Spinoza pour lequel, justement, l'Homme "n'était pas un empire dans son empire" mais était soumis dans sa totalité aux lois d'une nature qui n'avait évidemment pas la même signification que celle de Kant.

« D'après son caractère empirique, le sujet serait donc, comme phénomène, soumis à toutes les lois de la détermination opérée par la liaison causale, et il ne serait, à ce titre, qu'une partie du monde sensible dont les effets, comme tout autre phénomène, découleraient inévitablement de la nature. De même que les phénomènes extérieurs influencent sur lui, de même son caractère empirique, c'est-à-dire la loi de sa causalité, serait connu par l'expérience, toutes ses actions devraient pouvoir être expliquées selon les lois de la nature, et toutes les conditions requises pour leur détermination complète et nécessaire devraient se rencontrer dans une expérience possible.

D'après son caractère intelligible, au contraire (bien qu'à la vérité nous ne puissions en avoir que le concept général), le même sujet devrait néanmoins être affranchi de toute influence de la sensibilité et de toute détermination par des phénomènes ; et puisque rien n'arrive en lui, en tant qu'il est noumène, et qu'on n'y rencontre aucun changement qui exige une détermination

dynamique de temps et, par suite, aucune liaison avec des phénomènes comme causes, cet être actif serait, dans ses actions, indépendant et libre de toute nécessité naturelle comme celle qui se trouve uniquement dans le monde sensible. On dirait de lui très exactement qu'il commence de lui-même ses effets dans le monde sensible sans que l'acte commence en lui-même, et cela serait vrai sans que les effets dussent pour cela commencer d'eux-mêmes dans le monde sensible, puisqu'ils y sont toujours déterminés auparavant par des conditions empiriques dans le temps passé, mais cependant, au moyen seulement du caractère empirique (qui est simplement la manifestation de l'intelligible), et qu'ils ne sont possibles qu'en qualité de continuation de la série des causes de la nature. Ainsi liberté et nature, chacun dans son sens parfait, se rencontreraient ensemble, et sans conflit d'aucune espèce, dans les mêmes actions, suivant qu'on les rapprochait de leur cause intelligible ou de leur cause sensible »³⁰.

L'affirmation de cette liberté consubstantielle en quelque sorte au devoir ne peut cependant absolument pas être démontrée. Si elle l'était, elle entrerait dans la logique et le jeu de la démarche scientifique. Cette liberté ne peut donc être qu'éprouvée et montrée dans la moralité.

« Aucune déduction ne peut démontrer la réalité objective de la loi morale, quelque effort que fasse pour cela la raison théorique ou spéculative, ou même la raison qui s'aide de l'expérience ... Mais à la place de cette déduction vainement cherchée du principe moral, on trouve quelque chose d'autre et de tout à fait paradoxal : c'est qu'inversement il sert lui-même de principe à la déduction d'un pouvoir insondable, qu'aucune expérience ne peut prouver, mais que la raison spéculative ... devrait du moins admettre comme possible ; je veux parler du pouvoir de la liberté, dont la loi morale, qui elle-même n'a besoin d'être justifiée par aucun fondement, ne prouve pas seulement la possibilité, mais la réalité dans des êtres qui reconnaissent cette loi comme obligatoire pour eux »³¹.

Le fait que la liberté comme d'autres représentations, d'autres valeurs, ne puisse pas être objet de connaissance ne veut pas dire pour Kant qu'elle ne puisse pas ou même qu'elle ne doive pas être pensée. Cette distinction kantienne entre « pensée » et « connaissance » permet d'envisager la juxtaposition de démarches qui ont chacune leur légitimité dans leur domaine propre mais qui sont distinctes. L'activité de l'esprit humain s'exerce à différents niveaux. En tant qu'entendement qui met en oeuvre concepts et expériences, il est capable de connaissance objective comme celle que produit la démarche scientifique, légitime mais limitée car relative aux structures de l'esprit humain. Ainsi la métaphysique ne peut plus être une science puisqu'elle

³⁰ Kant, *La critique de la Raison Pure*, PUF, Paris 1963, p. 317 (Ed. originale : 1781)

³¹ Kant, *Critique de la Raison Pratique*, Garnier-Flammarion, Paris, 2003 (Ed. originale, 1788)

traite d'objets comme par exemple Dieu ou l'immortalité de l'âme, qui échappent à l'espace et au temps qui sont les structures de l'esprit humain. Tout ce qui est donc extérieur à cet espace et au temps, et c'est le cas de Dieu (par définition non spatial et éternel) ne peut donc être objet de savoir. La connaissance de l'être humain est donc à la fois légitime et limitée mais son esprit s'exprime aussi à travers la pratique de la raison ou de la pensée.

Cet être humain est constitué de telle manière que sa pensée ne peut s'empêcher de dépasser ses limites, celles de la connaissance théorique, d'aller au-delà des conditions strictement phénoménales et naturelles, de se représenter des réalités qui sont aussi importantes pour l'Homme que celles qui sont saisies dans le monde des phénomènes. Ainsi va-t-il forger ce que Kant appelle des « Idées » et non des concepts, représentations qui ont un double statut. On ne peut ni ne doit prétendre fonder « ces idées de la raison » scientifiquement dans la réalité empirique. Ainsi, par exemple, sur la plan politique, la « République » que Kant considère comme une « Idée de la raison » ne peut absolument pas faire l'objet d'une démonstration scientifique. Rien n'établit ainsi scientifiquement la supériorité de la République sur tout autre régime politique. Mais cette idée n'est pas pour autant une illusion. Si l'on veut bien lui conférer une fonction idéale (dans son langage Kant parle de fonction « régulatrice » et non pas « constitutive »), celle de dessiner les contenus de l'action politique dans le monde et de permettre ainsi de lui donner un sens qui sera fondé sans être pour autant objectif, elle aura donc une légitimité différente de celle d'un objet de la connaissance scientifique. On peut ici citer un texte de Kant : « *Platon remarquait fort bien que notre faculté de connaissance éprouve un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler simplement les phénomènes ... pour pouvoir les lire comme expérience et que notre raison s'élève naturellement à des connaissances trop hautes pour qu'un objet que l'expérience est capable de donner puisse jamais y correspondre mais qui n'en ait pas moins une réalité et ne soit nullement des chimères* »³². Ainsi l'idée de la République donne un sens à l'histoire de l'humanité, éclaire les combats empiriques de l'Homme dans cette histoire mais n'est jamais fondée sur une nécessité qui soit objective. Aucune loi objective ou scientifique dans le monde phénoménal n'annonce nécessairement le triomphe de cette République.

La position kantienne en matière de philosophie de l'histoire est, on le voit, assez différente de celle de Hegel pour qui l'histoire est le triomphe inévitable de la Raison. En fait ces références à la philosophie de l'histoire de Kant, apparemment éloignée de notre problématique spécifique, précisent encore une fois la nature de la morale qui relève du devoir être et non de l'être, de

³² Kant, *La critique de la Raison Pure*, PUF, Paris 1963, p. 317 (Ed. originale : 1781), p. 263

l'idéal, non du fait de l'obligation et non de la nécessité et permettent de vérifier à quel point la philosophie de Kant, de ce point de vue, est le contraire d'une démarche dogmatique. On peut au contraire y repérer des traces de sa modernité d'une part dans le fait de maintenir une exigence idéale et morale et, d'autre part, dans celui d'affirmer que le fondement de celle-ci relève, pourrait-on dire du postulat nécessaire. Une double lecture de Kant est peut-être ici possible, l'une quelque peu dogmatique, théorique, formaliste qui peut paraître le rattacher au passé et, au contraire, une autre qui tente, malgré tout, de maintenir dans notre univers incertain l'exigence d'une universalité morale, rempart contre la barbarie mais qu'il ne faut surtout pas essayer de confondre avec une vérité de type objectif et scientifique.

Remarques critiques

Enjeux

Les critiques adressées à Kant ou les questions posées par ses thèses fondamentales sont à la mesure de son importance. Il est impossible, ici, de les rapporter toutes mais bon nombre d'entre-elles permettent de mettre en valeur la spécificité de l'attitude kantienne en matière de morale et d'éthique. La démarche kantienne fonde en effet une manière de penser et de vivre la morale, toujours actuelle comme on aura l'occasion de le vérifier plus loin à travers certains de ses héritiers et continuateurs comme Lévinas et l'« éthique de la discussion » mais surtout elle exprime un choix authentiquement philosophique auquel on est nécessairement confronté : pour ou contre Kant ? L'étude des auteurs modernes nous permettra par ailleurs de développer certaines de ses idées et de mieux apprécier le sens des critiques qui leurs sont adressées.

Les reproches plus traditionnels qu'on évoque à propos de Kant sont les accusations de formalisme, d'idéalisme et de rigorisme. Il s'agirait d'une conception abstraite, théorique, qui ne pourrait jamais s'incarner concrètement, qui ne prendrait pas en compte suffisamment les conséquences et le contexte des actes. Certains dénoncent, dans sa démarche, le risque de conduire à une sorte d'inaction. L'exigence radicale dont elle témoigne serait en effet paralysante. Le souci de pureté morale conduirait à une sorte d'incapacité d'agir et à l'inefficacité. Ainsi Péguy, dans une célèbre formule, a-t-il pu affirmer que le kantisme voulait avoir les mains pures mais, qu'en fait, il n'avait plus de mains du tout.

S'agissant du critère d'universalité fondamental dans la morale kantienne, la critique est double : on affirme d'une part qu'il est impossible à satisfaire et reste un idéal inaccessible. Comme on le verra, un certain nombre d'auteurs contemporains dénonceront une prétention illégitime. Notre univers éthique serait celui d'une relativité indépassable. Une telle position n'est pas à son tour sans poser des problèmes comme nous aurons l'occasion de le vérifier plus loin. Ce critère d'universalité maintenu contre vents et marées sous sa forme absolue, c'est-à-dire associé à la priorité accordée à l'intention pourrait d'autre part conduire à des actes aux conséquences moralement condamnables. Ainsi en est-il de la condamnation radicale du mensonge qui peut conduire à justifier la dénonciation au nom de l'exigence de toujours dire la vérité sans prendre en considération les conséquences de l'acte : « *C'est que la véracité est un devoir qui doit être considéré comme la base de tous les devoirs à fonder sur un contrat, devoir dont la loi si on y tolère la moindre exception devient chancelante et vaine. C'est donc un commandement de la raison qui est sacré, absolument impératif qui ne peut être limité par aucune convenance. En toutes déclarations il faut être véridique* »³³. Kant en arrive ainsi à soutenir qu'il faut dire la vérité à un assassin potentiel qui nous interroge sur la présence de sa future victime et, d'une certaine manière, lui permettre ainsi d'accomplir son crime. Une analyse détaillée de l'exemple montrerait que l'analyse de Kant est erronée au regard même des principes kantien.

Mais dire du kantisme qu'il se réduirait à une pure morale de l'intention en reprenant tacitement le vieil adage selon lequel l'enfer serait pavé de bonnes intentions, revient à ne pas prendre en compte le souci d'application réelle que Kant a toujours manifesté.

En fait, on ne peut demander à Kant ce qu'il ne propose pas et prétendre y trouver des recettes ou des formules capables de définir, dans le concret, des comportements à tenir dans toute situation même si on peut voir, dans un tel constat, une limite de son entreprise.

Il convient en effet de rappeler que l'objectif de Kant est de définir ce qui fait la moralité d'un acte et seulement, si l'on peut dire, cela. Or les actes d'un individu sont bien évidemment susceptibles d'autres jugements concomitants mais de nature différente et en particulier dénués de tout caractère moral. Ainsi, la prise en compte des conséquences qu'un acte accompli moralement peut entraîner dépasse cette morale, au sens strict, même si elle peut fournir ainsi l'occasion de réfléchir sur l'importance et les limites de cette morale. Tout acte ne se réduit assurément pas à sa dimension morale et Kant reconnaissait lui-même que peut-être jamais aucun acte vraiment moral n'avait été accompli sur terre. On peut trouver ici l'occasion d'accuser Kant

³³ Kant, *op. cit.*, p. 263

de pessimisme, mais aussi celle de reconnaître le souci profond qui est le sien de dégager ce qui fait vraiment la spécificité de la morale ; ce qui ne signifie pas que, dans un autre contexte, on ne doive pas, pour apprécier un acte et son auteur, prendre en compte d'autres facteurs que celui du jugement moral. Mais si l'on veut se référer à cette dimension morale, il faut bien la mettre à jour, de la manière la plus spécifique possible. Il n'existe peut-être pas d'acte purement et seulement moral, ce que Kant admettait lui-même, mais il est possible de définir, parmi les différentes motivations ou déterminations d'un acte, celle qui est seulement et authentiquement morale. Aux reproches de rigorisme adressés à Kant, on pourrait ici opposer l'exigence de rigueur théorique qui est la sienne. Son « formalisme » n'en est qu'une conséquence.

L'analyse kantienne de la moralité d'un acte a pour objet de dégager la condition fondamentale de celle-ci. Vouloir en faire l'économie est impossible à moins de choisir de se placer dans une perspective immorale ou amoral. On pourrait ainsi répondre par avance à des critiques de type marxiste ou freudien ou nietzschéen qui dénoncent la conception kantienne du devoir défini comme un fait de la raison présent en chaque être. Elle serait l'héritière de la position de Rousseau (« *conscience, conscience instinct divin juge infaillible du bien et du mal* ») et plus largement d'une conviction religieuse ou théologique. Cette loi morale rationnelle que nous ressentons sous forme d'impératif immédiat, qui s'impose à nous, serait au contraire le fruit de notre éducation familiale et sociale, donc la marque apparente d'une servitude, d'une dépendance, d'une aliénation. Il est vrai que si Kant traite du fondement de la moralité il ne nous dit rien de l'origine, empirique, historique, de nos jugements moraux. Il n'en reste pas moins que si notre acte est accompli avec le sentiment profond d'exécuter notre devoir, il relève de la moralité même si ses effets peuvent se révéler négatifs alors qu'il ne peut en être ainsi dans le cas inverse. Refuser d'admettre une telle affirmation, est-ce vraiment détruire l'analyse de la moralité selon Kant, ou n'est-ce pas plutôt relativiser la part de la morale et récuser le rôle et l'importance que lui accorde Kant, en appelant à un comportement qui se situerait, pour ne prendre que l'exemple de Nietzsche, *Par delà le Bien et le Mal* ? Comment prétendre apprécier moralement un acte sans essentiellement prendre en compte l'intention de cet acte et, pour rester dans la perspective kantienne, la forme de l'intention, de cet acte, c'est-à-dire son critère d'universalité. Reste la critique de P. Ricoeur sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir et selon laquelle Kant confondrait critère de la moralité et fondement de la moralité.

Au-delà de ces critiques retenues parmi d'autres, la morale de Kant conduit à des interrogations centrales sur la nature de la morale elle-même. De ce point de vue, la description kantienne peut fournir deux enseignements essentiels.

- La moralité n'est aucunement une affaire de savoir et la vertu n'a rien à voir avec la science. Jamais aucune connaissance théorique ne pourra déterminer, à elle seule, un comportement pratique ; aucune valeur morale ne peut donc être tirée simplement des faits, de la connaissance objective et scientifique. Cette conception, ce refus de faire de la vertu l'équivalent de la science, rejoint ici une autre idée fondamentale, celle de la vision dualiste de Kant, faite de l'opposition entre l'être et le devoir être. De ce qui est, pour Kant, on ne saurait jamais déduire ce qui doit être. Ce serait plutôt l'exigence de ce qui est à faire qui, pour Kant, permet de transformer ce qui est et de faire advenir quelque chose. Mais cette réalité à construire, à vivre, n'est pas définissable par la seule connaissance. Elle résulte d'une décision, de la volonté rationnelle dans la sphère de l'idéal, du devoir être et non pas des faits et de l'être.

- Ce dualisme « être - devoir être » fait toute la spécificité de Kant par rapport à certains auteurs précédemment étudiés comme Aristote et Spinoza. Il a souvent été critiqué et on y a vu l'héritage de la religion judéo-chrétienne ou de l'opposition platonicienne entre le monde sensible et le monde intelligible (même si Kant s'oppose à Platon sur bien d'autres points). Ce dualisme traduirait ainsi un certain archaïsme de la part de Kant. Répondre à de telles critiques est, en fait, engager sa propre conception de la morale. Considérer que la morale a une existence spécifique, c'est reconnaître qu'elle postule nécessairement un choix philosophique qui n'est pas susceptible d'une légitimation scientifique. Une telle affirmation et son contraire présupposent toutes des visions contradictoires de la morale.

Quelle que soit la décision que l'on prenne en faveur de telle ou telle option, on peut faire justice de l'accusation d'archaïsme adressée à Kant et évoquer, au contraire, la modernité de sa position qui situe le fondement de la morale dans l'autonomie de la volonté, dans le jugement de l'être humain lui-même. Elle lui permet en effet d'affirmer une transcendance mais qui est, en quelque sorte, immanente à l'être humain en tant qu'il est rationnel. Point de référence ici d'emblée à une Idée du Bien fondée dans l'Être, à une nature hiérarchisée et finalisée comme chez Aristote ou rationnelle et divinisée comme chez Spinoza, autant d'instances qui dépassent infiniment l'Homme, mais attestation d'une exigence que l'être humain, dans sa finitude, découvre en lui, dont il est l'auteur autonome à travers la pratique de sa seule raison. Cette philosophie de la finitude qu'est ainsi le kantisme ramène la morale, comme la connaissance, à l'Homme, être fini qui ne peut plus prétendre connaître l'absolu même s'il ne peut pas ne pas y penser. Elle fonde véritablement la pensée moderne. Certes, Kant trouve dans cette immanence l'affirmation d'une certaine transcendance puisque la morale, si elle est intérieure à chaque Homme, est aussi l'occasion de découvrir en l'Homme ce qui le dépasse. La loi morale en effet vaut pour tout être rationnel, donc théoriquement pas seulement pour l'Homme et exprime la part de raison

universelle qui est en chaque être humain, lorsqu'il veut bien se mettre à son écoute. Selon Kant, l'exigence du respect de la personne humaine, si souvent évoquée, ne peut se réduire à celui de l'individu et à la seule satisfaction de ses caprices. Kant s'oppose ainsi à un certain individualisme relativiste contemporain, héritier des critiques nietzschéennes mais également et parallèlement à un dogmatisme de type théologique ou scientifique. On peut s'en féliciter ou le regretter mais de telles affirmations permettent d'atteindre le centre même de la problématique morale. On peut enfin rappeler que l'ensemble de la démarche kantienne constitue une critique radicale de la vision utilitariste.

Actualité

La modernité de la démarche kantienne est aussi illustrée par certains débats contemporains. On peut y trouver des outils conceptuels parfaitement opérationnels pour certaines de nos interrogations. Pour ne prendre qu'un exemple, on peut ainsi évoquer les liens qui existent entre le fondement même de la démocratie et la formule de l'impératif catégorique, selon laquelle il ne faut jamais traiter l'humanité, aussi bien dans sa personne que dans la personne des autres, simplement comme un moyen mais toujours en même temps comme une fin. Ce respect de la personne humaine qui est ainsi fondamentalement affirmé, sa dignité irréductible à une quelconque appréciation quantitative et à un quelconque prix sont des concepts particulièrement utiles dans une réflexion sur la bioéthique de nos jours et sur l'usage qui est fait (ou que l'on pourrait être tenté de faire) de l'Homme et de son corps ou de certaines parties d'entre elles en le réduisant à un simple moyen. Il aura bien évidemment une application possible dans une éthique appliquée au monde de l'entreprise.

Cette actualité de la pensée kantienne est aussi vérifiée dans son héritage qui demeure vivant dans certaines problématiques éthiques contemporaines. On pourrait l'illustrer simplement pour l'instant par le débat (qui fera l'objet d'un développement particulier) qui oppose aujourd'hui ce que l'on appelle le courant « déontologiste » et les « communautariens ». Le déontologisme est incarné par des auteurs comme Habermas, Apel et l'éthique de la discussion ainsi que Rawls dans une perspective un peu différente, les « communautariens » étant représentés par MacIntyre entre autres. Au-delà de leurs divergences, ces déontologistes font référence à Kant, à son exigence de fondation universaliste de la morale contre une perspective néo-aristotélicienne qui évoquerait plutôt le bonheur que le devoir et serait essentiellement soucieuse de faits et de concret, de réalisation de soi plutôt que de dépassement de soi. Il ne s'agit pas, pour autant, de répéter Kant à

la lettre mais de s'inspirer de son exigence universaliste, restant ainsi fidèle à son esprit tout en rejetant certains aspects de sa démarche.

La signification d'une telle entreprise s'éclairera aussi à la lumière des critiques nietzschéennes ou marxistes dont le relativisme appelle aussi, peut-être, à être relativisé. D'où un retour nécessaire à Kant, pour certains. D'où surtout peut-être un choix à faire entre la perspective aristotélicienne et celle de Kant.

Deux autres auteurs pourraient être évoqués pour illustrer l'importance toujours actuelle de Kant dans son caractère de radicalité et d'exigence morale impérative contre une vision individualiste, relativiste ou utilitariste : celle de Lévinas à travers le rappel du caractère transcendant de la morale qui impose le dépassement de soi et celle de Hans Jonas à travers la formulation d'un nouvel impératif catégorique, tous deux maintenant l'exigence universaliste de toute morale, affirmation essentielle mais que contesteront évidemment des penseurs modernes.

Eléments de bibliographie

F. Boituzat, *Un droit de mentir ? Constant ou Kant*, PUF, collection « philosophies », Paris, 1993

G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, PUF, Paris, 1963

Kant, *Opus Postumum*, Vrin, traduction Gibelin, 1950 (Ed. originale : 1804 – première publication : 1938)

Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Bordas, Paris, 1988 (Ed. originale : 1784)

J. Lacroix, *Kant et le kantisme*, PUF, Paris, 1966

J. Vialatoux, *La morale de Kant*, PUF, Paris 1963