

# La complémentarité des formules de l'impératif catégorique

SIMON PELLETIER, *Université Laval*

À la fin de sa *Critique de la raison pure*, Kant dit admettre l'existence de lois pratiques pures, c'est-à-dire de lois morales produites par la raison pure commandant d'une manière absolue « ce qu'il faut faire et ne pas faire<sup>1</sup> », déterminant complètement *a priori* l'usage que tout être raisonnable doit faire de sa liberté. Le projet d'ériger une métaphysique des mœurs, dont l'objet serait l'étude de ces lois objectives de la liberté, requiert qu'on en pose d'abord les fondements en cherchant et en établissant le principe suprême et *a priori* de la morale loin de tout ce qui pourrait être emprunté à l'expérience. C'est ce que fera Kant dans les deux premières parties des *Fondements de la métaphysique des mœurs*<sup>2</sup>. La méthode qu'il emploie pour le faire doit attirer notre attention sur un fait bien particulier. Kant procède de manière *analytique*, c'est-à-dire en partant de la connaissance commune de la moralité par une série de concepts compris et imbriqués les uns dans les autres jusqu'à la découverte de l'impératif catégorique et l'exposition de ses multiples formules. La méthode utilisée par Kant implique que toutes les formules de l'impératif catégorique peuvent être tirées de la simple analyse de ce que contient et implique son concept; elle signifie, en d'autres mots, que toutes ses formules renvoient les unes aux autres, que, loin de s'ajouter les unes aux autres pour former un simple agrégat de prescriptions diverses, elles sont au contraire si intimement connectées qu'elles forment un tout organique, qu'elles ne font qu'un<sup>3</sup>. La méthode employée par Kant pour mener l'examen du principe suprême et *a priori* de la morale doit donc être prise en compte lorsque nous tentons d'en développer une interprétation satisfaisante et une compréhension approfondie.

Cet article se donne pour but de rendre compte du déploiement dynamique du concept d'impératif catégorique qui s'effectue au fil

de l'analyse présentée dans les première et deuxième sections des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et ce, pour mettre en évidence la complémentarité de ses formules et leur cohérence d'ensemble. Nous voulons, avec cette approche, prendre le contre-pied des démarches qui s'apparentent à celle qu'Alexis Philonenko a entreprise dans son *Œuvre de Kant*<sup>4</sup>, qui se contentent généralement d'empiler les différentes formules de l'impératif catégorique les unes sur les autres, en mentionnant leur unité sans la montrer. Cette étude se fera en deux temps : d'abord elle livrera l'essentiel de la démarche qui mène Kant à exprimer pour une première fois à l'aide d'une formule le contenu de l'impératif catégorique, car elle s'avère nécessaire, comme nous le verrons, pour comprendre comment il parviendra à l'exprimer par ses autres formules. Ensuite, elle rendra visible la manière dont chacune des autres formules peut être dérivée des implications de cette étude préalable du concept de l'impératif catégorique, tout en exposant les multiples connexions par lesquelles elles se lient les unes aux autres.

*Première partie : Vers une première formulation de l'impératif catégorique*

Jetons un bref regard sur les résultats de l'étude menée dans la première partie des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, qui se proposait d'opérer un passage de la connaissance rationnelle commune de la moralité à la connaissance philosophique. Kant était parti de la notion de bonne volonté, conçue dans la conscience populaire comme le seul bien inconditionnellement moral, pour progresser vers le concept du devoir, qui contient celui de bonne volonté<sup>5</sup>. La bonne volonté est celle qui reconnaît pour elle-même des obligations. Le devoir est, en quelque sorte, le signe de notre finitude ; ses exigences se confrontent à la résistance de notre nature, ce pour quoi elles se présentent comme des contraintes. Agir par devoir signifie agir de telle sorte que ne soient pas déterminants pour notre action les multiples mobiles que nous propose notre sensibilité. Ni les buts, ni les fins ou encore les effets que la volonté se propose de réaliser par une action ne communiquent donc à celle-ci de valeur morale. La valeur morale d'une action, autrement

dit, n'est aucunement fonction des mobiles matériels et *a posteriori* de la volonté. Le principe qui détermine une bonne volonté, ce sont les exigences de la morale elles-mêmes, de sorte qu'en plus d'une conformité extérieure au devoir, il existe un « accord interne<sup>6</sup> » entre le mobile de l'action commise et le devoir.

La bonne volonté, selon la distinction devenue classique de Kant, agit non seulement *conformément* au devoir, mais encore *par* devoir. Pour comprendre ce point dans toute sa profondeur, il s'avère nécessaire de développer la notion de *respect*, intimement connectée à celle de *loi*, car, relève l'analyse, le devoir est « la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi<sup>7</sup> ».

Qu'est-ce donc qui détermine une bonne volonté à poser une action morale, à agir par devoir? Objectivement, c'est la loi morale; mais subjectivement, relève l'examen, c'est le *respect*. Le respect est le seul mobile approprié à une volonté qui agit par devoir. Le respect est certes un sentiment, mais il n'emprunte étrangement rien à la sensibilité ni n'est produit par elle. En effet, nous ne respectons en aucune manière ce que nous désirons et ce que nous visons à produire par nos actions, et nous ne pouvons pas non plus avoir du respect pour nos inclinations elles-mêmes. « Il n'y a que ce qui est lié à ma volonté uniquement comme principe et jamais comme effet, ce qui ne sert pas mon inclination, mais qui la domine, ce qui du moins empêche entièrement qu'on en tienne compte dans la décision, par suite la simple loi pour elle-même, qui puisse être un objet de respect et par conséquent être un commandement<sup>8</sup> ». C'est un concept de la raison, une idée pure, qui produit spontanément le respect. Le respect ne porte jamais sur une chose, mais seulement sur la représentation d'une valeur qui nous humilie tout en nous révélant simultanément notre dignité d'êtres libres<sup>9</sup>: la loi morale et « *sa majesté solennelle*<sup>10</sup> ». Si donc le respect a pour *objet* la *loi*, il est aussi à proprement parler *l'effet* de la loi sur le sujet: « Ce que je reconnais immédiatement comme loi pour moi, je le reconnais avec un sentiment de respect qui exprime simplement la conscience que j'ai de la *subordination* de ma volonté à une loi sans entremise d'autres influences sur ma sensibilité, la détermination immédiate de la volonté par la loi et la conscience que j'en ai, c'est ce qui

s'appelle le *respect*<sup>11</sup>». La reconnaissance de la valeur absolue de la loi morale est pour l'être raisonnable la source d'un abaissement, puisqu'elle fait faire pour un moment son amour-propre. C'est la raison pour laquelle Kant mentionne que le respect se rapproche (analogiquement) de la *crainte*<sup>12</sup>. Mais le respect ne nous fait pas uniquement faire l'expérience d'un abaissement; il est aussi la source d'une élévation<sup>13</sup>. Car, cette loi morale que nous respectons, c'est en quelque sorte *librement* que nous nous la donnons. Selon cet autre point de vue, la loi morale est pour ainsi dire la conséquence de notre volonté<sup>14</sup>, et le respect peut être vu comme se rapprochant aussi par analogie de *l'inclination*. Mais nous reviendrons plus tard sur cet élément pivot de la philosophie morale kantienne.

Récapitulons puis terminons cette courte incursion dans la première partie des *Fondements*. L'analyse de Kant parvient à montrer que la notion de bonne volonté est contenue dans le concept du devoir, et que ce dernier décomposé mène à celui du respect, puis enfin à l'idée de loi. La bonne volonté, en effet, agit par devoir, ce qui ne signifie rien de plus qu'elle agit non seulement conformément à la loi morale, mais aussi *pour* la loi morale<sup>15</sup>, car, disions-nous, le devoir est «la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi<sup>16</sup>». Se représenter la loi en elle-même, pourrait-on dire, et faire de cette représentation de principe déterminant de l'action, voilà ce qui caractérise la bonne volonté, voilà ce qui fait qu'une action a un caractère moral.

Et quelle est donc cette loi? L'analyse a dégagé jusqu'ici suffisamment de paramètres pour en déterminer le contenu, car, d'un certain point de vue, on pourrait dire qu'elle ne doit pas en avoir. En effet, comme la bonne volonté n'est déterminée en aucune façon par l'influence des inclinations, par les fins *matérielles* que celles-ci lui proposent, il ne lui reste plus qu'à se déterminer d'après un principe simplement *formel*: la nécessité de conformer ses maximes<sup>17</sup> à la l'idée même de loi<sup>18</sup>. «Puisque j'ai dépossédé la volonté de toutes les impulsions qui pourraient être suscitées en elle par l'idée des résultats dus à l'observation de quelque loi, il ne reste plus que la conformité universelle des actions à la loi en général, qui doit seule lui servir de principe<sup>19</sup>». Au terme de la première partie,

Kant fait toucher son lecteur à ce qui deviendra plus tard la première formule de l'impératif catégorique : « je dois toujours me conduire de telle sorte *que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle*<sup>20</sup> ».

La seconde partie des *Fondements*, quant à elle, vise à opérer le passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des mœurs. Par un chemin quelque peu différent, elle mènera le lecteur une nouvelle fois à la première formule de l'impératif catégorique. Pour ce faire, Kant fait remarquer que la faculté d'agir d'après la *représentation* d'une loi ne peut appartenir qu'à un être raisonnable. La raison, en effet, est requise « pour dériver des actions des lois<sup>21</sup> », et la volonté, pour cette raison, « n'est rien d'autre qu'une raison pratique<sup>22</sup> ». Pour un être à la fois raisonnable et sensible tel que l'homme, dont la volonté, parce qu'elle subit aussi l'influence des inclinations, n'est pas nécessairement docile à la raison, n'est pas pleinement et infailliblement déterminé par elle, la nécessité pratique d'une action se présente comme une *contrainte*, comme un *tu dois*, comme un *commandement*. Et la formule « du commandement s'appelle un IMPÉRATIF<sup>23</sup> ».

Tous les impératifs ne sont pas moraux. Certains impératifs, en effet, « représentent la nécessité pratique d'une action possible, considérée comme moyen d'arriver à quelque autre chose que l'on veut (ou du moins qu'il est possible qu'on veuille)<sup>24</sup> ». L'action à accomplir, à travers eux, est conçue comme bonne uniquement en tant que *moyen* en vue d'obtenir une *autre chose* qui est ou peut être objet de désir<sup>25</sup>. Ce sont les impératifs *hypothétiques*, que l'on dit tels parce qu'ils ne commandent que conditionnellement, ils ne prescrivent quelque chose que *si* la volonté se propose telle ou telle fin. Kant distingue parmi ceux-ci les impératifs de *l'habileté*, ou impératifs techniques, qui mettent, par des *règles*, la volonté en relation avec une fin *possible*<sup>26</sup>. Pour faire tel gâteau, par exemple, il faut mélanger tels ingrédients dans tel ou tel ordre. Les impératifs de la *prudence*, ou impératifs pragmatiques, sont également hypothétiques ; ils *conseillent* à la volonté les actions qui pourraient mener au bonheur, fin que se proposent nécessairement tous les hommes en tant qu'ils sont des êtres sensibles, mais qu'ils se

représentent tous différemment selon les aléas de leur imagination. Dans ces deux cas, la volonté se laisse alors déterminer de manière « pathologique<sup>27</sup> », c'est-à-dire par une représentation d'objet ainsi que du plaisir ou de la peine qui lui sont reliés. Ce genre de principe ne se fonde donc que sur une condition *subjective*, la capacité à ressentir du plaisir ou de la peine, condition « qui ne peut jamais être connue qu'empiriquement et ne peut être supposée à un degré égal chez tous les êtres raisonnables<sup>28</sup> ». Comme tels, ceux-ci peuvent bien servir de maximes « propres au sujet qui la possède<sup>29</sup> », mais ils ne peuvent certainement pas servir de *lois* pratiques, car ils manquent de nécessité objective et d'universalité.

Une loi pratique ne peut relever que d'un principe déterminant la volonté indépendamment de toute condition particulière ou subjective, d'un principe, par suite, qui n'est pas conditionné par une fin désirée. Et là où une action n'est pas prescrite par la raison comme moyen en vue d'autre chose, elle l'est pour elle-même, comme bonne *en elle-même*<sup>30</sup>. Un tel impératif peut être dit *catégorique* : il commande immédiatement une conduite<sup>31</sup>. Parce que l'impératif catégorique représente l'action comme bonne en elle-même, il contraint *inconditionnellement* et se présente à proprement parler comme un *commandement*. Conséquemment, il constitue une *loi* de la volonté, car « il n'y a que la loi qui entraîne avec soi le concept d'une nécessité inconditionnée, véritablement objective, par suite d'une nécessité universellement valable, et les commandements sont des lois auxquelles il faut obéir<sup>32</sup> ». L'impératif catégorique est l'impératif de la moralité, dont le simple concept, observe Kant, en fournit la formule<sup>33</sup>. En effet, si l'on ne peut pas d'avance savoir le contenu des impératifs hypothétiques, car ils sont conditionnés par les objets que la volonté se propose et qui dépendent de l'expérience, ce n'est pas le cas de l'impératif catégorique, qui est, lui, inconditionné. L'impératif catégorique ne concerne pas la matière ou le résultat de l'action, mais plutôt le principe dont celle-ci résulte : la maxime (ou l'intention)<sup>34</sup>. En dehors de la loi, l'impératif ne contient que « la nécessité, pour la maxime, de se conformer à cette loi<sup>35</sup> ». Or si on dépouille cette loi de toute matière, il ne reste que la simple forme universelle de la loi, avec la nécessité, pour la maxime, de s'y confirmer<sup>36</sup>. De là

la première formule de l'impératif catégorique : « *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle*<sup>37</sup> ».

*Deuxième partie : Dérivation des autres formules*

Il n'y a qu'un impératif catégorique, et il est exprimé par la formule que nous venons d'énoncer. Pourtant, l'impératif catégorique peut être représenté d'autres manières. Celle qui suit attire notre attention sur cette *forme* bien particulière qu'il commande aux maximes de prendre : « *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature*<sup>38</sup> ». Cette nouvelle formule s'avère d'une importance cruciale : elle fournit, selon Kant, un « canon qui permet l'appréciation morale de notre action en général<sup>39</sup> ». Dans sa *Critique de la raison pratique*, Kant affirme même que c'est par cette formule, « en fait, que chacun juge si les actions sont moralement bonnes ou mauvaises (*gut ober böse*)<sup>40</sup> ».

Il pourrait sembler étrange que Kant, pour formuler une loi de liberté, ait recours à la notion de nature. Pourtant, il n'en est rien. Il parle ici de la nature considérée sous son aspect formel, « *das Formale der Natur* » (*Prolégomènes*, § 17<sup>41</sup>). La nature ainsi entendue est « la connexion universelle de l'existence des choses selon des lois universelles<sup>42</sup> ». Elle renvoie donc à la liaison systématique du donné de l'intuition selon des lois universelles, œuvre de notre entendement. L'universalité des lois de la nature et celle de la loi morale les rend, en quelque sorte, homogènes. Comme la première formule de l'impératif catégorique enjoint à la volonté d'adopter des maximes pouvant prendre la forme de lois universelles, et que « l'universalité de la loi constitue la forme de la nature<sup>43</sup> », Kant peut établir sans difficulté cette formulation de l'impératif catégorique.

Celle-ci semble comporter l'avantage d'être plus près de l'intuition commune, plus facilement évocatrice et donc plus facilement applicable que la première. C'est en effet grâce à elle que Kant trace les grandes distinctions entre les devoirs parfaits et imparfaits envers soi et envers les autres, et non simplement avec la formule originelle de l'impératif catégorique. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant nous indique que cet avantage tient au fait que les lois

de la nature posées par l'entendement jouent pour le jugement le rôle de modèles, de *types* lui permettant d'effectuer la subsumption des actions particulières sous une loi universelle<sup>44</sup>. Gilles Deleuze résume ce point de manière très synthétique : « C'est par analogie avec la forme des lois théoriques de la nature sensible que nous cherchons si une maxime peut être pensée comme loi pratique<sup>45</sup> ». La loi de la nature prise comme type d'une loi universelle est au jugement ce que le schème de l'imagination est à l'entendement. L'imagination joue chez Kant le rôle d'une faculté intermédiaire par laquelle les concepts purs de l'entendement parviennent à informer le divers des intuitions sensibles pour construire l'expérience. Elle schématise ; en elle, les catégories sont en acte<sup>46</sup>. Ici, c'est l'entendement qui joue le rôle de faculté intermédiaire. En fournissant au jugement le modèle d'une loi universelle, il lui permet d'appliquer la loi morale universelle et pure à des événements particuliers du monde sensible. C'est l'entendement qui permet de comprendre une maxime à partir de la loi morale, de juger de la moralité d'une maxime<sup>47</sup>.

Certes, on peut concevoir la volonté comme « une faculté de se déterminer soi-même à agir *conformément à la représentation de certaines lois*<sup>48</sup> », mais on peut aussi envisager en elle la faculté de se déterminer en fonction de fins. Pour cette raison, si jusqu'ici Kant s'était appliqué à illustrer la loi morale en vertu de la forme qu'elle commande aux maximes de la volonté de prendre, il le fera maintenant en exposant ce qu'elle prescrit à l'égard de la *matière* (ou de la fin) des maximes<sup>49</sup>. Il propose, pour le faire, une nouvelle façon de formuler l'impératif catégorique : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen*<sup>50</sup> ».

Cette nouvelle façon d'envisager l'impératif catégorique a surtout une valeur limitative<sup>51</sup> : elle pose des bornes claires en vue de l'action. Elle attribue à l'existence de l'être raisonnable la valeur d'une fin en soi et en fait la « condition suprême restrictive de toutes les fins subjectives<sup>52</sup> ». Cela revient à dire que celui-ci ne peut simplement être considéré comme un *moyen* ; il est une *personne*, non une chose.

Pour en arriver à cette formule, l'examen doit déterminer le genre de fin s'avérant compatible avec la notion d'impératif catégorique, car toutes ne le sont pas. Celles que se propose l'être raisonnable comme *effet* de son action (alors que l'action est considérée elle-même comme *moyen* de produire cet effet) sont relatives, c'est-à-dire qu'elles tiennent leur valeur «de la nature particulière de la faculté de désirer du sujet<sup>53</sup>». Ces fins «à réaliser<sup>54</sup>» par une action ne donnent lieu qu'à des impératifs hypothétiques, et, nous l'avons vu dans la première partie de cet article, elles ne peuvent donc fournir de principe pratique *universel*, de *loi* pratique. Une fin en mesure de le faire devrait être donnée par la seule raison, et donc «valoir pour tout être raisonnable<sup>55</sup>». Il faut donc chercher une fin objective, dont la valeur ne se fonde pas dans les dispositions, les inclinations ou les besoins de tel ou tel agent. Comme ces fins ne peuvent pas être comprises comme des fins à réaliser, «il faut que la fin soit conçue ici (...) comme une fin existant par soi<sup>56</sup>», une fin dont *l'existence* elle-même possède une *valeur absolue*; bref, il faut identifier une *fin en soi*<sup>57</sup>, car seule une telle fin s'avère compatible avec la notion d'impératif catégorique.

Or cette fin en soi ne peut être autre chose que l'être raisonnable lui-même, cet être capable de se proposer des fins et qui est le sujet de toutes les fins possibles. Tout être raisonnable se représente nécessairement sa propre existence comme une fin en soi, non par *amour de soi*, mais en vertu d'un principe rationnel qui vaut pour tous<sup>58</sup>, et que Kant promet d'aborder plus tard. Si donc nous comprenons jusqu'à maintenant la raison pour laquelle le respect du statut de fin en soi dont la nature raisonnable dote son existence peut bel et bien servir de principe objectif de la volonté (*tout* être raisonnable se considère comme une fin en soi), nous ne voyons pas immédiatement quel est ce «principe rationnel» auquel Kant fait allusion et qui permettrait de justifier cette prétention. Néanmoins, remarquons que, dans les premiers moments de son analyse, Kant a dégagé quelques éléments pouvant nous permettre de le comprendre. En effet, l'homme et en général tout être raisonnable peut se représenter ses fins en accord avec la loi morale, peut, autrement dit, se faire *bonne volonté*, seul bien dont la valeur est

inconditionnelle et absolue. Or une volonté absolument bonne « ne peut sans contradiction être mise au-dessous d'aucun autre objet<sup>59</sup> », c'est-à-dire être considérée dans l'action uniquement comme un moyen en vue de l'obtention ou de la réalisation d'autre chose. Il apparaît dès lors que cette *capacité* de l'être raisonnable à agir moralement, ou à universaliser ses maximes, fonde la valeur absolue de son existence et le distingue comme fin en soi<sup>60</sup>.

Nous pouvons remarquer ici l'intime proximité entre cette formule et les précédentes. Ne nous en étonnons pas : la troisième formule ne fait qu'un avec les deux premières, note Kant. Aussi permet-elle tout aussi bien de rendre compte des exemples qu'il avait traités à l'aide de la deuxième :

car dire que dans tout usage des moyens en vue d'une fin je dois imposer à ma maxime cette condition limitative, qu'elle vaille universellement comme une loi pour tout sujet, revient précisément à ceci : que pour principe fondamental de toutes les maximes des actions, il faut poser que le sujet des fins, c'est-à-dire l'être raisonnable même, ne doit jamais être traité simplement comme un moyen, mais comme une condition limitative suprême dans l'usage de tous les moyens, c'est-à-dire toujours en même temps comme une fin<sup>61</sup>.

Il est inconcevable que l'être raisonnable puisse *vouloir* ériger en loi pratique universelle une maxime qui pourrait le réduire à agir comme un simple moyen en vue de la réalisation d'une fin qui lui serait étrangère, puisque ce serait simultanément nier une des caractéristiques les plus fondamentales dont il est doté comme être de volonté : celle d'avoir la capacité de se déterminer pour des fins, de se donner des fins, et d'être le sujet de toutes les fins possibles. Autrement dit, un ordre des choses où les êtres raisonnables ne se respecteraient pas entre eux comme des fins en soi ne peut pas être voulu par eux comme une nature possible, si bien que cette formule qui leur enjoint de traiter en tant que fin en soi l'humanité dans chaque personne découle des premières façons de représenter l'impératif catégorique comme une conséquence directe et nécessaire<sup>62</sup>.

Or envisager l'unité des diverses formules qu'a jusqu'ici dégagée l'analyse permettrait selon Kant de former une nouvelle idée : celle « *de la volonté de tout être raisonnable conçue comme volonté instituant une législation universelle*<sup>63</sup> ». Cette idée, écrit-il, découle « *incontestablement*<sup>64</sup> » de ce rapprochement.

Comme l'a remarqué Paton, l'idée était déjà implicite dans les premières formules de l'impératif catégorique, qui commandaient d'agir d'après la maxime que l'on pouvait *vouloir* qu'elle devienne une loi universelle<sup>65</sup>, qu'elle soit érigée par notre volonté en loi universelle de la nature<sup>66</sup>. Mais maintenant que l'analyse a révélé que l'aptitude même de l'être raisonnable à se représenter ses maximes en accord avec la loi morale, ou, ce qui revient au même, à universaliser ses maximes, le distingue comme fin en soi, elle nous conduit aussi à le considérer comme la *source* et le *législateur* de la loi morale. Cependant, pour nous, une fois de plus, la raison du surgissement de ce nouveau principe de la volonté n'apparaît pas avec évidence, et mérite un certain effort de reconstitution pour être comprise.

D'une part, on pourrait relever comme l'a fait Delbos qu'on ne peut plus simplement se représenter l'être raisonnable comme *soumis* à une loi morale qui s'imposerait à lui du dehors ; il serait alors, pour l'accomplissement de celle-ci, tout à fait à son *service*, c'est-à-dire un simple *moyen*<sup>67</sup>. La volonté doit donc être regardée comme *autonome*, comme instituant elle-même la loi à laquelle elle se plie.

D'autre part, il s'agit ici d'explorer une perspective nouvelle qui permet d'expliquer le *motif* de l'obéissance à la loi morale. Kant, pourrait-on dire, a déjà esquissé la réponse à ce problème : une bonne volonté agit par seul *respect* pour la loi morale, c'est-à-dire de manière désintéressée, sans calcul d'intérêt, de sorte que ne sont pas déterminants pour son action les multiples mobiles que lui propose sa sensibilité. Mais il s'agit ici d'expliquer comment un tel respect désintéressé est possible. Qu'est-ce qui explique, autrement dit, *l'intérêt* simplement *moral*<sup>68</sup> que nous prenons pour la loi ? La réponse de Kant, en substance, est la suivante : si l'être raisonnable obéit à la loi morale, c'est qu'elle est pour ainsi dire le produit de sa volonté, elle est *sienne*, et il n'y est soumis « que

pour cette raison<sup>69</sup>». *Seul* ce motif s'avère compatible avec la notion d'impératif catégorique.

En effet, pour s'expliquer la raison pour laquelle un être raisonnable dont la volonté n'est pas parfaitement conforme à la loi morale obéit néanmoins à celle-ci, il faut supposer qu'il éprouve un intérêt envers elle, mais un intérêt qui ne peut en aucun cas s'identifier à l'intention d'agir *par* intérêt. La première partie des *Fondements* l'avancait déjà, et la deuxième — particulièrement le point de départ de celle-ci — permet tout aussi bien de comprendre pourquoi cette idée est une conséquence nécessaire de l'analyse déployée par Kant jusque-là. Si l'on ne conçoit pas que l'obéissance d'un être raisonnable est en vérité fondée sur cet intérêt «pur et indépendant des sens<sup>70</sup>» résidant dans le fait qu'il s'avère l'auteur de la loi, «celle-ci impliquerait nécessairement en elle un intérêt sous forme d'attrait ou de contrainte, parce qu'elle ne dériverait pas comme loi de *sa* volonté, et que sa volonté serait forcée conformément à la loi *par quelque chose d'autre* à agir d'une certaine manière<sup>71</sup>». Autrement dit, si l'on n'admet pas le principe de l'autonomie de la volonté, il faut alors se représenter la volonté de l'être raisonnable qui obéit à la loi morale comme contrainte conditionnellement : il fait l'action prescrite parce que celle-ci est le *moyen* d'obtenir telle *autre chose*. C'est alors en fait l'objet de la volonté qui lui donne sa loi, et cette détermination *hétéronome* de la volonté donne forcément lieu à un impératif hypothétique.

S'il y a une telle chose que l'impératif catégorique, celui-ci exprime et révèle forcément *l'autonomie* de la volonté, c'est-à-dire «cette propriété qu'à la volonté d'être à elle-même sa loi<sup>72</sup>», de sorte que l'on pourrait avancer, comme l'a fait Delbos<sup>73</sup>, que Kant soutient pour l'ordre moral ce que Rousseau avait soutenu pour l'ordre social légitime, cet ordre où règne la liberté, c'est-à-dire «l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite<sup>74</sup>». Bien que ce rapprochement soit incontestable, étude minutieuse de la notion d'autonomie nous fera plutôt voir la distance qui sépare Kant de Rousseau sur ce point, et nous permettra de cerner la spécificité de la manière dont Kant la conçoit.

En voyant dans les lois de l'État légitime l'expression de la volonté générale des citoyens, Rousseau caresse le projet de réconcilier nos devoirs et nos penchants en faisant dériver la justice de l'amour que chacun se porte naturellement. Il écrit à ce sujet dans son *Contrat Social* : « Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérivent de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme<sup>75</sup> ». Pour Kant, au contraire, le *devoir être* relève de la métaphysique<sup>76</sup>, non de l'étude de la nature, et le principe suprême de la morale, qui permet de fournir des lois pratiques universelles et inconditionnées, ne relève en aucune façon de la *constitution particulière de la nature humaine* :

ce qui est dérivé de la disposition naturelle propre de l'humanité, ce qui est dérivé de certains sentiments et de certains penchants, et même, si c'est possible, d'une direction particulière qui serait propre à la raison humaine et ne devrait pas nécessairement valoir pour la volonté de tout être raisonnable, tout cela peut bien nous fournir une maxime à notre usage, mais non une loi, un principe subjectif selon lequel nous pouvons agir par penchant et inclination, non un principe objectif d'après lequel nous aurions l'ordre d'agir, alors même que tous nos penchants, nos inclinations et les dispositions de notre nature y seraient contraires<sup>77</sup>.

La manière dont Kant comprend la liberté s'inscrit de manière cohérente dans le sillage tracé par son analyse jusque-là : elle s'avère pour lui la capacité de la volonté à se décider indépendamment des objets de l'expérience vers lesquelles tendent nos inclinations et nos penchants, indépendamment, autrement dit, de causes étrangères et *déterminantes*<sup>78</sup> ne générant chez nous que des impératifs hypothétiques. Cela revient à dire que la liberté constitue une certaine indépendance face au réseau des lois causales de la nature, qui soumettent les objets empiriques à des réactions nécessaires

et prévisibles lorsque d'autres objets extérieurs les influencent. La volonté peut au contraire déterminer entièrement sa maxime d'action auprès d'une loi purement rationnelle qui lui est propre et qui ne fait pas, elle, partie de la « nature<sup>79</sup> ». Cette loi, c'est l'impératif catégorique lui-même : « cette proposition : la volonté dans toutes les actions est à elle-même sa loi, n'est qu'une autre formule de ce principe : il ne faut agir que d'après une maxime qui puisse aussi se prendre elle-même pour objet à titre de loi universelle<sup>80</sup> ». La moralité se révèle en fait cette capacité de la volonté d'agir pour elle-même à titre de cause ; volonté autonome et volonté soumise à la loi morale sont une seule et même chose.

Voilà donc ce que Kant désigne lorsqu'il parle d'autonomie. Si donc Rousseau, en philosophe politique, souhaite donner voix aux mouvements premiers de la nature lors du processus de législation, Kant, en philosophe moral, dissocie nature et morale, penchants et législation de la volonté. L'examen de cette affinité entre la philosophie rousseauiste et kantienne nous mène alors au constat d'une différence de fond remarquable entre leurs pensées. Mais, fait étonnant, ce contraste n'empêche pas Kant de parvenir à la même conclusion que Rousseau : liberté et moralité ne font qu'un, puisque c'est la volonté qui légifère en matière de morale. On voit mieux, après toutes ces considérations, pourquoi Kant affirme que l'autonomie de la volonté est le « principe suprême de la moralité<sup>81</sup> ».

Un intérêt simplement moral envers la loi est donc possible parce que le respect doit se comprendre non seulement comme la reconnaissance d'une valeur qui nous humilie, comme la *conscience* de la subordination de notre volonté à une loi et de sa « détermination immédiate<sup>82</sup> » par elle, mais encore comme inséparable de l'idée de la « sublimité de notre nature<sup>83</sup> », c'est-à-dire de celle de notre *personnalité*, de notre qualité d'être libres et autonomes<sup>84</sup>, si bien que le respect pour la loi est simultanément un respect pour notre plus « haute détermination<sup>85</sup> ».

Cette découverte est importante, puisqu'elle permet de terminer l'analyse de l'impératif catégorique. Puisque les êtres raisonnables doivent tous agir selon des maximes universalisables, puisque leur capacité à le faire les distingue comme des fins en soi, et que, à

son tour, cette qualité nous conduit à envisager l'autonomie de leur volonté, nous sommes tout naturellement conduits à donner au concept d'impératif catégorique une détermination complète, à penser qu'un règne des fins est possible par liberté. Qu'est-ce donc qu'un «règne des fins»? Il s'agit d'un idéal et d'une idée de la raison, l'idée d'un tout de toutes les fins, aussi bien des fins en soi (les êtres raisonnables) que des fins relatives que ceux-ci se proposent (celles, du moins, qui sont compatibles avec la loi morale). Plus précisément, cette idée donne à penser la liaison et l'union systématique de tous les êtres raisonnables sous des lois communes et universelles dont ils sont les colégislateurs et par lesquelles ils se traitent tous réciproquement comme des fins en soi.

La dernière étape de l'analyse de Kant le mène donc à penser la moralité comme le rapport de toute action à la législation qui rend possible un tel règne des fins. De là la dernière formulation de l'impératif catégorique, qui commande à tout être raisonnable d'agir «comme s'il était toujours par ses maximes un membre législateur dans le règne universel des fins<sup>86</sup>».

On voit facilement en quoi cette formulation découle naturellement de l'analyse : elle effectue la synthèse de toutes les autres façons de représenter l'impératif catégorique et donne à *voir* leur unité et leur cohérence d'ensemble. Aussi permet-elle de mieux comprendre ce qui fonde la valeur absolue de l'être raisonnable et le distingue comme une fin en soi. En effet, l'idée d'un règne des fins permet de hiérarchiser les fins. Certaines, comme l'habileté ou l'application dans le travail<sup>87</sup> n'ont qu'un prix marchand (*Marktpreis*) et ne tirent leur valeur que des besoins ou des inclinations que peut avoir tel ou tel être raisonnable. D'autres, comme la vivacité d'imagination ou l'humour ont un prix de sentiment (*Affektionspreis*), et tirent leur valeur du goût. La valeur de ces deux types de fins est simplement conditionnelle et est fonction de dispositions subjectives. Chacun des objets auxquelles elles s'appliquent peut être remplacé par quelque chose d'une valeur équivalente. Mais il existe aussi un autre type de valeur, une valeur intrinsèque et absolue, la dignité, qui se rapporte à quelque chose de tout à fait irremplaçable. Une seule chose possède

une dignité, c'est la « condition qui seule peut faire que quelque chose est une fin en soi<sup>88</sup> » : la moralité.

Nulle chose, écrit Kant, « n'a de valeur en dehors de celle que la loi lui assigne. Or la législation même qui détermine toute valeur doit avoir précisément pour cela une dignité, c'est-à-dire une valeur inconditionnée, incomparable, que traduit le mot *respect*, le seul qui fournisse l'expression convenable de l'estime qu'un être raisonnable en doit faire. » Or lorsque l'être raisonnable agit moralement, lorsqu'il universalise sa maxime d'action, il rend en quelque sorte sa volonté identique à la loi, et sa volonté acquiert la valeur absolue de celle-ci<sup>89</sup>. L'intention que l'on devine à la source d'une action morale est alors l'objet du même respect que la loi elle-même ; elle constitue, en effet, l'exemplification de la loi, son image et son accomplissement<sup>90</sup>. « La moralité, ainsi que l'humanité en tant qu'elle est capable de moralité, c'est donc là ce qui seul a de la dignité<sup>91</sup> ». Par la moralité, par ce respect que l'être raisonnable porte à la loi dont sa raison est la source, l'être raisonnable prend valeur de fin en soi et devient membre législateur dans le règne des fins.

Ce qui devient visible en bout de parcours, c'est que tout l'édifice repose sur la notion d'autonomie, notion sans laquelle un impératif catégorique est tout à fait impensable et sans laquelle l'action morale même semble impossible. Démontrer la possibilité de l'impératif catégorique en approfondissant le concept d'autonomie, c'est ce à quoi Kant s'appliquera dans la troisième partie des *fondements*, où il prendra pour cela une méthode différente : une méthode *synthétique*.

### Conclusion

La double étude que nous nous sommes proposée dans cet article — celle de la démarche menant Kant à la première formule de l'impératif catégorique et celle de la manière dont chacune des autres formules peut être dérivée des implications de cette étude préalable — met en évidence la complémentarité des formules de l'impératif catégorique et leur cohérence d'ensemble. Le déploiement du concept d'impératif catégorique a montré successivement trois façons de le représenter. L'une d'elles considère la *forme* qu'il commande aux maximes de prendre. Une autre met en évidence

la *fin* que la volonté se doit de respecter. En dégageant au passage le principe suprême de la moralité, l'autonomie de la volonté, l'analyse permet également de fournir à l'impératif catégorique une *détermination complète*, qui rassemble en un tout systématique tous les éléments dégagés par l'analyse. Dans cette dernière formulation de l'impératif catégorique, l'unité des diverses formules par lesquelles il est possible de l'exprimer se donne à voir.

Au fil de cette étude, nous avons tenté de montrer que cette unité des diverses façons d'exprimer l'impératif catégorique était difficilement envisageable sans effectuer ce retour aux premiers moments de l'analyse, aux deux chemins empruntés par Kant afin d'établir la formule originelle de l'impératif catégorique. Loin de constituer une difficulté à la doctrine des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, il faut au contraire y voir le signe de la solidité et de la précision de l'examen qu'y mène Kant, car cela signifie qu'il ne s'est bel et bien appliqué dans chaque cas qu'à expliciter et rendre évidentes des conséquences enveloppées dès le départ dans le concept même d'impératif catégorique, et qu'il n'en a fait, jusqu'au bout, qu'une simple, mais rigoureuse *analyse*.

- 
1. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris, PUF, 2012, p. 544.
  2. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Trad. Victor Delbos, Paris, Librairie Générale Française, 1993.
  3. *Ibid.*, p. 115.
  4. Alexis Philonenko, *L'œuvre de Kant*, vol. II, Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 1981, pp. 115-116.
  5. Bien que, nous dit Kant, ce soit avec «certaines restrictions» et «certaines entraves subjectives». Voir *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 62.
  6. Victor Delbos, *Notes*, 41, dans Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 220.
  7. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 66.
  8. *Ibid.*, p. 67.
  9. Voir Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 83.

10. *Ibid.*, p. 81.
11. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 68.
12. *Id.*
13. Voir encore Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 83.
14. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 68.
15. *Ibid.*, p. 53.
16. *Ibid.*, p. 66.
17. Le terme « maxime » renvoie au « principe subjectif du vouloir ». Voir Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 67.
18. *Ibid.*, p. 69 ; voir aussi Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, Paris, PUF, 2012, p. 26.
19. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 69
20. *Ibid.*, p. 69.
21. *Ibid.*, p. 83.
22. *Id.* ; voir aussi p. 67.
23. *Ibid.*, p. 83.
24. *Ibid.*, p. 85.
25. *Id.* ; voir aussi Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 18.
26. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 86 ; Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 19.
27. Voir à ce sujet Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 2011, p. 12.
28. Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 20.
29. *Id.*
30. Voir là dessus H.J.Paton, *The Categorical Imperative*, London, Hutchinson's University Library, 1946, p. 115.
31. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 88.
32. *Id.* ; voir aussi p. 93.
33. *Ibid.*, p. 94.
34. *Ibid.*, p. 88.
35. *Ibid.*, p. 94.
36. *Id.* ; Kant, *Critique de la raison pratique*, pp. 26-30.
37. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 94.
38. *Ibid.*, p. 95.
39. *Ibid.*, p. 98.
40. Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 72.

41. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 2012, p. 78.
42. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 116; *Critique de la raison pratique*, p. 95; *Prolégomènes*, p. 75.
43. H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, p. 157; Gilles Deleuze, *La philosophie pratique de Kant*, p. 49
44. Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 71.
45. Gilles Deleuze, *La philosophie pratique de Kant*, p. 49.
46. Pour de plus longs développements sur le sujet, voir par exemple Kant, *Critique de la raison pure*, pp. 151-156.
47. Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 72.
48. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 103.
49. *Ibid.*, p. 115.
50. *Ibid.*, p. 105.
51. *Id.*
52. *Ibid.*, p. 108.
53. *Ibid.*, p. 103.
54. *Ibid.*, p. 117.
55. *Ibid.*, p. 103.
56. *Ibid.*, p. 117.
57. H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, p. 168.
58. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 105.
59. *Ibid.*, p. 117.
60. Voir aussi Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 92.
61. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 117.
62. C'est également l'avis de Paton. Voir H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, p. 178.
63. *Ibid.*, p. 108.
64. *Ibid.*, p. 117.
65. *Ibid.*, p. 94.
66. *Ibid.*, p. 95.
67. Victor Delbos, «La morale de Kant», dans Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 179.
68. Le respect est une forme d'intérêt moral. Voir *Fondements*, p. 68, fin de la note de bas de page de Kant. Voir aussi Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 83.
69. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 108.

70. Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 83.
71. *Ibid.*, p. 110.
72. *Ibid.*, pp. 121, 128.
73. Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, p. 306.
74. Jean-Jacques Rousseau, *Contrat Social* dans Œuvres complètes, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», t. III, 1964, p. 361.
75. Rousseau, *Contrat Social*, pp. 373-374.
76. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 102.
77. *Ibid.*, p. 100.
78. *Ibid.*, p. 127.
79. Ce point est traité dans toute la troisième partie des *Fondements*.
80. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 128.
81. *Ibid.*, p. 121.
82. *Ibid.*, p. 68.
83. Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 92.
84. *Ibid.*, p. 91.
85. *Ibid.*, p. 93.
86. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 118.
87. Les exemples utilisés sont tirés directement des *Fondements*. Voir p. 113.
88. *Id.*
89. Victor Delbos explique ce point d'une manière similaire. Voir Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, p. 308
90. Voir Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 68 et 114; Voir aussi Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 81
91. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 113.