

Université de Montréal

La critique du devoir-être chez Hegel

par

François Arsenault

Département de philosophie de l'Université de Montréal
Faculté d'arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et sciences
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise en philosophie
Option recherche

Septembre 2014

© François Arsenault, 2014

Résumé

Le rapport qu'entretient Hegel à l'égard de la philosophie kantienne est ambivalent. Il la louange à maintes occasions alors qu'il la critique sévèrement à d'autres. La philosophie morale de Kant n'y fait pas exception. Hegel est réputé pour l'avoir critiquée avec véhémence. Cette critique, désormais célèbre, est connue sous le nom de *critique du devoir-être* ou *Sollenkritik*. Nous porterions préjudice à la richesse de la doctrine hégélienne si nous nous bornions à voir en cette critique un rejet catégorique de toutes les thèses avancées par Kant. Notre travail se donne une double mission. Dans un premier temps, nous montrerons quels sont les divers points litigieux entre la moralité kantienne et la doctrine hégélienne. Dans un second temps, nous nous efforcerons d'expliquer en quoi la moralité participe de la vérité que nous révèle Hegel.

Mots clés : Hegel, Kant, moralité, devoir-être, critique, Sollenkritik, souverain Bien, idéal, dialectique, effectivité.

Abstract

The relation that Hegel maintains towards the Kantian philosophy is ambivalent. He praises it on several occasions while he criticizes it on others. The moral philosophy of Kant does not make an exception to it. Hegel is renowned for having criticized it vehemently. This criticism, now famous, is known under the name of *Sollenkritik*. We would harm the richness of the Hegelian doctrine if we were to limit ourselves to see this criticism as a rejection of the theories put forward by Kant. Our work will aim a double mission. As a first step, we will demonstrate what are the different litigious points between the Kantian morality and the Hegelian doctrine. As a second step, we will try to explain how morality is included in the truth that Hegel is revealing us.

Key words : Hegel, Kant, morality, ought to, criticism, *Sollenkritik*, Highest good, ideal, dialectic, actuality.

Table des matières

Résumé.....	ii
Abstract.....	iii
Notes sur les citations.....	v
Introduction.....	1
Première partie : La philosophie pratique de Kant.....	5
1. Les préceptes de la philosophie pratique de Kant.....	6
1.1. La compréhension immédiate de la moralité.....	6
1.2. Le concept de la volonté.....	7
2. La volonté humaine et les deux types d'impératifs.....	10
2.1. La contrainte de la volonté.....	10
2.2. L'impératif hypothétique.....	13
2.3. L'impératif catégorique.....	17
3. Les formulations de l'impératif catégorique.....	23
3.1. Première formulation.....	27
3.2. Deuxième formulation.....	29
3.3. Troisième formulation.....	32
4. Le souverain Bien.....	36
4.1. Qu'est-ce que le souverain Bien?.....	38
4.2. Premier postulat : L'immortalité de l'âme.....	44
4.3. Deuxième postulat : L'existence de Dieu.....	45
Deuxième partie : La critique hégélienne de la philosophie pratique de Kant.....	51
1. Le formalisme de la loi morale.....	52
2. Le devoir-être kantien et le devoir-être hégélien.....	53
3. La dialectique de la raison pratique.....	70
Conclusion.....	76
Bibliographie.....	79

Notes sur les citations

*** Les références complètes sont données dans la bibliographie.**

CRP – *Critique de la raison pratique*

ENC – *Encyclopédie des sciences philosophiques, Tome 1 : La science de la logique*

FMM – *Fondements de la métaphysique des mœurs*

LHP – *Leçons sur l'histoire de la philosophie*

PPD – *Principes de la philosophie du droit*

RH – *La raison dans l'Histoire*

Introduction

La chouette de Minerve prend son envol au crépuscule du jour. Voilà la métaphore qu'évoque G.W.F. Hegel dans *Principes de la philosophie du droit* afin de décrire le moment où doit commencer la philosophie. L'investigation philosophique prend son envol lorsque son objet d'étude repose enfin, gris et rasséréiné, dans les chambres froides de l'Histoire. Cet objet d'étude est la réalité, morte hier, dont les vertiges se confinent aujourd'hui dans nos mémoires ou dans les sépulcres de nos livres. En un mot, la philosophie doit entreprendre son périple lorsque son objet d'étude s'est établi dans ce qu'Hegel appellera l'*effectivité*. Science s'éveillant au son du glas, la philosophie n'a pas le regard tourné sur l'avenir. La confection d'utopies n'est pas, chez elle, une vocation. La philosophie est alors victime d'un détournement lorsqu'elle s'ingénie à fabriquer une réalité qui n'est pas, mais qui doit idéalement être. Ce détournement est d'autant plus évident que la réalité, d'après Hegel, devient toujours ce qu'elle doit être; elle n'a pas à attendre l'utopie du philosophe pour devenir ce qu'elle a à être. Le vrai philosophe – c'est-à-dire celui qui ne se détourne pas de son véritable objet d'étude – n'a rien d'un réformateur; il ne prescrit pas la manière dont il faut se comporter. En effet, puisqu'il ne promulgue aucune promesse concernant un monde meilleur, il n'a pas à indiquer le chemin que l'homme doit emprunter pour s'y rendre. En ce sens, le vrai philosophe est d'une nature plutôt conservatrice; il ne promet rien, il ne prescrit rien, il ne tente que de comprendre. Sa tâche consiste à découvrir une « rationalité » qui se cache dans l'Histoire. Plus spécifiquement, le vrai philosophe est persuadé que le déroulement de l'Histoire, en apparence éclaté, suit, en vérité, une trajectoire cohérente qui se doit d'être débusquée.

Les philosophies qui se vouent à penser le monde tel qu'il doit être font l'objet de nombreuses critiques de la part de Hegel. L'une de ces critiques – et peut-être la plus corrosive d'entre elles – se rapporte au dualisme que présupposent ces philosophies. En effet, elles présupposent un écart infranchissable entre deux mondes fondamentalement opposés. Nous pourrions, de manière très schématique, définir ces deux mondes comme suit : il y a tout d'abord le monde réel; c'est-à-dire le monde extérieur dans lequel évolue notre être physique. Il y a, ensuite, le

monde rationnel; c'est-à-dire le monde intérieur dans lequel gravitent nos idées – et, du même coup, nos idéaux. Le dualisme que présupposent ces philosophies dérive de notre compréhension vulgaire du rapport conflictuel sévissant entre nos idées et la réalité. Nous savons tous que les idées qui constellent la conscience ne se situent pas dans le monde réel. D'ailleurs, les idées qui nous occupent ne sont pas forcément en relation avec ce que nous apercevons sensiblement. Je peux, par exemple, m'imaginer sous le soleil des tropiques bien qu'en réalité, je sois en train de déneiger mon véhicule. Il en va de même des idéaux. Un père peut, par exemple, souhaiter que la chambre de son enfant soit en ordre lorsqu'il y pénétrera. Or, le monde réel, puisqu'il réside hors des frontières de sa pensée, est susceptible de ne pas satisfaire à ses attentes. En effet, il est possible que le père, rendu au seuil de la porte, constate que la chambre n'est pas conforme à l'idéal qu'il chérissait; elle est dans un désordre total. C'est à partir de ce genre d'expériences vécues au quotidien que les philosophes du devoir-être en arrivent à présupposer l'existence d'un dualisme entre le monde réel et le monde rationnel. C'est également à partir de ce genre d'expériences quotidiennes que ces philosophes en arrivent à croire que le monde réel n'est pas ce qu'il doit idéalement être; une transformation, croient-ils, s'impose alors. Afin de comprendre cette idée, reprenons notre exemple. La chambre, promulgue le père, ne peut pas rester dans un état si lamentable; l'ordre doit y être rétabli. Pour ce faire, le père impose à l'enfant une tâche à accomplir, soit celle de ranger correctement sa chambre. Cette tâche dont le but est de transformer l'état actuel conformément à l'état idéal est similaire à celle que prescrivent les philosophes du devoir-être. L'idéal que briguent ces philosophes est la conformité du monde réel au monde rationnel. Plus précisément, le monde réel, selon eux, doit se modeler à l'image d'un archétype gisant dans la raison. Or, le réel n'est pas immédiatement conforme à cet archétype. Cette non-conformité doit être corrigée. Pour ce faire, l'homme doit purifier le réel de tout élément qui empêche l'adéquation au rationnel. Il est toutefois à préciser que l'idéal des philosophes du devoir-être, contrairement à celui du père de famille, est irréalisable. Le monde réel et le monde rationnel se font face, mais ne se touchent pas; un écart infranchissable les oppose à tout jamais. La jonction du monde réel au monde rationnel est impossible; la tâche devant y mener est alors sans aboutissement. J'ai beau travailler à corriger le monde réel, sa déficience est perpétuelle.

Les philosophes du devoir-être visés par la critique de Hegel sont Immanuel Kant et J. G. Fichte. Nous nous occuperons, dans le cadre de ce travail, uniquement de la critique que formule Hegel à l'encontre de la philosophie kantienne. Le devoir-être chez Kant se situe dans sa philosophie pratique; il est donc étroitement lié à des questions d'ordre moral. Nous pourrions dire que l'action morale chez Kant est en soi-même un devoir-être. Comme nous le verrons, lorsque j'agis moralement, je tente de conformer la réalité extérieure à une loi de la raison. Ce faisant, l'agir moral présuppose un dualisme entre le réel et le rationnel, dualisme que cet agir tente pourtant de résorber. En somme, lorsque j'agis moralement, je vise idéalement à réconcilier le réel et le rationnel, c'est-à-dire *ce qui est* et *ce qui doit-être*. Kant nommera cet idéal le « souverain Bien ». Or, bien que je travaille à concrétiser cet idéal, celui-ci ne peut jamais advenir dans la réalité.

Hegel, contrairement à Kant, croit qu'il n'existe pas véritablement de séparation entre le réel et le rationnel. Selon le célèbre adage des *Principes de la philosophie du droit* : « Ce qui est rationnel, c'est ce qui est réel; et ce qui est réel, c'est ce qui est rationnel »¹. Cette idée de la rationalité du réel peut choquer notre bon sens commun. Ne va-t-il pas de soi que la raison réside à l'intérieur des limites de notre pensée, tandis que la réalité réside hors de ces limites, c'est-à-dire dans le monde objectif? Bien qu'elle semble naturelle, cette séparation entre la pensée et le monde cache-t-elle une facticité que nous sommes incapables de percevoir immédiatement? Nous ne pourrions répondre à ces questions qu'ultérieurement au cours de ce travail. Pour l'instant, il convient seulement de remarquer que le réel et le rationnel s'intriquent, chez Hegel, l'un dans l'autre. La raison est alors objective; c'est-à-dire qu'elle existe réellement dans le monde. Ce faisant, il n'y a plus, chez Hegel, de disjonction entre *ce qui est* et *ce qui doit-être*; la réalité est ce qu'elle doit-être. Il est donc inutile de penser la réalité en fonction de ce qu'elle pourrait être. En d'autres mots, si le réel et le rationnel marchent simultanément sur le même chemin, il est vain d'indiquer un chemin au réel puisqu'il l'empruntera, de toute façon, nécessairement.

Le travail que nous allons entreprendre vise à éclaircir les tenants et aboutissants de la critique formulée par Hegel à l'encontre du devoir-être kantien. Nous devons comprendre, à

¹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Flammarion, Paris, 2003, p.73

l'issue de ce travail, en quoi le devoir-être kantien repose sur contradiction et en quoi cette contradiction le rend, du même souffle, caduc. La thèse que nous défendrons est qu'Hegel ne rejette pas en bloc tout le devoir-être. Bien au contraire, il en forgera une nouvelle conception pouvant se concilier à la rationalité du réel.

Notre travail se divisera en deux moments. Lors du premier moment, nous traiterons de la philosophie pratique de Kant. Nous tenterons, tout d'abord, d'expliquer pourquoi la séparation entre le réel et le rationnel est essentielle à l'agir moral. Pour y parvenir, nous devons soumettre à l'examen les différentes thèses qui se déploient dans *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Par la suite, nous verrons en quoi l'édifice kantien pivote autour d'un idéal – le souverain Bien – ne pouvant jamais se concrétiser dans la réalité. Pour ce faire, nous allons nous consacrer à l'étude du chapitre intitulé « dialectique de la raison pratique pure » qui se trouve dans la *Critique de la Raison pratique*. Lors du second moment, nous traiterons de la philosophie hégélienne. Nous tenterons, tout d'abord, d'expliquer en quoi le critère de la moralité kantienne – ce que Kant nomme loi morale – est vide de tout contenu. Par la suite, nous analyserons de manière détaillée la critique du devoir-être que formule Hegel. Enfin, nous montrerons que l'idéal du souverain Bien est une utopie qui contrevient à la rationalité du réel.

Première partie : La philosophie pratique de Kant

La moralité est la science qui s'occupe de la manière dont nous devons nous conduire. Sa tâche consiste à diviser les actions entre celles qui doivent être poursuivies, et celles qui doivent être défendues. Une telle division n'est possible qu'en vertu d'un critère discriminatif. L'histoire de la philosophie morale n'est cependant pas consensuelle quant au critère qui doit être pris en considération. À ce niveau, elle est parsemée de conceptions divergentes; il semble néanmoins que nous puissions répertorier toutes ces conceptions – c'est du moins l'avis de Kant – en deux grandes catégories. Selon la première catégorie, l'action est jugée bonne ou mauvaise en vertu du résultat qu'elle est capable d'engendrer. Selon la seconde catégorie, l'action est bonne ou mauvaise en vertu de l'intention qui l'a motivée.

Nous pourrions dire que sous la première catégorie, Kant répertorie l'ensemble des philosophies morales ayant été conçues jusqu'à lui. Ainsi, la seconde catégorie représente une spécificité toute kantienne. La tâche à laquelle se voue Kant n'est donc pas mince; il veut montrer l'erreur commune dans laquelle sombrèrent toutes les philosophies pratiques antérieures. Cette coupure radicale par rapport à la tradition exigea la création d'un nouveau vocabulaire technique. En effet, sa philosophie était à ce point novatrice que le langage usuellement employé en philosophie morale était impropre à son expression; c'est la raison pour laquelle *Fondements de la métaphysique des mœurs* a parfois des allures très scolastiques. Nous y retrouvons, en effet, une abondance de termes techniques et de définitions. Encore aujourd'hui, le lecteur peut facilement être dérouté par l'arsenal terminologique déployé dans ce court texte. Cette difficulté nous oblige à commencer notre analyse par la clarification de certains thèmes et concepts centraux de la philosophie pratique de Kant.

1. Les préceptes de la philosophie pratique de Kant

Selon Kant, la volonté est la faculté au centre de la moralité. Dès les premières lignes de *Fondements de la métaphysique des mœurs*, il y va d'ailleurs de l'affirmation suivante : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse *sans restriction* être tenu pour bon, si ce n'est une bonne volonté »². La volonté possède cette particularité bien à elle d'être bonne sans restriction, ou bonne en soi. Cette particularité est ce qui lui procurerait le privilège d'être la faculté au centre du jugement moral. Mais que doit-on entendre par bonne en soi? Pour répondre à cette question, nous procéderons négativement; c'est-à-dire en montrant en quoi le sens commun se trompe en croyant que la moralité réside dans des qualités inhérentes à la personne, comme le courage ou la persévérance. Comme nous le verrons, loin d'être bonnes en soi, ces qualités sont toujours bonnes en vue d'un résultat extérieur. Elles n'ont donc aucune valeur morale.

1.1 La compréhension immédiate de la moralité

Nous comprenons tous, bien que de manière plus ou moins confuse, ce qui doit être entendu lorsque nous parlons d'une action moralement bonne. En effet, nous n'avons pas besoin de la philosophie pour savoir qu'il est de notre devoir d'aider un individu en détresse. Toutefois, non instruit par elle, il est probable que nous confondions, à notre insu, une action moralement bonne avec une action qui ne comporte aucune connotation morale. En d'autres mots, bien qu'il nous soit possible d'appréhender intuitivement l'existence d'une ordonnance morale, il semble néanmoins que nous soyons incapables, sans la médiation d'un savoir philosophique, de distinguer clairement une action moralement bonne d'une action immorale. Dans les lignes qui suivront, nous décrirons l'erreur que commet le sens commun dans son appréhension intuitive de la moralité.

Selon le sens commun, certaines qualités intrinsèques à la personne, qu'il s'agisse de la tempérance ou du courage, permettraient de se comporter de manière moralement bien. Ainsi, un homme de nature courageuse serait plus enclin à agir moralement que le lâche. Or, toutes

² Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Le livre de poche, Paris, 1993, p.57

les qualités inhérentes à la personne puisent leur valeur uniquement du fait qu'elles sont des moyens permettant d'atteindre un résultat. À l'opposé, selon la définition qu'en donne Kant, l'action moralement bonne posséderait une valeur en soi, c'est-à-dire une valeur indépendante de tout résultat possible. Une qualité de la personne serait donc à dissocier de la moralité. Pour bien comprendre en quoi la qualité ne possède en elle-même aucune valeur morale, prenons un exemple. Le courage peut aussi bien servir à sauver un enfant de la noyade qu'à voler une banque. Dans un cas comme dans l'autre, le courage est « bon » dans la mesure où il est un moyen permettant d'obtenir une fin escomptée. Pourtant, je suis capable de concevoir que le vol d'une banque n'est pas une action moralement bonne. La valeur morale que nous attribuons à cette action ne découle donc pas de la qualité de la personne. En d'autres mots, n'est pas nécessairement moralement bon l'individu courageux.

Kant considère que seule la volonté est titulaire de la moralité; elle aurait donc la capacité de produire des actions bonnes indépendamment de tout résultat possible. Mais en quoi consistent de telles actions? Toutes actions que nous effectuons ne visent-elles pas toujours l'atteinte d'un but que nous nous étions d'abord fixé? Afin de répondre à ces questions, passons immédiatement à l'analyse de la volonté.

1.2 Le concept de la volonté

La volonté est une faculté permettant à l'être qui en est pourvu d'être la propre cause de son action. Cet être est responsable de ses actes dans la mesure où aucun élément venu de l'extérieur ne peut le contraindre à agir. À l'opposé, nous pourrions dire qu'un être dépourvu de volonté ne peut être tenu responsable de ses actes, dans la mesure où il n'est pas libre d'entreprendre, par lui-même, l'action qu'il exécute. Son action est nécessairement déterminée par une cause extérieure. Nous tenterons d'expliquer, dans les lignes qui suivront, en quoi consiste la volonté et pourquoi il importe de distinguer le règne dans lequel elle réside du règne dans lequel existe tout objet sensible.

La volonté est une faculté permettant de déterminer soi-même l'orientation de sa propre conduite. En effet, lorsque j'affirme vouloir quelque chose, cela signifie que je suis

doté de la capacité à poser, par moi-même, la règle de mon action. Il importe de ne pas confondre l'activité de la volonté et le monde dans lequel cette volonté agit. Afin de bien comprendre pourquoi, prenons un exemple. Je peux décider d'aider une personne âgée à traverser la rue. La capacité de choisir moi-même la règle de mon action dérive uniquement de ma volonté. Pourtant, ce qui m'est perceptible – qu'il s'agisse de la rue, de la personne âgée, du feu de circulation, etc. – ne provient pas, quant à lui, de cette activité. L'objet que je perçois n'est pas le fruit de ma volonté; en effet, je n'ai pas le pouvoir de faire apparaître, de mon propre gré, les choses que je perçois. Ainsi, bien que déterminant par elle-même la cause de ses actions, la volonté ne doit pas être confondue avec la cause permettant à un objet d'apparaître.

Cette extériorité s'explique du fait que l'homme est, à la fois, un être sensible et un être rationnel. Tout d'abord, en tant qu'il est un être sensible, l'homme a la capacité d'entrer en relation avec une cause étrangère. En effet, lorsque je perçois un objet, l'origine de cet objet dérive toujours d'une extériorité. Sentir signifie donc être réceptif à une cause étrangère. Ensuite, en tant qu'il est un être rationnel, l'homme possède la capacité d'agir sous le coup de sa propre causalité. L'origine de son action est donc libre de toute contrainte extérieure. L'homme peut donc, à la fois, être sa propre cause, tout en demeurant influencé par une cause extérieure qu'il reçoit de la sensibilité.

La sensibilité et la raison appartiennent à deux règnes hétérogènes dans la mesure où leurs fonctionnements sont fondamentalement divergents. Je ne peux pas concevoir l'activité de la volonté à partir de ce qu'il m'est possible d'appréhender par la perception. Tous les objets que j'aperçois se plient à ce que Kant nomme *nécessité naturelle*. Kant définit cette nécessité comme suit : « la nécessité naturelle est, elle, une hétéronomie des causes efficientes; car tout effet n'est alors possible que suivant cette loi, que quelque chose d'autre détermine la cause efficiente à la causalité »³. Dans la nature, tout se succède selon un enchaînement de cause à effet. Ainsi, tout objet tire nécessairement son origine d'une cause antérieure l'ayant fait naître. Afin de mieux nous représenter cette nécessité qui organise l'ensemble des objets perceptibles, prenons un exemple. Une graine devient nécessairement une plante lorsque tous

³ Kant, FMM, p.128

les éléments propices à sa germination sont réunis. Ce phénomène de germination procède de la *nécessité naturelle* dans la mesure où la cause, en l'occurrence tous les éléments propices à la germination de la plante, doit nécessairement précéder l'effet, soit la plante. Il en va de même de tout objet dans la nature. Par exemple, mon corps est un objet qui appartient à la nature. Ainsi, lorsque je mets un morceau de pomme dans ma bouche, j'aurai nécessairement un morceau de pomme dans ma bouche le moment d'après. De même, je n'aurais pas pu avoir un morceau de pomme dans la bouche, si, je n'y avais pas inséré un tel morceau l'instant d'avant. Ce faisant, je suis soumis l'instant d'après à la cause qu'est l'instant d'avant, soit l'instant où j'ai inséré la pomme dans ma bouche. Je ne peux donc pas me dérober, l'instant d'après, à ce qui a été effectué auparavant. Tout objet dans la nature se conforme à cette nécessité.

La nécessité organisant le fonctionnement de la volonté est à distinguer de celle organisant les objets qu'il est possible d'apercevoir. Contrairement à tout objet observable, l'action qu'exécute la volonté n'est pas la conséquence d'une cause antérieure. Lorsque j'agis volontairement, je suis la propre cause de mon action. Cette cause est alors mon effet. Ainsi, la nécessité animant la volonté est dite *absolument nécessaire* puisque l'effet n'est pas relatif à une cause antérieure. Pour bien comprendre en quoi consiste cette causalité propre au règne de la volonté, il convient d'introduire le concept de « maxime ». Kant en offre la définition suivante : « la maxime contient la règle pratique que la raison détermine selon les conditions du sujet (...), et elle est ainsi le principe d'après lequel le sujet *agit* (...) »⁴. La maxime est une représentation de loi, c'est-à-dire une règle de conduite que je m'impose à moi-même. Cette règle est toujours librement posée. Ce faisant, la volonté est tout aussi libre de la poser que d'y déroger à tout moment. Afin de comprendre en quoi consiste la maxime, prenons un exemple. Pour me lever et aller boire de l'eau au robinet, une règle doit m'y pousser. Sans cette règle, mon corps resterait figé dans l'attente d'une directive. Toutefois, aucune cause extérieure ne peut s'imposer autoritairement à ma volonté. Je suis le maître de mes propres maximes; je suis donc libre de me déterminer à me lever, ou encore à demeurer assis.

⁴ Kant, FMM, p.94

Il est à remarquer que le rapport liant la cause et l'effet dans le monde perceptible est inconnaissable. Cette impossibilité de connaître ce rapport fait en sorte que je ne peux pas prévoir, en toute certitude, quel sera l'effet qui résultera d'une action que je décide d'entreprendre. Ainsi, la maxime qui guide mon action peut très bien échouer au contact de la réalité. Par exemple, je suis libre de vouloir sauver un enfant de la noyade. Or, en exécutant l'action, il est possible que survienne un événement imprévisible qui m'empêche de réaliser mon but; je peux, en m'élançant vers la rive, glisser accidentellement et me casser une jambe. Ainsi, bien que la volonté puisse se déterminer de manière *absolument nécessaire*, elle n'a cependant aucune emprise sur le résultat de l'action. Mais comment se fait-il que la volonté, faculté fonctionnant selon la *nécessité absolue*, puisse vouloir obtenir un objet arrimé au flux de la *nécessité naturelle*? Ne devrait-elle pas seulement vouloir d'un but qui puisse s'accorder à sa nécessité? Pour répondre à ces questions, il nous incombe maintenant d'expliquer le tiraillement de la volonté humaine qui doit se plier au credo de la raison tout en subissant les impulsions de son animalité.

2. La volonté humaine et les deux types d'impératifs

2.1. La contrainte de la volonté

Comme nous venons de le montrer, la nécessité au centre de la volonté diverge fondamentalement de celle organisant le déroulement des objets que j'aperçois. Cette divergence se fonde sur une opposition entre la raison et la sensation. Or, bien que la volonté soit une faculté dont le fonctionnement appartienne à la raison, il est possible que la maxime de son action soit motivée par un élément provenant de la sensation. Mais comment se fait-il que la volonté puisse être influencée par la sensation? Son règne n'est-il pas hétérogène à la sensation? Pour répondre à ces questions, nous devons tout d'abord introduire le concept de finalité. Ce concept nous permettra de comprendre comment la volonté peut être influencée par la sensibilité sans compromettre, pour autant, son fonctionnement. Par la suite, nous décrirons en quoi consiste la spécificité de la volonté humaine qui doit répondre, simultanément, à des injonctions antithétiques provenant de la raison et de la sensation. Enfin,

nous verrons pourquoi la volonté ne peut se mouvoir que sous le coup d'une contrainte qu'elle s'impose d'elle-même.

La volonté, comme nous l'avons vu, est une faculté capable de choisir librement les maximes qui gouverneront sa conduite. Si nous analysons plus en profondeur la spécificité d'une telle capacité, nous constatons que lui est associée la détermination d'un but à atteindre. En effet, lorsque je dirige ma conduite, je la dirige toujours en vue de quelque chose. Être libre de déterminer soi-même la règle de sa conduite a donc pour corollaire la liberté d'agir selon une fin que nous désirons poursuivre.

La liberté à l'égard des fins poursuivies n'est possible que pour un être dont la volonté est déchirée entre l'accomplissement de principes irréconciliables. À l'inverse, un être conditionné par un seul principe est un être qui ne possède pas la liberté de déterminer soi-même ses propres fins. Afin de mieux comprendre pourquoi seul un être tiraillé entre des principes irréconciliables est libre, prenons un exemple. Un chien, accourant à son bol de nourriture, peut, en entendant cogner à la porte, dévier de sa trajectoire initiale et accourir vers la porte. Or, le chien n'est pas plus libre de se diriger vers la porte qu'il ne l'était de se diriger vers la nourriture. Seulement, cette seconde fin correspondait plus adéquatement, au moment où il la ressentit, au principe sur lequel est branchée la totalité des buts qu'il peut poursuivre. En d'autres mots, le chien n'est pas libre de déroger au dictat que lui imposent ses besoins sensibles; de ce fait, toutes les fins qu'il peut poursuivre tendent invariablement à satisfaire ses besoins le plus adéquatement possibles. Une telle servitude à l'égard d'un seul principe pourrait également s'observer chez un être pourvu d'une volonté dépouillée de tous désirs charnels. Kant définit la condition d'un tel être en ces mots :

« Si la raison chez un être détermine infailliblement la volonté, les actions de cet être qui sont reconnues nécessaires objectivement sont aussi reconnues telles subjectivement, c'est-à-dire qu'alors la volonté est une faculté de choisir *cela seulement* que la raison, indépendamment de l'inclination, reconnaît comme pratiquement nécessaire c'est-à-dire comme bon »⁵.

En d'autres mots, une volonté pure de tout désir adhérerait systématiquement à l'orientation que lui prescrirait la raison. Ne pouvant pas déroger à cette prescription, une telle volonté est

⁵ Kant, FMM, p.83

non-libre. Être libre de déterminer l'orientation de ses fins est donc une propriété inhérente à l'être pourvu d'une volonté capable d'agir selon des principes antithétiques. Elle est alors la spécificité de l'homme pouvant résister à des besoins sensibles au profit d'une loi de la raison, et pouvant également s'exclure de cette dernière afin de prioriser ses besoins sensibles.

Un être confiné au règne de la nature est voué à poursuivre ce que lui imposent ses désirs tandis qu'un être confiné au règne de la raison est voué à poursuivre ce que lui impose la raison. En tant qu'elle est une faculté ayant ses racines dans la raison, la volonté devrait, en principe, se coordonner systématiquement à ce que lui prescrit la raison. Cependant, la volonté humaine peut être influencée par la sensibilité dans le choix des fins qu'elle compte poursuivre. Cette influence rend la volonté humaine incapable d'accomplir immédiatement ce qui *devrait-être*, en l'occurrence, la conformité de sa conduite au principe de la raison. La volonté humaine ne peut accomplir cette conformité que sous le coup d'une contrainte qu'elle doit librement s'imposer. Comme l'observe Kant :

« Si la raison ne détermine pas suffisamment par elle seule la volonté, si celle-ci est soumise encore à des conditions subjectives (à certains mobiles) qui ne concordent pas toujours avec les conditions objectives, en un mot, si la volonté n'est pas encore *en soi* pleinement conforme à la raison (comme cela arrive chez l'homme) alors les actions qui sont reconnues nécessaires objectivement sont subjectivement contingentes et la détermination d'une telle volonté, en conformité avec les lois objectives, est une contrainte (...) »⁶.

Étant donné que sa conduite n'est pas immédiatement conforme aux lois objectives de la raison, la volonté humaine ne peut produire une telle conformité que par le biais d'une contrainte librement imposée. Aucune cause extérieure ne peut la contraindre à une telle contrainte. La volonté pure, de son côté, ne connaît pas ce devoir qui oblige l'homme à se plier à l'injonction de la raison, car, ne pouvant s'esquiver de cette injonction au profit d'un principe extérieur, elle est immédiatement déterminée par elle.

Il est à noter que l'homme ne peut pallier ses besoins que sous le coup d'une contrainte. Ainsi, l'homme n'est pas seulement voué à se contraindre lorsqu'il veut conformer sa conduite à la raison, mais également lorsqu'il compte satisfaire ses besoins sensibles. Afin d'illustrer cette contrainte et les conséquences qui en découlent, prenons un exemple. Éreinté

⁶ Kant, FMM, p.83

de sa journée au boulot, un homme, sur le chemin le menant à sa demeure, se souvient qu'il n'a plus de quoi se nourrir. Il réalise alors que s'il ne fait pas un détour vers le supermarché, il ne pourra satisfaire la faim dont il est actuellement affligé. Deux besoins s'imposent alors simultanément à sa conscience, en l'occurrence, celui de se nourrir et celui de se reposer. En tant qu'elle est une faculté permettant d'agir selon une maxime, soit une représentation de loi, la volonté permet à l'homme de se représenter de possibles actions avant même de choisir laquelle de celles-ci il mettra à exécution. Ainsi, notre homme peut, à la fois, se projeter dans un futur où il se dirige au supermarché, tout comme il peut se projeter dans celui où il décide de retourner chez lui. Mais le voilà devant un problème. S'il peut se représenter deux possibilités, il est également capable de se représenter la conséquence qui découle de chacune d'elles. Ce faisant, l'homme sait, avant même de se décider à effectuer l'une de ces possibilités, qu'il lui sera impossible de satisfaire totalement son inclination; s'il choisit l'une d'elles, il sait que cela se fera nécessairement au détriment de l'autre. En effet, le chemin menant l'homme au supermarché suspend le repos espéré, tandis que celui le menant tout droit à son domicile n'aboutit qu'à l'insatisfaction de sa faim. En somme, la contrainte que doit s'imposer la volonté afin de satisfaire ses impulsions sensibles peut être source de souffrance. En effet, la capacité de se représenter une action avant de l'avoir exécutée a pour corollaire la capacité de se représenter l'impossibilité du bonheur, soit la satisfaction totale de l'inclination.

Nous allons maintenant nous attarder plus en profondeur sur les deux types de contrainte que nous venons de décrire brièvement. Pour ce faire, nous commencerons par ce que Kant nomme « impératif hypothétique », soit la contrainte en relation à des objets extérieurs.

2.2 L'impératif hypothétique

L'homme est un être de besoins. Un besoin est un état de privation que subit un être au contact d'un objet qui ne correspond pas à ses désirs. Ce faisant, il est nécessaire, pour être affligé d'un besoin, de posséder la capacité d'entrer en relation avec un objet extérieur. Le besoin n'appartient ainsi qu'à l'être capable de sentir; d'ailleurs, il apparaît clairement que toutes les actions dont le but est de satisfaire un besoin ont pour condition nécessaire une

cause relevant de la sensibilité. Kant nomme cette cause le mobile. Par exemple, le besoin de me nourrir s'éveille en moi lorsque le sentiment de la faim me happe. L'action de me diriger vers le garde-manger a donc pour mobile ma faim. De même, le besoin de me procurer un nouveau manteau s'éveille en moi lorsque je souffre à la pensée que d'autres individus puissent me juger négativement en me voyant habillé d'un manteau démodé. L'action de me diriger vers le magasin a donc pour mobile la crainte que m'inflige un jugement que j'anticipe.

Il est à noter que seul l'individu peut se sentir concerné par un mobile. Un sentiment est toujours vécu dans l'intimité; il ne peut pas être partagé par plus d'un individu à la fois. Certes, à l'écoute d'un film où il est question d'une rupture amoureuse, deux individus peuvent, au même instant, éprouver de la tristesse. Or, le chagrin de l'un n'est pas celui de l'autre. De même, si j'ai faim, cette sensation n'affecte que ma propre personne; autrui ne peut aucunement ressentir ce que je ressens. Ainsi, bien qu'un homme puisse compatir avec ma souffrance et m'offrir de quoi me nourrir, il n'en demeure pas moins que le ressort de son action réside en sa compassion et non en ma faim. En tant qu'elle a pour pierre angulaire un sentiment vécu dans l'intimité du sujet, l'action initiée par un mobile est foncièrement égoïste. Nous pourrions alors affirmer qu'un être dont la conduite demeure étrangère aux embrasements de la sensation est un être dénué de toute forme d'égoïsme.

Comme nous l'avons vu précédemment, il existe un fossé infranchissable entre le monde de la volonté et le monde accessible à la perception. Ce clivage n'est cependant pas un obstacle pour la volonté. En effet, bien que son fonctionnement diverge fondamentalement du mécanisme de la nature, la volonté est néanmoins capable d'y coordonner ses maximes. Or, puisqu'il est de son essence d'être imperméable à toute causalité étrangère, la volonté doit elle-même se contraindre à cette relation. Ce n'est donc pas le monde extérieur qui impose à la volonté de se lier à lui, mais bien la volonté qui s'impose de se lier au monde extérieur. Nous nommerons une telle contrainte « impératif hypothétique ».

L'impératif hypothétique permet à la volonté d'étendre le champ de son activité au monde empirique. Il est à la base de toutes nos actions qui ont pour but l'obtention d'un objet désiré. En ce sens, nous pourrions dire que l'impératif hypothétique est purement instrumental. D'ailleurs, il prend toujours la forme d'un *si-alors*; si je veux tel objet du monde, alors je dois

exécuter telle action. Comme l'observe Kant : « Les impératifs hypothétiques représentent la nécessité pratique d'une action possible, considérée comme moyen d'arriver à quelque autre fin que l'on veut (ou, du moins, qu'il est possible qu'on veuille) »⁷. La volonté doit se plier au mouvement de la *nécessité naturelle* si elle compte opter pour une fin du monde empirique. Autrement dit, la volonté ne peut travailler à l'obtention d'un objet empirique que si elle accepte de coordonner ses maximes au mouvement organisant le monde dans lequel cet objet existe. L'impératif hypothétique permet cette coordination.

Il est à remarquer que la volonté, grâce à l'impératif hypothétique, peut poursuivre des fins auxquelles il lui est toujours possible de déroger. En effet, en synchronisant son activité à la *nécessité naturelle*, la volonté se synchronise, dans un même élan, à la relativité inhérente à une telle nécessité. Tout objet empirique est nécessairement limité par quelque chose qui lui est extérieur, soit un autre objet empirique. Cette finitude de l'objet imprègne également la contrainte qui doit s'y subordonner. Autrement dit, la relativité de l'objet occasionne une relativité de l'impératif. Pour bien comprendre cette idée, prenons un exemple. Un individu est animé du désir de satisfaire sa soif. Son sentiment de soif est relatif à un contexte bien précis. En effet, l'individu n'a pas, en tous lieux et de tout temps, eu soif. La relativité dans laquelle s'insère le sentiment de soif se répercute sur la contrainte que l'individu s'impose librement à lui-même. En effet, il peut faire fi de son projet d'aller boire de l'eau au robinet, car étant de nature paresseuse, il préfère finalement rester assis sur sa chaise. En somme, si la fin que poursuit la volonté relève du monde empirique, la volonté peut se défaire, à tout moment, de l'impératif qui lui ordonne de réaliser cette fin.

Il est à remarquer qu'il n'est pas essentiel de considérer le caractère rationnel de la volonté lorsque nous agissons selon l'impératif hypothétique. En effet, si mes actions se bornent à l'obtention d'un résultat observable, pourquoi en viendrais-je à considérer la rationalité de ma volonté? La compréhension de concepts tels « maximes » ou encore « impératifs hypothétiques » m'est-elle nécessaire lorsque je vise l'obtention d'une fin particulière? L'important lorsque nous agissons selon un impératif hypothétique n'est pas l'activité de la volonté, qui est en elle-même imperceptible, mais le résultat palpable que cette

⁷ Kant, FMM, p.85

activité est capable d'engendrer. En d'autres mots, nous n'avons pas besoin de dévier notre regard vers l'invisible lorsque nos actions ne visent qu'à réaliser un résultat observable. Nous pourrions donc dire que toutes actions effectuées en vue d'un résultat présupposent inéluctablement la rationalité de la volonté, bien que l'individu qui les exécute n'en ait pas forcément conscience. Autrement dit, mes actions peuvent très bien être médiatisées par le travail de la raison sans que j'en sois, pour autant, conscient.

Puisqu'elle peut conformer sa conduite à la *nécessité naturelle* tout en demeurant ignorante de son essence rationnelle, la volonté humaine peut en venir à croire qu'elle est une faculté naturelle comme l'instinct. Toutefois, observe Kant :

« Dans la constitution d'un être organisé, c'est-à-dire d'un conformé en vue de la vie, nous posons en principe qu'il ne se trouve pas d'organe pour une fin quelconque, qui ne soit du même coup le plus propre et le plus accommodé à cette fin. Or, si dans un être doué de raison et de volonté la nature a pour but spécial sa conservation, son bien-être, en un mot son bonheur, elle aurait bien mal pris ses mesures en choisissant la raison de la créature comme exécutrice de son intention »⁸.

Tout vivant, dans la totalité de son organisme comme dans chacune de ses parties, est organisé selon un principe naturel, principe consistant à conserver la vie le plus efficacement possible. Si tout ce qui est vivant est inéluctablement conditionné par ce principe, alors la volonté n'est pas une faculté qui participe du vivant. Plus précisément, la volonté n'est pas un produit de la nature puisqu'il lui est toujours possible de se détourner de ses besoins sensibles. La volonté peut, en effet, résister à des impulsions sensibles au profit de ce qu'elle considère être le Bien. La volonté peut donc prendre l'apparence d'une faculté naturelle, bien que fondamentalement, elle soit une faculté rationnelle.

La volonté, en tant qu'elle se distingue de toute faculté naturelle, doit pouvoir agir d'après un principe qui lui est propre, soit un principe qui relève de la raison. Ce principe, en tant qu'il est issu de la raison, n'est pas soumis à la *nécessité naturelle*. Ce faisant, il est universellement valable, c'est-à-dire valable peu importe la relativité des circonstances. L'impératif qui m'impose d'agir selon un tel principe est dit catégorique, dans la mesure où il est sans appel.

⁸ Kant, FMM, p.59

2.3 *L'impératif catégorique*

La volonté, contrairement à tout ce qui existe dans la nature, peut conformer ses actions à un principe rationnel. Pour s'expliquer en quoi consiste un tel principe, il pourrait s'avérer utile de récapituler certaines thèses que nous avons énoncées concernant la volonté. La volonté est une faculté capable de mettre en branle, par soi-même, la cause de sa propre action; cette capacité rend la volonté maîtresse de sa propre conduite. Ainsi, les actions que nous exécutons supposent toujours une médiation préalable de la volonté. Cette médiation fait en sorte que nos actions diffèrent fondamentalement de celles propres aux êtres déterminés uniquement selon le principe de la nature. Toutefois, nous n'avons pas forcément conscience de cette médiation lorsque nous agissons; c'est pourquoi nous pouvons agir tout en demeurant ignorants du fait que nos actions sont le fruit d'un travail préalable de la raison. Cette ignorance alimente la croyance selon laquelle la volonté ne serait qu'une faculté naturelle comme l'instinct. Selon Kant, la prise de conscience du fondement rationnel de la volonté offrirait l'avantage à l'homme de connaître le critère ultime sur lequel repose tout jugement moral. Ce critère est ce que Kant nomme « impératif catégorique ». Comme nous le verrons, l'impératif catégorique permet à l'homme de conformer sa conduite à ce que lui prescrit la raison. Nous diviserons notre travail en deux temps. Tout d'abord, nous montrerons en quoi l'impératif catégorique transforme la manière dont nous évaluons la valeur d'une maxime. Plus spécifiquement, nous verrons pourquoi, à l'aune de cet impératif, on ne juge plus la maxime en fonction de sa capacité à bâtir un pont entre un désir et sa satisfaction, mais en fonction de sa capacité à s'élever en loi universelle. Par la suite, nous verrons pourquoi la volonté travaillant à conformer ses maximes à cet impératif a ultimement pour modèle une volonté pure et divine.

Une maxime est moralement bonne lorsqu'elle s'accorde à une loi de la raison. Une telle loi est universellement valable en ce qu'elle s'applique identiquement à tout être pourvu de raison. Comme l'observe Kant :

« Cela est pratiquement bon, qui détermine la volonté au moyen des représentations de la raison, par conséquent non pas en vertu de causes subjectives, mais objectivement, c'est-à-dire en vertu de principes qui sont valables pour tout être raisonnable en tant que tel. Ce bien pratique est distinct de l'agréable, c'est-à-dire de ce qui a de l'influence sur la volonté uniquement au moyen de la sensation en vertu de causes purement subjectives, valables pour la sensibilité de tel ou tel, et non comme principe de la raison, valable pour tout le monde »⁹.

Une maxime motivée par la sensation aura également la sensation pour finalité. Plus précisément, sa fonction consiste à être le moyen entre un mobile, soit une cause subjective, et sa satisfaction subséquente. Une telle maxime n'a donc de valeur que pour le particulier. Mais est-il envisageable qu'une maxime qui ne concerne, à première vue, que le particulier puisse, de manière indirecte, concerner tous les hommes universellement? Il semble que non. Une maxime qui s'ancre dans le bonheur de l'un ne s'ancre pas dans le bonheur d'un autre. Un marchand, réputé généreux, offre des aliments à prix avantageux. Son bonheur, qui consiste à engranger le maximum de profit, peut s'accorder un instant au bonheur de tous, bonheur qui consiste à payer le plus modiquement possible un aliment. Or, pour une raison ou pour une autre, il est possible que le marchand n'arrive plus à offrir ses aliments à un prix compétitif; il devra alors augmenter ses prix. Le bonheur de l'un qui faisait le bonheur de tous devient soudainement le bonheur de l'un qui fait le malheur de tous. Il en va de même du bonheur en général. La relativité du monde sur lequel il repose rend périlleuse, voire littéralement impossible, la tentative d'y ériger une harmonie universelle. Ainsi, une maxime qui voudra être universellement valable n'aura d'autre choix que de lever les amarres du monde sensible et faire plein cap sur la raison.

Avant d'expliquer comment il est possible d'attribuer une valeur universelle à une maxime, nous devons faire quelques remarques préliminaires concernant la raison. Ces quelques remarques nous permettront, par la suite, de mieux comprendre l'ampleur de la tâche qui incombe à la volonté.

La raison est une faculté qui inocule de l'identité dans la différence. Par exemple, lorsque j'additionne 1 et 1, le résultat est 2. Il était 2 hier, il est 2 aujourd'hui et le sera également demain. Il est 2 pour moi, et de même qu'il est 2 pour l'écolier attablé à sa copie d'examen. Pourtant, le chiffre 2 que je viens d'écrire n'est pas celui que j'ai écrit quelques

⁹ Kant, FMM, p.84

lignes auparavant ni même celui sur la copie de l'écolier. Ce qui me permet d'effectuer la même opération que l'écolier dérive d'une faculté que nous avons en partage. Il s'agit de la raison. La raison ne fait que surplomber le monde empirique; c'est-à-dire que son activité ne fait que s'y réfléchir. La raison gît alors en un monde extérieur au monde empirique. Il est important de souligner que la raison a un objet bien à elle, il s'agit de l'Universel. L'Universel est l'identité qui me permet d'organiser la différence du monde empirique. Par exemple, c'est grâce à l'Universel que je parviens à percevoir l'identité du chiffre 2 à travers le temps et l'espace, tout comme c'est grâce à l'Universel que je parviens à subsumer des objets donnés sous un concept déterminé. Cependant, il est important de noter que l'Universel en lui-même est vide de tout contenu. Il ne s'agit que d'une loi en général. Comme nous le verrons ultérieurement, une maxime ne peut devenir universellement valable qu'en se conformant à cette loi en général. Comme l'observe Kant : « 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 (...) »¹⁰. Ainsi, lorsque Kant affirme qu'une maxime doit être universellement valable, il veut dire qu'elle doit être évaluée selon la même rigueur que celle qui nous permet de reconnaître que $1+1=2$.

Une différence majeure existe cependant entre l'addition mathématique et la moralité. Bien que $1+1=2$ exige une opération de la raison, le critère permettant de prouver l'exactitude du calcul nécessite également le support de la sensibilité et donc, d'une causalité extérieure. En effet, je ne peux être certain de l'exactitude de mon calcul que si j'arrive à le confirmer par l'observation. Ainsi, sans la possibilité d'offrir un exemple, comme celui de mettre côte à côte deux crayons, l'exactitude de mon calcul serait invérifiable. À l'instar de l'addition, tout objet dont je désire prouver théoriquement l'existence doit pouvoir être vérifiable empiriquement. Quant à lui, le critère au centre de la moralité ne peut pas se vérifier empiriquement; il ne peut donc pas faire l'objet d'un exemple. Lorsque je veux agir moralement, je dois conformer ma conduite à l'Universel, soit à un objet qui réside uniquement dans la raison. Puisque vide de

¹⁰ Kant, FMM, p.88

tout contenu empirique, le critère de la moralité ne dépend pas d'une causalité antérieure¹¹.
Ainsi, selon Kant :

« Je lie l'action à la volonté sans présupposer de condition tirée de quelque inclination; je la lie *a priori*, par suite nécessairement (quoique ce ne soit qu'objectivement, c'est-à-dire sous l'Idée d'une raison qui aurait plein pouvoir sur toutes les causes subjectives de détermination). C'est donc là une proposition pratique qui ne dérive pas analytiquement le fait de vouloir une action d'un autre vouloir déjà supposé (car nous n'avons pas de volonté si parfaite), mais qui le lie immédiatement au concept de la volonté d'un être raisonnable, comme quelque chose qui n'y est pas contenu »¹²

En somme, la possibilité de l'action morale ne découle pas d'un mobile. Autrement dit, ce qui me pousse à vouloir agir selon l'Universel ne peut pas être conditionnel à un autre vouloir dont la fin servirait la satisfaction du particulier. Je dois vouloir l'Universel pour lui-même, et non relativement à autre chose. Le lien qui unifie la volonté et l'Universel, en tant qu'il n'est pas relatif à un mobile, est qualifié d'*a priori*. Cette apriorité rend le rapport entre la volonté et l'Universel inviolable, c'est-à-dire qu'aucun élément provenant de la sensibilité ne peut dissoudre leur synthèse. De même, l'Universel étant infini, il ne peut jamais être obtenu empiriquement. La volonté qui vise l'Universel ne peut donc, d'aucune façon, se voir limitée par une causalité extérieure. Cette impossibilité de se voir emprisonnée dans les enclaves de l'*empirie* rend la volonté capable de subsumer toutes les actions qui émaneront d'elles sous l'arborescence de l'Universel.

Il peut s'avérer fort difficile de concevoir une conduite dont la fin serait un objet vide de tout contenu sensible. En effet, ma conduite ne s'oriente-t-elle pas toujours vers des objets empiriques? Afin d'échapper à cette difficulté, il pourrait s'avérer éclairant de dissocier les actions de la volonté en deux vecteurs. Selon le premier, la volonté a pour critère des objets du monde empirique; ses actions visent alors l'obtention de ces objets. Selon le second, la volonté

¹¹S'il provenait d'une causalité antérieure, ce critère relèverait inéluctablement de l'impératif hypothétique. En effet, toutes les fins que visent cet impératif, en tant qu'elles me sont accessibles par la sensibilité, sont rivées aux objets du monde empirique. L'argument de Kant est justement de montrer que la volonté, en tant que faculté rationnelle, doit puiser le critère de son action à même son fondement, c'est-à-dire au-delà de l'influence que peut exercer un objet empirique sur elle. En d'autres mots, les actions de la volonté doivent graviter autour de l'Universel, et non autour d'objets satellites transmissibles par la sensation. La volonté, en visant l'Universel, vise, dans un même élan, une fin empiriquement intangible. En effet, il m'est impossible de me saisir empiriquement de l'Universel. Cette intangibilité permettra à la volonté de viser une fin pouvant excéder toutes les fins particulières possibles. Cet excès permettrait alors à la volonté humaine d'avoir prise sur l'ensemble des fins particulières, et donc, de mouler sa conduite à l'image de la raison.

¹² Kant, FMM, p.93

a pour critère l'Universel; ses actions visent alors à se conformer à la prescription de la raison. Dans la pratique, ces deux vecteurs ne sont pas dissociables. En effet, lorsque je poursuis des fins empiriques, il est toujours possible que je fasse intervenir l'Universel. Cette intervention se manifeste comme une capacité à départager les fins particulières qu'il m'est permis de poursuivre de celles qui me sont défendues. De même, lorsque je veux agir selon l'Universel, je dois, quand même, agir dans le monde, c'est-à-dire viser des objets particuliers. Quoi qu'il en soit, l'Universel, en tant qu'il est infini, constitue le seul critère capable de s'appliquer à l'ensemble de la conduite; en effet, toutes les actions visant une fin particulière peuvent être évaluées à sa lueur. Je ne parviendrai donc à harmoniser les deux vecteurs que si j'accorde une priorité à l'Universel. En somme, ma conduite doit toujours respecter ce que prescrit la raison.

Ce respect que je dois octroyer à l'Universel peut s'avérer néfaste à la récolte d'objets empiriques. En effet, une conduite suivant les ornières de l'Universel ne va pas forcément de pair avec l'obtention d'objets. La voie prescrite par l'Universel ne mène pas forcément la volonté au bien-être individuel. La volonté peut donc avoir été conforme à l'Universel tout en ayant échoué dans sa tentative d'obtenir un objet empirique. Ce faisant, la valeur d'une action qui s'accorde à la raison n'est pas relative au résultat empirique que cette action sera capable d'engendrer. Une même action peut alors avoir réussi du point de vue rationnel tout en ayant échoué du point de vue sensible.

En tant qu'elle peut être influencée par des mobiles, la volonté de l'homme n'est pas immédiatement déterminée à suivre les ornières tracées par l'Universel. En effet, les mobiles permettent à la volonté de dévier de la trajectoire de l'Universel et de lui préférer celle dont le critère vise l'obtention d'objets empiriques. L'homme ne pourra réintégrer la voie de la raison que par le biais d'une contrainte qu'il doit s'imposer librement à lui-même.

Cette contrainte, Kant la nomme « impératif catégorique ». Cet impératif est catégorique, car, comme nous l'avons vu, l'objet qui en est la pierre de touche, en l'occurrence l'Universel, est infini; il s'applique donc invariablement à tous les êtres pourvus de raison, et ce, peu importe les circonstances particulières dans lesquelles ces êtres se situent. À l'inverse, les impératifs hypothétiques ne sont pas catégoriques, car ils ne s'occupent que des objets finis du monde empirique. Cette finitude me permet de désirer un objet un instant, puis de me

soustraire à ce désir l'instant d'après. Au-delà de ce qui le distingue des impératifs hypothétiques, l'impératif catégorique pourrait être défini en ces mots : « l'impératif catégorique serait celui qui représenterait une action comme nécessaire pour elle-même, et sans rapport à un autre but, comme nécessaire objectivement »¹³. Afin d'illustrer en quoi consiste un tel impératif, prenons un exemple. À la vue d'un enfant qui se noie, un homme décide de se jeter à l'eau. Sa décision peut certainement avoir été motivée par un mobile. En effet, il est possible que ce soit l'anticipation d'un avenir où il serait couvert d'éloges qui poussa l'homme à s'élancer vers la rive. Toutefois, sa décision peut aussi avoir été exécutée par devoir. En effet, l'homme peut pressentir que l'action de sauver l'enfant de la noyade est nécessaire *en soi*, c'est-à-dire nécessaire indépendamment de la possibilité d'en soutirer quelques bénéfices que ce soit. Ce qui incite l'homme à agir n'est donc plus la perspective d'un objet désirable, mais une loi à laquelle il ressent le devoir de soumettre sa conduite. Ce devoir est ce que Kant entend par impératif catégorique. L'impératif catégorique lie la conduite subjective à une loi universelle; c'est-à-dire qu'il attribue à la maxime le prédicat de la nécessité.

Il est important de comprendre que l'homme de notre précédent exemple a lui-même élevé sa maxime à l'universalité; autrement dit, aucun élément extérieur ne lui a imposé de percevoir en sa maxime un devoir auquel il devait se soumettre. Or, étant inconscient du caractère rationnel de sa volonté, notre homme fut ignorant de l'opération qui lui permit d'attribuer à sa maxime une valeur universelle. En d'autres mots, il fut capable de reconnaître qu'il était de son devoir de se jeter à l'eau, mais il n'a jamais véritablement su pourquoi il était de son devoir d'agir ainsi.

Selon Kant, il incombe à la philosophie pratique de jeter la lumière sur cette opération. Il est donc de son rôle d'élever le savoir humain au critère permettant de trier, de manière indubitable, l'action moralement bonne de l'action moralement répréhensible. Plus généralement, nous pourrions dire qu'il relève de la philosophie de rompre avec la croyance selon laquelle la moralité aurait sa source dans la sensibilité. Ce divorce permettra à l'homme de ne plus se croire affligé par un devoir accidentellement, c'est-à-dire relativement à une

¹³ Kant, FMM, p.85

sensation ou à une fin instrumentale, mais nécessairement, c'est-à-dire conformément à sa raison.

Avant de poursuivre notre étude, il convient d'expliquer brièvement l'idéal que poursuit la volonté en agissant par devoir. Cet idéal est une volonté qui, intuitivement, agit selon des maximes qui sont en elles-mêmes des lois. Une telle volonté n'est pas libre, contrairement à celle de l'homme, d'opter pour des maximes qui ont pour but la satisfaction de désirs particuliers. Cet idéal est ce que nous avons précédemment défini comme étant la volonté pure. Kant la décrit, plus spécifiquement, en ces termes :

« Si la raison chez un être détermine infailliblement la volonté, les actions de cet être qui sont reconnues nécessaires objectivement, sont aussi reconnues telles subjectivement, c'est-à-dire qu'alors la volonté est une faculté de choisir cela seulement que la raison, indépendamment de l'inclination, reconnaît comme pratiquement nécessaire, c'est-à-dire comme bon »¹⁴

Dans la mesure où il lui est toujours possible de préférer suivre ses impulsions sensibles, l'homme ne peut jamais véritablement devenir identique à un tel idéal. En effet, il est voué à agir conformément à l'Universel sous une contrainte qu'il doit s'imposer constamment à lui-même.

3. Les formulations de l'impératif catégorique

Il est possible, comme nous l'avons vu, d'agir par devoir tout en demeurant inconscient du caractère rationnel de la volonté. Cette ignorance empêche l'homme de mettre la main sur le critère à partir duquel il pourrait reconnaître distinctement son devoir. Sans la connaissance de ce critère, l'homme n'accède qu'accidentellement à son devoir; c'est-à-dire qu'il est capable de reconnaître la nécessité d'une action, sans comprendre pourquoi cette action est nécessaire. Il est évident que tout jugement mal informé est susceptible de sombrer dans l'erreur; il en va de même du jugement moral. Afin d'empêcher que de telles erreurs se produisent, la philosophie pratique doit munir l'homme du critère ultime permettant de juger de la valeur morale d'une action.

¹⁴ Kant, FMM, p.83

Selon Kant, l'enseignement par l'exemple est susceptible d'engendrer des erreurs de jugement. En focalisant sur le résultat de l'action, un tel enseignement évince le critère qui doit véritablement prévaloir dans la moralité; c'est-à-dire le motif ayant initié l'action. En effet, si on m'enseigne qu'il est de mon devoir d'aider une personne âgée à traverser la rue, le critère promulgué repose sur l'adéquation entre mon action et l'exemple à suivre. Or, l'action qui s'inspire d'un exemple peut tout aussi bien avoir été motivée par un mobile que par une loi de la raison. Il est donc possible d'agir conformément à ce que prescrit l'exemple tout en étant motivé par un intérêt personnel, c'est-à-dire tout en commettant une infraction du point de vue moral. L'exemple ne comporte donc, en lui-même, aucune valeur morale. C'est pourquoi, selon Kant :

« En matière morale l'imitation n'a aucune place; des exemples ne servent qu'à encourager, c'est-à-dire qu'ils mettent hors de doute la possibilité d'exécuter ce que la loi ordonne; ils font tomber sous le coup de l'intuition ce que la règle pratique d'une manière plus générale; mais ils ne peuvent jamais donner le droit de mettre de côté leur véritable original, qui réside dans la raison, et de se régler sur eux »¹⁵.

Aucun exemple ne peut circonscrire la règle à partir de laquelle je parviens à juger qu'une action est moralement bonne; autrement dit, je ne peux pas m'élever au point de vue moral sur la base d'exemples à suivre. Il est à noter que la valeur morale que j'attribue à un exemple découle, en vérité, d'une opération préalable ayant son siège dans la raison. Ainsi, bien que je puisse me tromper sur le véritable critère à considérer, il n'en demeure pas moins que la possibilité de juger une action comme moralement bonne provienne toujours d'une opération de la raison.

Puisqu'il se fonde exclusivement sur la raison, le véritable critère moral est vide de tout contenu sensible. Il relève donc du registre de la métaphysique. Pour le non-philosophe, il peut s'avérer extrêmement difficile de concevoir en quoi consiste un objet métaphysique. Cette difficulté repose sur la limite qu'il impose à ses connaissances. Selon lui, n'est connaissable que ce qui se borne au monde empirique. Cette limitation justifie d'ailleurs l'importance généralement accordée à l'exemple dans l'enseignement de la moralité. La tâche à laquelle se voue la philosophie pratique est donc, indirectement, de détourner la connaissance du non-philosophe des gongs de l'*empirie* afin de lui ouvrir le champ de la

¹⁵ Kant, FMM, p.78

métaphysique. Cet accès au monde métaphysique ne peut pas s'enseigner par d'exemples à suivre.

Un tel enseignement passe par le biais de ce que Kant nomme formulation de l'impératif catégorique. Cette formulation doit représenter la nécessité à laquelle les maximes doivent se plier afin de s'accorder à la raison. Comme le souligne Kant :

« Car, puisque l'impératif ne contient en dehors de la loi que la nécessité, pour la maxime, de se conformer à cette loi, et que la loi ne contient aucune condition à laquelle elle soit astreinte, il ne reste rien que l'universalité d'une loi en général, à laquelle la maxime de l'action doit être conforme, et c'est seulement cette conformité que l'impératif nous représente comme proprement nécessaire »¹⁶.

Si l'impératif catégorique exprime la nécessité à laquelle une maxime doit se conformer, la formulation de cet impératif doit être la représentation de cette nécessité. Cette formulation est la clé permettant à ma volonté de choisir ses maximes en fonction de leur accord à cette nécessité. Kant l'énonce ainsi : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »¹⁷. À la lueur de cette formulation, nous pouvons aisément concevoir que toute maxime contenant une contradiction interne une fois universalisée est à rejeter du point de vue moral. En effet, toute maxime qui, une fois élevée en loi, contredit sa propre possibilité est une maxime qui contrevient à la nécessité inhérente à la raison. Afin de comprendre cette idée, prenons un exemple. L'amour, en tant que son concept est médiatisé par la raison, présuppose la fidélité. En effet, un engagement amoureux implique, en son concept, la fidélité entre deux partenaires. Ainsi, si je décide d'être infidèle, j'opte pour une conduite qui n'est pas conforme à celle que me prescrit le concept d'amour. Cette contradiction entre ma conduite et le concept sera saillante lorsque je tenterai d'universaliser ma conduite. Si tout être rationnel était infidèle comme moi, le concept d'amour s'autodétruirait. Pourtant, je peux agir infidèlement tout en étant amoureux; je présuppose alors une loi à laquelle tous doivent se plier, tout en décidant de m'y soustraire. Je privilégie alors mes intérêts particuliers au détriment de la conduite que me prescrit la raison. Comme l'observe Kant :

¹⁶ Kant, FMM, p.94

¹⁷ Kant, FMM, p.94

« Comme nous considérons à un moment notre action du point de vue d'une volonté pleinement à la raison, et ensuite aussi cette même action du point de vue d'une volonté affectée par l'inclination, il n'y a ici réellement pas de contradiction, mais bien une résistance de l'inclination aux prescriptions de la raison (*antagonismus*) : ce qui fait que l'universalité du principe (*universalitas*) est convertie en simple généralité (*generalitas*) (...) »¹⁸.

Dans la mesure où j'agis fidèlement, je conçois les choses du point de vue de la raison. D'ailleurs, si mes maximes, à l'instar de la volonté divine, n'étaient déterminées que par la raison, il me serait impossible d'agir infidèlement. L'influence qu'exerce sur moi la sensibilité me détourne du sillage de la raison. Ce détournement ouvre la porte aux maximes contradictoires en travestissant le rapport que ma volonté entretient à la raison. En effet, du fait qu'il m'est possible de m'adonner à la lubricité de la chair, j'atténue l'implacabilité de la loi en la déguisant en simple généralité. En somme, du point de vue rationnel, il y a une contradiction à être infidèle, mais, étant une volonté finie, je suis capable de percevoir le spectre de la raison comme une généralité à laquelle je peux me défilier.

Kant conçoit la difficulté que peut éprouver l'homme à concevoir l'impératif catégorique à partir d'une seule formulation. Il décortiquera donc celle-ci en trois formulations afin de faciliter sa compréhension. Ces dernières n'ajouteront donc aucun élément nouveau à celle que nous avons énoncée précédemment; elles ne feront qu'explicitier ce qui y était déjà impliqué. Comme l'observe Kant : « si de ce seul impératif tous les impératifs du devoir peuvent être dérivés comme de leur principe (...) nous pourrions cependant tout au moins montrer ce que nous entendons par là et ce que ce concept veut dire »¹⁹. Puisque la conformité d'une maxime à la loi de la raison ne tombe pas sous le coup de l'intuition pour une volonté finie, il peut s'avérer utile de formuler de différentes manières l'impératif catégorique de sorte à se le rendre plus limpide. Passons, sans tarder, à la première formulation.

¹⁸ Kant, FMM, p.99

¹⁹ Kant, FMM, p.94-95

3.1 Première formulation

*Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par la volonté en loi universelle de la nature*²⁰

Dans cette première formulation, Kant a recours à une analogie au monde de la nature. Comme nous le verrons, le rapport que doit entretenir la volonté à la loi de la raison peut se comparer au rapport qu'un objet empirique entretient à une loi de la nature. Cette comparaison nous aidera à mieux concevoir la nécessité à laquelle doivent se plier les maximes

Comme nous l'avons vu, la connaissance théorique est une connaissance dont le critère doit apparaître. En ce sens, cette connaissance se rive sur des objets appartenant à la *nécessité naturelle*, soit à des objets s'enchaînant selon un rapport de cause à effet. Ainsi, je parviens à connaître théoriquement un phénomène observable par le biais de sa cause, cause qui doit elle-même être possiblement observable. Plus spécifiquement, si je désire connaître un phénomène, ma tâche est de découvrir sa loi, c'est-à-dire ce qui demeure constant au-delà des apparences. Cette loi que je dois découvrir me permettra de comprendre pourquoi telle cause a engendré tel effet plutôt que tel autre. Par exemple, la botanique m'informe du phénomène de germination en m'expliquant les lois qui régissent ce phénomène. La graine doit inévitablement pousser en plante si certaines circonstances propices à sa germination se trouvent réunies. La botanique – comme toutes les sciences d'ailleurs – vise le général. La loi qu'elle découvre n'est pas spécifique à une seule graine, mais à l'ensemble des graines. Aucune graine ne peut y échapper; toutes sont nécessairement soumises à cette loi. Cette nécessité est similaire à la nécessité à laquelle doit se plier ma volonté lorsqu'elle tente de se conformer à la raison. En effet, je dois choisir ma maxime comme si elle pouvait m'être imposée au même titre que s'impose à la graine la loi de la germination. De même, je dois la choisir de sorte que, s'universalisant en loi, elle puisse également s'appliquer à toutes volontés particulières sans exception. Si je suis capable de vouloir une telle universalité pour ma maxime, alors elle s'accorde à ce qui lui prescrit la raison.

Il est à remarquer que la formulation fait référence à une loi *universelle* de la nature.

²⁰ Kant, FMM, p.95

Cette loi doit donc organiser le mouvement de tous les éléments qui se trouvent inclus dans la nature sans exception. Bien qu'il nous soit impossible de connaître théoriquement une telle loi étant donné que cela exigerait que nous puissions observer la nature dans sa totalité, nous pouvons néanmoins émettre l'hypothèse qu'elle a pour finalité la conservation même de la nature. Une nature dont la loi universelle serait de se détruire contredirait la possibilité même de son existence. La nature semble donc avoir, selon toute vraisemblance, sa propre condition de possibilité pour loi universelle. En tant que le vivant est inclus dans la nature, il se trouve nécessairement soumis à cette loi universelle. En effet, l'organisme vivant tend à vouloir conserver la vie; en d'autres mots, tous ses organes, sans exception, ont ultimement pour loi la conservation de leur condition de possibilité.

Une telle loi universelle est possible du fait que la nature n'est pas limitée de l'extérieur. Autrement dit, aucun élément extérieur ne peut corrompre le lien qui unit la nature à cette loi. Si la volonté doit agir à l'image d'une telle universalité, elle doit donc agir conformément à une loi que rien ne pourrait corrompre. La volonté étant une faculté rationnelle, cette loi doit provenir exclusivement de la raison. La volonté ne devrait donc jamais choisir ses maximes en fonction d'un principe qui contreviendrait à ce que lui prescrit la raison. Il appert que la volonté n'enfreint la loi de la raison que sous le coup d'une sensation, c'est-à-dire d'une causalité extérieure provenant de la nature. Or, en tant que je suis un être vivant, il est inclus en mon concept d'avoir des besoins. Ces besoins s'expriment en moi par le biais de la sensation. Par exemple, c'est la sensation de faim qui me pousse à ingérer un aliment. En effet, sans la faim, je ne serais pas à même d'ingurgiter l'aliment nécessaire à la conservation de la vie. Ma volonté, dans le choix de ses maximes, doit donc toujours tenir compte de mes désirs particuliers. En effet, comment pourrais-je conserver la vie, et donc agir moralement, si je devais nier la sensation à partir de laquelle procèdent mes besoins? Selon Kant, l'indépendance de la volonté n'est pas corollaire à la négation complète des désirs du particulier; elle signifie seulement que la volonté ne doit jamais poursuivre une impulsion de la sensation au détriment d'une prescription de la raison. En somme, la volonté doit toujours tenir compte des besoins de l'individu dans le choix de ses maximes bien qu'elle ne doive pas se laisser guider par eux.

3.2 Deuxième formulation

*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 moyen*²¹

Cette seconde formulation a comme pierre angulaire le concept d'humanité. L'humanité est un concept que l'on attribue à tout être empirique capable d'être la propre cause de son action. Comme nous le verrons, ce concept transforme le rapport que la volonté entretient à l'égard des objets du monde empirique. En effet, la volonté, lorsqu'elle reconnaît l'existence de l'homme, doit restreindre les élans de son inclination. Plus spécifiquement, cette reconnaissance lui interdira de se servir aveuglément des objets empiriques comme moyen de satisfaire ses désirs particuliers.

Tous les objets qui parsèment le monde empirique s'enchaînent les uns aux autres selon un rapport extérieur de cause à effet. Ainsi, un objet empirique est toujours l'effet d'un autre objet qui en est la cause, puis la cause d'un autre objet qui en est l'effet. Cette relativité des objets du monde empirique a des répercussions jusque dans la valeur que nous pouvons leur attribuer. En effet, étant inexorablement relatif à un autre, l'objet empirique ne comporte aucune valeur intrinsèque. Il peut, tout au mieux, être considéré comme un moyen adéquat en vue d'une fin qui lui est extérieure. Par exemple, une pomme n'est pas bonne en soi. Elle puise sa valeur uniquement de sa capacité à produire un effet qui lui est extérieur. Ainsi, la pomme est bonne, entre autres, lorsque résulte, de son ingestion, la satisfaction de ma faim. En somme, nous pourrions dire que l'extériorité réciproque des objets empiriques empêche l'existence d'un objet valant intrinsèquement, c'est-à-dire d'un objet qui puiserait sa valeur uniquement de soi-même.

Dans la mesure où aucun objet n'y possède une valeur en soi, nous pourrions croire que le monde empirique est totalement étranger à la moralité. L'action moralement bonne, comme nous l'avons vu, possède une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une valeur indépendante de tout résultat extérieur. Or, si le monde empirique est constitué d'objets dont la valeur est conditionnelle à un résultat, ne devrions-nous pas appréhender ce monde comme purement

²¹ Kant, FMM, p.105

amoral? Mais comment se fait-il alors que nous puissions y entrevoir de la moralité? En effet, comme l'observe Kant : « Si toute valeur était conditionnelle, et par suite contingente, il serait complètement impossible de trouver un principe pratique suprême »²². Ainsi, si nous arrivons à concevoir de la moralité dans le monde empirique, c'est que nous sommes capables d'y percevoir un objet qui trouble l'amoralité qui devrait, en principe, y régner. Cet objet est l'homme. Comme l'observe Kant :

« Or, je dis : l'homme, et en général tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi, et *non pas simplement comme moyen* dont telle ou telle volonté puisse user à son gré; dans toutes ses actions, aussi bien dans celles qui le concernent lui-même que dans celles qui concernent d'autres êtres raisonnables, il doit être considéré *en même temps comme fin* »²³.

La situation de l'homme est ambivalente. Ayant un pied dans le monde empirique, il est un objet pouvant servir de moyen au particulier. Or, ayant l'autre pied dans la raison, il doit être reconnu comme une fin en soi, c'est-à-dire comme un être capable de s'autodéterminer. Cette reconnaissance interdit à tout particulier de se servir de l'homme uniquement comme d'un moyen en vue d'un résultat. Elle altère donc le rapport que le particulier entretient aux objets empiriques. En effet, reconnaissant la raison et, par extension, la volonté en l'homme, le particulier doit se détourner de l'inclination qui l'incite à s'emparer, aveuglément, des objets du monde empirique. Une fois reconnu, l'homme n'est donc plus simplement un objet quelconque au service des désirs du particulier. En somme, la restriction qu'impose le particulier à son inclination est la condition qui lui permet d'entrevoir l'existence de la moralité dans le monde empirique.

La limite posée à l'inclination a, plus précisément, pour but de préserver l'intégrité du fondement de la volonté. La volonté, en tant que faculté capable d'autodétermination, est fondée sur un principe *acausal* provenant de la raison. Elle n'est apte à se déterminer soi-même que si, et seulement si, son fondement n'est pas arrimé à une cause extérieure. Or, si la volonté apparaît empiriquement en l'homme, et que l'homme est un objet empirique pouvant servir de moyen au particulier, alors il semble que la volonté humaine puisse être asservie à une fin particulière. Une telle pratique, une fois universalisée, impliquerait nécessairement la

²² Kant, FMM, p.105

²³ Kant, FMM, p.104

suppression de la volonté dans le monde. En effet, si j'arrime la volonté à une fin particulière, je nie, dans un même élan, le fondement *acausal* au centre de son pouvoir d'autodétermination. La volonté, ainsi soumise au dictat d'une cause étrangère, n'est plus à proprement parler une volonté. Il appert donc que la restriction que j'impose à mon inclination a pour but de préserver l'intégrité du fondement qui institue la volonté comme pouvoir d'autodétermination.

Il est à noter que la volonté, en tant qu'elle est une faculté rationnelle, est identique en tout être qui en est pourvu. Ce faisant, si la restriction que j'impose à mon inclination a pour but de préserver l'intégrité de la volonté, et que la volonté est identique en tout homme, alors la restriction que je m'impose doit pouvoir concerner tout homme identiquement. Afin de comprendre en quoi consiste l'impératif qui m'oblige à respecter tout homme en général, prenons un exemple. En marchant dans la rue, j'aperçois à la main d'un mendiant une pomme. Du point de vue de mon inclination, aucune loi ne m'empêche de voler la pomme afin de satisfaire ma faim. En effet, si j'évalue que l'action ne comporte aucune conséquence néfaste à mon bien-être, alors rien ne m'empêche de satisfaire mon désir. Pis encore, je serais même tenu, d'après ma seule inclination, d'usurper la pomme au sans-abri. Or, selon Kant, le devoir qui m'interdit de voler la pomme dépasse la simple considération de mon bien-être. En effet, je suis capable de résister à mon inclination, car je reconnais l'homme en le mendiant. En d'autres mots, je reconnais en ses actions la médiation de la volonté. De plus, constate Kant :

« Ce principe d'après lequel l'humanité et toute nature raisonnable en général sont considérées *comme fin en soi* (condition suprême qui limite la liberté des actions de tout homme) n'est pas emprunté à l'expérience d'abord à cause de son universalité, puisqu'il s'étend à tous les êtres raisonnables en général : sur quoi aucune expérience ne suffit à rien déterminer; ensuite, parce qu'en ce principe l'humanité est représentée, non comme fin des hommes (subjective), c'est-à-dire comme un objet dont on se fait en réalité une fin à notre gré, mais comme une fin objective, qui doit, quelles que soient les fins qui nous proposons, constituer en qualité de loi la condition suprême restrictive de toutes les fins subjectives et parce qu'ainsi, ce principe dérive nécessairement de la raison pure »²⁴.

En somme, l'homme, bien qu'il apparaisse empiriquement, n'est pas un concept tiré de l'expérience. S'il avait une telle origine, je ne percevrais en lui qu'un objet empirique quelconque pouvant être mis au service de mes fins particulières. Autrement dit, la valeur

²⁴ Kant, FMM, p.108

attribuée à l'homme ne dérive pas de l'expérience, car je ne le reconnais pas simplement comme un moyen en vue d'une fin. Le concept de l'homme se fonde plutôt sur une loi *a priori* de la raison. L'*apriorité* de son fondement me permet d'attribuer à l'homme une valeur qui dépasse toutes les fins particulières possibles que je peux poser. L'homme manifeste donc empiriquement une objectivité – c'est-à-dire une universalité – dont l'existence dépasse l'empiricité, soit ce qui m'est donné par l'expérience. Cette reconnaissance de l'objectivité sur laquelle se fonde le concept de l'homme justifie, en retour, la restriction que je suis capable d'imposer à toutes mes inclinations particulières. Autrement dit, si je conçois l'existence de l'homme, je conçois, dans un élan, qu'une part de lui gît au-delà du champ de ma particularité; cette objectivité que je lui reconnais me permet de limiter, en retour, le champ de mon inclination. Le concept de l'homme fait donc apparaître, de l'intérieur du champ de mon expérience, la limite que mes actions ne doivent pas enfreindre.

En conclusion, il est à remarquer que le second impératif ne stipule pas que la volonté doive abroger tous les désirs qui exigeraient d'utiliser l'homme comme moyen, mais uniquement ceux qui bafouent son humanité. Si tous mes désirs se voyaient systématiquement refuser la transition par l'homme, il me serait interdit, par exemple, de me nourrir. Lorsque j'ingurgite un aliment, je me sers, nécessairement, de mon corps comme moyen de satisfaire ma faim. De même, il me serait interdit d'aimer, puisque, dans l'amour, j'infléchis autrui à une sensation qui ne concerne, ultimement, que ma particularité. Selon Kant, respecter l'homme ne signifie pas que l'on doive nier tous nos désirs, mais uniquement ceux qui l'empêchent d'exercer sa capacité à s'autodéterminer de façon autonome.

3.3 Troisième formulation

Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer elle-même, dans ses maximes, comme législatrice universelle

Cette troisième formulation gravite autour du concept d'autonomie. Selon Kant, l'autonomie est la propriété que possède la volonté d'être à elle-même sa propre loi. Afin d'être autonome, la volonté doit se contraindre à agir selon son fondement, c'est-à-dire selon la liberté. Comme nous le verrons, la liberté est une loi dont le but consiste à établir un rapport

harmonieux entre les différentes volontés. Cette harmonie prend place au sein de ce que Kant appelle un « règne des fins ».

La volonté est autonome lorsqu'elle se détermine librement à agir selon la loi qui lui est propre. La volonté est donc capable d'autonomie dans la mesure où elle possède le pouvoir de se déterminer soi-même; c'est-à-dire de décider, par soi-même, du motif de son action. Cette capacité d'autodétermination n'est possible que si la volonté est fondée sur un principe inconditionné. En effet, pour être la propre cause de son action, il est nécessaire que la volonté ne soit pas conditionnée à agir selon une cause extérieure. Cette inconditionnalité sur laquelle repose la volonté est ce que Kant nomme liberté. Toutefois, bien que la volonté ait pour fondement la liberté, il n'en découle pas nécessairement que la liberté soit le motif de son action. En effet, il est possible que la volonté choisisse d'agir selon un mobile, soit selon une cause étrangère reçue de la sensibilité. En agissant de la sorte, la volonté se prive de son autonomie. En effet, puisque la volonté est autonome lorsqu'elle se détermine à agir selon la loi qui s'accorde à sa liberté, la volonté n'est pas autonome lorsqu'elle se détermine à agir selon une loi qui dérive d'une cause étrangère.

La volonté, comme nous le savons, parvient à conformer ses maximes à la liberté par le biais d'une contrainte qu'elle doit s'imposer à elle-même. Afin d'expliquer en quoi consiste plus précisément cette contrainte, Kant y va de l'affirmation suivante : « La volonté n'est donc pas simplement soumise à la loi; mais elle y est soumise de telle sorte qu'elle doit être regardée également comme *instituant elle-même la loi*, et comme n'y étant avant tout soumise (elle peut s'en considérer elle-même comme l'auteur) que pour cette raison »²⁵. La volonté humaine, afin de se conformer à la liberté, doit se considérer comme l'auteur de la loi à laquelle elle se trouve à être également assujettie. Une telle proposition peut sembler surprenante. En effet, comment puis-je être l'auteur d'une loi qui me subordonne? Si j'affirme être soumis à une loi, ne suis-je pas en train d'affirmer, du même coup, ne pas être titulaire du pouvoir de l'instituer? Pour répondre à ces questions, il convient de se pencher sur le rapport que la volonté entretient à la liberté. La liberté permet à la volonté d'être la propre cause de son action; plus spécifiquement, elle lui permet d'initier une action indépendamment de toute

²⁵ Kant, FMM, p.108

contrainte extérieure. Cependant, la volonté *n'est pas libre d'être libre* dans la mesure où elle est contrainte d'être la propre cause de son action. Autrement dit, je suis libre dans la mesure où je suis muni du pouvoir d'initier mes actions indépendamment de toute causalité extérieure, mais je suis aussi non libre dans la mesure où je dois obligatoirement initier, par moi-même, les actions qui me permettent d'agir dans le monde extérieur. Je dois toujours me contraindre à agir, et ce, quand bien même je succombe ou je résiste à un désir. Je succombe en me contraignant librement, tout comme je résiste en me contraignant librement. Cette liberté dans la contrainte s'explique du fait que je ne suis pas la cause de la liberté. La liberté est une contrainte à laquelle je ne peux pas déroger. Une contradiction est alors inhérente au rapport qu'entretient la volonté à l'égard de la liberté. La liberté est une absence de contrainte tout en étant une contrainte en elle-même. Il est cependant possible pour la volonté de dépasser une telle contradiction. Elle y parvient en se déterminant à agir selon une loi – c'est-à-dire un motif – qui ne peut être choisie que si elle accepte *librement* sa soumission à la liberté. Elle doit alors se déterminer à agir selon un motif inconditionné, c'est-à-dire un motif qui s'accorde à la liberté. En conformant le motif de son action à son fondement, la volonté devient, par le fait même, autonome.

La liberté, en tant que motif d'action, vaut universellement en ce que toutes les volontés se sentent concernées à agir selon elle. La valeur du motif correspond à la valeur de la fin qui lui est corrélée. Ainsi, toutes les volontés motivées par la liberté convergent vers une fin qui leur est identique. Ce partage de la fin permet d'établir une réciprocité entre les différentes volontés particulières. En effet, constate Kant : « puisque des lois déterminent les fins pour ce qui est de leur aptitude à valoir universellement, si l'on fait abstraction de la différence personnelle des êtres raisonnables et aussi de tout le contenu de leurs fins particulières, on pourra concevoir un tout de toutes les fins (...) »²⁶. La fin universelle équivaldrait, selon Kant, à un Tout de toutes les fins. Elle aurait donc une fonction régulatrice. Plus spécifiquement, sa fonction consisterait à harmoniser toutes les fins que peuvent poursuivre les êtres rationnels. Une fin particulière peut donc s'accorder à la fin universelle; elles ne sont donc pas à opposer. En effet, en tant qu'être sensible, je dois nécessairement poursuivre des fins particulières, c'est-à-dire des fins qui ont pour but la satisfaction de

²⁶ Kant, FMM, p.111

besoins sensibles. La fin universelle doit alors être appréhendée comme restrictive, c'est-à-dire comme légiférant entre les fins particulières qu'il m'est possible de poursuivre, et celles qui me sont défendues.

Une fin universelle est alors vide de tout contenu. En effet, si elle devenait un objet du monde empirique, elle ne pourrait plus valoir universellement, car tout objet du monde empirique est susceptible de devenir la proie de fins particulières. Une fin universelle ne peut pas devenir une fin particulière sans se contredire elle-même. En effet, si la fin universelle doit être conçue comme un Tout de toutes les fins, alors elle ne peut nécessairement pas être une partie de son propre Tout. Ainsi, la fin que je poursuis en conformant ma volonté à la liberté ne peut pas s'accomplir dans le monde. Une fin ne peut valoir universellement que si, et seulement si, elle est infinie, c'est-à-dire sans aboutissement. En tant qu'elle réside hors du monde empirique, la fin universelle a son siège dans la raison. Ainsi, lorsque je conforme mes maximes à la liberté, la fin que je tends à réaliser est un idéal de ma raison.

Cet idéal que je tends à réaliser est ce que Kant nomme « règne des fins ». Un règne des fins est constitué d'une seule fin et d'une seule loi. En effet, pour agir selon la fin universelle, je dois nécessairement conformer mes maximes à la loi de la liberté. De même, en agissant selon cette loi, j'agis inévitablement en vue d'une fin universellement valable pour toutes volontés. La fin de ce règne est donc intriquée à sa loi, et vice-versa. Afin de pouvoir se représenter en quoi consiste le règne des fins, il pourrait s'avérer éclairant de le comparer à un organisme vivant. Un organisme vivant est un Tout constitué de parties liées les unes aux autres par une loi commune. Cette loi a pour finalité la conservation de la vie. Ainsi, les parties agissent conformément à une loi dont le but est de réguler la vie de l'organisme. Un chien, par exemple, est un organisme composé d'une diversité de parties (organes, tissu capillaire, instinct, etc.). Les actions effectuées par ces différentes parties ont pour principe la conservation de sa vie. Ainsi, lorsque le chien est mu par la faim, cette fonction s'insère dans l'économie de l'ensemble de son organisme. En effet, toutes les parties ont besoin de matière – matière absorbée grâce à l'instinct – pour fonctionner adéquatement. En effet, la matière ingérée permet à un organe de fonctionner, ce fonctionnement permet la conservation de la vie de l'organisme, cette conservation permet à l'instinct de pouvoir ingérer de la nourriture, etc. Cette comparaison avec l'organisme vivant nous éclaire un peu mieux sur la structure du règne

des fins. La volonté particulière est un membre du règne des fins au même titre que l'organe est un membre de l'organisme. Elle participe à ce règne en acceptant de se plier à sa loi, c'est-à-dire à la loi dont la fin vise à harmoniser toutes les volontés entre elles. Or, contrairement à l'organe de l'animal, la volonté particulière est capable de déroger, librement, à la loi du règne auquel elle appartient.

Il est à remarquer, par ailleurs, que le règne des fins ne peut jamais apparaître dans la nature au même titre que l'organisme vivant. Pourtant, la volonté particulière, en agissant selon la loi de la liberté, travaille inlassablement à réaliser ce règne au sein de la nature. Afin de comprendre pourquoi le règne des fins ne peut pas apparaître, il convient de comparer la matière que nécessite la constitution d'un organisme vivant à celle que nécessite ce règne. Un organisme vivant s'alimente de matière trouvée au sein de la nature; il parvient donc à se constituer lorsqu'il trouve, à proximité, les éléments nécessaires à son existence. De son côté, un règne des fins ne serait réalisable que si la volonté parvenait à plier la nature entière à sa loi. En effet, étant donné que la loi de la liberté est universelle et donc infinie, elle ne peut trouver d'aboutissement qu'en subsumant la nature sous elle. Pour ce faire, il faudrait que la volonté particulière puisse s'extraire de la nature afin d'en devenir son auteur; elle moulerait alors la nature à son image. Cette sortie hors de la nature est, bien sûr, impossible. Comme nous le verrons lors du prochain chapitre, la volonté ne peut accepter de poursuivre sa tâche irréalisable que par le biais de possibilités métaphysiques. En d'autres termes, la volonté ne peut travailler à l'établissement d'un règne des fins que si, et seulement si, elle postule l'existence de Dieu, auteur de la nature, et l'immortalité de l'âme.

4. Le Souverain Bien

La moralité, comme nous venons de le voir, exige que la volonté conforme ses maximes à la loi de la raison. En d'autres mots, la volonté est moralement bonne lorsqu'elle agit selon des maximes capables de valoir universellement pour toutes les volontés. De plus, comme nous l'avons vu, une finalité est toujours associée à la loi de la raison. En effet, lorsque je conforme mes maximes à la loi morale, je désire établir, du même coup, un règne dans lequel toutes les volontés particulières pourraient s'harmoniser entre elles. Cependant, un

règne où s'harmoniseraient toutes les volontés particulières ne peut pas se réduire à la conformité des maximes puisque ces volontés appartiennent aussi au règne de la nature. En effet, la conformité des maximes se soldant par une discordance au contact de la réalité ne peut pas être qualifiée, à proprement parler, d'harmonie entre les différentes volontés. La loi morale a alors pour finalité d'objectiver l'harmonie entre les différentes volontés. Autrement dit, lorsque je travaille à harmoniser toutes les maximes à une loi universelle, je travaille aussi à extérioriser une telle harmonie dans la nature. De plus, comme l'observe Kant :

« Elle (la volonté) cherche, en tant que raison pratique pure, pour le pratique conditionné (pour ce qui repose sur des inclinaisons et le besoin naturel), également l'inconditionné et, à la vérité, non pas comme fondement de la détermination de la volonté, mais, alors même que ce fondement a été donné (dans loi morale), comme la totalité inconditionnée de l'objet de la raison pratique pure, sous le nom de *souverain Bien* »²⁷

Cette citation ne pourra être pleinement expliquée qu'à la fin du présent chapitre. Pour l'instant, il convient simplement de remarquer que la volonté, en se conformant à la loi morale, s'applique à extérioriser une fin universelle – fin que Kant appelle ici le souverain Bien – dans un monde qui lui est fondamentalement opposé, c'est-à-dire dans la nature. Cette tâche à laquelle se voue la volonté comporte cependant une contradiction. Une fin universelle ne peut pas aboutir dans la nature sans se dépouiller de son universalité. En effet, une fin est universelle en ce qu'elle vaut universellement pour toutes les volontés; elle ne pourrait pas valoir pour toutes les volontés si elle ne valait que pour l'une, ou certaines, d'entre elles. Elle vaut donc universellement en ce qu'aucune volonté particulière ne peut se l'accaparer. Ainsi, une fin vaut universellement si, et seulement si, elle ne s'achève jamais dans la nature. La tâche d'une volonté qui travaille à produire empiriquement la fin universelle est alors contradictoire en ce que cette fin ne peut jamais véritablement se réaliser.

Il existe donc une contradiction entre le but que tend à réaliser la volonté s'accordant à la loi morale et la possibilité de réaliser un tel but effectivement. Comme nous le verrons, la contradiction dans laquelle est embourbée la volonté peut être levée en postulant l'existence de certains objets, qui, du point de vue de la connaissance théorique, sont inconnaissables.

²⁷ Kant, *Critique de la raison pratique*, Flammarion, Paris, 2003, p.228

Avant d'y arriver, il convient d'expliquer plus en détail en quoi consiste ce que Kant nomme le souverain Bien.

4.1 Qu'est-ce que le Souverain Bien?

Le souverain Bien pourrait, en guise d'introduction, être défini comme étant la croyance selon laquelle la nature serait ontologiquement gouvernée par la raison. Une telle croyance conditionne le regard que l'homme porte sur la nature. Comme nous l'avons vu, la nature est, au niveau de l'apparence phénoménale, étrangère à la moralité. En effet, que l'homme soit vertueux ou égoïste n'influence guère le cours de la nature. Or, éclairé par le souverain Bien, l'homme entrevoit, sous l'apparence phénoménale, une nature foncièrement soucieuse de moralité. Plus précisément, une nature investie par le souverain Bien est une nature que l'on croit régie par une justice capable de reconnaître la valeur morale d'une action. Il est à noter que la croyance en l'existence d'une telle justice n'est pas l'apanage de ce que nous croyons, selon la vulgate d'aujourd'hui, appartenir au religieux; en d'autres mots, cette croyance ne relève pas forcément d'une dévotion à laquelle nous nous plierons en toute conscience. Le souverain Bien est plutôt une croyance diffuse au sein du corps social. Le cinéma hollywoodien, pour ne donner qu'un exemple parmi tant d'autres, est traversé par le souverain Bien. Il s'y manifeste comme un ordre du monde prédestinant le héros, soit le personnage animé par de bonnes intentions, à vaincre l'ennemi, soit le personnage désigné à faire régner le Mal. Ainsi, quand bien même le héros se retrouve piégé par l'ennemi, le spectateur demeure convaincu que le monde est régi par un ordre qui permettra au héros de se sortir de l'impasse. En d'autres mots, le spectateur est porté par la croyance selon laquelle au-delà du hasard aveugle de la nature existe une justice prédestinant le héros à terrasser le Mal. Cette croyance que porte le spectateur n'est généralement pas déçue; le héros parvient, la plupart du temps, à réinstaurer le Bien dans le monde.

Il est à noter qu'il ne suffit pas de croire en l'existence du souverain Bien pour en saisir clairement la composition. Autrement dit, je peux croire qu'il existe, au sein de la nature, une propension au Bien sans toutefois comprendre en quoi consiste cette propension, ni en quoi elle est intimement liée à la tâche que doit exécuter la volonté.

Selon Kant, le souverain Bien est une représentation forgée de toutes pièces par la raison. Cette représentation a pour objet la finalité que tend ultimement à réaliser la volonté lorsqu'elle conforme ses maximes à la loi morale. Il peut sembler surprenant que la volonté ait la tâche de réaliser une fin. En effet, Kant n'affirme-t-il pas, dans le *Fondement de la métaphysique des mœurs*, que le devoir ne peut être effectué qu'en vue du devoir et non en vue d'une fin? À première vue, nous serions tentés d'y voir l'introduction d'un élément *hétéronomique*. Or, il n'en est rien. Le souverain Bien ne corrompt pas l'autonomie de la volonté en ce qu'il n'est pas une fin motivée par un mobile; autrement dit, il n'est pas une fin dérivant d'une cause extérieure provenant de la sensibilité. Il est plutôt une fin forgée de toutes pièces par la raison.

Le souverain Bien est, plus spécifiquement, un idéal que se donne la volonté; cet idéal consiste à réconcilier la vertu et le bonheur. Il est donc constitué de deux moments fondamentalement distincts. Le premier moment est la vertu. La vertu me concerne en tant que je suis un être rationnel. Elle consiste à accorder ses maximes à la loi morale. Le second moment est le bonheur. Le bonheur me concerne en tant que je suis un être naturel. Il consiste en la satisfaction de désirs sensibles. Étant donné que la nature et la raison sont deux règnes fondamentalement distincts, une maxime conforme à la loi morale ne s'accorde pas nécessairement avec l'action que me prescrit un désir sensible. En effet, il est possible qu'une action, susceptible de me rendre heureux, entre en conflit avec ce que m'impose la loi morale. Le souverain Bien est alors la représentation d'un idéal où pourraient se réconcilier, en une maxime, la vertu et le bonheur.

Le souverain Bien est défini par Kant comme étant un Bien achevé. Par Bien achevé, nous devons entendre un Bien parvenant à harmoniser, en une unité, deux moments fondamentalement opposés, en l'occurrence ici, la vertu et le bonheur. Une telle unité ne doit cependant pas corrompre l'intégrité de ses deux moments. Comme le souligne Kant :

« (...) le souverain Bien désigne le Tout, le Bien achevé, dans lequel cependant la vertu reste toujours, comme condition, le Bien suprême, parce qu'il n'y a pas d'autre condition au-dessus de lui, et dans lequel le bonheur est toujours quelque chose qui est certes agréable pour celui qui le possède, mais n'est pas, par lui seul, bon absolument

et à tous égards, supposant au contraire toujours, comme condition, la conduite morale conforme à la loi »²⁸.

La vertu ne doit pas s'identifier au bonheur, et le bonheur ne doit pas s'identifier à la vertu. L'intégrité de la vertu et du bonheur ne peut être conservée, selon Kant, que si je pense la relation de ces moments selon le principe de causalité. Dans une telle liaison causale, la vertu occupe le rôle de la cause tandis que le bonheur occupe celui de l'effet. Ainsi, lorsque nous affirmons que la vertu est la cause du bonheur, nous voulons éviter l'écueil dans lequel s'embourbe le stoïcisme, c'est-à-dire dans la croyance selon laquelle le simple fait d'être vertueux rend heureux. Si ce qui me rend heureux est le fait d'être vertueux, alors la vertu et le bonheur sont logiquement inclus l'un dans l'autre. Il me suffit d'être vertueux pour être heureux; en d'autres termes, lorsque je suis vertueux, je suis nécessairement heureux. Kant pense la liaison entre la vertu et le bonheur en terme causal afin de préserver l'autonomie de la volonté. Toutefois, l'idéal du stoïcien introduit de l'hétéronomie au sein de la volonté. En effet, le devoir ne s'y effectue pas par respect pour la loi morale, mais en vue de la jouissance que me procure l'exécution de ce même devoir.

La vertu, considère Kant, doit être conçue, plus précisément, comme la condition suprême²⁹ du souverain Bien. Par condition suprême, nous devons entendre une condition qui n'a pas d'autres conditions qu'elle-même. La vertu est alors une condition inconditionnée. Toutefois, une condition inconditionnée n'est-elle pas contradictoire par définition? Si j'agis par devoir en vue du devoir, c'est-à-dire de manière inconditionnée, n'est-ce pas contradictoire d'affirmer que le devoir est également la condition pour autre chose, c'est-à-dire la condition pour le bonheur? Pour résoudre ce problème, il convient de spécifier que pour Kant, la vertu est un accord *complet* des maximes à la loi morale; elle est donc une perfection morale. Or, seule une volonté sainte, soit une volonté ne pouvant pas déroger à la loi morale, est véritablement vertueuse. Autrement dit, seule une volonté sainte est capable de remplir la condition suprême du souverain Bien. La volonté humaine, de son côté, ne peut espérer remplir cette condition qu'au prix d'un travail sans aboutissement. En effet, subissant l'influence de mobiles sensibles, la volonté humaine peut, à chaque instant, préférer satisfaire

²⁸ Kant, CRP, p.232

²⁹ Nous nous permettons la contraction entre « condition » et « Bien suprême » dans la mesure où, selon nous, cela facilite la compréhension du concept de vertu sans entacher le sens que veut lui donner Kant.

son inclination au détriment de ce que lui prescrit la loi morale. Il lui est donc toujours possible de transgresser la loi morale; ce faisant, la volonté humaine ne peut jamais véritablement être vertueuse. Le souverain Bien est donc, du fait de la condition suprême qu'est la vertu, un idéal irréalisable pour la volonté particulière.

Le second moment du souverain Bien, en l'occurrence le bonheur, exige, lui aussi, certains éclaircissements. Nous avons dit, précédemment, que le bonheur ne consistait qu'en la satisfaction des désirs sensibles. Or, selon Kant, le concept de bonheur n'englobe pas uniquement les désirs sensibles, mais, plus généralement, il englobe toutes actions que je veux actualiser dans le monde. Kant définit le bonheur en ces termes : « le *bonheur* est l'état dans le monde, d'un être raisonnable pour qui, dans toute son existence, *tout marche à souhait et selon sa volonté*, et il repose par conséquent sur l'accord de la nature avec la fin entière qu'il poursuit (...) »³⁰. Le bonheur consiste donc en la satisfaction de tout ce que peut vouloir la volonté au cours de son existence. Mais que devons-nous entendre, plus précisément, par « satisfaction »? La satisfaction d'un désir, par exemple, est obtenue lorsque la volonté parvient à obtenir réellement ce qu'elle veut; la satisfaction est donc l'accomplissement dans le monde d'une fin qui n'existe d'abord qu'en intention, c'est-à-dire d'une fin qui n'existe d'abord qu'à l'intérieur de la pensée. Il est à remarquer qu'il faut, pour pouvoir réaliser son intention, que la nature offre à la volonté la possibilité d'une telle réalisation. Or, puisque la volonté finie n'est pas maître du cours de la nature, il est toujours possible qu'échoue le but qu'elle compte accomplir. La possibilité d'un tel échec s'explique par l'inadéquation entre ce que désire accomplir la volonté finie et ce que lui offre le monde extérieur.

À la lueur de ces quelques remarques, nous pouvons constater que le souverain Bien ne se réduit pas à l'accord de la vertu et du bonheur en une maxime. Autrement dit, l'idéal que poursuit la volonté ne concerne pas seulement l'intimité de sa sphère subjective. Bien au contraire, le souverain Bien implique aussi le monde objectif. Plus précisément, il implique aussi l'idéal d'une réconciliation entre la nature et la raison. Cette réconciliation objective est non sans rapport avec la réconciliation subjective. En effet, je ne crois que l'accord entre la vertu et le bonheur est possible que si je crois en l'existence d'une liaison entre la nature et la

³⁰ Kant, CRP, p.249

raison; inversement, je crois en la possibilité d'une réconciliation entre la nature et la raison que si je crois en la possibilité de parvenir à réconcilier la vertu et le bonheur. L'intrication de ces deux réconciliations ne pourra être expliquée qu'à la toute fin de ce chapitre lorsqu'il sera question du postulat de l'existence de Dieu et, plus spécifiquement, de la différence entre le souverain Bien originaire et le souverain Bien dérivé. Pour le moment, il convient seulement de remarquer que le bonheur ne peut s'actualiser que si, et seulement si, la nature lui en offre la possibilité. Le bonheur est donc relatif à la nature. Or, en tant que je suis un être fini, je ne suis pas le maître de la nature; je n'en contrôle pas le déroulement. Pourtant, lorsque j'espère pouvoir atteindre un idéal où se réconcilieraient la vertu et le bonheur en une maxime, j'espère, implicitement, que le bonheur associé à la maxime puisse se réaliser dans la nature. Le souverain Bien implique alors la *croissance* selon laquelle la nature serait gouvernée, de l'extérieur, par une raison objective capable de juger de la valeur morale de ma maxime, et de me récompenser en concrétisant le bonheur que je souhaite réaliser. Il en va de même si nous comprenons le bonheur selon son acception rigoureuse, c'est-à-dire comme actualisation de toutes les maximes; l'idéal que je souhaite alors atteindre concerne l'actualisation complète de ma maxime et non uniquement l'actualisation de ce que je désire sensiblement. Je ne souhaite alors rien de moins que l'accord de mes maximes et du monde, de l'intérieur et de l'extérieur, de la raison et de la nature. Un tel souhait n'est sensé que si je *crois* la nature régie, de l'extérieur, par une raison objective. Nous y reviendrons.

Il est à remarquer que le souverain Bien ne peut pas faire l'objet d'une connaissance théorique. La connaissance théorique a pour critère l'observation, c'est-à-dire le critère selon lequel tout effet observable dans la nature est engendré par une cause également observable. Cette connaissance se fonde donc sur le principe selon lequel tout objet du monde empirique doit être nécessairement causé par un autre objet du monde empirique. En vertu de ce principe de l'observation, l'existence du souverain Bien est problématique. En effet, il m'est impossible d'établir, à partir de l'observation, une concordance entre la vertu et le bonheur. C'est pourquoi l'existence du souverain Bien relève d'une croyance, et non d'une connaissance théorique. Comme le soulève Kant :

« (...) toute connexion pratique des causes et des effets dans le monde, comme résultat de la détermination de la volonté, ne se règle pas sur les résolutions morales de la

volonté, mais sur la connaissance des lois de la nature et sur le pouvoir physique de les utiliser en vue des fins qu'on se propose, et que, par conséquent, aucune connexion nécessaire et suffisante pour le souverain Bien, entre la vertu et le bonheur, ne peut être attendu dans le monde de la plus stricte observation des lois morales »³¹

Aucun savoir phénoménal ne peut confirmer l'existence d'un lien causal entre la vertu et le bonheur. Lorsque je conforme mes maximes à la loi morale, je n'ai aucune assurance que mon action réussira nécessairement. En effet, je peux agir conformément à la loi morale et mon action peut fort bien échouer; inversement, je peux agir contrairement à ce que prescrit la loi morale et mon action peut fort bien réussir. De ce point de vue, je n'ai aucune garantie que le souverain Bien existe bel et bien. Comme le constate Kant :

« (...) on peut penser, au moins comme possible, une liaison naturelle et nécessaire entre la conscience de la moralité et l'espérance d'un bonheur proportionné à cette moralité en tant que conséquence de cette dernière (mais, évidemment, sans pour autant justement la connaître et la pénétrer (...)) »³².

Ainsi, quand bien même je ne possède aucun savoir théorique qui puisse me garantir la réalité d'une liaison entre la vertu et le bonheur, il m'est tout de même permis d'espérer qu'une telle liaison existe bel et bien. En d'autres mots, il m'est permis de croire que le monde est régi par une raison objective capable de juger de la valeur morale de mon action et de récompenser celle-ci par le bonheur.

Enfin, il importe de remarquer que la croyance en un souverain Bien a pour corollaire la croyance en l'existence de deux Idées de la raison, c'est-à-dire Dieu et l'immortalité de l'âme. Plus spécifiquement, le souverain Bien n'a de sens que si l'homme postule la réalité de ces deux Idées de la raison. Kant définit la fonction qu'occupent ces Idées, au niveau de la raison pratique, en ces mots :

« Si par *idée*, j'entends une perfection pour laquelle rien ne peut être donné adéquatement dans l'expérience, les idées morales ne sont pas pour cela quelque chose de transcendant, c'est-à-dire telles que nous ne puissions même pas en déterminer suffisamment le concept, ou dont il est incertain qu'un objet corresponde vraiment au concept, comme c'est le cas des idées de la raison spéculative, mais elles servent, comme archétypes de la perfection pratique, de règle indispensable pour la conduite morale, et en même temps de *mesure de comparaison* »³³.

³¹ Kant, CRP, p.235

³² Kant, CRP, p.242

³³ Kant, CRP, p.253

La poursuite du souverain Bien n'est cohérente qu'au moyen de la croyance en l'existence de Dieu et en l'immortalité de l'âme. Or, du point de vue de la raison théorique, nous ne pouvons prouver l'existence – pas plus que l'inexistence d'ailleurs – de Dieu et d'une âme immortelle dans la mesure où ils ne peuvent pas faire l'objet d'une observation. En tant que leur existence est *hypothétique* du point de vue de la raison théorique, ils sont des postulats de la raison pure pratique. Nous nous attèlerons désormais à l'analyse de chacun de ces deux postulats.

4.2 Premier postulat : l'immortalité de l'âme

Le souverain Bien est la représentation que se forge la volonté de sa finalité. Au niveau subjectif, la volonté particulière se représente sa finalité comme un état idéal où se réconcilieraient la vertu et le bonheur en une maxime. Comme nous l'avons vu, le souverain Bien ne peut préserver l'intégrité de ses deux moments constitutifs qu'en les réunissant selon un rapport causal. Dans un tel rapport causal, la vertu occupe le rôle de la cause tandis que le bonheur occupe celui de l'effet.

Kant définit la vertu comme étant une perfection morale. La perfection morale est une adéquation complète entre toutes les maximes possibles et la loi morale. Bien qu'il nous soit très difficile de concevoir une telle perfection, nous pourrions la décrire comme étant un état où la loi renvoie immédiatement aux maximes, et les maximes à la loi. La loi morale et la maxime sont alors une seule et même chose. Or, en tant qu'elle est finie, la volonté particulière est incapable d'une telle perfection. La loi morale et la maxime ne sont donc pas, pour elle, une seule et même chose. C'est d'ailleurs pourquoi la volonté particulière doit, par le biais de formulations, conformer les maximes à la loi morale.

L'imperfection morale de l'homme pourrait s'expliquer par deux raisons. Tout d'abord, en tant que subissant l'influence de la sensibilité, la volonté particulière peut, à chaque moment, refuser de se conformer à la loi morale au profit de ce que lui dicte une impulsion sensible. Ensuite, en tant que mortelle, la volonté particulière ne peut jamais conformer toutes les maximes possibles à la loi morale. En effet, la totalité des maximes qui

occupent un homme au cours de son existence n'est qu'une infime partie de toutes les maximes possibles. Ainsi, comme le relève Kant :

« (...) la *conformité complète* des résolutions à la loi morale est la condition suprême du souverain Bien. Il faut donc qu'elle soit possible aussi bien que son objet, puisqu'elle est contenue dans le commandement même qui ordonne de promouvoir celui-ci. Or la conformité complète est la *sainteté*, une perfection dont aucun être raisonnable n'est capable à aucun moment de son existence »³⁴.

La loi morale a une validité universelle; elle est donc infinie. À l'inverse, la volonté particulière est, du fait de sa prégnance dans la sensibilité, empêtrée dans la finitude. En tant qu'elle est finie, la volonté particulière ne peut pas aspirer à l'infinitude. Une identification complète entre toutes les maximes possibles et la loi morale est hors de sa portée. La volonté particulière ne semble alors pas être à la hauteur de la finalité qu'elle s'est donnée. Il y a alors une contradiction entre ce que peut effectivement réaliser la volonté particulière et la finalité qu'elle tend à vouloir accomplir. La volonté particulière peut résoudre cette contradiction en postulant l'immortalité de son âme. Grâce à ce postulat, elle croit posséder la capacité de contraindre toutes les maximes possibles à la loi morale. En effet, l'âme, en tant qu'immortelle, n'est plus limitée aux ornières de l'individu particulier. Plus concrètement, l'âme immortelle est une substance possédant, comme attribut, toutes les différences individuelles possibles. Ainsi, lorsque je crois que mon âme est immortelle, je crois, par le fait même, qu'elle est partagée par tous les hommes. Le postulat de l'immortalité de l'âme me permet de croire qu'il est possible d'atteindre la perfection morale. Plus concrètement, en croyant à l'immortalité de mon âme, je me crois en possession du pouvoir d'accorder toutes les maximes possibles à une seule et même loi. Or, la perfection morale à laquelle travaille l'homme n'a pas d'aboutissement. En effet, la perfection morale ne peut être complétée que dans un progrès infini.

4.3 Deuxième postulat : l'existence de Dieu

La perfection morale que veut réaliser la volonté particulière ne constitue qu'un des deux moments constitutifs du souverain Bien. En effet, la vertu, dans la conception que se fait

³⁴ Kant, CRP, p.246

la volonté particulière de sa finalité, n'est que le premier moment. La perfection morale est une condition nécessaire, mais non suffisante, du souverain Bien. Le second moment nécessaire au souverain Bien est le bonheur. Le bonheur, comme nous l'avons vu, consiste en la réalisation dans le monde extérieur d'une fin initialement intérieure à la volonté. Ce faisant, si la volonté a pour fin la vertu, le bonheur proportionné à cette fin sera l'extériorisation de la vertu dans la nature. Plus particulièrement, le bonheur de la volonté absolument vertueuse consistera en l'établissement dans la nature d'un règne fondé sur la loi morale. La nature devient alors le moyen-terme du souverain Bien, c'est-à-dire le moyen permettant de lier sa cause, soit la perfection morale, et son effet, soit le règne fondé sur loi morale. Comme nous le verrons maintenant, la compréhension de la nature comme moyen-terme n'est cohérente, pour l'homme, que par le biais du postulat de l'existence de Dieu.

Le bonheur proportionné à la vertu n'est possible que si la nature s'harmonise à la perfection morale de la volonté. En effet, le bonheur rattaché au souverain Bien ne peut se réaliser que si la nature se plie sous le coup de l'agir moral de la volonté. Or, dans l'expérience, il est impossible d'observer une tendance de la nature à se conformer à la vertu. En effet, une action que j'exécute peut être, au niveau de la maxime, moralement bonne tout en échouant à se réaliser objectivement dans le monde. Il semble alors n'exister aucun rapport entre le déroulement de la nature et la conduite morale de la volonté particulière. La volonté particulière n'est alors pas à la hauteur de ce qu'elle souhaite idéalement actualiser dans le monde. La réalisation du souverain Bien semble alors incompatible avec ce qui survient dans la nature.

L'incapacité de plier la nature sous la loi morale peut s'expliquer par le fait que la volonté particulière est une partie de la nature. En tant que partie de la nature, la volonté particulière a besoin d'un objet extérieur pour se mettre en mouvement. Autrement dit, elle parvient à se déterminer soi-même conditionnellement à une cause étrangère provenant de la nature. Afin de comprendre pourquoi la volonté particulière n'arrive à se déterminer soi-même qu'au moyen d'un objet extérieur, il convient de se rappeler que tout ce qui existe dans la nature est nécessairement l'effet d'une cause provenant également de la nature. Ainsi, en tant que je suis un être naturel, je ne prends conscience de moi-même, et donc du pouvoir de ma volonté, que par la médiation d'un objet m'étant extérieur. En effet, comment pourrais-je

prendre conscience de l'activité de ma volonté à partir d'une absence de contenu, c'est-à-dire à partir de la pure forme de ma volonté? En tant que j'appartiens au règne de la nature, je ne peux donc prendre conscience de la liberté de ma volonté qu'à partir d'une cause étrangère, soit d'une cause provenant de la nature. Afin de comprendre cette idée, prenons un exemple. Je ne suis ni la cause de la nature, ni la cause du genre humain, ni la cause de ma naissance. Pourtant, la nature, le genre humain et ma naissance sont nécessaires à ma volonté. Il me serait, en effet, impossible de me déterminer moi-même si la nature – nature dans laquelle se trouvent inclus le genre humain et ma naissance – ne m'en offrait pas la possibilité. La dépendance de la volonté particulière à l'égard du monde extérieur est donc la condition de possibilité de sa liberté. Or, cette dépendance rend l'accomplissement du souverain Bien problématique. Comme le constate Kant :

« Donc, il n'y a pas, dans la loi morale, le moindre fondement en vue d'un rapport nécessaire entre la vertu et le bonheur, qui lui est proportionné, d'un être appartenant comme partie au monde et qui par là même en dépend, et qui justement pour cela ne peut, par sa volonté, être cause de cette nature, et ne peut, pour ce qui est de son bonheur mettre cette nature, par ses propres forces, complètement en accord avec ses propositions-fondamentales pratiques »³⁵

En tant que je suis une partie de la nature, je ne suis pas la cause de celle-ci. Cette subordination à la nature est un obstacle à la réalisation du bonheur rattaché au souverain Bien, c'est-à-dire à l'accord que je tente idéalement de produire entre la nature et la loi morale. Autrement dit, la volonté particulière, du fait de sa dépendance, ne peut pas soumettre la nature sous son joug. La nature lui offre une résistance à jamais insurmontable. Ainsi, l'avènement d'un règne fondé sur la loi morale semble donc une tâche irréalisable pour la volonté.

Il serait toutefois absurde que la volonté particulière tende à réaliser une finalité qu'elle saurait, en toute certitude, ne pas pouvoir réaliser. C'est pourquoi la volonté particulière postule que la nature est régie, de l'extérieur, par une cause amicale au souverain Bien. Autrement dit, ce postulat lui permet de croire que la nature est animée par une cause désirant que le souverain Bien se réalise effectivement. Ainsi, comme le constate Kant :

³⁵ Kant, CRP, p.249-250

« (...) dans la tâche pratique de la raison pure c'est-à-dire dans le nécessaire effort pour travailler en vue du souverain Bien, un tel rapport est postulé comme nécessaire : nous *devons* chercher à promouvoir le souverain Bien (il faut donc qu'il soit possible). Ainsi, on *postule* aussi l'existence d'une cause de toute la nature, distincte de la nature, et qui contient le fondement de ce rapport, à savoir de l'accord exact entre le bonheur et la moralité »³⁶.

C'est en tant que je postule l'existence d'une cause capable de soumettre la nature que je parviens à croire en la possibilité de réaliser le souverain Bien dans le monde. Cette cause que je postule n'est autre que Dieu. Dieu, pour Kant, est une raison objective capable de gouverner le monde de l'extérieur. Par raison objective, nous entendons une volonté à la fois absolument vertueuse, c'est-à-dire animée par la loi morale, et toute-puissante. En postulant l'existence d'une raison objective, je postule donc que la nature est, en elle-même, déterminée par une puissance agissant selon la loi morale. Ce faisant, la croyance en l'existence de Dieu me permet de croire que la nature est régie par un principe concourant à la réalisation du bonheur idéal que poursuit ma volonté.

La toute-puissance de Dieu s'explique par le fait que, contrairement à la volonté finie, celui-ci n'a pas besoin d'un objet extérieur pour mettre sa liberté en mouvement. La volonté divine sort de soi par elle-même; c'est-à-dire qu'elle est elle-même le moteur de son extériorisation. En d'autres mots, en tant que la volonté divine est toute-puissante, son expression n'est pas conditionnelle à une cause étrangère; en effet, elle s'extériorise par la force de son propre vouloir. Dieu, contrairement à l'homme, n'est donc pas dépendant d'une altérité qui lui résiste. Cette indépendance peut lui permettre de plier, sans résistance, la nature.

Étant donné que la volonté divine est absolument vertueuse, elle ne peut pas se refuser au bonheur. Il serait contradictoire qu'elle se refuse à être heureuse. Comme le constate Kant :

« Avoir besoin du bonheur, en être également digne, et cependant ne pas y avoir part, ne peut pas du tout s'accorder avec le vouloir parfait d'un être raisonnable qui aurait en même temps la toute-puissance, même si nous nous représentons qu'en pensée un tel être à titre d'essai »³⁷.

³⁶ Kant, CRP, p.250

³⁷ Kant, CRP, p.231

Ce faisant, la volonté divine est, en vertu de sa perfection morale, tenue de réaliser son bonheur dans le monde extérieur. Le bonheur d'une volonté absolument vertueuse et toute-puissante consiste à organiser la nature de sorte que s'y manifeste la liberté. Dieu est donc une fin en soi qui a pour finalité l'établissement d'une fin en soi dans le monde. Ainsi, comme l'observe Kant : « (...) cette cause suprême doit contenir le fondement de l'accord avec la nature, non seulement avec une loi de la volonté des êtres raisonnables, mais aussi avec la représentation de cette loi, en tant qu'ils en font pour eux le *fondement suprême de la détermination de la volonté* (...) »³⁸. La finalité de la volonté divine a alors son aboutissement dans la capacité que possède l'homme à déterminer soi-même la règle de sa propre action. La liberté de l'homme est donc le bonheur rattaché au souverain Bien de Dieu. En somme, la nature par laquelle l'homme arrive à concevoir sa liberté peut être conçue, grâce à ce second postulat, comme le moyen terme par lequel Dieu parvient à réaliser son bonheur concrètement.

Le second postulat de la raison pratique me permet de reconnaître en Dieu l'Auteur de la nature. Cette reconnaissance fait de la nature un élément propice à la réalisation de mon propre souverain Bien, c'est-à-dire au bonheur idéal que poursuit ma volonté particulière. Il importe de bien distinguer le souverain Bien de Dieu du souverain Bien de l'homme. Le souverain Bien de Dieu est l'expression de la finalité de Dieu et non l'expression de la finalité de ma volonté. Plus spécifiquement, le souverain Bien de Dieu se réalise en la puissance que je possède de me déterminer moi-même, mais il ne me dispense toutefois pas de la tâche nécessaire à la réalisation de mon propre souverain Bien. En effet, si Dieu s'imposait à ma volonté, il contreviendrait, dans un même élan, au concept même de la liberté³⁹. En d'autres mots, si Dieu m'imposait l'accomplissement de mon propre souverain Bien, il m'utiliserait alors comme un moyen, ce qui est contraire au principe même de la liberté. En effet, la liberté n'est plus libre si elle est mue par une cause extérieure. Nous pourrions donc dire que la liberté de Dieu est limitée par celle de l'homme. Comme le soulève Kant : « (...) un dispensateur sage et tout-puissant (...) n'est borné par rien d'autre que par la déficience dans la conformité d'êtres raisonnables à leur devoir »⁴⁰. Ainsi, puisque Dieu ne peut pas imposer à l'homme

³⁸ Kant, CRP, p.250

³⁹ Il me priverait, dans un même élan, de mon autonomie.

⁴⁰ Kant, CRP, p.254

d'agir selon la loi morale, seul l'homme peut s'imposer à lui-même cette obligation. Ce faisant, seul l'homme peut instituer son propre souverain Bien dans le monde.

Il convient toutefois de remarquer que le souverain Bien de l'homme est dérivé de celui de Dieu. En effet, si le souverain Bien a pour condition suprême la perfection morale, que la perfection morale a pour principe la loi morale, et que la loi morale est identique en toutes volontés, alors le souverain Bien est également identique en toutes volontés. En ce sens, le souverain Bien que poursuit l'homme est le même que celui d'abord initié par Dieu. La volonté particulière conçoit donc sa finalité comme une perpétuation de la tâche originellement entamée par Dieu. En effet, tout comme Dieu, la volonté particulière a pour finalité l'extériorisation de la loi morale dans la nature. Plus spécifiquement, elle veut établir, au sein de la nature, un règne fondé sur la loi morale. Comme le constate Kant : « la loi morale me commande de faire du souverain Bien possible dans un monde l'objet ultime de toute ma conduite. Mais je puis espérer le produire comme effet que par l'accord de ma volonté avec celle d'un Auteur du monde sain et bon (...) »⁴¹. L'espoir de pouvoir instituer un règne fondé sur la loi morale est conditionnel à l'espoir de pouvoir accorder toutes les maximes possibles à la loi morale. Or, la vertu, comme nous le savons, est inatteignable pour la volonté particulière. De l'impossibilité de remplir la condition suprême du souverain Bien découle nécessairement l'impossibilité de réaliser le bonheur qui lui est corrélé. L'homme ne peut donc pas achever la tâche jadis entamée par Dieu. Le souverain Bien que désire idéalement réaliser la volonté particulière est voué à ne jamais s'actualiser dans le monde extérieur.

⁴¹ Kant, CRP, p.256

Deuxième partie : La critique hégélienne de la philosophie pratique de Kant

Hegel est redevable des découvertes effectuées par Kant dans la philosophie pratique. Pourtant, il n'hésite pas à critiquer cette dernière avec vigueur. La seconde partie de notre travail se concentrera à expliquer les tenants et aboutissants de cette ambivalence. Nous tenterons donc de comprendre en quoi Hegel est, à la fois, redevable et critique à l'égard de la philosophie pratique.

Nous pourrions soulever l'idée, en guise de préambule, qu'Hegel louange la philosophie pratique en ce qu'elle parvint à la découverte de la liberté de la raison. Cette découverte, comme le constate Hegel, est de la plus haute importance pour la philosophie :

« C'est un grand progrès que d'avoir posé ce principe que la liberté est l'axe ultime sur lequel l'homme se meut, qu'elle est cette pointe ultime qui ne s'en laisse imposer par rien; en sorte que l'homme n'admet aucune autorité dans la mesure où cela va à l'encontre de sa liberté. C'est ce qui d'un côté a valu à la philosophie kantienne sa grande extension, sa grande valeur; l'homme trouve en lui-même quelque chose d'absolument fixe, d'inébranlable, un centre fixe, en sorte qu'il ne saurait être obligé par rien si sa liberté ne s'y trouve pas respectée »⁴².

Il importe toutefois de ne pas sauter trop rapidement aux conclusions. Bien qu'Hegel reconnaisse la grandeur de la découverte kantienne, il ne s'ensuit pas qu'il reconnaisse ce qui est découvert comme absolument valable. D'ailleurs, comme nous le verrons, la liberté conçue par Kant n'est pas tout à fait identique à la liberté que concevra Hegel. Plus spécifiquement, Hegel corrigera certaines lacunes qu'il croit déceler au sein de la conception kantienne de la liberté.

Notre travail se concentrera en trois axes. Premièrement, nous parlerons brièvement de la critique que formule Hegel à l'égard du formalisme de la loi morale. Deuxièmement, nous expliquerons pourquoi Hegel ne rejette pas en bloc – contrairement à ce que laissent entendre certains commentateurs – le devoir-être kantien. Troisièmement, nous esquisserons la critique qu'élabore Hegel à l'encontre de la dialectique de la raison pratique.

⁴² Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Vrin, Paris, 1991, p.1880-1881

1. Le formalisme de la loi morale

La première critique qu'adresse Hegel au moralisme kantien concerne l'absence de contenu de la loi morale. La loi morale, comme nous le savons, est une universalité abstraite. Cette universalité est le critère ultime permettant de reconnaître ce qui est du registre du devoir; plus spécifiquement, elle me permet de distinguer une maxime contradictoire, soit une maxime qu'il m'est défendu de poursuivre, d'une maxime non-contradictoire, soit une maxime que je dois impérativement poursuivre. Or, selon Hegel, une universalité abstraite ne peut pas constituer un critère valable à la détermination du devoir. Comme il le souligne :

« (...) le principe formel de la législation ne parvient à aucun contenu, à aucune détermination. L'unique forme que comporte ce principe est celle de l'identité à soi-même. L'universel, le *ne pas se contredire* est quelque chose de vide, qui ne parvient pas plus à une réalité dans le pratique que dans le théorique »⁴³.

Selon Hegel, il n'est pas possible de déterminer, à partir d'une universalité abstraite, le devoir particulier que je dois accomplir. En d'autres mots, je ne peux pas déduire de l'universalité de la loi le contenu du devoir. Ce contenu, croit Hegel, n'est en lui-même, ni contradictoire, ni non-contradictoire. Afin de comprendre cette idée, prenons un exemple. La propriété est le contenu de mon devoir dans la mesure où je reconnais l'exigence de ne pas voler autrui. Or, bien que je reconnaisse cette exigence, la propriété n'est pas non-contradictoire en elle-même pour autant. La non-contradiction que nous lui associons dérive plutôt du contexte dans lequel elle se trouve insérée. Plus particulièrement, la propriété est conçue comme non-contradictoire relativement à une société où le bien privé régule le rapport que les individus entretiennent entre eux. Ce n'est donc pas l'universalité de la loi morale qui m'instruit de la non-contradiction de la propriété, mais le contexte particulier dans lequel la propriété se trouve insérée. Ce faisant, la détermination du devoir est relative aux circonstances que m'offre le monde extérieur. Plus concrètement, l'exigence morale provient de la réalité dans laquelle je baigne et non d'une loi universelle et abstraite. Comme le résume Hegel :

⁴³ Hegel, LHP, p.1881

« À partir de ce point de vue, aucune doctrine immanente des devoirs n'est possible; on peut bien introduire une matière de l'extérieur, et en venir, grâce à cela, à des devoirs *particuliers*, mais à partir de cette détermination du devoir comme *manque de contradiction*, ou comme *l'accord formel avec soi-même*, ce qui n'est rien d'autre que la position de *l'indéterminité abstraite*, on ne peut pas passer à la détermination des devoirs particuliers, et quand un tel contenu particulier en considération pour l'action, il n'y a pas dans ce principe un critère qui permette de savoir si c'est un devoir ou non »⁴⁴.

En somme, c'est à partir de ce que me prescrivent les circonstances extérieures, et non à partir d'une loi universelle abstraite, que je parviens à saisir ce qui est de l'ordre du devoir.

La position que défend Hegel n'est toutefois pas un relativisme. Selon lui, la réalité est, en elle-même, rationnelle. Dans cette optique, la création de la propriété privée par l'homme dérive d'une nécessité immanente à la réalité. Cette nécessité n'est pas statique et anhistorique; ce qui est nécessaire aujourd'hui peut fort bien différer de ce qui était nécessaire hier et ce qui sera nécessaire demain. Il est, en effet, possible que surviennent, historiquement, certaines circonstances imposant la négation de la propriété. Comme nous le verrons ultérieurement, le devoir, chez Hegel, a pour fonction de corriger les contradictions qui peuvent poindre au sein de la réalité. Conformément à cette compréhension du devoir, la propriété *devrait* être supprimée si le fait de la conserver s'avérait, en vertu du contexte dans laquelle elle se trouverait insérée, contradictoire.

2. Le devoir-être kantien et le devoir-être hégélien

La deuxième critique que formule Hegel à l'encontre du moralisme kantien concerne le devoir-être. Comme nous le verrons, loin de rejeter du revers de la main tout devoir-être, Hegel en forgera plutôt une toute nouvelle conception. Cette nouvelle conception résulte, en fait, de la correction de certaines lacunes inhérentes à la conception kantienne. Le rôle qu'occupe le devoir-être chez Hegel ne doit cependant pas être minimisé; bien au contraire, nous montrerons que ce devoir-être traverse l'ensemble de son œuvre. Plus précisément, il est la pierre angulaire du processus de la pensée. Afin de bien comprendre en quoi consiste le devoir-être hégélien, il convient, tout d'abord, de récapituler certaines thèses que nous avons

⁴⁴ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Flammarion, Paris, 1999, p.197

émises concernant la moralité kantienne. Cette récapitulation nous permettra, par la suite, de saisir ce qui distingue la conception kantienne du devoir-être de la conception hégélienne.

Comme nous le savons, la liberté, chez Kant, consiste en la capacité d'être la propre cause de son action. Une cause de soi n'est possible que pour un être rationnel; en effet, tout ce qui s'observe dans la nature procède de la *nécessité naturelle*, c'est-à-dire d'un rapport extérieur entre la cause et l'effet. Le monde où réside la liberté est donc fondamentalement opposé au monde de la nature. En somme, pour Kant, la liberté de la volonté n'est pas véritablement réelle; elle gît hors du monde.

La volonté, en tant que faculté rationnelle, est libre de déterminer ses maximes indépendamment de toute cause extérieure, soit de toute cause provenant de la nature. Puisque la raison et la nature sont deux règnes opposés, il est toujours possible que la maxime se traduise par un échec au contact de l'objet extérieur. C'est pourquoi le résultat de l'action ne doit pas être considéré dans le jugement moral. Seul doit être considéré ce sur quoi la volonté a un plein contrôle.

Selon Hegel, le devoir-être kantien est incohérent en ce qu'il présuppose un dualisme entre la raison et la nature. La liberté, qui provient de la raison, ne peut alors pas s'extérioriser dans la nature. Pourtant, comme nous l'avons vu dans la dialectique de la raison pratique, lorsque je travaille à conformer mes maximes à la liberté, je travaille également à corriger l'inadéquation entre ma volonté et le monde. Plus spécifiquement, je cherche à faire apparaître, à l'intérieur de la nature, un règne fondé sur la loi de la liberté, c'est-à-dire sur la loi morale. Or, bien que j'y travaille, je ne pourrai jamais, du fait du présupposé dualiste, y parvenir. Il est donc incohérent de travailler à la réconciliation de deux règnes que je présuppose comme fondamentalement extérieurs.

Hegel parvient à résoudre cette contradiction en décroissant la raison de la subjectivité. Pour lui, la raison ne surplombe pas la réalité d'un règne qui lui est extérieur; elle s'y trouve bien plutôt incluse. La raison est, plus précisément, immanente à la nature. Il convient toutefois de spécifier que cette immanence ne signifie pas la négation de la subjectivité – ce qui irait à l'encontre de l'expérience la plus commune –, mais elle signifie seulement que la raison subjective émane de l'intérieur de l'objectivité. Plus précisément, la

raison subjective devient, pour Hegel, une possibilité incluse dans la nature. Par exemple, un souvenir appartient, certes, à ma subjectivité dans la mesure où je suis libre de l'actualiser par moi-même; or, selon Hegel, ce souvenir, cette subjectivité et cette liberté sont également des possibilités de la nature. Autrement dit, la nature peut s'actualiser de mon souvenir, de ma subjectivité et de ma liberté. De même, comme nous le verrons ultérieurement, la raison parvient à se concevoir comme subjectivité – elle parvient à se déterminer comme une intériorité extérieure à la nature – conditionnement à une possibilité inhérente à la nature.

Dans un siècle largement dominé par l'idéalisme subjectif, une telle conception avait de quoi surprendre. Comme le souligne d'ailleurs Hegel :

« Lorsqu'on dit que la pensée, en tant que pensée objective, est l'intérieur du monde, il peut sembler que par là on en vienne à attribuer de la conscience aux choses de la nature. Nous éprouvons une répugnance à appréhender l'activité intérieure des choses comme pensée, puisque nous disons que l'homme se différencie de l'être naturel par la pensée. Nous devrions donc nécessairement parler de la nature comme du système de la pensée inconsciente, comme d'une intelligence qui serait – ainsi que le dit Schelling – une intelligence pétrifiée »⁴⁵.

La pensée⁴⁶, jaillissant au sein de la nature, n'est pas immédiatement conforme à son concept; elle n'est pas ce qu'elle *doit-être*, d'où la pétrification dans laquelle elle se trouve initialement prise. La pensée a donc pour but de conquérir son concept, et, ce faisant, de se sortir de sa pétrification. Comme le constate Hegel : « (...) l'homme doit se faire lui-même ce qu'il doit être; il doit tout conquérir lui-même, précisément parce qu'il est Esprit. Il doit se débarrasser de l'élément naturel »⁴⁷. La pensée, jeune de son jaillissement, est happée par une nature qui l'empêche de devenir ce que son concept lui prescrit d'être. Cette inadéquation entre son concept et la réalité ne peut pas rester telle quelle; elle doit être supprimée. Le devoir-être que poursuit la pensée a alors pour finalité de corriger cette inadéquation, soit d'accorder la réalité à son concept. Pour y arriver, la pensée devra purifier la réalité de tout élément étranger à son concept. La réalité, ainsi purifiée, reflètera le concept de la pensée. Autrement dit, la finalité sur laquelle se braque la pensée sera atteinte au moment où la réalité, tel un miroir, renverra à la pensée un reflet adéquat à ce qu'elle est en soi, c'est-à-dire en son concept. Cette finalité

⁴⁵ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques : La science de la logique*, Vrin, Paris, 1994, p.474

⁴⁶ Nous emploierons dorénavant « raison », « pensée » et « Esprit » indistinctement.

⁴⁷ Hegel, *La raison dans l'Histoire*, Pocket, Paris, 2012, p.89

réalisée constitue, aux yeux de la pensée, la réalisation de sa liberté, soit, en termes hégéliens, la réalisation de l'Idée absolue. L'Idée absolue est la réconciliation que vise idéalement à produire la pensée entre le sujet et l'objet, c'est-à-dire entre la représentation qu'elle se fait de son concept et la réalité en elle-même. Cette Idée est réalisée lorsque la pensée est chez elle – c'est-à-dire en son concept – dans la nature. Elle est alors le but idéal auquel travaillent tous les individus dotés de pensée.

La finalité idéale que vise la pensée, soit l'Idée absolue, ne peut s'accomplir, comme nous l'avons vu brièvement, qu'en vertu d'une possibilité inhérente à la nature. La nature possède donc, en puissance, le concept de la pensée. Afin de comprendre cette idée, prenons un exemple. Un sculpteur confectionne toujours sa sculpture à partir d'un modèle préétabli. Il peut s'agir, entre autres, d'une image mentale. L'objectif que désire réaliser le sculpteur consiste à *informer* une matière donnée, par exemple un bloc de marbre, de cette image. En d'autres mots, l'activité du sculpteur a pour finalité de concrétiser son image mentale dans le marbre. La contrainte que s'impose le sculpteur consiste donc à unifier deux éléments d'abord hétérogènes. Or, pour que l'image puisse apparaître à la surface du marbre, elle doit préexister, en tant que possibilité, dans le bloc. Si elle n'y était pas déjà incluse, le sculpteur serait incapable de la faire apparaître. Nous pourrions donc interpréter le travail du sculpteur comme étant la tentative d'extirper la forme voulue du bloc de marbre! À l'instar du sculpteur, la pensée agit aussi en vue de concrétiser un idéal. La pensée ne peut réaliser son but qu'au moyen de la nature. Tout comme l'image de la sculpture, le concept de la pensée, pour exister réellement, doit être d'ores et déjà inclus, en puissance, dans la nature. Le concept de la pensée est alors initialement pétrifié dans la nature, comme la sculpture l'était du bloc de marbre. La pensée, telle la main du sculpteur, doit donc défricher la nature de sorte à éliminer tout ce qui empêche l'apparition de son concept. Ce travail s'effectue cependant sur une période qui n'est en rien comparable à la période employée à la confection de la sculpture. En effet, contrairement à la sculpture qui est généralement produite du vivant de l'artiste, la réalisation du concept de la pensée s'effectue sur une période longue de plusieurs siècles, voire de plusieurs millénaires. Il semble alors que tous individus dotés de pensée participent d'une pensée universelle et transhistorique. C'est grâce au concours d'une telle pensée qu'il est possible d'interpréter le cours de l'Histoire comme étant une progression menant à l'idéal de

la pensée, soit à la réalisation de son concept. En d'autres mots, les individus, les peuples, les civilisations jalonnant l'Histoire mondiale travailleraient tous, main dans la main, à l'établissement du concept de la pensée dans la nature. Or, empêtré dans une contrée quelconque de l'Histoire mondiale, l'individu particulier n'a pas *forcément* une image claire et distincte de l'œuvre à laquelle la pensée participe. L'étroitesse de son point de vue peut l'empêcher d'appréhender la monumentalité de l'œuvre à laquelle il se voue. Comme le constate Hegel :

« Dans le cours de l'histoire elle-même, cours que nous considérons comme progressif, le côté subjectif, la conscience n'est pas à même encore de saisir quelle est la pure fin ultime de l'histoire, le concept de l'Esprit (...) celle-ci (la conscience) n'en est pas consciente, et pourtant l'Universel est présent dans les fins particulières et s'accomplit par elles »⁴⁸.

Telle une fourmi travaillant, bien malgré elle, à l'édification de la fourmilière, il est possible que la conscience particulière agisse sans qu'elle soit consciente que ses actions peuvent également servir un dessein supérieur.

L'individu particulier ne doit cependant pas être conçu comme le serviteur d'une pensée qui lui serait extérieure. En effet, Hegel, tout comme Kant, reconnaît à tout être doté de raison le pouvoir de s'autodéterminer. Comme il le souligne : « Il est bien vrai que le libre-arbitre, en tant qu'il est capacité de se déterminer à ceci ou à cela, est un moment essentiel à la liberté, qui suivant son concept est libre (...) »⁴⁹. Ce faisant, si la pensée universelle pouvait contraindre le particulier à agir, alors le particulier ne serait pas libre de se déterminer soi-même. La capacité d'autodétermination ne serait alors qu'un voile, une illusion subjective, derrière lequel se cacherait, à l'insu du particulier, le travail de la pensée universelle. Berné par un faux-semblant d'autodétermination, le particulier ne serait que la marionnette d'une pensée universelle.

L'individu, en tant qu'il est animé du pouvoir d'autodétermination, ne peut pas occuper un tel rôle accessoire sur la scène de l'Histoire mondiale. Il doit y être un acteur à part entière. Pour ce faire, il faut refuser de lui opposer une pensée universelle et transhistorique. Il ne s'agit pas ici de disqualifier l'existence d'une telle pensée, mais de disqualifier la croyance

⁴⁸ Hegel, RH, p.125

⁴⁹ Hegel, ENC, p.578

voulant que celle-ci puisse régir, de l'extérieur, les actions du particulier. La pensée universelle ne doit donc pas être conçue comme une puissance agissant souverainement sur le particulier. Pis encore, d'un point de vue génétique, nous pourrions dire que l'œuvre de la pensée universelle est relative aux actions, posées librement, du particulier. Telle la sculpture apparaissant dans le marbre grâce aux actions du sculpteur, le concept de la pensée apparaît dans la nature grâce aux actions du particulier. En somme, un effort individuel, posé librement, est toujours nécessaire à la réalisation du concept de la pensée dans la nature.

Étant donné que la réalisation du concept de la pensée dans la nature ne s'effectue qu'au moyen des actions effectuées par le particulier, le devoir-être que défend Hegel, contrairement à celui de Kant, n'est pas forcément à dissocier du mobile de l'action. Afin de comprendre cette idée, reprenons l'exemple du sculpteur. Le sculpteur oriente toujours son action en fonction d'un but précis. Il peut polir une surface, redéfinir une perspective imparfaite, ou, tout simplement, informer le marbre de son image mentale. Dans tous les cas, l'action est réussie lorsque l'artiste parvient à accomplir dans le marbre le but qu'il s'était d'abord proposé. Mais aurait-il simplement envisagé déployer tout son savoir-faire à la réalisation d'un but dont il ne ressentit aucun intérêt? Il est possible d'en douter. Il est néanmoins certain que le sculpteur aurait pu être motivé par une inclination égoïste sans que la valeur de son œuvre en soit pour autant galvaudée. Le résultat demeure identique, et ce, peu importe le mobile de l'action. À l'instar du sculpteur, le particulier peut très bien avoir été motivé par un mobile dans le choix de ses actions sans que la valeur du résultat n'en soit altérée de quelque façon. Ainsi, comme l'évoque Hegel : « L'intérêt peut être tout à fait particulier mais il ne s'ensuit pas qu'il soit opposé à l'universel. L'universel doit se réaliser par le particulier »⁵⁰. Le concept de la pensée se réalise au moyen des actions posées librement par le particulier; plus spécifiquement, il se réalise par le biais du résultat de ces actions. Ainsi, qu'il s'agisse du désir de venger sa famille, ou encore de rassasier un penchant narcissique, seul importe, au fond, le résultat de l'action. Comme pour le sculpteur, il est possible que le mobile devienne un élément catalyseur de l'action. Imaginons, par exemple, un individu souffrant d'un mal insupportable. Cette souffrance est un mobile, dans la mesure où elle le pousse à agir. L'action qu'exécutera cet homme aura pour but de nier sa souffrance. L'action

⁵⁰ Hegel, RH, p.121

est réussie lorsqu'elle parvient à supprimer la souffrance qui afflige l'homme. Il semble évident, du moins à première vue, qu'une telle action ne comporte aucune dimension universelle. Elle ne concerne que l'individu et sa souffrance. Il est cependant possible que l'action engendre des effets d'abord insoupçonnés du particulier. Comme le souligne Hegel :

« (...) dans l'histoire universelle, il résulte des actions des hommes quelque chose d'autre que ce qu'ils ont projeté et atteint, que ce qu'ils savent et veulent immédiatement. Ils réalisent leurs intérêts, mais il se produit en même temps quelque chose qui y est caché, dont leur conscience ne se rendait pas compte et qui n'entraîne pas dans leurs vues »⁵¹.

Une action peut, à l'insu du particulier, engendrer des effets d'une portée universelle. Afin de comprendre cette idée, prenons un exemple. Imaginons un couple dont la femme est atteinte d'hémiplégie. Cette forme de paralysie, dont les dommages sont irréversibles, occasionne une perte d'autonomie graduelle entraînant inévitablement la mort. La femme, humiliée par sa condition, demande explicitement à son mari de mettre fin à ses jours. Le mari, affligé de devoir assister impuissant à la lente agonie de sa femme, acquiesce à sa demande. Cette action, motivée par l'affliction du mari, n'a, en apparence, aucune portée universelle. Elle ne concerne que le mari et sa femme. Pourtant, le mari, en agissant de la sorte, commet un meurtre, soit un acte interdit par la Loi. Mais la Loi est-elle raisonnable? Autrement dit, est-il raisonnable d'obliger un être à vivre dans une souffrance sans issue? Il est possible que l'action perpétrée par le mari dévoile une contradiction inhérente à la Loi; elle est alors susceptible de la transformer. Cette transformation attribuerait à l'action – action perpétrée au moyen d'un mobile, d'un intérêt personnel – une portée universelle. Or, l'homme, au moment d'agir, ne pouvait guère anticiper un tel résultat; son action, à l'origine, était motivée par un sentiment, soit la souffrance que lui causait l'humiliation vécue par sa femme. Ce faisant, la dimension universelle qui résulte d'une action n'est pas *forcément* à imputer au particulier⁵².

Le déroulement de l'Histoire mondiale n'est pas anarchique. Autrement dit, la transformation de l'universel, soit l'actualisation progressive du concept de la pensée, suit,

⁵¹ Hegel, RH, p.125

⁵² Nous soulignons le « forcément », car il est possible qu'historiquement un particulier puisse prendre conscience de la transformation de l'universel, soit du processus menant à l'actualisation du concept de la pensée. Une telle prise de conscience peut alors permettre au particulier d'agir en vue de ce que lui prescrit son concept. Dans ce cas, la transformation de l'universel serait imputable au particulier. Nous y reviendrons.

historiquement, une trajectoire cohérente. Cette cohérence pourrait être comparée à la germination de la plante. Du pollen au fruit en passant par la fleur et l'ovaire, toutes les formes que revêt la plante dans son évolution s'enchaînent et se succèdent selon une logique implacable. Or, pour qu'une cohérence soit possible, il semble que l'on doive supposer l'existence d'une unité indivise supportant la succession de ses formes. Comme le relève Hegel :

« L'évolution convient aussi aux objets naturels organiques. En effet, leur existence n'est pas une existence simplement immédiate, modifiable seulement par l'extérieur; elle émane d'un principe interne invariable, d'une entité simple qui existe d'abord dans la simplicité du germe, mais qui produit ensuite par elle-même des différences (organes, etc.) qui entrent en relation avec d'autres objets, provoquant ainsi un processus continu de transformation »⁵³.

En effet, la tige ne bondit pas spontanément au bourgeon, tout comme le bourgeon ne bondit pas spontanément à la fleur. La germination n'est cohérente que si elle procède d'un mouvement continu et sans rupture; cependant, un tel mouvement n'est pas immédiatement perceptible. Les différentes formes (tige, bourgeon, fleur, etc.) que nous attribuons au processus de germination résultent, en fait, du travail de notre entendement. Comme le souligne Hegel :

« (...) dans le domaine pratique aussi bien que dans le domaine théorique, on n'arrive sans entendement à aucune fixité et détermination. Pour ce qui concerne en l'occurrence tout d'abord la connaissance, cette dernière commence par appréhender les objets dans leurs différences déterminées, et ainsi, par exemple, dans l'étude de la nature, matières, formes, genres, etc... sont différenciés et fixés pour eux-mêmes dans cet isolement qui est le leur. (...) C'est ensuite par cette identité (fixité) que, dans la connaissance, est tout d'abord conditionnée la progression d'une détermination à l'autre »⁵⁴.

L'entendement fractionne la germination en une diversité de formes statiques afin qu'il puisse se rendre intelligible son processus. Ce dernier devient intelligible lorsque l'entendement parvient à restituer sa cohérence interne. Ainsi, la tâche à laquelle s'attelle l'entendement consiste à traduire la cohérence interne du processus organique dans un langage qui lui est accessible. Cette traduction exige l'attribution d'une position et d'une fonction bien précises à chacune des formes qui constituent le processus. À l'instar de la germination, la transformation de l'universel dans l'Histoire est progressive et sans rupture. Une telle

⁵³ Hegel, RH, p.203

⁵⁴ Hegel, ENC, p.510

progression n'est cependant pas immédiatement concevable; c'est la raison pour laquelle nous séparons l'Histoire en divers moments extérieurs les uns aux autres. Cette extériorité des moments qui parsèment l'Histoire n'est qu'une apparence. L'un des buts que doit se donner la philosophie est d'articuler ces divers moments entre eux; c'est-à-dire de leur accorder une position et une fonction bien précise au sein de la totalité du processus historique. Cette articulation permettra à l'entendement de concevoir la cohérence interne au mouvement de l'Histoire.

Cette cohérence interne procède d'une dynamique nommée dialectique. La dialectique est composée de deux moments. Il s'agit de la négation et de la création. Ces deux moments, selon Hegel, sont toujours intriqués l'un à l'autre. Afin de saisir pourquoi, prenons un exemple. Lorsque j'ingurgite une pomme, la négation de sa forme est toujours déterminée. Autrement dit, la forme de la pomme ne disparaît en une absence de forme, c'est-à-dire en un néant indéterminé. Elle est plutôt mise en charpie par mes dents, dissoute par des suc digestifs, puis assimilée à mes tissus. En un mot, la pomme, dans tout ce processus, ne s'est que transformée. De plus, comme le constate Hegel :

« Tout ce qui nous entoure peut être considéré comme un exemple du dialectique. Nous savons que tout ce qui est fini, au lieu d'être quelque chose de ferme et d'ultime, est bien plutôt variable et passager, et ce n'est là rien d'autre que la dialectique du fini par laquelle ce dernier, en tant qu'il est en soi l'Autre de lui-même, est poussé aussi au-delà de ce qu'il est immédiatement, et se renverse en son opposé »⁵⁵.

Ainsi, à l'image de la transformation de la pomme, toute forme qui apparaît est nécessairement le résultat d'une précédente forme qui a disparu. La négation d'une forme est toujours la création d'une autre, et vice-versa⁵⁶. La pensée, elle-même, procède selon une telle dialectique; c'est-à-dire qu'elle évolue en ses différentes formes selon un mouvement de négation déterminée. Hegel définit la dialectique de la pensée en ces termes :

« La dialectique supérieure du concept est non pas de créer et de concevoir la détermination comme la limite et le contraire, mais de créer et de concevoir à partir d'elle le résultat et le contenu *positifs*, comme ce par quoi elle est seule le développement et le progrès immanent »⁵⁷.

⁵⁵ Hegel, RH, p.514

⁵⁶ Nous comprenons alors pourquoi Hegel qualifie souvent la dialectique de « double négation ».

⁵⁷ Hegel, PPD, p.110

La pensée, contrairement à la pomme, ne subit pas la transformation de ses formes. Bien au contraire, elle est en possession du pouvoir de la négation déterminée. En d'autres mots, elle possède la capacité de nier et de créer librement ses formes à partir de sa propre activité. Or, bien qu'elle soit en possession de cette capacité, cela ne signifie pas pour autant que la pensée est libre de créer n'importe quelle forme à n'importe quel moment. Puisque toute détermination est négation, la création d'une nouvelle forme doit nécessairement être rattachée à la négation de la forme antérieure. Cette négation ne se fait pas à tout hasard. La pensée nie ce qui est contradictoire. Ainsi, la création d'une nouvelle forme a pour fonction de nier la contradiction inhérente à la forme antérieure.

La volonté – comprise en son sens kantien par exemple – doit être considérée comme l'une des formes incluses dans le concept de la pensée; elle est alors une forme que peut revêtir la pensée dans l'Histoire. Or, la pensée ne peut pas se déterminer comme volonté à n'importe quel moment de l'Histoire. À l'image de la fleur au sein du processus germinatif, l'émergence de la volonté possède une fonction et une position bien précises au sein du processus que parcourt la pensée dans l'Histoire. Cette position et cette fonction sont déterminées par la dialectique de la pensée. Plus précisément, la pensée s'actualise comme volonté afin de corriger une contradiction inhérente à la précédente forme qu'elle revêt. Bien que la dialectique de la pensée ne soit pas *forcément* connue du particulier, il n'en demeure pas moins que l'actualisation de la volonté ne put survenir qu'au moyen d'une action librement posée par le particulier.

Il convient de s'interroger un instant sur les répercussions qu'engendre l'ignorance du processus – et de la dialectique qui lui est rattachée – de la pensée sur l'interprétation de la réalité que se forge le particulier. Le particulier, aveugle au processus de la pensée, aura tendance à confondre la simple apparition avec la véritable réalité⁵⁸. La réalité, si nous nous fions uniquement au témoignage de nos sens, apparaît immédiatement sous notre regard; elle n'est pas le fruit d'une médiation préalable. La croyance en l'appréhension immédiate de la réalité se fonde, plus précisément, sur une certitude. Je crois, autrement dit, en l'existence d'une réalité donnée du fait d'un sentiment m'y incitant. Par exemple, je crois que la fleur

⁵⁸ Cette « véritable réalité » est ce que nous allons définir ultérieurement – et avec plus de précisions – comme étant l'*effectivité*.

devant moi est immédiatement réelle – c’est-à-dire qu’elle existe en elle-même à l’état séparé dans la nature – du fait que, ici et maintenant, je la vois, je la sens, je la palpe. De même, je crois que la volonté est immédiatement réelle du fait que j’ai le sentiment d’agir, ici et maintenant, de mon propre gré. Le particulier, interprétant la réalité à l’aune de ce que lui suggère sa certitude, croira alors sa volonté indépendante de toute médiation par la pensée. Cette indépendance, selon lui, se vérifie par l’expérience des plus courantes, et donc, par l’expérience des plus dénués de tout investissement par la pensée. N’est-il pas immédiatement vérifiable, évoquerait-il, que la volonté est une faculté rendant capable de poser des actions, tandis que la pensée est une faculté rendant capable d’intelliger⁵⁹? Or, contrairement à ce que suggère la certitude, la volonté n’est guère une faculté qui se donna telle quelle. Elle fut plutôt le résultat d’une médiation qui impliqua, à la fois, la pensée – son processus et sa dialectique – et l’entendement. Plus précisément, la volonté est une forme qui, incluse dans le concept de la pensée, s’actualisa historiquement au moyen de la dialectique, et ensuite, fut séparée de son processus grâce au travail de l’entendement. Cette médiation à partir de laquelle résulte la volonté est ce que nous devons entendre par véritable réalité. Or, puisque cette médiation n’apparaît pas immédiatement à la surface, la véritable réalité, telle que la comprend Hegel, est contre-intuitive. Une certaine méfiance à l’égard de la certitude nous poussant à croire en la validité du donné immédiat doit donc être adoptée. Plus spécifiquement, la certitude immédiate est, d’après Hegel, un sentiment sans objet; elle est, en elle-même, indéterminée. L’objet que nous associons à cette certitude est, en vérité, le fruit de la véritable réalité. Ainsi, puisque la pensée se transforme historiquement, l’objet que nous associons à la certitude immédiate aujourd’hui peut fort bien différer de celui que nous lui associons hier, et celui que nous lui associerons demain. L’objet relié à la certitude immédiate se déplace donc au fil de l’Histoire. Or, ignorant la véritable réalité, le particulier demeure incapable de concevoir ce déplacement. C’est de cette ignorance qu’émane la croyance selon laquelle l’objet associé à la certitude ne diffère aucunement d’hier à aujourd’hui; autrement dit, l’ignorance est responsable de la conviction qui pousse un homme à croire que l’objet donné immédiatement est valable pour tout homme, peu importe la situation historique dans laquelle il se trouve. En somme, cette ignorance empêche le particulier de concevoir la volonté autrement que comme

⁵⁹ La faculté d’intelliger est l’entendement. Le particulier, en confondant la pensée et l’entendement, commet une erreur.

faculté indépendante de la pensée. S'il parvenait à se défaire de cette ignorance, il parviendrait, dans un même élan, à concevoir sa volonté comme une forme transitoire résultant du processus de la pensée.

La croyance en l'existence d'un donné – qu'il s'agisse de la volonté ou de la réalité en général – découle donc de l'ignorance du processus de la pensée. Cette ignorance est cependant une contradiction qui, historiquement, doit être supprimée. En effet, le particulier ne peut pleinement actualiser le concept de la pensée que s'il parvient à connaître son processus, et, par extension, la dialectique qui l'anime. Cette contrainte qui s'impose au particulier découle d'une nécessité inhérente au concept de la pensée; en d'autres mots, le savoir de ce concept – donc de son processus et de sa dialectique – est une forme incluse dans le concept en lui-même. Cette forme est même la finalité que tend idéalement à vouloir produire la pensée dans l'Histoire. Ainsi, la finalité de la pensée est actuelle lorsque le particulier parvient au savoir lui permettant d'appréhender la réalité, et par extension sa volonté, comme une médiation de la pensée. Comme le constate Hegel : « La conscience de soi, qui purifie et élève son objet, son contenu et sa fin jusqu'à cette universalité, le fait en tant qu'elle est la pensée qui se transpose en volonté. C'est ici le *point où s'éclaircit* le fait que la volonté n'est volonté libre et véritable qu'en tant qu'intelligence *pensante* »⁶⁰. En somme, le savoir du concept de la pensée n'est possible que moyennant la volonté. En d'autres mots, le particulier ne peut réaliser la finalité de la pensée que s'il s'est préalablement déterminé comme volonté. Ainsi, la volonté est une forme intermédiaire, bien que nécessaire, permettant au particulier de réaliser la finalité de la pensée. Or, une fois la finalité réalisée, la volonté n'est plus conçue par le particulier comme une faculté séparée du processus de la pensée. Bien au contraire, il la concevra dorénavant comme une faculté participant intégralement au processus de la pensée.

Si la finalité que poursuit la pensée est de se savoir soi-même, c'est donc dire qu'elle est d'abord aveugle à son propre processus. La pensée se transforme donc sans pouvoir se saisir consciemment de sa dialectique. Afin de bien comprendre en quoi consiste cette prise de conscience de la pensée, il convient de faire un petit résumé de certaines thèses que nous avons avancées. La pensée, universelle et transhistorique, se transforme grâce aux actions du

⁶⁰ Hegel, PPD, p.102--103

particulier. Le particulier peut cependant être inconscient de ce processus auquel il participe. Cette inconscience l'amène à croire à l'existence d'une réalité donnée, soit d'une réalité qui n'est pas médiatisée par la pensée. Or, le particulier, rivé à la finalité de sa pensée, doit se sortir de son inconscience. De plus, comme nous venons tout juste de le voir, la pensée universelle est également inconsciente de son propre mouvement. Elle se transforme, au rythme des actions du particulier, sans savoir exactement pourquoi elle se transforme. Sa fin consiste à se savoir soi-même. Il importe maintenant de remarquer que le destin de la pensée universelle et celui du particulier sont intriqués l'un à l'autre. Lorsque le particulier parvient, dans l'Histoire, à accorder son savoir à la véritable réalité, il permet, dans un même élan, à la pensée de se savoir soi-même. En d'autres mots, la pensée se libère de son inconscience à l'instant même où le particulier se libère de la croyance en l'existence d'un donné immédiat, c'est-à-dire à l'instant même où il prend conscience de la médiation de la réalité par la pensée. Ainsi, le particulier sachant la véritable réalité est la pensée universelle se sachant soi-même! La distance qui existait entre le particulier et l'universel est, au terme du processus, résorbée. En effet, le particulier qui parvient à accorder son savoir à la véritable réalité s'identifie désormais à la pensée universelle.

Il importe de constater que le savoir de soi, pour Hegel, consiste à s'extérioriser dans le monde objectif. En effet, la pensée concrétise son concept – et donc sa finalité – lorsque l'objet extérieur lui renvoie l'image exacte de ce qu'elle est en elle-même. Comme le constate notre philosophe : « Son but est de parvenir à la conscience de lui-même, ou, ce qui revient au même, de rendre le monde adéquat à lui-même. En effet, on peut dire que l'Esprit doit s'approprier le monde objectif, ou inversement, que l'Esprit doit devenir ce qu'il est, expliciter et objectiver son concept »⁶¹. Afin de comprendre pourquoi la pensée devient consciente de son concept en accordant le monde à son image, il importe de se remémorer l'analogie que nous avons faite entre le travail de la pensée et celui du sculpteur. Le travail du sculpteur a pour finalité d'extérioriser son image mentale dans le marbre. Cette extériorisation se fera par le biais de ses actions. À l'instar du sculpteur, la pensée a pour finalité d'extérioriser son concept – ce qu'elle est en elle-même – dans le monde objectif. Cette extériorisation se fera au moyen des actions du particulier. Or, contrairement au sculpteur, la pensée ignore la finalité à

⁶¹ Hegel, RH, p.108

laquelle elle travaille; autrement dit, elle ne sait pas qu'elle travaille à se connaître soi-même. Ce n'est qu'une fois la finalité extériorisée dans le monde objectif que la pensée peut pleinement prendre conscience de la finalité à laquelle elle travailla. La pensée devra donc se transformer tant et aussi longtemps que l'objet ne lui renverra pas l'image de son concept. Nous pourrions même dire que la contradiction qui pousse la pensée à se transformer provient de l'inadéquation entre la réalité et son concept.

La progression menant la pensée au savoir de soi est graduelle. La pensée, avant d'atteindre sa forme finale, doit inévitablement passer par diverses formes intermédiaires. Bien que transitoires, ces formes sont néanmoins des étapes nécessaires à la réalisation de la finalité. Autrement dit, la pensée ne peut atteindre sa finalité que si, et seulement si, elle passe par ces diverses formes. Or, contrairement à la plante qui progresse en ses différentes formes selon un mécanisme aveugle, la pensée progresse en ses différentes formes selon la médiation de son propre savoir. Comme le constate Hegel :

« Ainsi, l'individu organique se produit lui-même, il se fait ce qu'il est en soi. De même, l'Esprit n'est que ce qu'il fait, et il fait ce qu'il est en soi. Cette évolution de l'individu organique se produit de façon immédiate, sans opposition ni obstacle. Rien ne peut s'immiscer entre le concept et sa réalisation, entre la nature du germe déterminé en soi et l'existence qui lui convient. Dans l'Esprit, c'est différent »⁶².

La plante – ou l'individu organique dans la précédente citation – n'a aucun savoir de soi; elle évolue en ses différentes formes sans se savoir évoluer. Le germe pousse d'après un mouvement qui lui est imposé; il subit, en quelque sorte, le passage de la puissance à l'acte des formes inhérentes à son concept. Inversement, la pensée, en tant qu'elle est libre, ne subit pas la transformation de ses formes. Ces dernières sont plutôt l'œuvre de sa propre activité. Comme le constate Hegel : « L'Esprit se produit et se réalise selon sa connaissance de lui-même; il agit en sorte que ce qu'il sait de lui-même devienne une réalité »⁶³. La pensée – que Hegel nomme ici Esprit – évolue par le biais de son savoir. Comme nous l'avons vu, la création d'une nouvelle forme procède de la négation d'une contradiction inhérente à la précédente forme. Cette activité de négation et de création n'est pas subie par la pensée. En effet, la pensée doit, par sa propre activité, concevoir cette nouvelle forme.

⁶² Hegel, RH, p.203

⁶³ Hegel, RH, p.86

La valeur d'une forme conçue par la pensée doit être évaluée selon le critère de l'*effectivité*. Autrement dit, une forme est « bonne » en ce qu'elle est effective. Hegel définit l'*effectivité* en ces termes : « L'effectivité est l'unité devenue immédiate de l'essence et de l'existence, ou de l'intérieur et de l'extérieur. L'extériorisation de l'effectif est l'effectif lui-même, de telle sorte qu'en elle il reste aussi bien un essentiel et qu'il n'est un essentiel que pour autant qu'il est dans une existence extérieure immédiate »⁶⁴. L'essence – ce qui est intérieur à la pensée; par exemple, une forme possible de son concept – n'a de véritable valeur que si elle parvient à apparaître dans l'existence extérieure. L'*effectivité* est cette unité de l'intérieur et de l'extérieur, de l'essence et de l'existence, du concept et de la réalité. Ainsi, à l'aune du critère de l'*effectivité*, il ne s'agit pas simplement de concevoir une forme qui puisse possiblement corriger la contradiction d'une précédente forme, mais de concevoir une forme qui puisse réellement corriger cette contradiction. La forme que conçoit la pensée est alors valide dans la mesure où elle apparaît dans l'existence extérieure immédiate. Afin de comprendre, plus précisément, en quoi consiste l'*effectivité*, prenons un exemple. Lorsque je me blesse, mon organisme corrige la souffrance qu'inflige la blessure par la cicatrisation. La cicatrice est alors une création dont le but est de nier la souffrance. Nous pourrions dire que le processus de la cicatrisation est effectif dans la mesure où il corrige effectivement la souffrance. Inversement, nous pourrions dire du processus qu'il est *ineffectif* s'il ne parvient pas à nier la souffrance. Il en va de même des formes de la pensée. Si une forme conçue intellectuellement par la pensée n'arrive pas à corriger la contradiction inhérente à sa forme actuelle, nous dirions de cette forme qu'elle est *ineffective*. Elle est une simple possibilité qui ne parvient pas à s'actualiser dans la réalité. Or, puisque la pensée est libre de produire ses formes par sa propre activité, elle peut s'obstiner à vouloir rendre cette forme effective. En effet, bien que la forme qu'elle conçoit n'arrive pas à corriger la contradiction inhérente à sa forme actuelle, la pensée peut inlassablement tenter de l'extérioriser dans la réalité. Il s'agit d'un effort caduc, tout comme est caduc l'effort d'insérer une clé dans une serrure qui ne lui convient pas.

L'actualisation d'une forme n'est donc pas seulement relative au bon vouloir, c'est-à-dire à l'obstination de la volonté. Afin de comprendre cette idée, il convient de se remémorer

⁶⁴ Hegel, ENC, p.393

ce que nous avons dit au début de cette section concernant le rapport entre la pensée et le réel. Nous avons dit que la pensée – et alors son concept, son processus, sa dialectique – est immanente à la nature. Ce faisant, une forme conçue intellectuellement peut devenir effective si et seulement si cette forme est incluse, en puissance, dans la réalité extérieure, c'est-à-dire dans le monde objectif. En d'autres termes, le critère permettant de discriminer la forme effective de la forme *ineffective* réside, ultimement, dans l'objet. Ainsi, comme le souligne Hegel :

« Considérer quelque chose rationnellement ne consiste pas à apporter à l'objet de l'extérieur une raison et à l'élaborer par ce moyen, mais au contraire c'est l'objet qui est à soi-même rationnel; ici, c'est l'esprit dans sa liberté, la plus haute pointe de la raison consciente d'elle-même, qui se donne la réalité effective et se produit comme monde qui existe (...) »⁶⁵.

En somme, une forme *ineffective* est une forme qui ne peut pas s'actualiser dans le monde objectif dans la mesure où elle ne s'y trouve pas incluse en puissance. Une forme *ineffective* ne réside qu'à l'intérieur de la pensée; elle n'est donc pas une possibilité de l'objet. À l'opposé, une forme effective est une forme pouvant s'actualiser dans l'objet; elle est donc une forme incluse, à la fois, dans la pensée et dans la réalité. En ce sens, elle est une possibilité réelle de l'objet.

Nous pourrions donc dire que la tâche qui incombe à la pensée, soit la connaissance de soi-même, consiste à actualiser son concept – concept qui est aussi inclus dans l'objet – par le biais de sa propre activité. Ainsi, tant que l'objet ne correspond pas tout à fait au concept de la pensée, la pensée sera assaillie par une contradiction qu'elle *devra* dépasser. Comme le constate Hegel : « La volonté a pour activité de dépasser la contradiction de la subjectivité et de l'objectivité, de traduire ses fins de la première détermination dans la seconde, et de rester en même temps chez soi dans l'objectivité (...) »⁶⁶. Ce dépassement de la contradiction entre l'objectivité et la subjectivité gagnerait à être explicité. Pour ce faire, prenons un exemple. Un enfant ne connaît pas immédiatement la séparation, si évidente pour l'adulte, entre l'intériorité, soit le lieu privé où réside le Moi, et l'extériorité, soit la manifestation corporelle du Moi. En effet, puisqu'il ne se voit pas immédiatement agir dans le monde, l'enfant ne sait

⁶⁵ Hegel, PPD, p.110

⁶⁶ Hegel, PPD, p.107

pas qu'il est une personne corporelle au même titre que ses parents. L'intériorité et l'extériorité sont confondues, chez lui, en une unité indistincte. Cette unité indistincte est une forme de la pensée, c'est-à-dire qu'elle est une détermination forgée par la pensée en vue de la connaissance de soi. L'enfant, pendant un stade précoce de son existence, peut agir dans le monde tout en restant rivé à cette forme de la pensée. Or, rendu à un certain stade de son évolution, l'enfant décèlera une contradiction entre la forme de sa pensée et le monde objectif. Cette contradiction se manifesterà à sa conscience par le biais d'une expérience concrète. Il peut s'agir, entre autres, d'une rencontre avec un miroir. L'enfant, ignorant la scission entre l'intériorité et l'extériorité, ne sait pas qu'il est une personne pouvant être vue par autrui; ce faisant, il ne conçoit pas en l'image que lui renvoie le miroir un reflet de sa propre personne. Ainsi, il croit que la personne qui lui fait face est un autre individu. Pourtant, il s'aperçoit que les mouvements exécutés par cet individu suivent synchroniquement ceux qu'il exécute. Cette parfaite synchronie peut engendrer, dans la conscience de l'enfant, une contradiction entre son savoir, soit la forme de sa pensée, et ce qui apparaît. En effet, comment un autre individu peut-il exécuter avec autant de précision les actions qu'il exécute? Se peut-il que l'image que lui renvoie le miroir soit la manifestation extérieure de son Moi? Si tel est le cas, l'unité indivise de l'intériorité et de l'extériorité n'est plus une forme adéquate à ce qui apparaît objectivement. Cette inadéquation impose à l'enfant de transformer la forme de sa pensée, c'est-à-dire qu'elle lui impose de prendre conscience de la scission entre son intériorité et son extériorité. L'intériorité sera dorénavant le lieu privé où gisent ses idées, ses intentions et ses fantasmes, tandis que l'extériorité sera l'apparition corporelle de son Moi. Il importe de remarquer que cette scission était, à la fois, une possibilité incluse en la pensée de l'enfant et une possibilité incluse dans le monde objectif. En effet, l'enfant put actualiser la scission entre son intériorité et de l'extériorité grâce à une possibilité de l'objet. Ainsi, le fait que l'enfant ait perçu initialement un non-Moi dans son reflet n'était dû qu'à une limitation de son savoir subjectif. Toutefois, le monde objectif, en l'occurrence ici le reflet, contenait, en puissance, le dépassement de la limitation du savoir subjectif de l'enfant.

Comme nous le savons, le passage de la puissance à l'acte, contrairement à la plante, ne s'effectue pas de manière spontanée chez l'homme. L'homme doit opérer, par le biais de sa

propre activité, la transformation de ses formes afin de devenir ce qu'il doit être. Comme le constate Hegel :

« Immédiatement, il (l'homme) n'est que la possibilité de devenir ce qu'il doit être, c'est-à-dire libre, rationnel; immédiatement, il n'est que sa destination, son devoir-être (...) l'homme doit se faire ce qu'il doit-être; il doit tout conquérir lui-même, précisément parce qu'il est Esprit. Il doit se débarrasser de l'élément naturel. L'Esprit est donc son propre résultat »⁶⁷.

L'homme doit, en vertu du concept de la pensée, se diviser en intériorité et extériorité. Or, n'étant pas immédiatement ce qu'il doit être, l'homme doit conquérir cette séparation. En d'autres mots, il doit, par un effort tout individuel, transformer la forme de sa pensée en vue d'extérioriser son concept. En tant qu'il est un homme, l'enfant a donc le devoir de produire, par sa propre activité, la distinction entre son intériorité et son extériorité. Il doit ainsi créer, par soi, ce qu'il est en soi.

En conclusion, le devoir-être que défend Hegel a pour but de réconcilier ce qui est irréconciliable pour Kant, c'est-à-dire la raison et la nature. Or, une telle réconciliation n'est pas possible si la raison gît dans un règne fondamentalement opposé à celui de la nature. C'est pourquoi la raison, chez Hegel, est immanente à la nature; son concept y est inclus en puissance. Ainsi, la finalité que poursuit le devoir-être consiste à actualiser le concept de la raison dans la nature.

3. La dialectique de la raison pratique

La troisième critique du moralisme kantien que nous allons aborder concerne la dialectique de la raison pratique. Comme nous le verrons, la finalité que tend à réaliser la volonté, en l'occurrence le souverain Bien, repose sur des contradictions qu'il importera, pour Hegel, de dépasser.

Comme nous le savons maintenant, la pensée, chez Hegel, a pour finalité de se connaître soi-même. Elle y parvient en s'extériorisant, soit en actualisant son concept dans la réalité. Cette extériorisation s'effectue cependant de manière graduelle au fil de l'Histoire.

⁶⁷ Hegel, RH, p.89

Ainsi, plus la pensée progresse historiquement, plus elle se rapproche du but qu'elle tend à réaliser. Cette gradation s'observe également dans les diverses philosophies qui jalonnent l'Histoire. Plus la Philosophie progresse historiquement, plus le savoir qu'elle contient se rapproche du véritable concept de la pensée. C'est pourquoi il est possible d'observer certaines ressemblances entre l'Idée absolue chez Hegel et le souverain Bien chez Kant. D'ailleurs, comme l'observe Hegel :

« Étant tout d'abord l'élément intérieur, universel, pensé, l'Idée ne possède pas encore la forme de l'être immédiat. Le second moment est donc que l'Idée doit rendre son dû à son droit et progresser jusqu'à poser réellement l'opposition qu'elle recèle idéellement. C'est la différence entre l'Idée sous sa forme libre, universelle, où elle demeure en elle-même, et l'Idée comme réflexion purement abstraite en soi »⁶⁸.

Afin de comprendre en quoi consiste la ressemblance que décèle Hegel, il convient de rappeler certains éléments que nous avons énoncés concernant le souverain Bien. Le souverain Bien est la finalité idéale à laquelle travaille la volonté particulière lorsqu'elle accorde ses maximes à la loi morale. Plus précisément, il est la croyance en la possibilité d'une juste répartition entre le bonheur et la vertu. Cette juste répartition s'organise selon un rapport causal où la vertu y occupe le rôle de la cause, tandis que le bonheur y occupe celui de l'effet. Le bonheur, comme nous le savons, est le moment d'extériorisation de la loi morale dans le monde. Cette extériorisation exige, pour être cohérente du point de vue de la volonté finie, la croyance en l'existence de Dieu. Dieu, pour Kant, doit être conçu comme une volonté, à la fois, absolument vertueuse et toute-puissante. Elle est absolument vertueuse en ce qu'elle est déterminée uniquement par la loi morale; elle est toute-puissante en ce qu'elle est une cause capable de régir la nature de l'extérieur. Dieu, en tant qu'il est une volonté, a nécessairement pour finalité le souverain Bien; il doit donc nécessairement poursuivre le bonheur qui lui est corrélé. Le bonheur de Dieu consiste à extérioriser la loi morale hors de lui-même, c'est-à-dire dans la nature. En tant que la liberté est nécessaire à l'appréhension de la loi morale, le bonheur de Dieu consiste, plus précisément, à extérioriser la liberté dans la nature. Cette liberté réalisée dans la nature se manifeste dans la capacité que possède l'homme à s'autodéterminer. Le bonheur de Dieu est alors la liberté de l'homme. Or, l'homme doit également réaliser le bonheur associé au souverain Bien. Il doit extérioriser sa liberté dans le

⁶⁸ Hegel, RH, p.129

monde objectif. En ce sens, l'homme a la tâche de poursuivre la finalité d'abord initiée par Dieu. Or, la liberté de l'homme est vide de tout contenu; elle est une réflexion purement abstraite en soi. Ce faisant, elle est une puissance gisant à l'intérieur de la pensée et ne pouvant jamais s'actualiser dans la réalité. En effet, ce qui est vide de tout contenu ne peut jamais se remplir de contenu. La jonction entre le bonheur que poursuit la volonté particulière et celui que poursuit la volonté universelle de Dieu est donc impossible à réaliser. Le postulat de l'existence de Dieu rend cohérente la conduite de l'homme puisqu'il permet à ce dernier d'espérer l'établissement, dans la nature, d'un règne fondé sur la loi morale. Cet établissement est pourtant irréalisable. À la lueur de cette brève récapitulation, nous voyons clairement que le processus de la pensée chez Hegel est déjà en germe dans le processus du souverain Bien chez Kant. D'après Hegel, la pensée a pour idéal l'extériorisation de son concept dans la réalité. À l'instar de la division entre Dieu et la volonté humaine chez Kant, la pensée, pour Hegel, est initialement scindée en universalité et particularité. Cette scission doit, au terme du processus de la pensée, être résorbée. En effet, le concept finalisé dans la réalité équivaut à la jonction du particulier et de l'universel en une unité⁶⁹. Ainsi, il appert que, contrairement au processus de la pensée, il manque au processus du souverain Bien le moment de l'effectivité. Le bonheur idéal auquel aspire l'homme, soit la manifestation concrète de la liberté dans la nature, est *ineffectif* chez Kant en ce qu'il est irréalisable. Inversement, l'idéal de la pensée, comme nous l'avons vu, est effectif pour Hegel en ce que le concept de la pensée peut, et *doit*, s'actualiser dans la réalité.

La ressemblance qu'il est possible de déceler entre le souverain Bien et l'Idée absolue ne se borne pas au moment de l'extériorisation. La pensée et la volonté sont également aux prises avec un processus de perfectibilité très similaire. En effet, la pensée évolue dialectiquement dans ses diverses formes en vue de l'actualisation de son concept; de même, la volonté se perfectionne en vue de l'atteinte de la vertu, c'est-à-dire la condition suprême du souverain Bien. Or, la perfectibilité de l'un, soit celle de la pensée, est effective tandis que celle de l'autre, soit celle de la volonté, est *ineffective*. L'accomplissement de la vertu est *ineffectif* dans la mesure où l'agir moral, pour l'homme, présuppose toujours un dualisme

⁶⁹ Cette unité, comme nous l'avons vu, consiste, plus précisément, en le savoir de cette unité. En vérité, l'universel et le particulier ne sont jamais disjoints. La disjonction est donc une apparence qui doit être niée au terme du processus.

entre la maxime et la loi morale. Plus spécifiquement, pour agir moralement – et donc pour être vertueux –, il est nécessaire qu’il existe une distance infranchissable entre *ce qui est* et *ce qui doit être*. Afin de bien comprendre cette idée, il convient de se ressouvenir que la loi morale, chez Kant, ne m’indique pas comment je dois agir; autrement dit, je ne peux pas déduire à partir de la loi morale une action que j’ai le devoir d’exécuter. En effet, la loi morale, pour la volonté particulière, n’est qu’une règle permettant de discerner les maximes qu’il lui est permis de poursuivre des maximes qu’il lui est défendu de poursuivre. Il est donc nécessaire que je veuille accomplir une action avant que je puisse évaluer si cette action est conforme à la loi morale. Ce faisant, une causalité extérieure est toujours nécessaire à l’application de la loi morale. Or, cette causalité extérieure est la sensibilité, soit la source qui est susceptible de corrompre la volonté. Nous voilà devant une contradiction : la sensibilité m’empêche d’être vertueux dans la mesure où elle me permet d’opter pour un mobile plutôt que pour la loi morale dans le choix de mes maximes; or, si je ne pouvais plus agir selon un mobile – et donc contrevenir à la loi morale – je ne pourrais plus agir moralement, et par incidence, être vertueux. C’est pourquoi, comme le soulève Hegel :

« La moralité achevée doit demeurer un au-delà; la moralité présuppose en effet la différence entre la volonté particulière et la volonté universelle. Elle est le combat qui détermine le sensible par l’universel; le combat ne peut exister que si la volonté sensible n’est pas encore adéquate à la volonté universelle. Ainsi, la volonté morale demeure seulement un devoir-être (...) »⁷⁰.

La conformité de la vertu et du bonheur doit demeurer un idéal intangible. En effet, cet idéal ne peut jamais se réaliser effectivement, car la moralité présuppose toujours un dualisme. Lorsque je veux agir moralement, je dois présupposer un écart entre *ce qui est* et *ce qui doit-être*. Cet écart est indépassable, sans quoi la moralité s’abolirait. Ainsi, conformément à ce que prescrit la condition suprême du souverain Bien, le mal doit être vaincu, mais, en même temps, il ne faut pas qu’il le soit.

Il convient également d’ajouter que le souverain Bien est *ineffectif* du fait que l’harmonie qui le constitue est irréalisable sans contradiction. En effet, comme nous le savons, la volonté, en agissant moralement, a pour finalité de conformer la nature à la raison, soit de conformer la nature à la liberté. Or, une telle harmonie est impossible du fait de l’extériorité

⁷⁰ Hegel, LHP, p.1882

qui existe entre le règne de la raison et celui de la nature. Nous voilà donc devant une contradiction. En agissant moralement, je travaille à réconcilier deux règnes fondamentalement irréconciliables. Plus spécifiquement, comme l'observe Hegel :

« L'harmonie n'est pas présente, n'est pas effective; elle doit seulement être. Le postulat lui-même se perpétue; le bien est un au-delà par rapport à la nature, tous deux sont placés dans ce dualisme. La nature ne resterait plus la nature si elle devenait adéquate au concept du bien; on reste ainsi à la contradiction maximale, la nature et le bien ne peuvent se concilier. La loi de la nécessité et la loi de la liberté sont différentes l'une de l'autre. Il est tout aussi nécessaire de poser l'unité des deux; mais elle n'est pas effective »⁷¹.

En somme, lorsque j'agis moralement, je travaille à réaliser l'harmonie de la raison et de la nature tout en sachant que je ne peux jamais véritablement la réaliser. Mais il y a plus. S'il m'était possible de réaliser l'harmonie, la nature serait, dans un même élan, dissoute en tant que nature. En effet, si la *nécessité naturelle* s'accordait à la liberté, elle ne serait plus à proprement parler de la *nécessité naturelle*. Or, s'il n'y a plus de *nécessité naturelle*, il n'y a plus de moralité, car, comme nous l'avons vu, l'agir moral présuppose un écart, une différence, entre *ce qui est* et *ce qui doit être*. La nature et la raison sont donc deux règnes qui exigent de ne pas être réconciliables, et ce, sous peine de l'abolition de la moralité. La finalité que doit réaliser la volonté est alors une possibilité impossible; en d'autres termes, le souverain Bien est un idéal *ineffectif*. En effet, la volonté doit travailler à dépasser la disharmonie entre la raison et la nature, mais elle s'en trouve toutefois incapable.

En conclusion, le souverain Bien n'est pas effectif dans la mesure où l'idéal qu'il porte ne peut pas se concrétiser sans contradiction. Comme le soulève Hegel : « la raison pratique (...) ne parvient donc pas d'avantage à une unité et à une effectivité en elle-même. Les hommes ont de la peine à croire que la raison soit effective; mais il n'y a d'effectif que la raison, elle est la puissance absolue »⁷². Selon le moralisme défendu par Kant, l'idéal que poursuit la volonté n'est pas effectivement réel; en effet, le souverain Bien ne peut jamais être accompli dans le monde objectif. Puisqu'il ne peut pas véritablement être accompli, le souverain Bien repose sur un *mauvais infini*. Nous pourrions définir le *mauvais infini* comme étant un au-delà qui se perpétue éternellement. Par exemple, si je cherche un aboutissement à

⁷¹ Hegel, LHP, p.1883

⁷² Hegel, LHP, p.1884

la matière, je vais me rendre compte très rapidement qu'il est toujours possible d'aller vers plus petit, et ce, à l'infini. Il en va de même si je cherche un nombre qui n'a pas plus grand que lui; je vais toujours pouvoir en trouver un plus grand, et ce, à l'infini. Pour Hegel, la poursuite perpétuelle de quelque chose en soi-même intangible est une tâche contradictoire. Ce faisant, le souverain Bien est un processus, en soi-même, contradictoire. En vertu de la dialectique de la pensée, une telle contradiction exige sa négation. Or, comme nous l'avons vu, une négation ne s'effectue jamais de manière abstraite ; une création lui est toujours associée. Un sculpteur supprime, du bloc de marbre, une forme inadéquate à son idée mentale en même temps qu'il en crée une plus adéquate. Cette forme plus adéquate résulte donc de la négation de la précédente forme; ce faisant, elle conserve, en elle-même, la forme inadéquate comme supprimée. Cette conservation dans la suppression explique pourquoi il est possible d'observer certaines similarités entre le souverain Bien et l'Idée absolue.

Conclusion

Une question a fait couler beaucoup d'encre auprès des commentateurs de la philosophie de Hegel. Nous pourrions la formuler comme suit : la philosophie de Hegel est-elle une apologie du conservatisme ou d'une praxis révolutionnaire? Les deux points de vue peuvent se défendre. Dans le premier cas, la doctrine de Hegel est porteuse d'une idéologie conservatrice dans la mesure où il y est question de l'établissement d'un monde idéal. Ce monde idéal étant la cime de la pensée dans l'Histoire, il ne serait plus nécessaire, après sa conquête, de le transformer; il faudrait, à l'opposé, travailler à le conserver dans sa forme actuelle. Dans le second cas, la doctrine de Hegel est porteuse d'une praxis révolutionnaire dans la mesure où la pensée, grâce à sa dialectique, possède le pouvoir de transformer la réalité lorsque des contradictions y surgissent. Selon les défenseurs de cette interprétation de Hegel, le processus de la pensée est infini; il ne peut donc pas s'achever en un monde idéal. Un tel achèvement équivaldrait à la réification d'un processus fondamentalement réfractaire à la réification.

À la lueur de l'étude que nous avons menée, nous serions tentés de croire qu'Hegel opterait pour la première option. N'avons-nous pas démontré que la finalité que poursuit la pensée doit se concrétiser dans la réalité? Or, l'actualisation de cette finalité a-t-elle nécessairement pour corollaire la fin de l'Histoire, soit l'arrêt du procès dialectique de la pensée? Comme nous l'avons souligné à maintes reprises, l'accomplissement du concept de la pensée correspond, plus précisément, au savoir de ce concept. Autrement dit, le particulier accomplit la finalité de la pensée lorsqu'il parvient à prendre conscience du processus et de la dialectique de celle-ci. Il parvient à cette prise de conscience si, et seulement si, les circonstances extérieures lui en offrent la possibilité. Ce faisant, le savoir du concept est relatif à l'instauration d'un monde à partir duquel ce concept peut être conçu. Toutefois, bien que ce monde soit nécessaire à la réalisation de la finalité, il n'en résulte pas que l'on doive, par la suite, le conserver tel quel. Bien au contraire, conformément à ce que prescrit la dialectique de la pensée, ce monde doit être transformé advenant l'apparition d'une contradiction.

D'après Hegel, la seule chose qui puisse éternellement se conserver est la puissance infinie de la pensée. Comme il le souligne : « Sa production est conservatrice dans la mesure seulement où la conservation ne signifie pas une durée morte, mais implique une création continue »⁷³. La pensée est une puissance infinie dans la mesure où son moteur dialectique – pouvoir négateur et créateur de formes – ne s'essouffle jamais. Certains éléments du monde extérieur peuvent néanmoins tenter de restreindre cette puissance. Le conservatisme est l'un de ces éléments. En effet, il tente de freiner la pensée en arrimant sa finalité à un objet fini, en l'occurrence, au monde à partir duquel elle parvient à concevoir son concept. Par conséquent, l'interprétation « conservatiste » de la doctrine hégélienne contredit la puissance de la pensée. Cette interprétation doit donc, conformément à la dialectique, être dépassée.

L'interprétation voulant que la doctrine hégélienne soit le véhicule d'une praxis révolutionnaire semble, à la lumière de ce que nous venons d'émettre concernant la puissance infinie de la pensée, mieux convenir. Selon cette interprétation, la prise de conscience de la pensée par la pensée n'est pas la fin de l'Histoire – l'arrêt du procès dialectique –, mais seulement la fin d'une histoire. La fin de cette histoire doit être le début d'une nouvelle histoire sans quoi la pensée serait limitée dans son infinité. En vertu de la cohérence du processus de la pensée, le début de cette nouvelle histoire est inévitablement médiatisé par la conclusion de la précédente. Ainsi, cette nouvelle histoire débute au moment où le particulier devient maître de la dialectique. Plus spécifiquement, le particulier, s'étant emparé consciemment du concept de la pensée, n'est dorénavant plus déterminé à son insu par une pensée universelle produisant ses formes dialectiquement. Cette nouvelle histoire débute donc à l'instant même où le particulier réalise qu'il n'est nul autre que cette pensée universelle produisant ses formes dialectiquement. En d'autres mots, elle débute lorsque que le particulier réalise qu'il est capable, par lui-même, de débusquer les contradictions immanentes à la réalité et de produire des formes pouvant les nier. Mais il y a plus. Le particulier de cette nouvelle histoire est dorénavant conscient de la puissance infinie de la pensée; ainsi, il est conscient que la finalité de la pensée ne peut pas aboutir en un objet fini. En effet, le concept de la pensée étant infini, son actualisation doit également être infinie.

⁷³ Hegel, RH, p.132

En conclusion, il importe, selon nous, de souligner que le lointain dans lequel la pensée place dorénavant sa finalité ne doit pas être confondu avec celui dans lequel la volonté place le souverain Bien. Le souverain Bien, bien qu'intangible, correspond tout de même à un état particulier du monde; en ce sens, il est appréhendé comme un objet fini à tout jamais inaccessible. À l'inverse, la finalité que poursuit la pensée est braquée sur un objet infini, soit sur le concept de la pensée. La finalité que poursuit la pensée consiste, plus précisément, à extérioriser son concept dans la réalité. Mais de quelle manière cet objet infini s'extériorise-t-il? En d'autres mots, comment se manifeste l'infini dans la réalité? Comme nous l'avons vu, le concept de la pensée est un processus. Comme tout processus, il ne réside pas dans une forme particulière, mais dans le passage d'une forme à l'autre. Ainsi, le concept de la pensée réside, à la fois, en toutes ses formes et en aucune d'elles. Chaque forme participe alors de la constitution du concept. Le fait que ce concept soit infini n'y change strictement rien; sa puissance infinie signifie seulement que le procès dialectique ne s'arrête jamais. Autrement dit, la pensée crée sans cesse de nouvelles formes sans jamais ne pouvoir connaître d'épuisement.

Bibliographie

- BURBIDGE, John W. *Hegel's Systematic Contingency*, New York : Palgrave Macmillan, 2007
- _____. *The Logic of Hegel's logic : An Introduction*, Peterborough, Ontario : Broadview Press, 2006 [ressource électronique]
- _____. *On Hegel's Logic : Fragment of a Commentary*, Atlantic Highlands, New Jersey : Humanities Press, 1981
- DOZ, André. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, Vrin, 1987
- FISCHBACH, Frank. « Théorie de l'action et ontologie de l'activité » dans *Hegel, penseur du droit* sous la dir. de G. Marmasse et J.-F. Kervégan, Paris, CNRS Éd., 2004
- FLEISCHMANN, Eugene. *La philosophie politique de Hegel*, Paris, Gallimard, 1992
- GUÉROULT, Martial. « Les déplacements de la conscience morale kantienne selon Hegel » dans *Hommage à Jean Hyppolite* sous la dir. de G. Canguilhem et S. Bachelard, Paris, PUF, 1971
- HARRIS, Errol E. *Lire la logique de Hegel*, Lausanne, L'âge d'homme, 1987
- HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques I : La science de la logique*, Trad. par B. Bourgeois, Paris, J. Vrin, 1986
- _____. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Trad. par P. Garniron, Paris, Vrin, 1991
- _____. *Principes de la philosophie du droit*, Trad. par J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, 1999
- _____. *Propédeutique philosophique*, Trad. par M. De Gandillac, Paris, Minuit, 1963
- _____. *La raison dans l'Histoire*, Trad. par K. Papaioannou, Paris, Pocket, 2012
- _____. *Science de la logique, Tome I : La logique objective*, Trad. par S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1949
- _____. *Science de la logique, Tome II : La logique objective (fin), la logique subjective*, Trad. S. par Jankélévitch, Paris, Aubier, 1949
- HYPOLITE, Jean. *Logique et existence : Essai sur la logique de Hegel*, Paris, PUF, 1952
- KANT, Immanuel. *Critique de la raison pratique*, Trad. par Jean-Pierre Fessler, Paris, GF Flammarion, Paris, 2003
- _____. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Trad. par Victor Delbos, Paris, Le Livre de poche, 1993

- KERVÉGAN, Jean-François. *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2008
- LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel et la critique de la métaphysique : étude sur la doctrine de l'essence*, Paris, J. Vrin, 1981
- _____. « L'effectivité dans la Logique de Hegel », *Revue de métaphysique et de morale*, vol.87, 1982, p.495-503
- MACDONALD, Iain. « What is Conceptual History ». dans *Hegel : New Directions* sous la dir. de Katerina Deligiorgi, Chesham : McGill-Queen's University Press, 2006
- MARMASSE, Gilles. *Force et fragilité des normes*, Paris, PUF, 2011
- NG, Karen. « Hegel's Logic of Actuality », *Review of metaphysics*, Vol. 63, No.1, 2009, p.139-172
- PINKARD, Terry. *Hegel's Dialectic : The Explanation of Possibility*, Temple University Press, 1988
- _____. « The Logic of Hegel's Logic », *Journal of the History of Philosophy*, vol.17, no.4, 1979, p.417-435
- ROBINSON, Jonathan. *Duty and Hypocrisy in Hegel's Phenomenology of Mind*, Toronto : University of Toronto Press, 1977
- SEDGWICK, Sally. « The Metaphysics and Morality in Kant and Hegel », *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, Vol. 37, 1998
- STANGUENNEC, André. *Hegel critique de Kant*, Paris, PUF, 1985
- STERN, Robert. « Hegel's Idealism ». Dans *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy* sous la dir. de F. Beiser, Cambridge : Cambridge University Press, 2008
- _____. *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, New York, Routledge, 2002
- WESTPHAL, Kenneth. « Hegel's Critique of Kant's Moral World View », *Philosophical Topics*, Vol. 19, no.2, 1991
- WOOD, Allen. *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge : Cambridge University press, 1999

