Philonsorbonne

8 | 2014

Année 2013-2014

La moralité kantienne a-t-elle une fin ?

Thomas GIRAUD

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/539>

DOI : [10.4000/philonsorbonne.539](https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.539)

ISSN : 2270-7336

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2014

Pagination : 29-46

ISSN : 1255-183X

Référence électronique

Thomas GIRAUD, « La moralité kantienne a-t-elle une fin ? », *Philonsorbonne* [En ligne], 8 | 2014, mis en ligne le 18 janvier 2014, consulté le 08 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/539> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.539>

La moralité kantienne a-t-elle une fin ?

Thomas GIRAUD

La philosophie pratique, telle que la conçoit Kant, doit examiner l'idée et les principes de la volonté. Or, si la volonté doit être définie avec Kant comme la « faculté des fins », elle doit être pensée comme le pouvoir d'agir toujours en vue d'un objet qu'elle se représente et qu'elle a choisi. Il semble donc que la bonne volonté, en tant que volonté, doive elle aussi agir en vue d'une fin. Et, si l'action morale doit avoir une fin, on peut en conclure qu'elle a besoin d'une fin pour être ce qu'elle est. Dès lors, la morale ne doit-elle pas déterminer le concept d'une fin morale quelconque, voire celui de la fin morale ? Admettre qu'elle le doive, c'est présupposer que la volonté doit, au titre de la loi morale, agir en vue de certaines fins. Mais admettre ce présupposé à ce stade serait « contraire à toutes les règles fondamentales de la méthode philosophique », puisque ce serait « commencer à admettre comme déjà jugé ce dont on doit précisément décider avant toute chose¹ ». Avant de chercher à déterminer le concept d'une ou de la fin morale, il faut d'abord chercher à déterminer si de telles fins existent. Or, il peut sembler à première vue que l'action morale n'ait aucune fin, ni fin particulière, ni fin générale. De nombreux commentateurs interprètent ainsi la thèse kantienne selon laquelle la bonne volonté seule est bonne sans restriction : selon eux, seule une certaine forme du vouloir aurait une valeur morale et on ne pourrait accorder celle-ci à aucune conséquence possible de l'action. À lire *La Religion dans les limites de la simple raison*, on croit d'abord trouver la confirmation de cette interprétation, là où la préface de la première édition énonce que la moralité n'a pas besoin de se

---

1. *Critique de la raison pratique*, p. 684. Toutes les références à des ouvrages de Kant renvoient aux *Œuvres complètes* parues chez Gallimard, dans la collection « La Pléiade », sauf les références aux *Leçons d'éthique*.

proposer de fins : « la moralité », nous dit cette préface, « n'a besoin » en aucune façon d'« un autre motif que la loi elle-même² ». Cela signifie que l'homme n'a besoin, pour être motivé à accomplir son devoir, d'aucune autre représentation, ni d'aucun autre motif, que la loi morale. Mais, de manière plus importante, cela signifie que, s'il doit être vertueux, il doit n'être motivé par aucun autre motif : non seulement une action n'a besoin, pour avoir une valeur morale, d'aucun autre motif que la loi, mais elle doit n'avoir aucun autre motif. En tant que motif déterminant la volonté immédiatement, la loi de la moralité est l'*unique* motif possible de la bonne volonté et, par conséquent, si un autre motif participait à la détermination de la volonté, celui-ci ruinerait la moralité de l'action. C'est pourquoi Kant parle souvent de la « pureté » de la motivation morale : aucun motif ou mobile empirique ne vient se mélanger au motif que fournit la loi de la raison pure pratique lorsque la volonté est moralement déterminée, de sorte que le principe de détermination de la volonté « pure » n'est que rationnel. Ainsi, dans les termes du vocabulaire kantien, la moralité « n'a besoin d'aucun motif matériel déterminant le libre arbitre³ », c'est-à-dire d'aucune fin (entendue dans ce sens de motif).

Lorsque, par exemple, je suis appelé à témoigner devant un tribunal, mon devoir est de dire la vérité lors de ma déposition. Mais, pour donner une valeur morale à mon témoignage véridique, « je n'ai pas à rechercher une fin que je pourrais me proposer de promouvoir par ma déclaration ; car cette fin est tout à fait indifférente⁴ ». Je n'ai pas besoin de me donner une fin « bonne », par exemple, la mise en pratique de la justice qui résulterait de mon témoignage véridique ou l'honneur d'avoir ainsi contribué à redresser un tort. J'ai seulement besoin de considérer mon devoir de véracité et de faire de cette considération ma raison d'agir (motivante). Bien plus, « celui qui, lorsque sa déposition légale est exigée, trouve encore nécessaire de s'enquérir d'une fin est déjà, de ce fait un misérable⁵ ». Car si je cherche à savoir quel résultat doit découler de ma déposition pour faire de cet effet le motif de mon action, je me condamne par avance à transgresser mon devoir, lequel me commande de dire la vérité *pur* respect pour la loi morale, et non par désir d'une conséquence escomptée ou par aversion pour une conséquence crainte. Aussi, quand il s'agit de motiver le témoin à faire son devoir, il n'est pas besoin de déterminer le concept d'une fin, mais il suffit de lui présenter le concept du devoir de véracité. De façon générale, la morale n'a besoin, pour motiver l'homme à faire le bien, que de présenter le

2. *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 15. Dans nos citations de la traduction de cette préface proposée par A. Philonenko, nous avons systématiquement substitué « la moralité » à « la morale ». Malgré l'emploi par Kant du nom *Moral*, qui peut effectivement désigner la morale comme partie de la philosophie, il nous semble clair qu'il fait référence par ce terme au *Rechtshandeln*, comme le suggère un passage de cette même préface, c'est-à-dire à la moralité.

3. *Ibid.*, p. 15.

4. *Ibid.*, p. 16.

5. *Ibid.*, p. 16.

concept du devoir, à la manière de ce que font les *Fondements de la métaphysique des mœurs* dans leur première section. Non seulement ce concept peut et doit suffire à motiver l'action, non seulement il est un motif puissant, mais il est le motif le plus puissant, comme le souligne l'amplification rhétorique suivante : « La représentation du devoir [...], quand elle est pure et n'est mélangée d'aucune addition étrangère de stimulants sensibles », peut servir de motif à l'action et elle « a sur le cœur humain par les voies de la seule raison [...] une influence beaucoup plus puissante que celle de tous les autres mobiles⁶ ». « Pourquoi faudrait-il bien agir ? », demande le scepticisme moral. « Parce que le devoir nous le commande », répond le moraliste kantien, soucieux de ne pas motiver les hommes à faire le bien par une fin qu'on pourrait espérer atteindre par la bonne conduite. Ce moraliste n'interprète pas la question « pourquoi bien agir ? » dans les termes de « pour quoi ? » ou de « à quoi bon ? », mais dans les termes de « pour quel motif ? ».

Nous allons essayer de montrer dans cet article que la morale, telle que la conçoit Kant, *doit* déterminer le concept de la fin de la moralité. Pour ce faire, nous répondrons à deux objections. Dans notre première partie, nous examinerons la thèse selon laquelle la moralité n'a pas besoin d'une fin particulière. Dans notre deuxième partie, nous examinerons la thèse selon laquelle la morale n'a pas besoin, pour son usage propre, de déterminer le concept d'une fin générale de la moralité.

*

* *

L'action morale a besoin d'une fin pour être ce qu'elle est, avons-nous dit, avant de préciser avec Kant que la moralité « n'a besoin d'aucun motif matériel déterminant le libre arbitre ». Comment la moralité peut-elle donc avoir besoin et ne pas avoir besoin d'une fin particulière ? Pour résoudre ce problème, il faut examiner le concept de fin. Dans la *Doctrine de la vertu*, Kant définit le terme de fin (*Zweck*) comme désignant « un objet de l'arbitre (d'un être raisonnable), par la représentation de laquelle l'arbitre est déterminé à une action : produire cet objet⁷ ». Mais nous allons voir que cette description n'est qu'une définition particulière du terme de fin, parmi toutes celles que propose Kant. La raison de cette multiplicité tient en partie au fait que, chez Kant, la fin de l'action est hétérogène. Il faut donc établir une distinction entre deux concepts de ce qu'est une fin. Et, pour ce faire, on peut avec Kant souligner l'ambiguïté du principe du « bien apparent ». Cette proposition est un dérivé du principe d'Eudoxe, selon lequel « le bien est ce à quoi tendent toutes choses⁸ ». Sous son aspect purement pratique, le

---

6. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 272.

7. *Métaphysique des mœurs*, p. 658.

8. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1.

principe énonce donc que le bien est ce à quoi tend toute action. Est-ce à dire que l'assassin accomplit le bien par le biais du meurtre ? Pour sauver le caractère universel du principe, on a fait du bien *apparent* la fin de toute action, comme dans la formule aristotélicienne : « Tous les hommes visent (recherchent) ce qui leur apparaît comme bien (*toû phainoménoû agathoû*)⁹. » Ce principe a ensuite trouvé sa traduction en latin dans la formule scolastique suivante : « *Nihil appetimus, nisi sub ratione boni ; nihil aversamus, nisi sub ratione mali*¹⁰ » ; nous ne voulons que ce que nous tenons pour bon, et n'avons de l'aversion que pour ce que nous tenons pour mauvais. Or, dans cette formule, le groupe nominal « *sub ratione boni* », « sous l'idée d'un bien », est équivoque puisque, comme le souligne Kant, il peut signifier tout d'abord « en conséquence de cette idée¹¹ ». Lorsqu'il évoque ce sens possible de « *sub ratione boni* », Kant pense probablement à la manière dont l'ont interprété C. Wolff et A. Baumgarten¹². Au § 665 de sa *Metaphysica*, Baumgarten écrit : « Si j'anticipe quelque chose comme une source de plaisir, et que cette chose est possible par mon action, je travaille à la réaliser [...] C'est ainsi que je cherche à réaliser de nombreux biens, et à éviter de nombreux maux, *sub ratione [boni et] mali* ». Ici, ce qui cause le vouloir et l'action comme leurs conséquences, c'est la représentation du plaisir que l'agent s'attend à trouver dans la réalité de l'objet et l'idée de celui-ci comme de quelque chose de bon au sens de plaisant. Wolff semble d'abord interpréter « *sub ratione* » dans un sens complètement différent lorsqu'il conçoit le bien au moyen d'un concept *rationnel* : au § 554 de son *Opus metaphysicum*, il explique comment le bien est ce qui concourt à la perfection, de sorte que nous ne voulons rien que sous le concept de la perfection, conçu comme l'unique principe déterminant de la volonté. En ce sens, nous désirons tel livre instructif qui contribuerait à former notre jugement sous l'idée de ce livre comme concourant à la perfection de notre jugement. Mais la conception wolffienne est beaucoup plus proche de celle de Baumgarten qu'il n'y paraît à première vue. Tout d'abord, la perfection dont parle Wolff est la « perfection, comme *qualité* de l'homme », qui « n'est autre chose que le *talent* et [...] l'*habileté* », c'est-à-dire « la propriété qu'a cet être [l'homme] de suffire à toutes les fins en général¹³ ». Si l'idée de notre perfection doit déterminer la volonté, elle ne peut donc le faire que si des fins sont préalablement données, si les avantages de la vie dont les talents permettent de jouir sont pris pour fin : car « les talents et leur perfectionnement », en tant « qu'ils contribuent aux avantages de la vie, [...] »

---

9. Aristote, *Ibid.*, III, 7.

10. *Critique de la raison pratique*, p. 679.

11. *Ibid.*, p. 680 n.

12. Nous n'avons pas réussi à identifier le texte scolastique d'où provient cette formule. Kant l'a sans doute trouvée chez Wolff et Baumgarten puisque, comme L. Beck le fait remarquer, et le sens et certains des termes de cette formule peuvent se rencontrer chez le premier (cf. *Psychologia rationalis*, § 880, 881, 892) comme chez le second (cf. *Metaphysica*, § 661 et 665).

13. *Critique de la raison pratique*, p. 657.

ne peuvent devenir des causes déterminantes de cette volonté que par le bonheur que nous en attendons¹⁴ ». Ainsi, comme chez Baumgarten, c'est l'anticipation du plaisir (le plaisir lié aux avantages de la vie) qui détermine la volonté dans cette conception. Mais la principale similitude entre Wolff et Baumgarten consiste dans l'idée que « nous *désirons* quelque chose *parce que* nous nous le *représentons comme bon* » et que c'est toujours « le concept du bien qui est le principe déterminant du désir (de la volonté)¹⁵ ». Chez l'un comme chez l'autre, « *sub ratione boni* » a le sens causal de « en raison du bien ».

Mais l'expression « *sub ratione boni* » peut être interprétée comme signifiant simplement « sous l'idée du bien ». Dans cette interprétation complètement inverse, « nous nous représentons quelque chose comme bon lorsque et *parce que* nous le *désirons* (voulons) » et, dès lors, c'est « le désir qui est le principe déterminant du concept de l'objet comme d'un objet bon¹⁶ ». À la première lecture, le mot « désir » (*Begierde*) peut nous faire croire que, dans ce cas de figure, ce qui est le principe déterminant du concept de l'objet et le principe déterminant de la volonté, c'est encore le plaisir sensible que nous espérons prendre à la réalité de la chose. Mais Kant dit tout l'inverse. Dans ce cas de figure, c'est plutôt le vouloir qui *précède* l'idée de l'objet comme d'un objet bon, puisque c'est « le désir qui est le principe déterminant du concept de l'objet », et non « cette idée qui [...] doit précéder le vouloir¹⁷ ». Si bien que le principe déterminant de la volonté n'a rien à voir avec le concept de l'objet, ni donc avec le plaisir qu'on espère trouver dans la réalité de l'objet : en effet, le concept d'un objet ne peut jamais constituer le principe déterminant de la volonté que grâce à la représentation du plaisir que l'on en attend et, si la cause de la volition n'est pas l'objet voulu, ce n'est pas non plus le plaisir qu'on escompte prendre à la réalité de l'objet. On voit du coup quel est l'enjeu de la distinction établie ici par Kant. Si nous ne pouvons désirer quelque chose que en conséquence de l'idée de cette chose comme bonne, alors la volonté ne peut pas être déterminée indépendamment de la sensibilité, puisque « une fin, en tant qu'objet qui doit précéder la détermination de la volonté par une règle pratique, et contenir le fondement de la possibilité d'une telle détermination, [...] est toujours empirique¹⁸ », c'est-à-dire donnée par la sensibilité. Comment en effet une telle fin pourrait-elle être donnée par la raison, si elle précède la détermination de la volonté par une règle de la raison et que le concept de cette chose comme bonne n'est donc déterminé par aucune règle de la raison ? Et si la raison ne peut pas déterminer des actions sans la sensibilité, elle ne peut pas être « pratique » (déterminante) par elle seule, la moralité est impossible. Si, en revanche, nous pouvons désirer quelque chose

---

14. *Ibid.*, p. 657.

15. *Ibid.*, p. 680.

16. *Ibid.*, p. 680.

17. *Ibid.*, p. 680.

18. *Ibid.*, p. 657.

avant que de nous représenter cette chose comme bonne, la raison pure peut être pratique et la moralité, comme activité de la volonté pure, redevient possible. Dans les deux interprétations évoquées, celui qui veut la fin, veut les moyens. Mais toute la question est de savoir quel est le principe déterminant : est-ce que nous voulons toujours agir de telle manière parce que nous voulons telle fin et que cette action est le moyen de cette fin, ou est-ce que nous pouvons aussi vouloir telle fin parce que nous voulons l'action qui en est le moyen ?

Ainsi, la représentation (conceptuelle) par un agent de sa fin peut entretenir avec la détermination de la volonté deux rapports exclusifs l'un de l'autre. Lorsque la représentation de l'objet comme d'un objet à réaliser est le principe déterminant de la volonté, la représentation de la fin précède la détermination de la volonté. C'est ce concept de ce qu'est une fin que nous déterminions plus haut comme celui d'une représentation déterminant l'arbitre à produire un objet. *Dans ce sens, le terme de fin désigne « une quelconque représentation d'une fin qui devrait précéder la détermination du vouloir », « comme [...] fondement » de la maxime qui détermine ce vouloir*¹⁹. Mais lorsque le principe déterminant détermine la volonté indépendamment de la représentation d'un objet comme d'une fin, la représentation de la fin succède à la détermination de la volonté. *Dans ce sens, le terme de fin désigne « la représentation [d'un objet comme à réaliser], sinon comme principe de détermination de l'arbitre et comme fin antécédente dans l'intention, mais au moins comme conséquence de sa détermination [celle de la volonté] en vue d'une fin*²⁰. C'est ce deuxième sens qui concerne la détermination morale : une fois qu'elle a été déterminée par la loi morale à accomplir telle action, la volonté ne peut l'accomplir que en vue de la fin représentée par la maxime adoptée conformément à la loi. On retrouve ici la distinction établie par les *Fondements de la métaphysique des mœurs* entre « fins subjectives » et « fins objectives ». « Les fins subjectives [...] reposent sur des mobiles, et les fins objectives [...] tiennent à des motifs valables pour tout être raisonnable²¹. » Les fins subjectives, en tant qu'elles se fondent sur des mobiles ou des inclinations sensibles, précèdent la détermination du vouloir par la règle pratique, puisqu'elles sont adoptées indépendamment de cette règle : ce qui leur donne leur valeur et en fait des fins, ce n'est pas la détermination du vouloir par une règle, mais leur rapport aux inclinations du sujet. En revanche, les fins objectives succèdent à la détermination du vouloir par la règle pratique, puisqu'elles se fondent sur des motifs universellement valables, c'est-à-dire sur des maximes universalisables qui déterminent la volonté par leur seule forme de loi universelle, indépendamment donc de toute fin de la volonté. Les fins subjectives « ne sont toutes que relatives » au sujet qui les a faites siennes, puisqu'elles se fondent sur « leur rapport à la nature particulière du sujet qui

19. *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 16.

20. *Ibid.*, p. 16-17.

21. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 293.

leur donne la valeur qu'elles ont²² ». Les fins objectives, fondées sur des motifs universellement valables, sont elles-mêmes universellement valables. La relativité étant le critère de l'*a posteriori* et l'universalité celui de l'*a priori*, les fins subjectives sont déterminées *a posteriori* au moyen de la sensibilité, tandis que les fins objectives sont données *a priori* par la raison seule. Sans doute, notre nature d'êtres raisonnables finis est telle qu'elle nous pousse inévitablement à présenter nos fins subjectives comme objectives, nos fins relatives comme universelles, nos fins empiriques comme rationnelles : « Cette tendance à se faire soi-même, d'après les principes déterminants subjectifs de son arbitre, principe déterminant objectif de la volonté en général, on peut l'appeler l'amour de soi²³ ». Mais il faut se méfier des prétentions de l'amour de soi, parce que « toutes les prétentions de l'estime de soi-même, qui précèdent la conformité de la volonté à la loi morale, sont nulles et illégitimes²⁴ ». Seule la conformité de la volition à la loi permet à une fin de prétendre légitimement avoir une valeur.

On voit maintenant comment l'action morale peut avoir besoin d'une fin dans un certain sens du terme et ne pas en avoir besoin dans un autre sens. Ce problème est lié à la difficulté de savoir comment la loi morale peut à la fois avoir besoin d'un objet et ne pas en avoir besoin. S. Engstrom résout ce dernier problème en montrant que la signification du caractère formel de la loi est double : il signifie à la fois que la loi est sans matière *et* qu'elle sert de forme à une matière. Ainsi, « même si la loi morale ne dépend de ou ne présuppose aucune matière pour sa validité », conclut Engstrom, « elle dépend de ou présuppose une matière pour sa mise en œuvre²⁵ ». On peut s'inspirer de cette solution pour résoudre le problème qui nous occupe ici : l'action morale ne dépend pas d'une matière pour sa valeur, mais elle dépend d'une matière pour être ce qu'elle est, c'est-à-dire la mise en œuvre de la loi morale. Elle n'a pas besoin d'un objet pour avoir une valeur morale, puisque sa valeur morale réside dans la manière dont elle est motivée ou déterminée et que cette manière se caractérise précisément par le fait qu'aucune fin, aucun motif matériel, ne prend part à la détermination de la volonté. *Elle n'a donc pas besoin d'une fin, si on désigne par ce terme le concept de principe déterminant matériel, pour avoir une valeur morale et un motif. Mais l'action morale a besoin d'une fin, au sens d'une représentation finale déterminée par la raison pure, pour être l'action d'une volonté et avoir un objet.* Si elle a besoin d'une fin, ce n'est pas en tant qu'elle est morale, mais en tant qu'elle est volontaire. En tant qu'elle est morale, elle a besoin d'un motif formel, et elle n'a besoin que de ce motif. Le concept du devoir n'a en effet pas besoin, pour servir de motif et fonder l'action morale, d'être associé

---

22. *Ibid.*, p. 293.

23. *Critique de la raison pratique*, p. 698.

24. *Ibid.*, p. 697.

25. Engstrom S., « The concept of the highest good in Kant's moral theory », *Philosophy and Phenomenological Research*, 52 (1992), p. 752.

à une fin : « ce concept de devoir », écrit Kant, « ne requiert comme fondement aucune fin particulière » pour donner à l'action « l'indispensable force que donne un mobile²⁶ ». Mais en tant qu'elle est accomplie par une volonté, toute action a besoin d'une fin pour être ce qu'elle est. En ce qui concerne l'action humaine en particulier, « aucune détermination de la volonté ne se peut produire en l'homme abstraction faite de toute relation finale », au sens d'une relation nécessaire à un effet de l'action, « effet dont la représentation [...] doit pouvoir être reçue²⁷ ». Kant insiste sur ce *besoin* d'une fin lorsqu'il présente la donation d'une fin comme un manque que la volonté pure doit *satisfaire* : « Le libre arbitre [*eine Willkür*], qui n'ajoute pas par la pensée à l'action un objet [...], saurait certes *comment*, mais non *en vue de quoi* il doit agir et ne saurait se satisfaire [*sich selbst nicht Genüge tun kann*]²⁸ ». Dans la note qui accompagne cet extrait, A. Philonenko semble le comprendre d'une manière contraire à notre interprétation lorsqu'il le commente ainsi : « Le libre arbitre, qui est l'arbitre déterminé par la raison pure, sans rien ajouter par la réflexion à l'action, sait *comment* il faut agir, non ce en vue de quoi il faut agir ». Pourtant, l'action de l'arbitre autonome, en tant qu'action volontaire, doit être accomplie sous l'idée et en vue d'une fin. Dans la détermination de l'arbitre par la raison pure, la détermination de la manière d'agir *précède* celle de l'objet de l'action, mais cela signifie aussi qu'elle *s'accompagne* nécessairement de la détermination d'un objet.

C'est donc une erreur commise par de nombreux interprètes de Kant que celle qui consiste à considérer la volonté pure comme sans objet. Nous expliquons cette interprétation erronée par l'influence que peut avoir une certaine lecture des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, où Kant insiste sur les aspects purement formels de sa morale, lecture qui peut conduire à faire oublier la spécificité de la *Critique de la raison pratique*, où Kant aborde la question de l'objet de la raison pure pratique. Ainsi, A. Schopenhauer ne remarque entre les *Fondements* et la seconde *Critique* qu'une différence quant à l'exposition des idées, non quant à leur contenu²⁹. Assurément, les *Fondements* mettent en avant la thèse selon laquelle ce qui fait la valeur morale de telle action, ce n'est pas sa capacité à atteindre tel ou tel but proposé, tel ou tel objet de l'action concernée. Si par exemple je fais une promesse avec l'intention de la tenir, la bonté morale de mon action ne vient pas du fait que je pourrai par ce biais acquérir la réputation d'un homme fiable et consolider ainsi mes relations avec les autres membres de mon groupe social : si la moralité de cette action découlait de sa capacité à améliorer mes relations sociales, la moralité se réduirait à l'utilité et on ne

---

26. *Théorie et pratique*, p. 257.

27. *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 16-17.

28. *Ibid.*, p. 17.

29. « La *Critique de la raison pratique* renferme à peu près les mêmes choses que ce *Fondement*, etc. ; seulement, dans ce dernier ouvrage, la forme est plus concise et plus exacte ; dans l'autre, le développement est plus abondant, coupé de digressions, et l'auteur, pour agir, plus profondément, a appelé à son aide quelques déclamations morales » (A. Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, Paris, Le Livre de poche, 1991, p. 43).

pourrait plus distinguer entre la vertu et la prudence. Et, sans doute, les partisans de l'interprétation formaliste ont raison d'insister sur le fait que, pour pouvoir être moralement bonne, la volonté doit se *con-former* à l'exigence de la loi morale : son vouloir doit présenter une certaine forme, celle qu'exige la loi morale. Mais nous savons que le vouloir consiste dans le libre choix d'une fin, laquelle constitue la matière du vouloir. Ainsi, pour que le vouloir puisse se conformer à l'exigence de la loi, encore faut-il que la volonté s'exerce dans le choix d'une matière. La forme que prend la volition lorsqu'elle est pure n'est rien d'autre que celle, exigée par la loi, sous laquelle elle se donne une fin. Loin d'être sans objet, la volonté pure peut se définir comme la volonté qui se donne une fin en respectant les exigences de la loi morale.

*

* *

Dans la première préface à *La Religion dans les limites de la simple raison*, Kant rappelle que l'action morale, en tant qu'action volontaire, est nécessairement liée à une fin quelconque. Mais il va plus loin. Il explique comment, même si « le "bien-agir" ne suppose pas une fin » (*So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks*), néanmoins « la moralité [...] possède une relation nécessaire à une fin³⁰ » (*die Moral [...] auf einen solchen Zweck eine notwendige Beziehung habe*). Kant ne dit plus ici que la volonté pure possède nécessairement une fin quelconque, mais qu'elle possède nécessairement, outre une fin quelconque, une certaine fin, à savoir la fin de la moralité. Kant introduit ici, non plus le concept d'une fin d'une action morale particulière, mais celui de la fin de la conduite morale en général : la fin de la moralité n'est pas celle d'une bonne action mais celle du « bien-agir », non pas celle d'une action mais celle d'une activité, comme le suffixe de « moralité » nous invite à le penser. C'est le concept qui désigne la fin de l'ensemble des actions représentées dans les maximes de l'agent moral : après avoir établi la liaison nécessaire de la moralité à cette fin, Kant précise dans la même phrase qu'elle y est liée comme à la fin « des maximes [morales], [c'est-à-dire celles] prises en conformité avec les lois [morales] ». Dans la suite du paragraphe, Kant s'empresse aussitôt de dissiper un malentendu possible. Ce concept de la fin de la moralité n'est pas celui d'une fin au sens de fondement ou de principe déterminant matériel : « La moralité [...] possède une relation nécessaire à une fin, non certes comme à un fondement³¹ ». Nous avons vu comment un motif matériel, loin de pouvoir déterminer l'activité morale, la ruinerait complètement puisque la moralité se définit précisément comme l'activité qu'aucun motif matériel ne détermine. Lorsque Kant parle donc de fin de la moralité, il faut bien avoir

30. *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 16.

31. *Ibid.*, p. 16.

présent à l'esprit le second concept de fin que nous avons déterminé, celui d'une fin dont la représentation *succède* à la détermination de la volonté. Ainsi, *l'idée de fin de la moralité est celle d'une conséquence*, et ce à plus d'un titre. Tout d'abord, la fin de la moralité est une conséquence *en tant que représentation finale*. Comme représentation, elle est produite par la détermination de la volonté par la loi morale. C'est ce que veut dire Kant lorsqu'il écrit : « De la moralité émerge encore une fin³² ». La fin de la moralité est, comme représentation, le produit de la moralité comme disposition à faire de la loi morale le principe déterminant de sa volonté. Mais elle est aussi une conséquence *en tant qu'objet d'une représentation finale*. Lorsqu'on se représente cet objet, on se représente en effet les « nécessaires conséquences des maximes, prises en conformité avec les lois », c'est-à-dire la conséquence de la moralité comme conduite. Car la conduite morale a nécessairement des conséquences, puisque « la détermination [de la volonté] ne peut pas être sans effet³³ ». La volonté est la faculté de l'action, au sens de l'effort consistant à tendre vers un certain résultat. Elle est donc toujours déterminée à chercher à produire un résultat. La volonté pure n'échappe pas à cette règle : « sa détermination par la loi [morale] » se produit « en vue d'une fin (*finis in consequentiam veniens*)³⁴ », c'est-à-dire en vue d'un résultat qui se produit (*veniens*) conséquemment à l'action (*in consequentiam*). On objectera peut-être que la loi morale ne détermine la volonté qu'à agir d'après des maximes d'un certain genre, et non à chercher à produire tel effet ou des effets de tel genre. Mais les deux thèses ne sont pas incompatibles : toute maxime représente une action et son effet, si bien que déterminer la volonté à agir d'après une maxime, c'est aussi la déterminer à chercher à produire l'effet représenté dans la maxime.

Mais pourquoi la morale devrait-elle déterminer le concept de la fin de la moralité ? *Si elle le doit, ce n'est assurément pas pour satisfaire un besoin qui lui serait « propre »*. De même que la moralité n'a « nul besoin pour son usage propre d'une quelconque représentation d'une fin qui devrait précéder la détermination du vouloir³⁵ », la morale n'a pas besoin pour son usage propre de déterminer le concept d'une fin. En effet, l'« usage propre » de la morale, ce à quoi elle doit servir, c'est la résolution de la question : qu'est-ce qui fonde la moralité ? Or, le fondement ou principe de la moralité ne réside précisément pas dans une fin. De la sorte, « lorsqu'il est question du *principe* de la morale, la doctrine du *plus grand bien* comme fin dernière d'une volonté déterminée par elle et conforme à ses lois, peut être totalement négligée (comme épisodique) et mise de côté³⁶ ». Autrement dit, la morale n'a pas besoin d'élaborer une doctrine de la fin de la moralité pour résoudre

---

32. *Ibid.*, p. 17.

33. *Ibid.*, p. 16-17.

34. *Ibid.*, p. 17.

35. *Ibid.*, p.16.

36. *Théorie et pratique*, p. 258.

la question qui est la sienne propre. Pour donc comprendre comment Kant peut s'intéresser au concept de la fin de la moralité, il faut chercher à savoir quel besoin, extérieur à la morale, la détermination de ce concept permet de satisfaire. Nous allons maintenant chercher à montrer que ce besoin réside dans la poursuite de l'inconditionné propre à la raison.

La raison (*Vernunft*) est définie dans la première *Critique* comme « la faculté suprême de connaître », au sens où il n'est pas en nous de faculté de connaître « au-dessus de cette dernière³⁷ ». Or, « c'est un principe essentiel de tout usage de notre raison que de pousser la connaissance qu'elle nous donne jusqu'à la conscience de sa *nécessité* », puisque « sans cela, en effet, ce ne serait pas une connaissance de la raison³⁸ ». Autrement dit, la raison cherche à apercevoir la nécessité. Mais ce besoin de nécessité ne peut être satisfait que dans le respect d'une limitation de la raison, « car la même raison est soumise également à une restriction essentielle, qui consiste en ce qu'elle ne peut apercevoir la nécessité ni de ce qui est ni de ce qui doit arriver, sans poser comme principe une *condition* sous laquelle cela est, ou arrive, ou doit arriver³⁹ ». Aussi le besoin de nécessité est-il sous un autre aspect un besoin de poser une condition qui suffise à expliquer la nécessité du conditionné. Mais ce même besoin de nécessité pousse bientôt la raison à chercher à expliquer par une condition supérieure la nécessité de la condition par laquelle elle explique la nécessité du conditionné initial, et ainsi de suite. Ce besoin de conditions est plutôt le besoin d'une totalité de conditions, qu'elle cherche à satisfaire en remontant à des conditions toujours supérieures, pour s'approcher de la totalité des conditions suffisant à expliquer la nécessité du conditionné initial. À défaut de pouvoir parvenir à cette totalité, la raison serait engagée dans une quête infinie de conditions et ne pourrait jamais satisfaire son besoin d'une explication *suffisante* de la nécessité.

Cela seul qui peut mettre fin à la « perpétuelle » poursuite de la condition, c'est l'inconditionné : « comme l'*inconditionné* seul rend possible la totalité des conditions, et que réciproquement la totalité des conditions est elle-même toujours inconditionnée », « le concept de l'inconditionné [...] contient un fondement de synthèse du conditionné⁴⁰ ». Le besoin de nécessité de la raison apparaît maintenant comme le besoin de poser le nécessaire inconditionné qui réunisse la totalité des conditions du conditionné. Par exemple, dans son usage spéculatif, elle cherche à donner le concept de l'illimité pour fondement au concept de tout phénomène limité et, donc, de toutes les autres choses, par quoi elle est conduite au concept d'une cause suprême du monde, l'Idée de Dieu. Sans doute, étant donné le besoin qu'elle a d'une condition pour apercevoir la nécessité de quoi que ce soit, la raison humaine ne peut pas comprendre la

---

37. *Critique de la raison pure*, p. 1016.

38. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 336.

39. *Ibid.*, p. 336.

40. *Critique de la raison pure*, p. 1033.

nécessité absolue de l'inconditionné. Mais « nous comprenons du moins son *incompréhensibilité*⁴¹ » en l'expliquant par ce besoin d'une condition supérieure. Et nous comprenons par là même l'inévitabilité de la poursuite de l'inconditionné, puisque c'est ce besoin d'une condition suprême qui explique le besoin d'un inconditionné. Il convient de remarquer ici que la chose qu'on doit placer dans le concept de l'inconditionné est nécessairement suprasensible, car il n'est aucun être dans le monde sensible dont le fondement de détermination ne soit à son tour déterminé et qui ne dépende d'une autre condition que lui. On ne peut donc chercher l'inconditionné d'une série de conditions donnée que parmi les choses en soi, et non parmi les choses comme phénomènes.

De même que l'usage spéculatif de la raison conduit à chercher à poser la cause inconditionnée du monde, son usage pratique conduit à chercher à poser l'inconditionné pratique : « elle exige la totalité absolue des conditions pour un conditionné donné », « elle cherche, en tant que raison pure pratique, pour le conditionné pratique [...], également l'inconditionné⁴² ». Elle ne peut que l'admettre ou le supposer, puisqu'il s'agit d'un objet suprasensible qui dépasse les limites de la connaissance humaine. La raison cherche néanmoins à le connaître, conformément à sa nature de « faculté suprême de connaître ». C'est pour cette raison qu'il y a aussi une « dialectique de la raison pure pratique », c'est à dire un usage de la raison où « l'application de cette idée rationnelle de la totalité des conditions (par conséquent de l'inconditionné) à des phénomènes, pris [alors] pour des choses en soi [...], produit une apparence inévitable⁴³ ». Dans son usage dialectique, la raison cherche parmi les phénomènes la chose qu'il convient de placer dans le concept de l'inconditionné pratique, au lieu de la chercher parmi les noumènes : elle cherche à connaître la réalité objective de l'objet concerné en affirmant son existence dans le monde sensible, et non dans un monde seulement intelligible. On sera peut-être surpris d'apprendre que la raison pure est capable d'une dialectique même dans son usage *pratique*. Dans la première *Critique*, Kant explique que la philosophie morale ne se prête pas à une exposition d'illusions dialectiques parce qu'elle « peut donner aussi tous ses principes, avec leurs conséquences pratiques, *in concreto*, au moins dans des expériences possibles, et éviter ainsi le malentendu lié à l'abstraction⁴⁴ ». Même s'il revient sur cette assertion dans la seconde *Critique*, il n'en reste pas moins que la raison pure, en tant qu'elle est pratique au sens de la détermination de l'agir, ne peut rien nous faire connaître au sens théorique et que son exercice se manifeste seulement par des législations, des volitions, des jugements de valeur et des actions. Elle ne peut donc engendrer aucune illusion, ni avoir aucun usage dialectique, puisque, sous cet aspect, elle n'avance aucun énoncé d'ordre cognitif, mais

---

41. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 377.

42. *Critique de la raison pratique*, p. 738-739.

43. *Ibid.*, p. 739.

44. *Critique de la raison pure*, p. 1083.

se contente d'exiger, guider, juger et entreprendre des actions. C'est pour cette raison que la raison pure pratique n'a pas besoin d'une critique. Cependant, la raison pure pratique, dans son usage dialectique, n'est pas pratique au sens de l'agir. Elle est pratique au sens où elle emploie des « données pratiques »⁴⁵ pour résoudre un problème présentant une dimension théorique : « La troisième question : Si je fais ce que je dois, que m'est-il alors permis d'espérer ? est à la fois pratique et théorique », écrit Kant, « de telle sorte que le pratique ne conduit que comme un fil conducteur à la solution de la question théorique »⁴⁶. Sous cet aspect, conclut L. Beck, la raison « est une raison théorique employant des “données pratiques” »⁴⁷, qui cherche inévitablement à concevoir et connaître l'inconditionné unifiant l'ensemble du conditionné pratique.

Si les illusions dialectiques dans lesquelles tombe la raison pure pratique dans sa recherche de l'inconditionné pratique sont multiples, c'est d'abord parce que celui-ci revêt plusieurs aspects. En tant que principe déterminant de la volonté, l'inconditionné pratique est la loi pratique inconditionnée, comme le montre l'Analytique de la seconde Critique. En effet, la raison ne peut pas expliquer suffisamment la nécessité des lois des actions d'un être raisonnable (comme tel), à moins de poser au fondement de ces lois une loi elle-même inconditionnée, dont la nécessité (absolue) ne requiert aucune explication. Selon M. Morais, cette règle est bien inconditionnée, mais elle ne peut conduire à aucune illusion dialectique parce que la vérité de cette proposition s'impose à nous immédiatement. La loi morale (ou sa conscience) est un fait (*Faktum*) pour tous les êtres raisonnables parce qu'elle ne peut être déduite à partir de « données antérieures » mais qu'elle se donne elle-même immédiatement et universellement en tant qu'elle est l'expression de la raison pure dans son usage législateur : « cette loi », écrit Kant, est « le fait de la raison pure qui se proclame par là comme originairement législative (*sic volo, sic jubeo*) »⁴⁸. Pourtant, l'homme est un être sensible aussi bien que raisonnable : à tout moment les exigences de sa nature sensible peuvent entrer en conflit avec celles de sa nature raisonnable. L'intelligence commune risque donc toujours de céder à l'influence exercée par les inclinations et de chercher (vainement) à remettre en cause la validité des commandements de la raison pure. Les *Fondements* présentent comme une « dialectique naturelle » de la raison pratique le « penchant à sophistiquer contre ces règles strictes du devoir, à mettre en doute leur validité, tout au moins leur pureté et leur rigueur, et à les accommoder davantage, dès que cela se peut, à nos désirs et à nos inclinations »⁴⁹. Malgré

---

45. *Ibid.*, p. 743.

46. *Ibid.*, p. 1365.

47. L. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1960, p. 241.

48. *Critique de la raison pratique*, p. 645. Même s'il s'agit d'un fait, ce fait de la raison n'est ni contingent ni conditionnel, contrairement aux faits empiriques. Il vaut absolument pour tous les êtres raisonnables dont la raison a un usage pratique.

49. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 265.

l'évidence de la proposition qui énonce la loi morale, les penseurs qui, avant Kant, ont cherché cette règle inconditionnée ont vainement cru la trouver dans des principes *matériels*, parce qu'ils ont essayé de la fonder sur un objet du vouloir, comme par exemple la perfection (Wolff) ou la volonté de Dieu (Crusius). Selon Kant, toute l'histoire de la philosophie pratique n'est que celle des erreurs commises par les moralistes dans la recherche du principe suprême de la moralité. Kant expose et résout donc cette illusion dans le Livre qu'il consacre à la détermination de cet inconditionné, à savoir dans l'« Analytique de la raison pure pratique »⁵⁰.

Le concept de la détermination de la volonté n'implique pas seulement celui d'un principe déterminant, mais aussi celui d'un objet de volition puisque, comme nous l'avons vu, la volonté est nécessairement déterminée à produire un certain effet. Reste donc à traiter l'illusion dans laquelle tombe la raison lorsqu'elle cherche l'inconditionné pratique en tant que totalité inconditionnée de l'*objet* de la raison pure pratique. C'est l'affaire principale de la *Dialectique* de la seconde *Critique*. Et c'est ce besoin de la raison qui nous intéresse ici, le besoin de concevoir et connaître la totalité des objets de la raison pure pratique. Il peut d'abord sembler que le bonheur physique puisse fournir le contenu du concept de l'inconditionné pratique. C'est le propre de l'eudémonisme grec que de présenter l'inconditionné pratique sous les traits de l'*eudaimonia*, c'est-à-dire ceux du bonheur. On peut sans doute concevoir le bonheur naturel comme la condition suffisante de *toutes* les fins naturelles de la faculté de désirer, à tel point qu'il est souvent présenté par Kant comme la *somme* ou la *totalité* des fins naturelles. Mais, aussi englobant que puisse être cet idéal, il ne constitue pas un objet *inconditionnellement nécessaire* de la faculté de désirer. La raison ne peut apercevoir la nécessité de cet objet et se le représenter comme à réaliser qu'à la condition de se représenter aussi comme moralement permise la conduite qui le prendrait pour fin. De sorte que la raison a besoin de poser la nécessité d'un objet plus ultime pour pouvoir poser la nécessité du bonheur comme objet. Dans sa quête d'un objet inconditionnellement nécessaire, la raison s'est élevée des objets naturels de la faculté de désirer, le « conditionné pratique » qui « repose sur des inclinations et des besoins de la nature⁵¹ », jusqu'au bonheur, la condition suffisante à expliquer la nécessité des objets naturels. Mais elle ne peut satisfaire son besoin d'une condition elle-même inconditionnée par le concept du bonheur et doit continuer « la perpétuelle poursuite de la condition⁵² » que motive son besoin.

---

50. Voir notamment, dans la *Critique de la raison pratique*, la deuxième scolie du Théorème IV, qui classe dans un tableau les différentes doctrines morales, selon le type de principe pratique matériel qu'elles ont utilisé pour essayer de déterminer la loi morale (p. 649-658).

51. *Critique de la raison pure*, p. 739.

52. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 336.

Or, « la fin qui contient en elle la condition indispensable et en même temps suffisante de toutes les autres, est la *fin ultime* (*Endzweck*)⁵³ », nous rappelle Kant. La raison humaine ne peut satisfaire son besoin de concevoir l'inconditionné pratique qu'en déterminant le concept de la fin ultime d'une certaine conduite, car ce concept, confirme Kant, « procure à notre besoin naturel la possibilité de concevoir, pour l'ensemble de nos actes, un but final que la raison puisse justifier⁵⁴ ». Le concept de cette fin contient celui de bonheur, puisque le bonheur est la fin naturelle ultime. Sous cet aspect, cette fin est celle d'une conduite qu'on peut appeler avec Kant « prudente ». Cependant, la raison ne peut « justifier » cette fin et la représenter comme à réaliser que sous la condition de la représenter comme la fin d'une conduite morale. *Il s'agit donc de la fin ultime de la conduite à la fois prudente et morale* : « il ne peut être question que de l'idée d'un objet, qui comprend réunies en lui d'une part la condition formelle de toutes les fins, telles que nous devons les avoir (le devoir), et d'autre part en même temps la totalité du conditionné répondant à toutes les fins qui sont nôtres⁵⁵ ». L'idée d'une fin des fins contient non seulement la condition formelle de toutes les fins, à savoir la moralité de la conduite qui les prend pour fins, mais aussi leur condition matérielle (la fin que leur nécessité présuppose), à savoir le bonheur.

C'est donc bien le besoin qu'a la raison humaine de concevoir l'inconditionné pratique que la morale satisfait en déterminant le concept de la fin de la moralité. Car le concept de la fin de la moralité, tel qu'il est présenté dans la *Religion dans les limites de la simple raison*, n'est autre que celui de la fin ultime de la conduite prudente et morale. Le concept de la fin de la moralité est, disions-nous, celui de la conséquence qui doit résulter de la mise en pratique des maximes morales. Or seul un être raisonnable fini, l'homme, est capable de maximes, c'est-à-dire de règles pratiques subjectives dont la matière doit contenir des fins subjectives, lesquelles présupposent toutes le bonheur comme leur condition matérielle. Le concept de fin de la moralité introduit par la *Religion* est donc celui de la fin de la moralité *humaine*, de « ce “bien-agir” qui est nôtre⁵⁶ », à la fois prudent, puisqu'il est nôtre, et moral, puisqu'il est un bien-agir. Et la détermination du concept de fin de la moralité répond au besoin naturel qu'a la raison humaine de concevoir une fin ultime comme condition inconditionnée de toutes ses fins.

Mais pourquoi la morale devrait-elle satisfaire un besoin qui lui est extérieur, puisqu'il s'agit d'un besoin de la raison humaine ? Il s'agit à vrai dire d'un besoin d'origine morale, puisqu'il présuppose des concepts moraux. Il s'agit d'un besoin de l'homme moral. La morale, non pas en tant

---

53. *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 19 n.

54. *Ibid.*, p. 17.

55. *Ibid.*, p. 17.

56. *Ibid.*, p. 17.

que philosophie pratique pure, mais en tant que théorie appliquée à la nature humaine, doit satisfaire les besoins théoriques de l'homme moral. Sous ce point de vue, le besoin de concevoir l'inconditionné pratique apparaît alors comme un besoin de la morale : « il ne peut donc, pour la morale », conclut Kant, « être indifférent de concevoir ou non le concept d'une fin ultime⁵⁷ ». Seulement, il s'agit d'un besoin seulement *indirect* de la morale, par opposition à un besoin qui lui serait propre.

L'expression par laquelle la philosophie renvoie habituellement à ce concept de fin ultime est celle de « souverain bien ». Comme le terme « souverain » l'indique dans cette expression, l'idée de souverain bien renferme la notion d'un « maximum », de « la plus haute mesure concevable⁵⁸ ». C'est l'idée d'un bien qui comme tout n'est point la partie d'un tout plus grand de la même espèce, l'idée d'un bien qui ne fait point partie d'un bien plus grand : en bref, elle représente le plus grand bien possible. Ainsi, « la raison pure pratique [...] cherche la totalité inconditionnée de l'objet de la raison pure pratique, sous le nom de *souverain Bien*⁵⁹ ». On voit que la question du souverain bien se fonde sur un besoin naturel de la raison humaine et que, comme telle, elle ne peut jamais devenir obsolète pour l'homme. Les Modernes peuvent bien essayer d'en contester la pertinence. Cette quête d'absolu renvoie à une inquiétude essentielle à l'homme : « Il est impossible que la raison demeure indifférente à la manière dont il faut répondre à la question : *Que peut-il résulter de ce "bien-agir" qui est nôtre ?*⁶⁰ ». Sans doute, cette inquiétude est de nature morale en raison de son origine morale : elle serait donc impossible chez un homme qui ne respecterait pas la loi morale. Mais la loi morale est promulguée par la raison pure. Comme telle, elle s'impose à tous les êtres raisonnables, y compris les êtres raisonnables finis comme l'homme, à la manière d'un fait de leur raison.

On voit quel est l'enjeu de la détermination du concept de souverain bien par la morale. Il s'agit pour la morale de guider les hommes tout au long de leur vie en leur permettant de concevoir l'objet qu'ils doivent prendre pour fin ultime de toutes leurs actions. Autrement dit, la doctrine du souverain bien nous permet de donner à notre vie un *sens*. Bien plus, elle nous permet de donner à notre vie un sens qui échappe au caractère arbitraire des fins subjectives, puisqu'il s'agit d'une fin *nécessaire* de la raison humaine, telle que nous *devons* la poursuivre. Sans l'élaboration de cette doctrine, l'homme cherche en vain, s'il est moral, la fin ultime objective que sa raison exige et souffre de l'inquiétude propre à ceux dont les besoins ne sont pas satisfaits : il doit « s'inquiéter du résultat de toutes ses actions, pour y découvrir ce qui pourrait lui servir de fin⁶¹ ». Il risque même de nier la

---

57. *Ibid.*, p. 18.

58. *Leçons d'éthique*, Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 77.

59. *Critique de la raison pratique*, p. 739.

60. *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 17.

61. *Ibid.*, p. 20 n.

réalité de cet objet, à la façon dont l'homme moderne nie l'existence du souverain bien et l'actualité de sa question : il doit alors sombrer, non plus dans l'inquiétude, mais dans l'indifférence de ceux qui n'ont rien à aimer. En fournissant à l'homme une fin ultime, la raison lui donne quelque chose à aimer : « En cette fin, encore que proposée par la simple raison, l'homme cherche quelque chose qu'il puisse aimer⁶² ». À vrai dire, l'homme qui dénonce l'absurdité de l'existence peut quand même se proposer une fin ultime à aimer. Sa nature d'être sensible est telle qu'il ne peut pas ne pas aimer son bonheur personnel. Mais il ne peut en faire sa fin la plus haute qu'en niant la thèse selon laquelle la moralité est la condition formelle de toutes les fins, puisque cette thèse contraint la raison à chercher par-delà le bonheur la fin la plus haute que nous puissions nous proposer. Il doit alors s'engager dans le déclin moral d'une volonté nécessairement impure.

*

* *

Si la morale doit élaborer une doctrine du souverain bien, c'est pour satisfaire les besoins de la raison *humaine*. Les *Fondements de la métaphysique des mœurs* semblent interdire cette application de la morale à la nature de l'homme lorsque Kant écrit : « On devra toutefois s'abstenir de faire dépendre les principes [de la morale] de la nature particulière de la raison humaine⁶³ ». Mais, ajoute Kant dans la même phrase, s'il faut « les déduire [les lois morales] du concept universel d'un être raisonnable en général [et non du concept d'un être raisonnable fini, *i.e.*, le concept de l'homme] », « la morale [...], dans son *application* aux hommes, a besoin de l'anthropologie ». La morale kantienne comporte deux moments. Le moment de l'exposition des lois morales fait abstraction de toute considération relative à la nature humaine. Dans ce moment, la morale est une philosophie morale pure, une métaphysique des mœurs. Le moment de l'application de ces lois à la nature humaine détermine celles-ci sous la forme qu'elles doivent revêtir pour satisfaire aux besoins de la raison humaine. Dans ce moment, la morale est une philosophie pratique « impure ». Ce second moment *doit* être second. Les besoins humains que la morale doit satisfaire sont des besoins d'origine morale : il ne s'agit donc que de déterminer des concepts que la loi morale rend possible et qui ne peuvent être déterminés qu'au moyen de l'idée de la loi morale. Mais il n'en reste pas moins que la morale doit, dans ce second moment, répondre aux questions de l'*homme* (moral). Elle doit répondre à la question « Que dois-je faire ? », au sens de « Quel effet ultime dois-je produire ? » ou, dans les termes de la *Religion*, « Que peut-il résulter de ce “bien-agir” qui est nôtre ? ». Et elle doit répondre à la question « Que dois-je espérer ? ». La réponse à ces deux

---

62. *Ibid.*, p. 20 n.

63. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 273.

questions étant « le souverain bien », la doctrine du souverain bien apparaît donc comme faisant une avec cette éthique appliquée à la nature de l'homme. Elle revêt un aspect téléologique parce qu'elle répond au besoin humain de poursuivre une fin ultime morale. Elle revêt l'aspect d'une doctrine du bonheur moral parce qu'elle répond au besoin humain de se rendre digne du bonheur. Elle comporte une doctrine des postulats parce qu'elle répond au besoin qu'a la raison humaine de *croire* en la réalité objective de la matière de la loi morale et de ses conditions.