

Socrate : Ah ! repris-je, voilà qui est parler comme il faut et selon la vérité ! Mais sais-tu bien que la plupart des hommes ne nous en croient, ni toi, ni moi? Que, tout au contraire, à les entendre, beaucoup d'individus, tout en ayant la connaissance de ce qui vaut le mieux, ne consentent pas à le faire, alors qu'ils en ont la possibilité, mais font tout autre chose? Et tous ceux à qui je demande quelle peut bien être la raison de cette conduite, tous ils me répondent qu'ils ont été vaincus par le plaisir, ou par la peine, [e] et que, quand on fait cela, on le fait parce que l'une de ces influences dont je parlais à l'instant a pris le dessus ! (Protagoras, 352d-e)

Socrate : Mais alors, n'est-il pas vrai que personne, au moins de son plein gré, ne va à ce qui est un mal, non plus qu'à ce qu'il se figure être un mal, [d] et que, pas davantage, cela n'est, semble-t-il bien, dans la nature de l'homme, d'accepter de marcher à ce qu'il se figure être un mal, au lieu de marcher à ce qu'il pense être un bien ? Et, quand on est forcé de choisir entre deux maux, personne ne choisira le plus grand, s'il lui est loisible de choisir le moindre. (Protagoras, 358c-d)

Socrate : Dès lors qu'il en est ainsi, répondez-moi sur le point que voici : De près, les mêmes étendues n'apparaissent-elles point plus grandes pour votre vision, et de loin, plus petites ? ou n'est-ce point le cas ?» Ils diraient que oui. «Et semblablement pour la grosseur des objets et dans la plupart des cas ; les voix aussi, à force égale, en ont de près davantage, et moins quand elles s'éloignent ? — Oui, diraient-ils. — [c] Mais supposons que le bonheur de notre vie réside uniquement en ceci : choisir comme objets d'action ce qui est de grandes dimensions, éviter et ne point faire ce qui en a de petites, où se révélerait à nos yeux le salut de notre existence ? Serait-ce dans l'art de la mesure ? ou bien dans l'impression que produit sur nous le phénomène ? N'est-il pas vrai que cette dernière nous égare, nous fait, à maintes reprises, osciller en sens contraire sur les mêmes sujets, suscite en nous des repentirs dans nos actions, comme dans notre choix, à l'égard de la grandeur aussi bien que de la petitesse ? [d] L'art de mesurer au contraire n'enlèverait-il pas toute autorité à cette apparence, [e] et, mettant en évidence la vérité, ne permettrait-il pas à l'âme de trouver du repos dans la vérité en s'y fixant, et ne serait-il pas le salut de l'existence?» Les hommes ne tomberaient-ils pas d'accord sur cette assertion, que l'art de mesurer est à ce point de vue notre sauvegarde ? ou bien en allégueraient-ils un autre ? (Protagoras, 356b-e)

Socrate « Par conséquent, poursuivis-je, nous n'aurons pas tort d'estimer que ce sont là deux éléments distincts entre eux, et d'appeler celui par lequel l'âme raisonne, l'élément rationnel de cette dernière, et celui par lequel elle aime, a faim, a soif, et vole sans cesse autour des autres désirs, son élément irrationnel et concupiscible, ami de certaines satisfactions et de certains plaisirs.

Non, dit-il, nous n'aurons pas tort de penser ainsi. 439e Admettons donc que nous avons discerné ces deux éléments dans l'âme; mais le principe irascible, par quoi nous nous indignons, constitue-t-il un troisième élément, ou est-il de même nature que l'un des deux autres, et lequel?

Peut-être est-il de même nature que le second, le concupiscible.

Il m'est arrivé, repris-je, d'entendre une histoire à laquelle j'ajoute foi : Léontios, fils d'Aglaïon, revenant un jour du Pirée, longeait la partie extérieure du mur septentrional lorsqu'il aperçut des cadavres étendus près du bourreau; en même temps qu'un vif désir de les voir, il éprouva de la répugnance et se détourna; pendant quelques instants il lutta contre lui-même et se couvrit le visage; mais à la fin, maîtrisé par le désir, il ouvrit 440a de grands yeux, et courant vers les cadavres : « Voilà pour vous, mauvais génies, dit-il, emplissez-vous de ce beau spectacle ! »

J'ai, moi aussi, entendu raconter cela.

Ce récit, fis-je observer, montre pourtant que la colère lutte parfois contre les désirs, et donc qu'elle en est distincte.

Il le montre, en effet.

En beaucoup d'autres occasions, aussi, poursuivis-je, quand un homme est entraîné de force par ses désirs, 440b malgré sa raison, ne remarquons-nous pas qu'il se blâme lui-même, s'emporte contre ce qui lui fait violence, et que, dans cette sorte de querelle entre leurs principes, la colère se range en alliée du côté de la raison ? » (Platon, *La République*, livre IV, 459d-440b)

« D'autre part, certains assimilent la décision à l'appétit ou à l'ardeur ou au souhait » (Aristote, *EN*, livre III, ch. 2, 1111b11-30 ; trad. GF Bodéus, p. 140)

« Le souhait, l'impulsion et l'appétit relèvent tous du désir » (Aristote, *Le Mouvement des animaux*, traduction GF P.-M. Morel, p. 61)

« Mais en réalité, l'intellect (*nous*) ne meut manifestement pas sans le désir (*orexis*). Car le souhait rationnel (*boulesis*) est un désir et quand le désir meut selon la raison, il meut selon le souhait rationnel. Mais un désir meut aussi contre la raison, car l'appétit (*épathumia*) est une sorte de désir. Seulement, l'intellect est toujours correct, tandis que le désir et l'imagination (*phantasia*) peuvent être corrects ou incorrects. Donc, l'objet du désir (*to orekton*) meut toujours, mais il est soit le bien réel soit le bien apparent, et non pas tout bien, mais le bien bien qu'on accomplit par l'action » (Aristote, *de anima*, livre III, ch. 10, 433b22-30)

« Quand à cet état, il n'est pas donné à ce fameux « oeil de l'âme » sans vertu, comme on l'a dit et comme on peut le voir. En effet, les raisonnements qui aboutissent aux actes à exécuter, ont un point de départ, qui est la fin et ce qu'il y a de mieux, quelle qu'elle soit [...] or ce qu'il y a de mieux n'apparaît qu'à l'homme bon, car la méchanceté pervertit et produit l'erreur concernant tout ce qui sert de point de départ à l'action » (Aristote, *EN*, livre VI, ch. 9, 1144a23-36, cf trad. Bodéus, p. 339)

Que l'acrasie dans l'ardeur soit moins déshonorante que l'acrasie des appétits, c'est cette vérité que nous allons à présent considérer — L'ardeur, en effet semble bien prêter jusqu'à un certain point l'oreille à la raison, mais elle entend de travers, à la façon de ces serviteurs pressés qui sortent en courant avant d'avoir écouté jusqu'au bout ce qu'on leur dit, et puis se trompent dans l'exécution de l'ordre, ou encore à la façon des chiens, qui avant même d'observer si c'est un ami, au moindre bruit qui se produit se mettent à aboyer. Pareillement l'ardeur, par sa chaleur et sa précipitation naturelles, tout en entendant n'entend pas un ordre et s'élance pour assouvir sa vengeance. La raison ou l'imagination, en effet présente à nos regards une insulte ou une marque de dédain ressenties, et l'ardeur, après avoir conclu par une sorte de raisonnement que notre devoir est d'engager les hostilités contre un pareil insulteur, éclate alors brusquement ; l'appétit, au contraire, dès que la raison ou la sensation a seulement dit qu'une chose est agréable, s'élance pour en jouir. Par conséquent, l'ardeur obéit à la raison un sens, alors que l'appétit n'y obéit pas. La honte est donc plus grande dans ce dernier cas, puisque l'homme acratique dans l'ardeur est en un sens vaincu par la raison, tandis que l'autre l'est par l'appétit et non par la raison (EN 1149a25-b23)

« Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après les principes, en d'autres termes, qui ait une *volonté*. Puisque, pour dériver les actions des lois, la *raison* est requise, la volonté n'est rien d'autre qu'une raison pratique. 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. Mais si la raison ne détermine pas suffisamment par elle seule la volonté, si celle-ci est soumise encore à des conditions subjectives (à de 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 les hommes), alors les actions qui sont reconnues

nécessaires objectivement sont subjectivement contingentes, et la détermination d'une telle volonté, en conformité avec des lois objectives, est une *contrainte*; c'est-à-dire que le rapport des lois objectives à une volonté qui n'est pas complètement bonne est représenté comme la détermination de la volonté d'un être raisonnable par des principes de la raison sans doute, mais par des principes auxquels cette volonté, selon sa nature, n'est pas nécessairement docile.

La représentation d'un principe objectif, en tant que ce principe est contraignant pour une volonté, s'appelle un commandement (de la raison), et la formule du commandement s'appelle un IMPÉRATIF.

Tous les impératifs sont exprimés par le verbe *devoir* (*sollen*), et ils indiquent par là le rapport d'une loi objective de la raison à une volonté qui, selon sa constitution subjective, n'est pas nécessairement déterminée par cette loi (une contrainte). Ils disent qu'il serait bon de faire telle chose ou de s'en abstenir; mais ils le disent à une volonté qui ne fait pas toujours une chose parce qu'il lui est représenté qu'elle est bonne à faire. Or 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 seulement pour la sensibilité de tel ou tel, et non comme principe de la raison, valable pour tout le monde. » (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1792, traduction Delbos, p. 25).

Or tous les impératifs commandent ou *hypothétiquement* ou *catégoriquement*. Les impératifs hypothétiques représentent la nécessité pratique d'une action possible, considérée comme moyen d'arriver à quelque autre chose que l'on veut (ou du moins qu'il est possible qu'on veuille). L'impératif catégorique serait celui qui représenterait une action comme nécessaire pour elle-même, et sans rapport à une autre but, comme nécessaire objectivement.

Puisque toute loi pratique représente une action possible comme bonne, et par conséquent comme nécessaire pour un sujet capable d'être déterminé pratiquement par la raison, tous les impératifs sont des formules par lesquelles est déterminée l'action qui, selon le principe d'une volonté bonne en quelque façon, est nécessaire. Or, si l'action n'est bonne que comme moyen pour *quelque autre chose*, l'impératif est *hypothétique*; si elle est représentée comme bonne *en soi*, par suite comme étant nécessairement dans une volonté qui est en soi conforme à la raison le principe qui la détermine, alors l'impératif est *catégorique*.

[...]

L'impératif hypothétique exprime donc seulement que l'action est bonne en vue de quelque fin, *possible* ou *réelle*. Dans le premier cas, il est un principe PROBLEMATIQUEMENT pratique; dans le second, un principe ASSERTORIQUEMENT pratique. L'impératif catégorique qui déclare l'action objectivement nécessaire en elle-même, sans rapport à un but quelconque, c'est-à-dire sans quelque autre fin, a la valeur d'un principe APODICTIQUEMENT pratique. On peut concevoir que tout ce qui n'est possible que par les forces de quelque être raisonnable est aussi un but possible pour quelque volonté, et de là vient que les principes de l'action, en tant que cette action est représentée comme nécessaire pour atteindre à quelque fin possible susceptible d'être réalisée par là, sont infiniment nombreux. Toutes les sciences ont une partie pratique, consistant en des problèmes qui supposent que quelque fin est possible pour nous, et en des impératifs qui énoncent comment cette fin peut être atteinte. Ces impératifs peuvent donc être appelés en général des impératifs de l'HABILITÉ. Que la fin soit raisonnable et bonne, ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit ici, mais seulement de ce qu'il faut faire pour l'atteindre. Les prescriptions que doit suivre le médecin pour guérir radicalement son homme, celles que doit suivre un empoisonneur pour le tuer à coup sûr, sont d'égale valeur, en tant qu'elles leur servent les unes et les autres à accomplir parfaitement leurs desseins. Comme dans la première jeunesse on ne sait pas quelles fins pourraient s'offrir à nous dans le cours de la vie, les parents cherchent principalement à faire apprendre à leurs enfants une *foule de choses diverses*; ils pourvoient à l'*habileté* dans l'emploi des moyens en vue de toutes sortes de fins à *volonté*, incapables qu'ils sont de décider pour aucune de ces fins, qu'elle ne puisse pas d'aventure devenir réellement plus tard une visée de leurs enfants, tandis qu'il est *possible* qu'elle le devienne un jour; et cette préoccupation est si grande qu'ils négligent communément de leur former et de leur rectifier le jugement sur la valeur des choses qu'ils pourraient bien avoir à se proposer pour fins.

Il y a cependant une fin que l'on peut supposer réelle chez tous les êtres raisonnables (en tant que des impératifs s'appliquent à ces êtres, considérés comme dépendants), par conséquent un but qui n'est pas pour

eux une simple *possibilité*, mais dont on peut certainement admettre que tous se le proposent *effectivement* en vertu d'une nécessité naturelle, et ce but est le *bonheur*. L'impératif hypothétique qui représente la nécessité pratique de l'action comme moyen d'arriver au bonheur est ASSERTORIQUE. On ne peut pas le présenter simplement comme indispensable à la réalisation d'une fin incertaine, seulement possible, mais d'une fin que l'on peut supposer avec certitude et *a priori* chez tous les hommes, parce qu'elle fait partie de leur essence. Or on ne peut donner le nom de *prudence*, en prenant ce mot dans son sens le plus étroit, à l'habileté dans le choix des moyens qui nous conduisent à notre plus grand bien-être. Aussi l'impératif qui se rapporte aux choix des moyens en vue de notre bonheur propre, c'est-à-dire la prescription de la prudence, n'est toujours qu'*hypothétique* ; l'action est commandée, non pas absolument, mais seulement comme moyen pour un autre but.

Enfin il y a un impératif qui, sans poser en principe et comme condition quelque autre but à atteindre par une certaine conduite, commande immédiatement cette conduite. Cet impératif est CATÉGORIQUE. Il concerne, non la matière de l'action, ni ce qui doit en résulter, mais la forme et le principe dont elle résulte elle-même ; et ce qu'il y a en elle d'essentiellement bon consiste dans l'intention, quelles que soient les conséquences. Cet impératif peut être nommé l'impératif de la MORALITÉ (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1792, traduction Delbos, pp. 26-27).

Pour résoudre cette question, nous allons d'abord chercher s'il ne serait pas possible que le simple concept d'un impératif catégorique en fournit ainsi la formule, formule contenant la proposition qui seule peut être un impératif catégorique ; car la question de savoir comment un tel commandement absolu est possible alors même que nous en connaissons le sens, exigera encore un effort particulier et difficile que nous réservons pour la dernière section de l'ouvrage.

Quand je conçois un impératif *hypothétique* en général, je ne sais pas d'avance ce qu'il contiendra, jusqu'à ce que la condition me soit donnée. Mais c'est un impératif *catégorique* que je conçois, je sais aussitôt ce qu'il contient. Car, puisque l'impératif ne contient en dehors de la loi que la nécessité, pour la maxime², 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 proprement comme nécessaire.

Il n'y a donc qu'un impératif catégorique, et c'est celui-ci : *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* ((Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1792, traduction Delbos, pp. 30-31).