

## COURS TRANSVERSAL 1

### GROUPEMENT DE TEXTES

#### 1) Platon, *Hippias Majeur* :

---

*Socrate prétend qu'un ami à lui, très perspicace et entêté, lui a un jour demandé ce qu'est le beau. N'ayant pas su répondre à cette question, il propose à Hippias Majeur, un intellectuel de renom mais surtout un homme riche et puissant autant qu'orgueilleux (et donc dangereux), de le soumettre au même type d'examen que l'a soumis son ami.*

**Socrate**

Étranger (...) dis-moi donc ce que c'est que le beau.

**Hippias**

Celui qui fait cette question, Socrate, veut qu'on lui apprenne ce qui est beau ?

**Socrate**

Ce n'est pas là ce qu'il demande, ce me semble, Hippias, mais ce que c'est que le beau.

**Hippias**

Et quelle différence y a-t-il entre ces deux questions ?

**Socrate**

Tu n'en vois pas ?

**Hippias**

Non, je n'en vois aucune.

**Socrate**

Il est évident que tu en sais davantage que moi. Cependant fais attention, mon cher. Il te demande, non pas ce qui est beau mais ce que c'est que le beau. [e]

**Hippias**

Je comprends, mon cher ami : je vais lui dire ce que c'est que le beau, et il n'aura rien à répliquer. Tu sauras donc, puisqu'il faut te dire la vérité, que le beau, c'est une belle jeune fille.

**Socrate**

Par le chien, Hippias, voilà une belle et brillante réponse. Si je réponds ainsi, aurai-je répondu, et répondu juste à la question, et n'aura-t-on rien à répliquer ? [288a]

**Hippias**

Comment le ferait-on, Socrate, puisque tout le monde pense de même, et que ceux qui entendront ta réponse te rendront tous témoignage qu'elle est bonne ?

**Socrate**

Admettons... Mais permets, Hippias, que je reprenne ce que tu viens de dire. Cet homme m'interrogera à peu près de cette manière : « Socrate, réponds-moi : toutes les choses que tu appelles belles ne sont-elles pas belles, parce qu'il y a quelque chose de beau par soi-même ? » Et moi, je lui répondrai que, si une jeune fille est belle, c'est qu'il existe quelque chose qui donne leur beauté aux belles choses. (...) Il est ainsi fait, Hippias. Il ne faut point chercher en lui de politesse ; c'est un homme grossier, qui ne se soucie que de la vérité. Il faut pourtant lui répondre, et je vais dire le premier mon avis. Si une marmite est faite par un habile potier ; si elle est unie, ronde et bien cuite, comme sont quelques-unes de ces belles marmites à deux anses,

qui tiennent six mesures, et sont faites au tour ; si c'est d'une pareille marmite qu'il veut parler, il faut avouer qu'elle est belle. Car comment refuser la beauté à ce qui est beau. [e]

**Hippias**

Cela ne se peut, Socrate.

**Socrate**

« Une belle marmite est donc aussi quelque chose de beau ? » dira-t-il. Réponds.

**Hippias**

Mais, oui, Socrate, je le crois. Cet objet, à la vérité, est beau quand il est bien travaillé ; mais tout ce qui est de ce genre ne mérite pas d'être appelé beau, si tu le compares avec une belle cavale, une belle fille, et toutes les autres belles choses. [289a]

**Socrate**

A la bonne heure. Je comprends maintenant comment il nous faut répondre à celui qui nous fait ces questions. « Mon ami, lui dirons-nous, ignores-tu combien est vrai le mot d'Héraclite, que le plus beau des singes est laid si on le compare à l'espèce humaine ? De même la plus belle des marmites, comparée avec l'espèce des jeunes filles, est laide, comme dit le sage Hippias. » N'est-ce pas là ce que nous lui répondrons, Hippias ?

**Hippias**

Oui, Socrate, c'est très bien répondu.

**Socrate**

Un peu de patience, je te prie ; voici à coup sûr ce qu'il ajoutera : « Quoi, Socrate ! n'arrivera-t-il pas aux jeunes filles, si on les compare avec des déesses, la même chose qu'aux marmites si on les compare avec des jeunes [b] filles ? La plus belle jeune fille ne paraîtra-t-elle pas laide en comparaison ? Et n'est-ce pas aussi ce que dit Héraclite, que tu cites : l'homme le plus sage ne paraîtra qu'un singe vis-à-vis de Dieu, pour la sagesse, la beauté et tout le reste ? » Accorderons-nous, Hippias, que la plus belle jeune fille est laide, comparée aux déesses ?

## 2) La Lettre au Marquis de New Castle. (23 novembre 1646). René Descartes.

« (...) il n'y aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix ; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison ; et j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux ; car si on apprend à une pie à dire bonjour à sa maîtresse, lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant que la prolotion de cette parole devienne le mouvement de quelqu'une de ses passions ; à savoir, ce sera un mouvement de l'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui donner quelque friandise, lorsqu'elle l'a dit ; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont que les mouvements de leur crainte, de leur espérance, de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée. Or, il est, ce me semble, fort remarquable que la parole ainsi définie, ne

convient qu'à l'homme seul. Car, bien que Montaigne et Charron aient dit qu'il y a plus de différence d'homme à homme que d'homme à bête, il ne s'est toutefois jamais trouvé aucune bête si parfaite, qu'elle ait usé de quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eut point à ses passions ; et il n'y a point d'homme si imparfait, qu'il n'en use ; en sorte que ceux qui sont sourds et muets, inventent des signes particuliers, par lesquels **ils expriment leurs pensées**. Ce qui me semble un très fort argument pour prouver que ce qui fait que les bêtes ne parlent point comme nous, est qu'elles n'ont aucune pensée, et non point que les organes leurs manquent. Et on ne peut dire qu'elles parlent entre elles mais que nous ne les entendons pas ; car, comme les chiens et quelques autres animaux nous expriment leurs passions, ils nous exprimeraient aussi bien leurs pensées, s'ils en avaient.

### 3) *Enquête sur l'Entendement Humain. David Hume.*

---

« Il y a une autre question sceptique de nature semblable, tirée de la plus profonde philosophie, qui pourrait mériter notre attention, s'il était requis de plonger si profondément pour découvrir des arguments et des raisonnements qui peuvent si peu servir à quelque fin sérieuse. Il est universellement reconnu par les chercheurs modernes que **toutes les qualités sensibles des objets, comme le dur, le mou, le chaud, le froid, le blanc, le noir, etc., sont simplement secondes, et n'existent pas dans les objets eux-mêmes, mais sont des perceptions de l'esprit, sans aucun archétype ou modèle extérieur représenté par elles. Si on l'admet pour les qualités secondes, il faut aussi l'admettre pour les qualités supposées premières d'étendue et de solidité**, et les dernières n'ont pas plus de titre à cette dénomination que les premières. L'idée d'étendue s'acquiert entièrement par les sens de la vue et du toucher, et si toutes les qualités perçues par les sens sont dans l'esprit, non dans l'objet, la même conclusion doit **atteindre l'idée d'étendue, qui est totalement dépendante des idées sensibles** ou des idées des qualités secondes. »

### 4) *Traité de la Nature Humaine. David Hume.*

---

« Cependant, étant donné qu'un instant de réflexion détruit cette conclusion selon laquelle nos perceptions ont une existence continue, en montrant qu'elles ont une existence dépendante [de notre imagination], on s'attendrait naturellement à devoir rejeter entièrement l'opinion qu'il existe dans la nature quelque chose comme une existence continue, qui se conserve même quand elle n'apparaît plus aux sens. Pourtant il n'en est pas ainsi. Les philosophes sont si loin de rejeter l'opinion d'une existence continue en rejetant celle de l'indépendance et de la continuité de nos perceptions sensibles que, bien que toutes les sectes s'accordent sur ce dernier sentiment, le premier qui en est, en quelque sorte, la conséquence nécessaire, est propre à quelques sceptiques extravagants qui, malgré tout, ne défendent cette opinion qu'en paroles, sans être jamais capables d'en venir à y croire sincèrement.

Il y a une grande différence entre les opinions que nous formons après une réflexion calme et profonde et celles que nous embrassons par une sorte d'instinct ou d'impulsion naturelle, parce qu'elles sont commodes pour l'esprit ou conformes à lui. Si de telles opinions viennent à s'opposer, il n'est pas difficile de prévoir lesquelles auront l'avantage. Tant que notre attention s'applique au sujet, les principes philosophiques et étudiés prévaudront peut-être ; mais **dès que nous relâcherons notre attention**, la nature se manifestera et nous ramènera à nos anciennes opinions. Elle a parfois une telle influence qu'elle peut interrompre le cours de nos réflexions les plus profondes et nous empêcher de poursuivre les conséquences d'une opinion philosophique. Ainsi, bien que nous percevions clairement la dépendance et la discontinuité

de nos perceptions, nous nous arrêtons au milieu de notre course et jamais nous ne rejetons, pour cette raison, la notion d'existence indépendante et continue. Cette opinion est si profondément enracinée dans l'imagination qu'il est impossible qu'on puisse jamais l'en extirper, et aucune forte conviction métaphysique de la dépendance de nos perceptions n'y suffira. »

5) **Extrait de l'Introduction de la *Critique de la raison pure*, La réponse de Kant à Hume sur la nécessité a priori des principes de l'entendement. Retour sur la distinction entre qualités premières et qualités secondes : l'espace et le temps comme données pures à priori de la sensibilité.**

---

**Or, que des jugements de cette espèce, nécessaires et universels dans le sens strict et, par suite, purs, a priori, se trouvent réellement dans la connaissance humaine, il est facile de le montrer.** Si l'on veut un exemple pris dans les sciences, on n'a qu'à parcourir des yeux toutes les propositions de la mathématique ; si on en veut un tiré de l'usage le plus ordinaire de l'entendement, on peut prendre la proposition : Tout changement doit avoir une cause. Qui plus est, dans cette dernière, le concept même d'une cause renferme manifestement le concept d'une liaison nécessaire avec un effet et celui de la stricte universalité de la règle, **si bien que ce concept de cause serait entièrement perdu, si on devait le dériver, comme le fait Hume, d'une association fréquente** de ce qui arrive avec ce qui précède et d'une habitude qui en résulte (d'une nécessité, par conséquent, simplement subjective) de lier des représentations. On pourrait aussi, sans qu'il fût besoin de pareils exemples pour prouver la réalité des principes purs a priori dans notre connaissance, montrer que ces principes sont indispensables (2) pour que l'expérience même soit possible, et en exposer, par suite, la nécessité a priori. **D'où l'expérience, en effet, pourrait-elle tirer sa certitude, si toutes les règles, suivant lesquelles elle procède, n'étaient jamais qu'empiriques,** et par là même contingentes ? Il serait difficile à cause de cela de donner à ces règles la valeur de premiers principes. Mais, nous pouvons nous contenter ici d'avoir exposé, à titre de fait et avec ses critères, l'usage pur de notre pouvoir de connaissance. Et ce n'est pas simplement dans les jugements, mais encore dans quelques concepts mêmes que se révèle une origine a priori. **Enlevez peu à peu du concept expérimental que vous avez d'un corps tout ce qu'il y a d'empirique : la couleur, la dureté ou la mollesse, la pesanteur, l'imperméabilité, il reste cependant l'espace qu'occupait ce corps** (maintenant totalement évanoui) et que vous ne pouvez pas faire disparaître. Pareillement, si dans le concept empirique que vous avez d'un objet quel qu'il soit, corporel ou non corporel, vous laissez de côté toutes les propriétés que vous enseigne l'expérience, il en est une cependant que vous ne pouvez lui enlever, celle qui vous le fait penser comme substance ou comme inhérent à une substance. **Il faut donc que, poussés par la nécessité avec laquelle un concept s'impose à vous, vous reconnaissiez qu'il a son siège a priori dans votre pouvoir de connaissance.**

6) **Kant, *Critique de la Raison Pure*, PUF, pp. 55-56 *Esthétique Transcendantale* §2 *De l'espace*.**

---

- 1) L'espace n'est pas un concept empirique qui ait été tiré d'expériences externes. En effet, pour que certaines sensations puissent être rapportées à quelque chose d'extérieur à moi, et, de même, pour que je puisse me représenter les choses les unes à côté des autres, il faut que la représentation de l'espace soit posée déjà comme fondement. Par suite la représentation de l'espace ne peut pas être

tirée par l'expérience des rapports entre des phénomènes extérieurs, mais l'expérience extérieure n'est elle-même possible avant tout qu'au moyen de cette représentation.

- 2) L'espace est une représentation nécessaire *a priori* qui sert de fondement à toutes les intuitions extérieures. On ne peut jamais se représenter qu'il n'y ait pas d'espace, quoique l'on puisse bien penser qu'il n'y ait pas d'objets dans l'espace. Il est considéré comme la condition de possibilité des phénomènes, et non pas comme une détermination qui en dépende. Il est une représentation *a priori* qui sert de fondement, d'une manière nécessaire, aux phénomènes extérieurs.
- 3) Sur cette nécessité *a priori* se fondent la certitude apodictique de tous les principes géométriques et la possibilité de leur construction *a priori*. (...)
- 4) L'espace n'est pas un concept discursif, ou, comme on dit, un concept universel de rapport des choses en général, mais une pure intuition. (...).

### 7) *Kant, Critique de la Raison Pure, PUF, p. 94 Analytique des concepts TABLE DES CATEGORIES :*

---

1. Quantité : unité, pluralité, totalité
2. Qualité : Réalité, Négation, Limitation
3. Relation : Inhérence et subsistance // Causalité et dépendance // Communauté (action réciproque).
4. Modalité : possibilité et impossibilité // Existence et non-existence // Nécessité et contingence.

Telle est donc la liste de tous les concepts originairement purs de la synthèse, que l'entendement renferme *a priori* (...) c'est grâce à eux qu'il peut comprendre quelque chose dans le divers de l'intuition, c'est-à-dire penser un objet. Cette division est tirée d'un principe commun, c'est-à-dire du pouvoir de juger (qui est la même chose que le pouvoir de penser) (...).

### 8) *Kant, Critique de la Raison Pure, PUF, p. 150 Doctrine Transcendantale du Jugement, Schématisation des concepts purs.*

---

Dans toutes les subsomptions d'un objet sous un concept, la représentation du premier doit être homogène à celle du second, c'est-à-dire que le concept doit renfermer ce qui est représenté dans l'objet à y subsumer. C'est en effet ce qu'on exprime en disant qu'un objet est contenu sous un concept. Ainsi le concept empirique d'une assiette a quelque chose d'homogène avec le concept pur et géométrique d'un cercle, puisque la forme ronde qui est pensée dans le premier s'offre à l'intuition dans le second.

Or, les concepts purs de l'entendement, comparés aux intuitions empiriques (ou même, en général, sensibles) leur sont tout à fait hétérogènes et ne peuvent jamais se trouver dans une intuition quelconque. Comment donc la subsomption de ces intuitions sous ces concepts et, par suite, l'application de la catégorie aux phénomènes est-elle possible, quand personne cependant ne dira que cette catégorie, par exemple : la causalité, peut être aussi intuitionnée par les sens et qu'elle est renfermée dans le phénomène ? C'est cette question, si naturelle et si importante, qui rend précisément nécessaire cette doctrine transcendantale du jugement, pour expliquer comment des concepts purs de l'entendement peuvent être

appliqués à des phénomènes en général. Dans toutes les autres sciences où les concepts par lesquels l'objet est pensé d'une manière générale ne sont pas si essentiellement différents de ceux qui représentent cet objet *in concreto*, tel qu'il est donné, il n'est pas nécessaire de donner une explication particulière touchant l'application des premiers au second.

**Or, il est clair qu'il doit y avoir un troisième terme qui soit homogène**, d'un côté, à la catégorie, de l'autre, aux phénomènes, et qui rende possible l'application de la première au second. Cette représentation intermédiaire doit être pure (sans aucun élément empirique) et cependant il faut qu'elle soit, d'un côté, intellectuelle et, de l'autre, sensible. Tel est le schème transcendantal.

Le concept de l'entendement renferme l'unité synthétique pure du divers en général. Le temps comme condition formelle du divers, du sens interne, et par suite de la liaison de toutes les représentations, renferme un divers a priori dans l'intuition pure. Or, une détermination transcendantale de temps est homogène à la catégorie (qui en constitue l'unité), en tant qu'elle est universelle et qu'elle repose sur une règle a priori. Mais, d'un autre côté, elle est homogène au phénomène, en tant que le temps est renfermé dans chaque représentation empirique du divers. **Une application de la catégorie aux phénomènes sera donc possible au moyen de la détermination transcendantale de temps, et cette détermination, comme schème des concepts de l'entendement, sert à opérer la subsumption des phénomènes sous la catégorie.**

#### 9) Kant, Critique de la Raison Pratique Partie I, Analytique, extraits des §§, 6 et 7.

##### Désir / Liberté / Devoir et Volonté

(§6) A supposer que quelqu'un prétende ne pouvoir résister à sa passion luxurieuse quand l'objet aimé et l'occasion se présentent à lui ; on demande si, un gibet se trouvant dressé devant la maison où cette occasion s'offre à lui, pour l'y pendre aussitôt sa passion satisfaite, il lui serait dans ce cas impossible de dompter son inclination. On n'aura pas à chercher longtemps ce qu'il répondrait. Mais demandez-lui si, son prince lui intimant, sous menace de la même mort immédiate, de porter un faux témoignage contre un homme honnête qu'il voudrait en perdre sous de spécieux prétextes, il tiendrait dans ce cas pour possible, quelque grand que puisse être son amour de la vie, de la vaincre malgré tout ? Il n'osera peut-être assurer s'il le ferait ou non, mais il devra concéder sans hésitation que cela lui est possible. Il juge donc qu'il peut quelque chose parce qu'il a conscience qu'il le doit, et il reconnaît en lui la liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue.

[la forme universelle de toute volonté est donc la suivante : ]

(§7) Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle. (...) On peut appeler la conscience de cette loi fondamentale un fait de la raison (...).

## 10) Kant, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs.*

---

### [Agir conformément au devoir et agir par devoir.]

(...) conserver sa vie est un devoir, et c'est en outre une chose pour laquelle chacun a encore une inclination immédiate. Or c'est pour cela que la sollicitude souvent inquiète que la plupart des hommes y apportent n'en est pas moins dépourvue de toute valeur intrinsèque et que leur maxime n'a aucun prix moral. Ils conservent la vie conformément au devoir sans doute, mais non par devoir. En revanche, que des contrariétés et un chagrin sans espoir aient enlevé à un homme tout goût de vivre, si le malheureux, à l'âme forte, est plus indigné de son sort qu'il n'est découragé ou abattu, s'il désire la mort et cependant conserve la vie sans l'aimer, non par inclination ni par crainte, mais par devoir, alors sa maxime a une valeur morale.

Etre bienfaisant, quand on le peut, est un devoir, et de plus il y a de certaines âmes si portées à la sympathie, que même sans aucun autre motif de vanité ou d'intérêt elles éprouvent une satisfaction intime à répandre la joie autour d'elles et qu'elles peuvent jouir du contentement d'autrui, en tant qu'il est leur œuvre. Mais je prétends que dans ce cas une telle action, si conforme au devoir, si aimable qu'elle soit, n'a pas cependant de valeur morale véritable, qu'elle va de pair avec d'autres inclinations, avec l'ambition par exemple qui, lorsqu'elle tombe heureusement sur ce qui est réellement en accord avec l'intérêt public et le devoir, sur ce qui par conséquent est honorable, mérite louange et encouragement, mais non respect; car il manque à la maxime la valeur morale. c'est-à-dire que ces actions soient faites, non par inclination, mais par devoir. Supposez donc que l'âme de ce philanthrope soit assombrie par un de ces chagrins personnels qui étouffent toute sympathie pour le sort d'autrui, qu'il ait toujours encore le pouvoir de faire du bien à d'autres malheureux, mais qu'il ne soit pas touché de l'infortune des autres, étant trop absorbé par la sienne propre, et que, dans ces conditions, tandis qu'aucune inclination ne l'y pousse plus, il s'arrache néanmoins à cette insensibilité mortelle, et qu'il agisse, sans que ce soit sous l'influence d'une inclination, uniquement par devoir alors seulement son action a une véritable valeur morale.

## 11) *Suite de l'extrait précédent.*

---

### [La morale pure c'est la forme pure de la volonté valable pour tout être doué de raison.]

La volonté est conçue comme une faculté de se déterminer soi-même à agir *conformément à la représentation de certaines lois*. Et une telle faculté ne peut se rencontrer que dans des êtres raisonnables. Or ce qui sert à la volonté de principe objectif pour se déterminer elle-même, c'est la *fin*, et, si celle-ci est donnée par la seule raison, elle doit valoir également pour tous les êtres raisonnables. Ce qui, au contraire, contient simplement le principe de la possibilité de l'action dont l'effet est la fin s'appelle le *moyen*. Le principe subjectif du désir est le *mobile*, le principe objectif du vouloir est le *motif*; de là la différence entre des fins objectives qui tiennent à des motifs valables pour tout être raisonnable. Des principes pratiques sont *formels*, quand ils font abstraction de toutes les fins subjectives; ils sont *matériels*, au contraire, quand ils supposent des fins de ce genre. Les fins qu'un être raisonnable se propose à son gré comme *effets* de son

action (les fins matérielles) ne sont toutes que relatives; car ce n'est simplement que leur rapport à la nature particulière de la faculté de désirer du sujet qui leur donne la valeur qu'elles ont, laquelle, par suite, ne peut fournir des principes universels pour tous les êtres raisonnables, non plus que des principes nécessaires et valables pour chaque volition, c'est-à-dire de lois pratiques. Voilà pourquoi toutes ces fins relatives ne fondent que des impératifs hypothétiques.

Mais supposé qu'il y ait quelque chose *dont l'existence en soi-même* ait une valeur absolue, quelque chose qui, comme *fin en soi*, pourrait être un principe de lois déterminées, c'est alors en cela seulement que se trouverait le principe d'un impératif catégorique possible, c'est-à-dire d'une loi pratique.

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 toujours être considéré *en même temps comme fin*. (...) Les êtres dont l'existence dépend, à vrai dire, non pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont, quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de *moyens*, et voilà pourquoi on les nomme des *choses*; au contraire, les êtres raisonnables sont appelés des *personnes*, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen, quelque chose qui par suite limite d'autant toute faculté d'agir comme bon nous semble (et qui est un objet de respect).

**Si donc il doit y avoir un principe pratique suprême, et au regard de la volonté humaine un impératif catégorique, il faut qu'il soit tel que, par la représentation de ce qui, étant une fin en soi, est nécessairement une fin pour tout homme, il constitue un principe objectif de la volonté, que par conséquent il puisse servir de loi pratique universelle. Voici le fondement de ce principe : la nature raisonnable existe comme fin en soi. L'homme se représente nécessairement ainsi sa propre existence; c'est donc en ce sens un principe subjectif d'actions humaines. Mais tout autre être raisonnable se présente également ainsi son existence, en conséquence du même principe rationnel qui vaut aussi pour moi (12); c'est donc en même temps un principe objectif dont doivent pouvoir être déduites, comme d'un principe pratique suprême, toutes les lois de la volonté. L'impératif pratique sera donc celui-ci : Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen.**