



Thèse Présentée
par Symphorien
J.M MOMET

UNIVERSITE DE COCODY
UFR DES SCIENCES
DEL'HOMME
ET DE LA SOCIETE

La spécificité du concept de liberté dans la métaphysique kantienne

ANNEE ACADEMIQUE
1998-1999

MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR
ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

REPUBLIQUE DE COTE D'IVOIRE

UNIVERSITE DE COCODY

13 MARS 2000

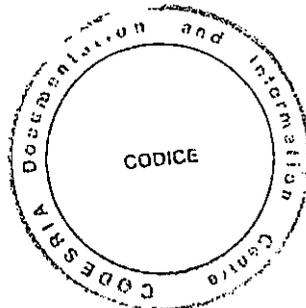
Union - Discipline - Travail



ANNEE ACADEMIQUE
1998-1999

UFR DES SCIENCES DE L'HOMME
ET DE LA SOCIETE

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE
B.P.V 34 ABIDJAN 01
TEL. : 44-39-23 Postes 410/411



05.0101
MOM
12061

THESE DE DOCTORAT DE 3^{ème} CYCLE DE PHILOSOPHIE

OPTION : PHILOSOPHIE MORALE ET POLITIQUE

**LA SPECIFICITE DU CONCEPT DE LIBERTE
DANS LA METAPHYSIQUE KANTIENNE**

PRESENTEE PAR :

Symphorien J.M MOMET

SOUS LA DIRECTION DE :

**M. Augustin Kouadio DIBI
Professeur Titulaire de Philosophie**

AVEC LA CODIRECTION DE :

**M. Mathieu Lou BAMBA
Maître Assistant de Philosophie
(Docteur d'Etat)**

DEDICACE ET REMERCIEMENTS

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

DEDICACE

Je dédie cette thèse à mon regretté père Emile
MOUET et à ma regrettée soeur cadette Gentine
Marie-Polande MOUET

Que leur âme repose en paix

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

REMERCIEMENTS

J'adresse mes vifs remerciements à tous ceux qui, de près ou de loin, ont participé à ma formation au moyen d'assistances spirituelle, morale, matérielle et affective; je pense précisément à :

Ma fiancée, Mademoiselle Kathy RENIERS,

La famille MOMI,

Maître Vianney MBOE,

Messieurs Vincent NOKOU et Innocent TOMBEZOOGO,

Tous mes amis et compatriotes d'Abidjan et de Dakar,

Mes condisciples et professeurs du Moyen Séminaire Saint-Paul, du Grand Séminaire Saint-Marc, de l'Université de Bangui (Centrafrique) et de l'Université d'Abidjan (Côte d'Ivoire).

Mes remerciements et ma profonde gratitude au Professeur Konaté YACOUBA que j'ai connu en année de D.E.A., au Professeur Janella BONI qui a présidé à la soutenance de mon projet de Thèse, aux Professeurs Augustin Kouadio DIBY et Mathieu Lou BAMBBA, qui, en dépit de leurs multiples occupations, ont bien voulu diriger le travail que voici.

Mes remerciements et toute ma reconnaissance à la direction du CODESRIA (Council for the Development of Social Science Research in Africa) à Dakar pour la subvention qu'elle m'a octroyé en vue de finaliser la présente thèse.

INTRODUCTION GENERALE

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

INTRODUCTION

Nous partirons du constat de Xavier CHENET selon lequel KANT a profondément suscité en Allemagne une effervescence philosophique intense, dont l'histoire n'offre que très peu d'exemples comparables. Il y a eu d'abord un temps de surprise, d'incompréhension et de polémiques, essentiellement au nom des philosophies appartenant au passé, puis une période où des disciples, plus ou moins fidèles à la lettre ou à l'esprit du criticisme, tentèrent de le réexposer et de le repenser de manière à lui permettre d'échapper à quelques unes des objections qu'il suscitait et des difficultés qu'il contenait.

La philosophie kantienne, interdisant toute détermination spéculative du suprasensible et récusant la métaphysique sous sa forme dogmatique traditionnelle, eut cet effet paradoxal de la relancer au lieu de l'exténuier ; cette philosophie donna naissance à un mouvement considérable de restauration du savoir.

En faisant tourner dans sa théorie de connaissance, l'objet autour du sujet et non plus le sujet autour de l'objet, KANT a restauré l'autonomie et la grandeur de l'esprit dans l'ordre théorique ; mais cette révolution considérable se poursuit encore dans l'ordre pratique lorsque KANT établit l'autonomie de la raison pratique et l'auto-législation de la raison en plaçant ainsi la **liberté** au fondement de l'obligation morale ; car "*agir moralement' signifie agir librement*"¹. Dans l'ordre de la connaissance comme dans celui de l'action, le sujet se voit-il donc reconnu comme être essentiellement autonome et par conséquent libre.

¹ KANT(E), *Critique de la raison pure*, éd. P.U.F., Paris, 1993, Voir Préface.

En effet, si diverses qu'elles soient, si opposées qu'elles puissent même être à certains des principes ou des résultats du criticisme, les philosophies considérables qui vont éclore, se succéder à un rythme remarquablement soutenu et marquer l'histoire de la philosophie d'une manière décisive, procèdent toutes de l'impulsion kantienne : FICHTE, SCHELLING, SCHOPENHAUER, HEGEL pour s'en tenir aux figures de proue, ont reçu l'influence de KANT. Ils voient tous en celui-ci l'initiateur d'une révolution philosophique et le libérateur de la pensée de tout asservissement à l'objet. KANT est pour eux, le restaurateur de l'autonomie et de la grandeur de l'esprit, le réformateur des temps nouveaux. Il n'est pas un de ces grands philosophes qui n'ait jugé, reconnu et proclamé, quelle qu'ait été leur philosophie propre et leurs critiques, voire leurs réquisitoires sans reconnaissance à KANT. Par le fait qu'avec KANT un événement considérable est survenu, parce qu'il a provoqué un nouveau commencement sinon un commencement absolu, tous lui revendiquent leur filiation même s'ils le renient. KANT est finalement le philosophe qui révèle l'esprit à lui-même, qui le pose au fondement de toute réalité ; il est en cela le **fondateur de l'idéalisme moderne**, idéalisme que ceux-ci s'efforcent à leur manière de réaliser de façon particulière.

Disons qu'avec KANT, l'homme s'élève à la pleine conscience de sa liberté, cesse de croire aux choses, devient conscient de son autonomie et de son indépendance par rapport à tout ce qui lui est extérieur.

Ainsi, qu'en est-il de ce concept de Liberté dont il est question présentement ? En quoi cette notion de liberté constitue-t-elle la clef de voûte de tout l'édifice du système ou de toute la construction

kantienne ? Et quelle est donc l'originalité ou la spécificité de ce concept de liberté dans la métaphysique kantienne en particulier et dans sa philosophie en générale ?

La **Critique de la raison pure** ayant pour objet essentiel la ruine de la métaphysique dogmatique, et la **Critique de la raison pratique** revenant à des affirmations relatives à l'**âme**, à **Dieu** et à la **liberté**, une vue d'ensemble des critiques nous révèle que toutes sont orientées vers un but ou une finalité unique à savoir : la **découverte du sujet et l'affirmation de la liberté**¹. C'est dans le concept de la liberté que la critique s'accomplit. Dans la pensée de la liberté qui s'exprime par le devoir, la raison, comme le déclare KANT " *se fait à elle-même avec une parfaite spontanéité un ordre propre, selon les Idées auxquelles elle va adapter les conditions empiriques* "2. Le concept de la liberté en tant que la réalité en est démontrée par une loi apodictique de la raison pratique, constitue la clef de voûte de tout l'édifice de la raison pure. En ceci se révèle la grande vérité qui sera approfondie par FICHTE : " *Le primat de la liberté et l'enracinement de la connaissance dans la liberté, qui, source de la loi et de la légalité suprême de la raison pure, est le fondement du savoir et de l'être*"3.

Les **Fondements de la métaphysique des moeurs** font connaître, en leur troisième section, *la liberté comme condition de la loi morale et comme la clef de l'explication de l'autonomie de la volonté*⁴ ; en outre, ils cherchent à déterminer à quelles conditions l'impératif catégorique peut être réel. La critique de la

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, Voir préface.

² PHILONENKO(A.), *L'oeuvre de Kant*, Tome 1, éd. Vrin, Paris, 1996, page 142.

³ PHILONENKO(A.), *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, éd. Vrin, Paris, 1966, page 339.

⁴ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des moeurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 179.

raison pratique fait de la liberté le fondement même de la moralité c'est-à-dire sa **ratio essendi**. Si la liberté n'était pas en nous, nous n'aurions pas la loi morale en nous ; la loi morale conduit à l'expérience, elle permet d'affirmer la liberté. Cette liberté que la **Critique de la raison pure**, en sa dialectique transcendantale écarte des phénomènes, mais qu'elle autorise à penser les choses telles qu'elles peuvent être en soi, apparaît dans la **Critique de la raison pratique** comme une référence de la raison. La raison pratique postule précisément la liberté humaine en tant qu'empire du sujet sur soi pour accomplir la tâche morale. La liberté se manifeste par la loi morale ; elle est la seule de toutes les idées de la raison spéculative dont nous sachions a priori sa possibilité, sans toutefois la comprendre, parce qu'elle est la condition de la loi morale dont nous avons le savoir.

Le concept de liberté n'est pas un concept d'expérience, mais plutôt une idée de la raison ; c'est la moralité qui nous découvre tout d'abord le concept de la liberté et qui nous l'impose, car sans la loi morale la liberté nous serait inconnue. La liberté est ainsi la législation propre de la raison pratique, de l'autonomie ; et la loi morale est le principe de la déduction de cette liberté qui est l'indépendance de la volonté à l'égard de toute loi autre que la loi morale.

Tout être qui ne peut agir autrement que sous l'idée de la liberté est par cela même, au point de vue pratique, réellement libre. A chaque être raisonnable, doué d'une volonté, nous devons prêter l'idée de la liberté ; il possède une liberté pratique, capable de causalité à l'égard des objets. Une raison de cet ordre doit être

considérée comme l'auteur de ces principes, à l'exclusion de toute influence étrangère et doit être considérée comme libre.

En conciliant la valeur absolue de la loi et la liberté de la personne, KANT parvient ainsi à la notion d'autonomie, à l'idée de la volonté de chaque être raisonnable comme volonté législatrice universelle. Car, si l'homme obéissait à une loi extérieure, imposée du dehors, il serait un moyen et non une fin. L'homme doit être à la fois législateur et sujet. KANT ne peut concevoir une telle synthèse qu'en nous plaçant en un ordre supérieur à la nature. Au domaine de la nature où les choses reçoivent des lois, KANT oppose le règne des fins, de la liberté où l'homme se donne sa loi, et où les volontés s'accordent. C'est dans cette perspective que dans la préface de la **Critique de la raison pratique**, KANT définit le **droit** comme **l'ensemble des conditions dans lesquelles la liberté de chacun peut s'accorder avec celle des autres d'après une loi universelle de la liberté.**

Une volonté ne saurait se déterminer par la considération d'une forme que si elle est libre, et une volonté supposée libre ne peut se déterminer que par l'idée d'une forme. La liberté est posée en ceci comme une causalité soustraite à toute influence sensible : une volonté libre peut agir d'après une loi qui soit sa propre loi, d'après une loi qu'elle ait elle-même posée ; et l'autonomie est précisément la volonté conçue dans son identité avec la loi.

La **Critique de la raison pratique** nous révèle qu'il existe une liberté, causalité indépendante de la nécessité physique. Mais nous ne pouvons, par là, conclure à une liberté supérieure à toute loi, du fait que la liberté n'étant posée par nous qu'à partir de la loi morale. Indépendance à l'égard des loi du monde physique,

dépendance à l'égard de la loi morale, telle est donc pour KANT, la liberté. L'idée de la liberté et celle de la loi morale sont-elles corrélatives : La loi est la **ratio cognoscendi** de la liberté et la liberté est la **ratio essendi** de la loi. La loi prend chez nous la forme d'un impératif, et le rapport de notre volonté à la loi apparaît comme un rapport de dépendance. En outre, le devoir ne peut exister que pour une volonté libre, et une volonté libre ne peut recevoir sa loi d'autre source que d'elle-même. Par conséquent, le devoir existe et n'est compréhensible que s'il résulte de l'autonomie du vouloir.

En effet, la liberté ne peut être profondément comprise par nous, car là où cesse la détermination par les causes naturelles, cesse aussi toute explication objective ; la loi morale nous offre ainsi un fait absolument inexplicable par toutes les données du monde sensible ; par elle l'homme reconnaît en lui la liberté, qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue. La liberté n'a de raison d'être et de valeur que comme supposition nécessaire de la raison fondée sur la conscience d'une volonté distincte des désirs sensibles. Elle est démontrée par la fonction synthétique qu'elle remplit à savoir celle de l'idée d'une volonté bonne et de l'idée d'une législation universelle ; elle n'est l'objet d'aucune connaissance empirique.

Le choix de notre thème qui s'intitule **La spécificité du concept de liberté dans la métaphysique kantienne**, n'est pas fortuit ; ce choix se justifie par le fait que l'idée de liberté est au sommet du système kantien. Aussi, c'est par le concept de liberté que se réalise l'unité des critiques en particulier et celle de toute la philosophie kantienne en général. En fait, c'est dans la conception kantienne de la liberté que se manifeste la théorie de la dualité humaine : l'homme que en tant phénomène est soumis à des lois dont,

en tant que noumène il est indépendant ; et tout ce qu'est l'homme dans le monde phénoménal, aussi bien ce qu'il y a de mauvais que ce qu'il y a de bon en lui, résulte de la liberté. La notion de liberté paraît répondre chez KANT à une double exigence : D'abord, KANT assimile la liberté à la loi, et la sépare par là de l'individualité qu'il semble réduire à l'existence empirique ; ensuite, il considère la liberté comme constitutive de notre caractère, qui peut être mauvais ou bon.

Cependant, ne réunit-il pas en ceci, sous le nom de liberté, l'autonomie de la volonté raisonnable et un pur pouvoir de choix, consistant en une spontanéité absolue ? Sans doute le caractère commun de ces deux libertés est-il l'indépendance par rapport aux événements empiriques. Disons que par sa doctrine de l'autonomie, KANT semble vouloir faire participer l'homme lui-même à la tâche de l'esprit créateur.

La notion de la liberté a opérée la synthèse de la loi morale et de la volonté, le respect de la loi morale et de la sensibilité ; elle a à opérer la synthèse suprême, c'est-à-dire celle de la raison théorique et de la raison pratique, celle de la raison déterminant la nature et celle de la raison posant la loi. C'est cette synthèse qui donnera naissance au concept de souverain bien, dont dériveront à leur tour les postulats de la raison pratique portant sur l'âme et sur Dieu.

La liberté est le souvenir de l'être métaphysique de l'homme, elle est ouverture sur un autre indéfini, à jamais indéterminé et cependant essentiel pour l'homme. Cette liberté 'qui n'a pas de contours, qui n'a aucun contenu, qu'il est impossible de réduire à une propriété de l'homme, qui n'a pas même de lieu propre, s'impose toutefois à l'homme dans la forme d'une loi, et plus précisément dans la forme négative de la légalité : elle se manifeste, nous apprend

KANT, comme interdit. La liberté humaine se manifeste paradoxalement comme l'interdiction de faire tout et n'importe quoi de son essence, elle interdit aussi à l'homme de se fermer à la transcendance. Comme l'a dit ROVIELLO dans son oeuvre sur la liberté kantienne, l'homme est l'unique être sans loi, mais cette absence originaire n'est pas pur néant, elle est d'emblée une exigence d'être. La loi de la liberté, cette expression paradoxale définit l'homme comme un être sans loi ; mais ce manque de loi se manifeste comme un impératif inconditionnel de se donner à soi-même sa propre loi. Ceci peut nous amener à penser que l'homme n'est pas libre à l'égard de la loi de la liberté ; au sein de toutes ses expériences essentielles, il convient de se rappeler de cette loi, comme à une autre, en laquelle aurait eu lieu quelque chose du genre d'auto-institution.

L'homme n'est rien s'il ne se rapporte à ce rien qui le précède comme au lieu de son institution ; telle est la liberté transcendantale que KANT définit comme le lieu transcendantal d'un engagement, d'un contrat d'une institution de l'humain en son humanité, et qui n'a en définitive de lieu véritable qu'en une exigence naissant au creux de l'empirique, qui donne à l'empirique sa consistance et cependant lui demeure irréductible. Cette irréductibilité ne se manifeste précisément qu'au sein d'une expérience ; elle s'introduit dans le monde phénoménal comme une légalité incompréhensible du point de vue de ce monde, et qui est cependant la seule référence pour certaines expériences intégrées à ce monde.

La liberté apparaît au croisement illocalisable du transcendantal et de l'empirique dans l'expérience de la pensée, dans l'expérience du beau, dans l'expérience métaphysique et dans l'exigence éthique qui

sous-tend toute action morale et toute action juridico-politique digne de ce nom.

L'homme n'est pas immédiatement, naturellement conforme à la loi en laquelle il trouve le lieu transcendantal de sa fonction ; encore faut-il qu'il institue cette loi comme sa loi propre. La liberté ne devient effective que par une reprise permanente sous forme d'un retour de la raison à un vouloir originaire et comme tel instituant ; et puisque cette origine en laquelle la liberté s'est voulue elle-même n'est pas une origine temporelle, elle demeure l'unique moyen par lequel nous pouvons et devons penser la liberté comme pouvoir de se donner à soi-même un commencement, comme pouvoir de se poser soi-même en son être en se donnant sa propre loi en tant que pouvoir d'autonomie. Il est à noter que ce pouvoir se distingue radicalement d'un acte d'auto-crédation dans la pleine maîtrise de soi ; la liberté ne peut être que la relance infinie d'une légalité seulement transcendantale dont la nécessité n'apparaît comme telle qu'à l'intérieur d'une reprise toujours marquée par la contingence de l'empirique. A la rencontre énigmatique du transcendantal et de l'empirique, la liberté produit tout à la fois sa possibilité et sa nécessité, donc sa légitimité.

L'homme est cet être paradoxal qui, étant soumis à la légalité empirique, a à se soumettre à une autre légalité ; cet être fini, contingent, qui doit fonder sa propre nécessité. Telle est la liberté comme postulat, incompréhensible mais nécessaire. L'homme ne peut que postuler sa liberté, et cette postulation s'impose à lui comme une loi catégorique ; elle produit de l'intérieur d'elle-même sa propre référence transcendantale, et elle est à elle-même sa propre exigence et son propre garant.

En effet, en tant que principe catégorique, la liberté est tout à fait certaine, mais comme fait, elle demeure dans l'indétermination ; comme fait transcendantal, elle échappe à l'homme qui ne peut que la pressentir mais jamais la maîtriser. Disons que la liberté se manifeste dans une expérience sans pour autant faire l'objet d'une expérience. Par le fait qu'en un sens l'exigence par quoi se définit la liberté est à soi-même son propre fondement, parce que la soumission à la loi de la liberté n'est pas la dépendance à l'égard d'un autre objectif préexistant mais reprise d'une altérité qui, dans cette même reprise devient à la fois mienne et se révèle comme altérité, il y a toujours cette possibilité de nier la liberté.

L'homme est l'unique être au monde qui puisse s'écarter de sa propre loi, de ce qui le détermine pourtant essentiellement ; et cela précisément parce que l'homme est autonomie. Il est libre au sens où il n'est pas soumis à une autre loi que la sienne propre, cependant il faut préciser qu'il peut toujours prendre cette liberté pour une liberté vis-à-vis de sa propre loi. Et du moment où la liberté est la loi que l'homme se donne lui-même, dans la négation de la loi, c'est la liberté qui se retourne contre elle-même. Parce que l'essence de l'homme est liberté, l'homme est l'unique être qui puisse exercer une résistance contre son être. Cette négation de la liberté qui se présente comme une auto-négation, KANT la désignera par la fameuse expression de **mal radical** qui signifie l'auto-négation comme possibilité indéracinable de l'humain.

A partir des ébauches d'élucidation de notre thème intitulé "**La spécificité du concept de liberté dans la métaphysique kantienne**" présentées ci-dessus, nous allons élaborer notre travail qui suit sous trois domaines essentiels : Le premier domaine exposera

L'importance de la liberté dans la métaphysique kantienne, le second aspect présentera *la liberté dans le domaine juridico-politique* et le troisième domaine sera centré essentiellement sur l'exposition de *la liberté en tant que conformité à la loi*.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

PREMIERE PARTIE

**IMPORTANCE DE LA LIBERTE
DANS LA METAPHYSIQUE KANTIENNE**

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

I – IMPORTANCE DE LA LIBERTE DANS LA METAPHYSIQUE KANTIENNE

1. Métaphysique et criticisme

L'idée qui se dégage du mot **critique**, qui se retrouve dans les trois oeuvres essentielles de KANT, est celle de décider une bonne fois de manière décisive du sort de la métaphysique, de s'assurer qu'elle est possible et d'en faire une science. La métaphysique formulait une prétention à acquérir la connaissance d'objets qui se situent au-delà de la nature : cet être de tous les êtres qui est **Dieu**, cette substance incorruptible qu'est l'**âme** immortelle de l'homme, cette **liberté** qui, en mettant l'homme à part du règne de la nécessité dans la nature, lui assure l'initiative de ses actions et lui permet d'en répondre¹.

Que cette prétention doive pouvoir trouver satisfaction en quelque manière, KANT n'en a jamais sérieusement douté car ces questions engagent les intérêts les plus importants de l'homme. C'est un fait cependant que, loin de progresser de pas assuré qu'on a vu prendre les autres sciences dignes de cette appellation, la métaphysique dogmatique (l'ancienne métaphysique) n'a cessé au contraire d'offrir le spectacle humiliant pour la raison humaine d'un perpétuel champ de bataille où les philosophes s'affrontent depuis des siècles en des combats sans issue. Alors que les démonstrations irréfutables départagent les mathématiciens et que le calcul et l'expérience permettent aux physiciens de s'accorder, toute procédure

¹ Collectif, *Philosophes et philosophie*, Tome 2, éd. Nathan, Paris, 1995, page 122.

d'arbitrage fait défaut chez les métaphysiciens. La métaphysique, procédant uniquement par concepts, n'a pas la ressource qui fait le privilège de la mathématique de pouvoir leur donner une évidence irrécusable en les construisant dans une forme pure d'intuition, ni de les rapporter à l'expérience pour en énoncer les lois comme le fait le physicien, qui peut ainsi prévoir exactement les phénomènes. Livrée à elle-même, en métaphysique la raison devient dialectique ; les conclusions de ses raisonnements sont contestées, sa législation se fait antinomique et elle se montre incapable de trancher les thèses qui s'excluent. Parce qu'en ce domaine la métaphysique n'a affaire qu'à elle-même, elle devrait pouvoir résoudre les problèmes qu'elle se pose et qui ne lui sont pas imposés par la variété infinie des objets, la richesse inépuisable des choses. Qu'elle en soit définitivement incapable pourrait nous faire perdre toute confiance en elle et engendrerait le scepticisme. La singulière destinée de la métaphysique qui ne lui permet pas de dévier les questions que de leur donner une réponse, provient d'un malentendu, d'une méprise que l'on doit pouvoir dissiper : il y a sans doute une énigme à déchiffrer et sans doute une nouvelle méthode à entreprendre. Si l'on parvient à savoir comment les mathématiques et la physique ont acquis le statut de science et ce qui les caractérise comme telles, on disposera du même coup d'un critère permettant de décider de l'aptitude de la métaphysique dogmatique à y parvenir et de trouver la voie qu'elle devra suivre pour atteindre cette fin.

En effet, la solution à ce problème présente un caractère préjudiciel en ce sens qu'il a été formulé parce qu'on voulait savoir si la métaphysique est possible comme science ; ce qui a conduit à s'enquérir d'abord des conditions qui rendent possibles les sciences

existantes en y retrouvant les manifestations du pouvoir de connaître a priori propre à la raison. La critique est d'abord cette science nouvelle des conditions qui permettent à la raison de constituer la science et du coup lui permettront de constituer la métaphysique. Ce caractère préliminaire lui assigne une place bien à part : la critique n'a pas un domaine d'objets propres dont elle accroîtrait nos connaissances comme le font les autres sciences ; elle est la connaissance que la raison prend d'elle-même. Pouvoir de connaître, il faut qu'elle sache dans quelles conditions elle peut y parvenir ; puissance législative, elle se fait comparaître à son propre tribunal où seront reconnus ses droits, condamnées ses prétentions abusives et où il sera décidé des limites à l'intérieur desquelles elle peut légitimement faire usage de ses principes a priori. Le nom de critique vise à désigner cette entreprise qui se propose non pas l'extension des connaissances rationnelles mais leur justification, selon un jugement qui décide de leurs conditions de validité. Elle propose ainsi l'idée d'une philosophie nouvelle qui peut reprendre le qualificatif de transcendantal, pour souligner qu'elle n'attend pas être une connaissance d'objets mais seulement de leurs concepts dans la mesure où cela est possible a priori ; c'est la science de l'usage légitime des éléments a priori de la connaissance.

La critique se proposant avant tout de frayer à l'ambition métaphysique de la raison cette voie royale de la science que celle-ci a déjà su trouver pour son entreprise mathématique et physique, elle doit également pouvoir se présenter comme un traité de la méthode. Tout naturellement, l'acte de naissance des sciences déjà constituées prend la valeur d'un exemple ou d'un modèle pour la métaphysique. Or, il est décisif qu'elle doit revêtir la forme d'une révolution, d'une

conversion : la raison est entrée dans la voie de la science lorsqu'elle a cessé d'être tenue en lisière par l'expérience et qu'elle a entrepris de la soumettre à ses propres exigences, car elle ne peut pleinement saisir que les objets produits par son intuition.

Il est certain qu'on s'obstine à croire que toute connaissance, pour être vraie, doit se régler sur ses objets ; conviction aussi spontanée que celle de PTOLEMEE admettant que tous les astres tournent autour de l'observateur terrestre immobile. Mais justement l'hypothèse hardie de COPERNIC, qui en proposant d'admettre l'inverse fit faire un progrès décisif à l'astronomie et nous offre ainsi un modèle encourageant. Car, en supposant que ce sont les objets qui se règlent sur notre connaissance, nous serons du moins à même d'expliquer que celle-ci puisse être a priori, c'est-à-dire conforme aux normes que le pouvoir de la raison tire de lui-même et n'attend pas de l'expérience. Ainsi, le rapport de la connaissance à l'objet, qu'il soit immédiat comme c'est le cas dans l'intuition, ou qu'il s'établisse par l'intermédiaire des caractères communs discriminés par le jugement comme c'est le cas dans le concept, pourra fort bien se qualifier comme a priori, puisqu'on cessera d'estimer indispensable que l'objet soit déjà donné par une expérience pour que la connaissance se règle sur lui : à l'inverse, on concevra désormais l'objectivité de la connaissance comme résultant des conditions que lui imposent les exigences du sujet connaissant.

Dans les **Fondements de la métaphysique des moeurs**, KANT affirme que l'idée de la métaphysique est avant tout l'idée d'une science se produisant a priori par concepts purs, et il faut maintenir cette idée en toute rigueur contre la tendance de certains philosophes, à la rendre à des caractères qui ne permettent plus de

distinguer radicalement la métaphysique d'une connaissance empirique. L'idée d'une telle science exprime un besoin essentiel de la raison et ce besoin n'a pas à se référer à de moyens illégitimes et illusoire. C'est ainsi que la métaphysique dogmatique a vainement prétendu atteindre à la connaissance des choses en soi, et c'est précisément le résultat de la critique que de montrer qu'il n'y a pour nous de connaissance théorique proprement dite que dans les limites de l'expérience.

En somme il convient tout de même de mentionner qu'en dépit de tout cela, il n'en demeure pas moins qu'on aboutit à une métaphysique à la fois indispensable et légitime, qui provient d'un usage non plus transcendant, mais immanent de la raison, c'est-à-dire qui peut et doit déterminer par des concepts purs, non pas des objets situés au-delà de toute expérience, mais des objets saisissables dans l'intuition sensible, ou bien réalisable par la liberté. Pour cette métaphysique, il y a deux domaines distincts : d'une part le domaine phénoménal et d'autre part le domaine nouménal. Et c'est ainsi que la critique se présente pour KANT comme **une métaphysique de la métaphysique.**

2. Les idées de la métaphysique

La **Critique de la raison pure** a pour objet essentiel la ruine de la métaphysique dogmatique qui se voulait une connaissance de l'être tel qu'il est en soi, de l'absolu du moi c'est-à-dire l'âme, du monde en faisant ainsi allusion à la **liberté**, et à la théologie en référence à **Dieu**. Dans la même perspective la **Critique de la**

raison pratique revient toujours à des affirmations relatives à la **psychologie rationnelle**(âme), à la **théologie rationnelle**(Dieu), et à la **cosmologie rationnelle**(liberté), qui sont les éléments constitutifs de cette trilogie métaphysicienne. Le criticisme kantien a un seul objectif qui est “ *la découverte du sujet, et l’affirmation de la liberté* ”¹; cela se justifie par le fait que “ *ce que le piétisme attribue à Dieu, KANT l’attribue à notre raison et à notre liberté* ”².

Les postulats de l’immortalité de l’âme et de l’existence de Dieu sont subordonnés à celui de la liberté qui constitue la clef de voûte de tout l’édifice de la raison pure et spéculative³. Selon KANT, le concept de l’âme et celui de Dieu qui ne sont que de simples idées, demeurent sans support dans la raison spéculative ; cependant, se rattachant au concept de la liberté, ils acquièrent avec lui et par lui, de la consistance et de la réalité objective, c’est-à-dire que leur possibilité est prouvée par le fait que la liberté est réelle ; car cette idée se manifeste par la loi morale. En outre la liberté est la seule de toutes les idées de la raison spéculative dont nous connaissons a priori la possibilité, sans toutefois la percevoir, parce qu’elle est la condition de la loi morale que nous connaissons : “... *la liberté est sans doute la ratio essendi de la loi morale, mais[...]la loi morale est la ratio cognoscendi de la liberté. Car si la loi morale n’était d’abord clairement conçue dans notre raison, nous ne nous croirions jamais autorisés à admettre une chose telle que la liberté(quoiqu’elle n’implique pas de contradiction). Mais s’il n’y avait pas la liberté, la loi morale ne se trouverait*

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, Voir Introduction.

² Ibidem.

³ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, page 178, note 2

nullement en nous ¹. Les idées de Dieu et de l'immortalité de l'âme ne sont pas des conditions de la loi morale, mais seulement des conditions de l'objet nécessaire d'une volonté déterminée par cette loi, c'est-à-dire de l'usage simplement pratique de notre raison pure.

La liberté a opéré la synthèse de la loi morale et de la volonté, le respect aussi bien de la loi morale et des réalités d'ordre sensible. Elle doit aussi opérer la synthèse suprême, celle de la raison théorique et de la raison pratique, celle de la raison déterminant la nature et celle de la raison posant la loi. Cette synthèse donnera naissance au concept du souverain bien, dont dériveront à leur tour les postulats de la raison pratique, portant sur l'âme et sur Dieu.

La critique n'aura pas assez fait en montrant que la liberté est possible, si elle n'allait pas jusqu'à prouver qu'elle est réelle en établissant que la raison est pratique, c'est-à-dire capable de déterminer la volonté et de se manifester par des actions. Si la liberté devient ainsi "*la clef de voûte de tout l'édifice du système de la raison*", c'est qu'elle est la seule idée dont nous connaissons la possibilité a priori, parce qu'elle est la condition de la loi morale dont le savoir s'impose à nous. Au tribunal de la critique, celle-ci ne peut se soumettre qu'à son propre fait : celui de la réalité objective de la loi morale, qui annonce, dans la conscience que tout homme peut en prendre, son irrécusable pouvoir pratique.

Le verdict de la critique avait débouté la raison de sa prétention à franchir dans la métaphysique les limites de l'expérience possible et à connaître le suprasensible, en condamnant cet abus de pouvoir qui l'égarait dans le transcendant et en assurant l'entendement de son droit légitime de propriété sur le domaine de l'expérience dont la

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, page 2, note 2.

science prend possession. Il convient de rendre à la raison la conscience qu'elle est bien pure précisément en tant qu'elle est pratique, c'est-à-dire capable par son seul pouvoir législatif de déterminer la volonté.

3. Conception kantienne de la liberté

La liberté kantienne se présente comme une faculté de se donner à soi-même sa loi : c'est l'autonomie. Or l'autonomie est l'expression même de la loi morale ; si bien qu'une volonté libre et une volonté soumise à la loi morale ne font qu'un¹. La notion de l'autonomie nous amène à atteindre le principe fondamental de la moralité. La volonté autonome est aussi la volonté libre. Et la liberté apparaît-elle indissolublement liée à la loi, et plus précisément, à la loi morale : elle ne consiste pas seulement à se donner la loi, mais tout autant à s'y soumettre. Un tel rapport du sujet à la loi est précisément celui que ROUSSEAU avait conçu pour l'ordre social : pour ce dernier, c'est l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite qui définit la liberté.

L'investigation entreprise par les critiques kantienne fait ressortir un ultime problème : d'une part, l'usage théorique et l'usage pratique de la raison se limitent réciproquement de façon rigoureuse ; l'entendement légifère pour la nature dont il permet une connaissance théorique à titre d'objet des sens dans une expérience possible ; d'autre part, la raison légifère pour la liberté, sa causalité suprasensible dans le sujet, et la critique a reconnu la suprématie de son intérêt pratique sur l'intérêt spéculatif. Le concept de la nature ne

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des moeurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 51.

détermine rien relativement aux lois pratiques de la liberté ; et de son côté, le concept de la liberté ne détermine rien relativement à la connaissance théorique de la nature ; de ce point de vue, on peut donc distinguer ces deux domaines mais sans pour autant les séparer radicalement. En fait, c'est dans le monde sensible que doivent se réaliser les fins posées par la volonté morale, et par conséquent il doit être possible de penser la nature de telle manière que sa légalité se prête à la réalisation des fins de la liberté. Lorsque la raison dans son exigence d'inconditionnée cherche à la nature une fin ultime, elle ne saurait la trouver que dans un être qui, tout en faisant partie de la nature, la dépasse par le pouvoir même de concevoir des fins qui le préservent de devenir à son tour un simple moyen. Or, cette fin ultime, c'est l'homme ; non pas, il est vrai, l'être sensible dont les fins sont le bonheur et la culture de ses facultés, mais l'être raisonnable dont le pouvoir d'agir a pour fondement suprasensible la liberté, pour loi absolue la loi morale et pour objet nécessaire le souverain bien dans le monde.

En effet, si l'on suppose la liberté en sa définition essentielle, la moralité s'en déduit ; mais la moralité s'exprime en une proposition synthétique a priori qui énonce qu'une volonté absolument bonne est celle dont la maxime peut s'ériger en loi universelle ; c'est la liberté qui sert d'intermédiaire dans l'ordre pratique. L'homme peut se considérer à deux points de vue : Comme être appartenant au monde sensible, il est soumis aux lois de la nature, et sa volonté, quand elle s'y renferme, ne peut être qu'une volonté hétéronome ; comme être appartenant au monde nouménal, il relève des lois purement rationnelles, et sa volonté qui, loin de les subir, les promulgue par ses maximes, se présente comme une volonté autonome. Il n'y a donc pas

lieu de croire que la loi morale serve à prouver la liberté pour être ensuite prouvée par elle. Disons que liberté et loi morale sont également rattachées à l'affirmation d'un monde intelligible. L'homme a le droit de se concevoir de double manière, de rapporter ses inclinations au monde sensible et sa volonté au monde intelligible. Selon KANT, le monde intelligible dont il est question ici ne saurait faire l'objet d'une connaissance ou d'une intuition : c'est plutôt un point de vue auquel la raison est forcée de s'élever par-delà les phénomènes pour se concevoir elle-même comme pratique¹. Et KANT poursuit son raisonnement en affirmant que : “ *Le droit et la nécessité de concevoir un autre monde que le monde sensible, à savoir un monde intelligible, sans en faire du reste pour cela un objet de connaissance, apporte à la fois une justification et un contenu au concept de la liberté, en offrant à notre volonté un ordre à réaliser selon des lois qu'elle pose elle-même et qui sont indépendantes du mécanisme de la nature* ”².

La liberté ne peut être prouvée par l'expérience ; de par son concept, elle ne comporte qu'une preuve a priori. Elle est le propre des êtres raisonnables en général, car ceux-ci ne peuvent agir que sous l'idée de la liberté, puisque cette idée exprime la causalité de la raison. Ils sont donc au point de vue pratique réellement libres car les conditions et les caractères de leur activité n'étant spécifiquement définis que par la raison.

La Critique de la raison pure a exposé deux conceptions de la liberté : une conception cosmologique et transcendantale,

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 54.

² Idem, page 192, voir note 214.

strictement rationnelle, d'après laquelle la liberté est le pouvoir d'agir indépendamment du mécanisme de la nature et de produire par une causalité intelligible, hors du temps, une série de phénomènes qui se manifestent dans le temps conformément à la nécessité des lois naturelles ; puis une conception pratique et plutôt psychologique démontrée par l'expérience, d'après laquelle la liberté est la causalité par laquelle la raison détermine la volonté en lui fournissant des règles de conduite. La liberté pratique est immédiatement certaine pour la fonction qu'elle remplit ; si elle se fonde sur la possibilité de la liberté cosmologique et transcendantale, possibilité que du reste la raison théorique ne peut convertir en réalité objective, c'est uniquement afin d'écartier le doute spéculatif par lequel on se demande si ce qui apparaît en nous comme liberté par rapport à des impulsions sensibles ne serait pas nature par rapport à des causes plus élevées ou plus lointaines.

Dans les **Fondements de la métaphysique des moeurs**, KANT considère la liberté de l'homme dans le domaine intelligible comme essentiellement liée à l'accomplissement de la loi morale. Le caractère intelligible exprime le sens dans lequel la détermination peut être prise. Aussi, il admet la liberté comme liberté de choix ou libre arbitre. Il semble que dans la pensée kantienne s'établisse implicitement une hiérarchie des diverses significations de la liberté, et que désormais, la liberté identique à la loi morale, vérité pratique suprême, domine à la fois et justifie la liberté de choix.

Si on ne pense pas la liberté, il n'y a pas de raison ; et s'il n'y a pas de liberté du vouloir qui se manifeste dans l'action, il n'y a pas de (bonnes) moeurs : *“ Quelque soit le concept que, d'un point de vue métaphysique, on puisse se faire de la liberté du*

vouloir, il reste que les manifestations phénoménales de ce vouloir, les actions humaines, sont déterminées selon des lois universelles de la nature autant que tout autre événement naturel ¹.

La liberté est une sorte de causalité qui appartient aux êtres vivants en tant qu'ils sont raisonnables, et elle serait la propriété qu'aurait cette causalité de pouvoir agir indépendamment des causes étrangères qui la détermineraient. En outre cette liberté n'est pas dépourvue de loi, elle doit être une causalité agissant selon des lois immuables, mais des lois d'une espèce particulière, car autrement une volonté libre serait une absurdité. La liberté de la volonté est autonomie, elle a cette propriété d'être à elle-même sa propre loi, de n'agir d'après aucune autre maxime que celle pouvant se prendre elle-même pour objet à titre de loi universelle. Ainsi, une volonté libre n'est autre qu'une volonté soumise à des lois morales.

La moralité doit valoir pour tous les êtres raisonnables, et elle présuppose la liberté : tout être qui ne peut agir autrement que sous l'idée de la liberté est par cela même, au point de vue pratique, réellement libre. A chaque être raisonnable doué d'une volonté, nous devons prêter l'idée de la liberté car il possède une raison pratique, capable de causalité à l'égard des objets. Une raison de cet ordre doit être considérée comme l'auteur de ses principes à l'exclusion de toute influence étrangère et doit être pris pour libre. Comme nous l'avons mentionné ci-haut, l'homme se présente sous deux aspects : comme phénomène, il appartient au monde sensible et en tant que sujet pensant, il appartient au monde intelligible. Faisant partie du monde

¹ KANT(E.), *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, éd. Aubier-Montaigne, Paris, 1947, page 187.

intelligible, il ne peut concevoir la causalité de sa volonté propre que sous l'idée de la liberté, en ce sens que l'indépendance à l'égard des causes déterminantes du monde sensible, c'est la liberté. Or, l'idée de la liberté est indissolublement liée au concept de l'autonomie, et à celui-ci le principe universel de la moralité, qui est, en idée, au fondement de toutes les actions des êtres raisonnables, de la même manière que la loi de la nature est à la base de tous les phénomènes.

La liberté n'est pas un concept d'expérience mais plutôt une idée de la raison : "*... pour que la liberté soit possible, il faut donc qu'elle soit admise dans un autre monde que le monde des phénomènes*"¹. Le concept d'un monde intelligible n'est cependant qu'un point de vue que la raison se voit contrainte d'adopter en dehors des phénomènes, afin de se concevoir elle-même comme pratique, par conséquent comme cause rationnelle déterminée par la raison, c'est-à-dire libre dans ses opérations.

La liberté se manifeste par la loi morale ; elle est la seule de toutes les idées de la raison spéculative dont nous sachions a priori la possibilité, sans toutefois la comprendre profondément, parce qu'elle est la condition de la loi morale, dont nous avons le savoir. C'est la moralité qui nous découvre tout d'abord le concept de la liberté et qui nous l'impose ; sans la loi morale, la liberté nous serait restée inconnue. La liberté est ainsi la législation propre de la raison pratique pure, c'est-à-dire l'autonomie ; et la loi morale est le principe de la déduction de cette liberté qui est l'indépendance de la volonté à l'égard de toute loi autre que la loi morale.

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 198, voir note 232.

4. La liberté du vouloir et l'idée d'autonomie

La liberté du vouloir peut se présenter comme une faculté des fins, cette faculté de faire que son désir soit déterminé par des concepts, par des représentations des fins n'est rien d'autre que cette faculté de se laisser conduire par une règle. Elle est une activité, une efficacité de l'intellect, autrement dit, elle est la raison pratique elle-même.

Le vouloir, en tant que déterminé par des motifs issus des sens ou de l'entendement peut être défini psychologiquement. En tant qu'elle est guidée par la raison pratique pure, par des idées, par la norme éthique, la volonté est libre en soi, quand bien même les actions singulières de la volonté doivent être rapportées à d'autres dans l'enchaînement d'une nécessité causale. La volonté pure est la volonté qui, indépendante de toute inclination, de tout intérêt, est déterminée par la législation propre à la raison, par des principes a priori qui concernent la simple forme du vouloir, et elle se distingue ainsi de l'arbitre. L'absence de contradiction, l'unanimité et la validité universelle du vouloir constituent le principe de la moralité. Une volonté n'est dite bonne que par rapport à sa forme et jamais par rapport à des fins ; elle a donc une valeur absolue. Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait cette faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après des principes autrement dit qui ait une volonté.

Par le fait que la raison est requise pour toute dérivation des lois, la volonté n'est rien d'autre que la raison pratique. Si la raison chez un être détermine infailliblement la volonté, les actions de cet être qui sont reconnues nécessaires objectivement sont aussi bien

reconnues comme telles subjectivement. La volonté est finalement cette faculté de choisir ce que la raison, indépendamment de l'inclination reconnaît comme pratiquement nécessaire, c'est-à-dire comme bon. Cependant, si la raison ne détermine pas suffisamment par elle seule la volonté, si la volonté n'est pas pleinement conforme à la raison, alors la détermination d'une telle volonté en conformité avec des lois objectives est une contrainte. La volonté est la faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à la représentation de certaines lois ; elle est une sorte de causalité propre aux êtres vivants, en tant qu'ils sont responsables.

La raison pratique s'occupe des principes déterminants de la volonté, qui est un pouvoir soit de produire des objets correspondant aux représentations, soit de se déterminer du moins soi-même à réaliser ces objets, c'est-à-dire de déterminer sa causalité. La volonté libre est la seule à même d'avoir pour motif déterminant et pour loi la simple forme législatrice de la maxime. La notion d'un être doué de la volonté libre est celui d'une **causa noumenon** ; on pourrait aussi présenter la volonté comme le pouvoir des fins, dans la mesure où celles-ci sont toujours des motifs déterminants de la faculté de désirer d'après des principes¹. La volonté n'est jamais immédiatement déterminé par l'objet et par la représentation de l'objet ; mais elle est une faculté de faire d'une règle de la raison, le mobile d'une action par laquelle un objet peut être réalisé, elle est la faculté des fins. La liberté du vouloir est donc la faculté de désirer, considérée non pas tant par rapport à l'action que plutôt par rapport au principe qui détermine l'arbitre à l'action et elle n'a à proprement parler pour elle-

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, Livre 1er, pages 75-94.

même, de principe de détermination ; mais dans la mesure où l'arbitre peut déterminer l'action, elle est la raison pratique elle-même¹.

La notion de l'indépendance ou de l'autonomie est le fondement de la moralité et une manifestation de la liberté de l'homme en tant qu'être raisonnable. Le principe de l'autonomie du vouloir consiste en ce que l'homme, tout en étant assujéti par son devoir à une loi qui le contraint moralement, n'est pourtant soumis, en l'occurrence, qu'à sa législation propre et néanmoins universelle. Ce principe de l'autonomie est un impératif catégorique qui prescrit de toujours choisir de telle sorte que les maximes de notre choix ou de notre action soient comprises en même temps comme lois universelles dans ce même acte de vouloir : "*Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature*"². C'est de manière inconditionnelle qu'on doit agir de telle ou telle façon, sans considération de but ou d'inclination, par la seule légalité du vouloir lui-même. La volonté pure est donc à soi-même loi et objectif du vouloir. L'idée de l'autonomie amène aussi à penser à cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi. Par le fait que l'autonomie est le fondement de la dignité de l'être raisonnable et le principe authentique de la morale, elle est l'unique principe de toutes les lois morales et des devoirs conformes à ces lois.

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, éd. Delagrave, 3e section, pages 179-184.

² Idem, pages 102, 136, 137. Voir aussi, PHILONENKO(A.), *L'Oeuvre de Kant*, Tome2, *La philosophie critique : Morale et politique*, éd. Vrin, Paris, 1997, pages 115-116.

5. La raison et la liberté

Entre le moment où la morale s'articulait sur le monde et celui où l'impératif est logé à l'intérieur même de la pensée et de son mouvement pour ressaisir l'impensée, "*le moment kantien fait charnière : c'est la découverte que le sujet en tant qu'il est raisonnable, se donne à lui-même sa propre loi qui est la loi universelle*"¹. Le fait de la raison étant effectivement la conscience de la loi fondamentale de la raison pratique pure, le passage à la modernité se joue dans l'éthique kantienne sur la façon dont commande la loi : "*Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature*"². L'éthique kantienne est traversée par une eschatologie qui lui permet de résister aux tentatives d'interprétation dogmatique, comme il convient à une liberté qui fut gravée sur une table de pierre³. Ainsi comment commande la loi ? Selon KANT, la loi commande à la façon d'une loi de la nature même si son commandement donne à connaître la liberté. De fait, la seule signification assignable de la loi est celle que KANT consigne dans le terme de respect. Le respect est la relation à la loi qui a force de loi en ce qu'elle provoque le respect dans un acte de déprise où tous les penchants et plus généralement tout ce qui est du monde est tenu pour insignifiant. Dans la conscience qu'elle n'a besoin de rien, la raison prend soin de son propre intérêt. Il s'agit de l'intérêt moral qui

¹ FOUCAULT(M.), *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, éd. Vrin, Paris, 1966, page 138 s.

² KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 137.

³ LEBRUN(G.), *Une eschatologie de la morale*, Manuscrito, Volume 2, No 2, publication du mois d'avril 1979, page 43.

lui fait rechercher l'unique bien capable de contenter ses aspirations et de lui apporter en même temps une jouissance apparentée à la béatitude. En fait, le sujet qui respecte la loi ne respecte rien, puisque la loi n'est rien d'autre que ce respect. La contrainte morale a un caractère exceptionnel : **l'autonomie du sujet**. Cette autonomie veut dire que rien dans le monde, sur la terre ou au ciel ne donne la loi¹.

Alors que la démarche spéculative de la raison arrive péniblement à défendre la liberté comme une proposition qui échappe à la non-contradiction, voici que cette même liberté se trouve placée, à cause de son rapport à la loi morale, en clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure, englobant ainsi tout autant la raison spéculative que la raison pratique. L'analogie, partout présente, apparaît alors comme un des artifices majeurs par lesquels l'impulsion d'une loi, plus souvent cachée qu'apparente, fait cheminer et progresser d'une critique à l'autre un système qui se laisse travailler par ce qui se présente à lui comme irréductible.

Dès l'instant du troisième moment du parcours critique où la liberté se laisse reconnaître et s'impose même comme un fait, la postulation est elle-même la réalité de la liberté. Elle est en effet l'expérience que fait la raison en tant que pratique de s'exiger libre, de se demander libre et de se vouloir libre. Le vouloir de la liberté est liberté. Se vouloir, se demander et même se promettre la liberté, c'est cela même être libre. La liberté dans sa réalité n'est plus alors une qualité ou une propriété d'un sujet dont on pourrait dire qu'il a telle ou telle propriété ; elle tient justement au fait de ne pas savoir la propriété de la liberté.

¹ AVIAU DE TERNAY (H. D'), *La liberté kantienne, un impératif de l'exode*, éd. Cerf, Paris, 1992, page 195.

Le cercle vicieux de la loi et de la liberté dans les **Fondements de la métaphysique des mœurs** a pu être dépassé lorsque l'impulsion de la loi a obligé la liberté à passer par la déprise de la propriété comme caractéristique et possession au point de ne jamais pouvoir être considérée comme un bien à acquérir. C'est à la loi de la liberté de s'exiger et de se postuler en tant qu'elle n'a pas une essence, mais seulement en tant qu'existence dans un monde.

Les lois sont des règles objectives, des enchaînements comportant unité et validité universelle. La raison pratique aussi est législatrice, et ce, tant au plan juridique qu'au plan éthique ; ces lois sont des lois de la loi de la liberté. Notre pouvoir de connaître est législatif à travers des concepts de la nature et le concept de la liberté. La législation qui passe par des concepts est le fait de l'entendement, et elle est **théorique**. La législation qui passe par le concept de la liberté est le fait de la raison, et elle est **pratique**. La possibilité de la coexistence des deux législations dans le même sujet est démontrée par la **Critique de la raison pure**. La faculté de juger contient un principe a priori par lequel elle effectue un passage de la pure faculté de connaître, c'est-à-dire du domaine des concepts de la nature, au domaine du concept de la liberté.

La volonté libre est celle pour laquelle il n'y a que la pure forme législative de la maxime qui puisse servir de loi ; liberté et loi pratique inconditionnée se renvoient donc réciproquement l'une à l'autre. La raison pure est pratique à elle seule, et donne à l'homme une loi universelle que nous appelons la loi morale. Cette loi morale est la loi de l'autonomie de la raison pratique pure, la loi de la nature suprasensible, du monde intelligible, auquel les hommes appartiennent en tant que noumènes, monde dont nous ne

connaissons que cette loi : *“ De quelque espèce que puissent être les lois positives votées, elles ne sauraient pourtant aller contre les lois naturelles de la liberté et de l'égalité à elle adéquate qui, dans un peuple, sont l'apanage de tous et consistent pour eux à pouvoir travailler à s'élever de cet état passif à l'état actif ”*¹.

6. L'essence de l'homme

KANT est toujours habité par le grand désir de faire une division du concept de devoir. Cette division commande les exemples présentés dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. C'est seulement au point de vue du devoir, et non à celui du sujet qui s'oblige, que cette division peut être faite. Obligé aussi bien qu'obligeant, le sujet moral n'est toujours que l'homme. Il n'y aura donc, selon KANT *“qu'une division objective des devoirs envers soi-même suivant la forme et la matière, qui seront les uns restrictifs (devoirs négatifs), les autres extensifs (devoirs positifs envers soi). Les premiers interdisent à l'homme d'agir contre la fin de sa nature et ils n'intéressent donc que la conservation de soi moral. Les seconds commandent de se donner comme fin un certain objet de la volonté et concernent le perfectionnement de soi ”*². Si maintenant nous considérons les autres hommes, la division la plus élevée des devoirs

¹ KANT(E.), *Métaphysique des mœurs*. Première partie, *Doctrine du droit*, Traduction de PHILONENKO(A.), éd. Vrin, Paris, 1971, page 580.

² KANT(E.), *Métaphysique des mœurs*. Deuxième partie : *Doctrine de la vertu*, Traduction et introduction d'A. PHILONENKO, éd. Vrin, Paris, 1968, page 418 ss.

envers les autres peut être la suivante : d'une part les devoirs envers autrui par le fait de les remplir, et d'autre part les devoirs dont l'exécution n'a pas pour conséquence une obligation pour autrui. L'accomplissement des premiers est (relativement à autrui) méritoire, celui des seconds est un devoir obligatoire.

KANT élimine tout devoir envers les êtres inférieurs et dans la **Doctrine de la vertu**, il souligne que nous n'avons pas à proprement parler de devoir envers Dieu ou même tout être supérieur¹. Si nous avons aussi un devoir qui s'appelle le devoir religieux, qui consiste à "*reconnaître tous nos devoirs comme des commandements divins*"², "*ce n'est donc pas là la conscience d'un devoir envers Dieu*"³. En fait, nous n'avons de devoirs qu'envers nous-mêmes et envers les autres hommes ; et c'est ainsi que dans la conclusion de la **Doctrine de la vertu**, KANT insiste rigoureusement sur le point suivant : "*La doctrine de la religion comme doctrine des devoirs envers Dieu se situe au-delà des limites de la philosophie morale pure*"⁴.

KANT distingue les devoirs parfaits des devoirs imparfaits en la manière suivante : le devoir imparfait est celui qui ne comprend que l'obligation morale (par exemple respecter les autres hommes), tandis que le devoir parfait est celui qui est composé à la fois d'un devoir juridique et d'un devoir moral (ainsi le respect de la loi). KANT souligne en 1775 que le devoir parfait est caractérisé par le fait qu'en lui se rejoignent deux obligations dont l'une extérieure et juridique, appuyée

¹ Ibidem, page 443, 480.

² KANT(E.), *Métaphysique des moeurs*. Deuxième partie : *Doctrine de la vertu*. Traduction et introduction d'A. PHILONENKO, éd. Vrin, Paris, 1968, page 443. Cette formule est aussi reprise dans la *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, page 138.

³ Ibidem, page 443, 444.

⁴ Ibidem, page 487 ss.

par la contrainte sociale, l'autre intérieur, appuyée par la seule contrainte morale. Dans la **Doctrine de la vertu**, il en va tout autrement. Il y a des devoirs parfaits moraux et ce sont ceux que la loi morale nous impose strictement. Ils sont dits négatifs ou restrictifs (tu ne dois pas) et ainsi en est-il du suicide : l'homme ne peut aliéner sa personnalité aussi longtemps qu'il vit ; et c'est une contradiction que de lui reconnaître le droit de se délier de toute obligation, c'est-à-dire d'agir aussi librement que s'il n'avait besoin pour cela d'aucune espèce de droit. Anéantir en sa propre personne le sujet de la moralité c'est chasser du monde, autant qu'il dépend de soi, la moralité dans son existence même alors qu'elle est fin en soi ; aussi, disposer de soi en vue d'une certaine fin comme d'un simple moyen, signifie dégager l'humanité en sa personne, à laquelle cependant était confiée la conservation de l'homme¹. On peut se suicider mais c'est strictement interdit par la loi morale et le problème est ici celui de la valorisation de l'existence ; il en est de même pour le mensonge qui demeure toujours possible mais qui est aussi strictement interdit. Le devoir large consiste selon KANT à se cultiver : c'est un devoir imparfait positif. Nous devons donc préciser qu'à ce sujet, KANT s'oppose nettement à ARISTOTE car, d'une part le juste milieu n'existe pas entre le vice et la vertu², et d'autre part on ne peut fixer aucune limite à la culture personnelle.

KANT souligne que le devoir envers soi est le premier des devoirs. C'est dans son oeuvre intitulée **Pédagogie**, traduite sous le titre **Réflexions sur l'éducation** qu'il donne de plus amples précisions à ce sujet : "*Beaucoup d'auteurs, à l'instar de CRUGOTT,*

¹ KANT(E.), *Métaphysique des moeurs*. Deuxième partie : *Doctrine de la vertu*. Traduction et introduction par A. PHILONENKO, éd. Vrin, Paris, 1968, page 442-443.

² Ibidem, page 433.

ont tout à fait négligé ou exposé de manière fausse la section de la morale qui contient la théorie des devoirs envers soi-même. Or, comme on l'a dit, le devoir envers soi consiste pour l'homme à conserver la dignité de l'humanité en sa propre personne"¹.

En s'opposant à HUTCHESON et WOLFF pour qui, le devoir envers soi consiste à assurer son propre bonheur, KANT affirme que ce n'est cependant pas là le principe des devoirs envers soi ; ils ne concernent pas notre bien-être et notre propre bonheur temporel. Bien loin que les devoirs envers soi soient les moins élevés, ce sont ceux qui au contraire possèdent le premier rang. Celui qui néglige le devoir envers soi rejette aussi l'humanité. Observer une digne conduite envers l'humanité que l'on porte en soi de tous les devoirs est ce qui prime. C'est par un devoir envers soi que KANT commence par développer ses exemples dans les **Fondements de métaphysique des mœurs** : "*La division suppose l'unité. C'est à l'intérieur du devoir que se distingue les différents devoirs*"².

En effet c'est dans le concept de la liberté que la critique s'accomplit. Dans la pensée de la liberté qui se manifeste et s'exprime par le devoir, la raison, comme le dit KANT, se fait à elle-même avec une parfaite spontanéité un ordre propre selon les Idées auxquelles elle va adapter les conditions empiriques. Aussi, le concept de la liberté, en tant que la réalité en est démontrée par une loi apodictique de la raison pratique, constitue la clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure, et même de la raison spéculative. En ceci se révèle la grande vérité qui sera approfondie par FICHTE : le primat de

¹ KANT(E.), *Pédagogie*, Traduction et note par A. PHILONENKO sous le titre : *Réflexions sur l'éducation*, éd. Vrin, Paris, 1966, page 489.

² PHILONENKO(A.), *L'oeuvre de Kant*. Tome 2 : *Morale et politique*, éd. Vrin, Paris, 1997, page 130.

la liberté et l'enracinement de la connaissance dans la liberté qui, source de la loi et de la légalité suprême de la raison pure, est le fondement du savoir et de l'être¹.

L'impératif catégorique exprime un devoir inconditionné, une exigence absolue de la raison, sans qu'intervienne la considération d'une fin, d'une matière de la volonté. La loi morale se formule dans cet impératif-là, qui exige une validité universelle du vouloir, l'appropriation de sa maxime à une législation universelle. Il en résulte aussi l'exigence de traiter l'humanité dans chacun, jamais simplement comme moyen, mais toujours comme une fin. L'impératif catégorique naît de l'autonomie de la raison pratique et dénote la liberté de l'homme. Il déclare l'action objectivement nécessaire en elle-même, sans rapport à un but quelconque, c'est-à-dire sans quelque autre fin, à la valeur d'un principe apodictiquement pratique. Seul l'impératif catégorique n'est limité par aucune condition et, en tant qu'absolument, quoique pratiquement nécessaire, il est proprement un commandement, une loi à laquelle on doit obéir, c'est-à-dire obtempérer même à l'encontre de l'inclination.

En effet, s'il existe réellement un impératif catégorique, c'est ce qu'on ne peut décider par aucun exemple (empiriquement) ; il faut donc en examiner la possibilité a priori. C'est une loi pratique et non un simple principe du vouloir ; en plus c'est une proposition pratique synthétique a priori, c'est-à-dire que nous lions l'action à la volonté, sans présupposer de condition tirée de quelques 'inclinations. Selon KANT, chaque violation d'un devoir montre en fait que nous ne voulons pas que notre maxime, contraire au devoir devienne une loi universelle. Si l'on peut supposer quelque chose dont l'existence en soi

¹ PHILONENKO(A.), *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, éd. Vrin, Paris, 1966, page 339.

ait une valeur absolue, quelque chose qui, comme fin en soi, pourrait être un principe de lois déterminées, c'est alors en cela que se trouverait le principe d'un impératif catégorique possible, c'est-à-dire d'une loi pratique. Il doit, par la représentation de ce qui, étant une fin en soi, est nécessairement une fin pour tout homme, constituer un principe objectif de la volonté.

Dans tous les devoirs, il s'agit non seulement de ne pas blesser, négliger, préjudicier ni avilir l'humanité dans notre personne, ou dans la personne d'autrui, mais aussi de la favoriser ainsi que les fins humaines. Il y a dans l'humanité des dispositions à une perfection plus grande ; négliger ces dispositions pourrait bien à la rigueur être compatible avec la conservation de l'humanité comme fin en soi, mais non avec l'accomplissement de cette fin.

Dans les **Fondements de la métaphysique des mœurs**, KANT affirme que la volonté n'est donc pas simplement soumise à la loi, mais elle y est soumise de telle sorte qu'elle doit être regardée également comme législatrice, et c'est seulement en ce sens qu'elle doit être tenue pour soumise à la loi. Une volonté qui est législatrice ne peut pas dépendre d'un intérêt et doit par suite être inconditionnée. Seul un tel impératif inconditionné est propre au commandement moral, qui est le principe de l'autonomie du vouloir. Le concept suivant lequel tout être raisonnable doit se considérer, comme établissant par toutes les maximes de sa volonté une législation universelle conduit au concept du règne des fins (idéal), c'est-à-dire au concept de la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes. L'être raisonnable doit toujours se considérer comme législateur dans un règne des fins qui est toujours possible par la liberté de la volonté.

Et la nécessité pratique d'agir selon ce principe est le devoir incombant à chaque membre du règne des fins.

L'impératif catégorique est celui qui, au lieu de recourir immédiatement à la représentation d'une fin qui pourrait être atteinte au moyen de l'action, fait appel à la simple représentation de cette action elle-même, de sa forme, et c'est donc immédiatement qu'elle la pense comme action objectivement nécessaire et qu'elle la rend nécessaire. Le fondement de la possibilité des impératifs catégoriques réside en ceci, qu'ils ne se rapportent à aucune autre détermination de l'arbitre si ce n'est seulement la liberté.

En énonçant une obligation relative à certaines actions, l'impératif catégorique demeure une loi moralement pratique. Cependant, l'obligation ne renfermant pas seulement une nécessité pratique mais encore une contrainte, l'impératif ainsi pensé se trouve être soit une loi qui commande, soit une loi qui interdit, selon qu'il est présenté comme un devoir de commettre une action ou de s'en abstenir. Tel est donc l'impératif catégorique, qui ne fait qu'énoncer ce qu'est l'obligation : agis d'après une maxime qui peut en même temps valoir comme une loi universelle. Cette loi révèle la liberté comme propriété de l'arbitre. Toute maxime qui ne se donne pas la qualité d'une loi universelle est contraire à la morale. Notons que par impératif en général, il faut entendre toute proposition qui énonce la possibilité d'une action libre permettant de rendre réelle une certaine fin.

Toute connaissance renfermant des impératifs est donc pratique, et doit être appelée pratique par opposition à la connaissance théorique. Et selon KANT, l'impératif peut être considéré comme la voix de Dieu. La prescription de tous les devoirs de l'homme comme des commandements divins, c'est ce qui est au fondement même de tout

impératif ; il est ainsi la sentence d'un principe rationnel placé au-dessus de soi-même comme personne.

En effet, que la raison ait une causalité propre, c'est ce que rendent clair les impératifs qui sont comme des règles aux forces à l'oeuvre dans l'ordre pratique. Le devoir exprime une espèce de nécessité et de liaison avec des fondements qui ne se présentent point ailleurs dans la nature. Il exprime une action possible dont le fondement n'est rien d'autre qu'un simple concept, tandis que le fondement d'une simple action naturelle doit toujours être un phénomène. Les conditions naturelles qui rendent possible une action qu'on doit faire ne concernent pas la détermination de la volonté elle-même, mais seulement son effet dans le phénomène. Ainsi, des inclinations naturelles ne peuvent produire le devoir, mais seulement un vouloir conditionné auquel au contraire le devoir qu'énonce la raison oppose une mesure et un but, voire une défense et une autorité.

Les **Fondements de la métaphysique des moeurs** soutiennent que tous les impératifs sont exprimés par le verbe **devoir**, et 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 prônent 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. Le devoir est à proprement parlé un vouloir, qui vaut pour tout être raisonnable, à la condition que chez lui la raison soit pratique sans obstacle. Le devoir moral est donc le vouloir nécessaire propre à l'homme en tant que membre d'un monde intelligible, et il n'est conçu par lui comme devoir qu'en tant qu'il se considère en même tant comme membre du monde sensible. Le **Projet de paix**

perpétuelle montre que la morale est déjà en elle-même une pratique au sens objectif, en tant qu'ensemble de lois absolues d'après lesquelles nous devons agir, et c'est une absurdité manifeste, une fois qu'on a reconnu son autorité à ce concept du devoir, de vouloir encore dire qu'on n'en est pas capable. Le devoir renferme en lui une contrainte de la volonté et de l'action de la part de la raison pratique, une nécessité morale qui est une émanation de la liberté de l'être raisonnable, et prend sa source dans l'autonomie de la raison, dans la législation qu'elle se donne à elle-même.

Les différentes espèces de devoirs ont pour principe supérieur l'impératif catégorique, qui a pour conséquence de mettre en mouvement et de favoriser dans chaque homme son humanité, sa personnalité et de faire que l'humanité soit traitée en chacun comme une fin en soi et ait une valeur absolue. La législation de la raison elle-même est le fondement du devoir ; celui-ci est alors, quant à sa forme, énoncé a priori, même si, dans les détails, les devoirs peuvent trouver leur formulation en tenant compte de l'expérience.

Selon KANT, agir conformément au devoir (légalité), n'est pas encore agir **par devoir**, par respect devant la loi morale. Une maxime n'a de contenu moral que si c'est par devoir qu'on fait ou qu'on s'abstient de faire quelque chose de conforme au devoir, et non par inclination, ni par crainte. Agir par compassion par exemple, est conforme au devoir et aimable, mais n'a aucune valeur morale véritable. Du moment où quelqu'un, sans y être incité par une inclination commet une bonne action purement par devoir, c'est alors que l'action possède une valeur morale authentique, car c'est ici précisément qu'apparaît la valeur du caractère, valeur morale et incomparablement la plus haute, qui vient de ce qu'il fait le bien non

par inclination mais par devoir. En outre, une action accomplie par devoir tire sa valeur morale, non pas du but qui doit être atteint par elle, mais de la maxime d'après laquelle elle est décidée ; cette valeur ne dépend donc pas de la réalité de l'objet de l'action, mais uniquement du principe du vouloir d'après lequel l'action est produite sans aucun égard à aucun objet de la faculté de désirer. La valeur de l'action ne peut résider que dans le principe de la volonté, abstraction faite des fins qui peuvent être réalisées par une telle action. Dès l'instant où une action a eu lieu par devoir, la volonté est déterminée par le principe formel du vouloir en général. Le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi ; la simple loi pour elle-même est un objet de respect et par conséquent un commandement.

Ce qui détermine la volonté morale est objectivement la loi, et subjectivement un pur respect pour cette loi pratique, par suite la maxime d'obéir à cette loi, même au préjudice de toutes mes inclinations. La valeur morale de l'action ne réside pas dans l'effet qu'on en attend, qui pourrait être aussi bien produit par d'autres causes. C'est pourquoi, se représenter la loi en elle-même, ce qui à coup sûr ne peut avoir lieu que dans un être raisonnable, et faire de cette représentation, non de l'effet attendu, le principe déterminant de la volonté, cela seul peut constituer ce bien si excellent que nous qualifions de moral, présent dans la personne même qui agit selon cette idée, mais qu'il n'y a pas lieu d'attendre seulement de l'effet de son action.

Le devoir en tant que tel repose avant tout expérience dans l'idée d'une raison qui détermine la volonté par des principes a priori. Comme nous l'avons mentionné ci-dessus, tous les devoirs peuvent être dérivés de l'impératif catégorique comme de leur principe, de même que les

devoirs envers nous-mêmes et les devoirs envers les autres. Le devoir parfait est celui qui n'admet aucune exception en faveur des inclinations. Disons que tout devoir est la nécessité de l'action pratiquement inconditionnée, qui doit donc valoir pour tous les êtres raisonnables (finis) ; et c'est seulement pour cela qu'il peut aussi constituer une loi pour toute volonté humaine. Si les maximes ne sont pas par leur nature déjà nécessairement conformes à ce principe objectif de l'agir moral, alors la nécessité d'agir d'après ce principe s'appelle contrainte pratique, c'est-à-dire devoir. Le devoir incombe dans une égale mesure à chacun des membres du règne des fins ; il ne repose pas sur des sentiments, des impulsions et des incitations, mais uniquement sur le rapport des êtres raisonnables entre eux. La nécessité objective d'une action en vertu de l'obligation se nomme devoir ; c'est en ce sens qu'une personne qui remplit tous ses devoirs a de la dignité en cela que le devoir contient une contrainte, imposée par la seule raison qui est cependant la loi objective de celle-ci.

La Critique de la raison pratique nous fait comprendre que le devoir se présente de soi-même à chacun, car il faut l'apprécier d'après le principe de l'autonomie de l'arbitre, c'est-à-dire en tant que conforme à la légalité du vouloir. Le devoir nous contraint, quel que soit le déplaisir que nous éprouvons à faire quelque chose ou à nous en abstenir ; il contient la soumission à un commandement qui humilie mais élève en même temps, car cette coercition est exercée uniquement par la législation de notre propre raison et procédé de l'homme lui-même comme noumène.

Le concept de devoir exige donc objectivement de l'action, qu'elle soit conforme à la loi, mais subjectivement de la maxime de l'action, du respect pour cette loi, en tant qu'unique mode de la détermination de la

volonté par celle-ci. C'est ainsi que se trouve élucidée la différence qui existe entre la conscience d'avoir agi **conformément au devoir** et la conscience d'avoir agi **par devoir**, c'est-à-dire par pur respect pour la loi. La première relative à la légalité serait possible, alors même que la volonté n'aurait eu pour principes déterminants que des inclinations ; mais la seconde qui se rapporte à la morale, doit être située uniquement en ceci que l'action a été faite par devoir, c'est-à-dire uniquement en vertu de la loi. KANT suggère donc qu'il faut veiller, dans les appréciations morales, à placer toute moralité des actions dans la nécessité de les effectuer par devoir, et non par amour et par inclination. La nécessité morale est une contrainte, c'est-à-dire une obligation pour tous les êtres raisonnables ; et toute action qui se fonde sur celle-ci doit être présentée comme un devoir et non comme une manière d'agir qui nous plaît déjà ou qui peut nous plaire à l'avenir.

En fait, devoir et obligation sont les seuls mots qui conviennent pour exprimer notre rapport à la loi morale. Par la liberté, nous sommes législateurs du royaume moral que la raison pratique nous représente comme objet de respect. Le degré moral où est placé l'homme est celui du devoir, du respect pour la loi morale ; et l'état moral qui lui convient, c'est la vertu, c'est-à-dire l'intention morale en lutte, et non la sainteté dans la possession présumée d'une parfaite pureté des intentions de la volonté. La source du devoir n'est rien d'autre que la personnalité, la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière, considérée cependant en même temps comme le pouvoir d'un être qui est soumis à des lois pratiques pures qui lui sont propres, qui lui sont dictées par sa propre raison. La majesté du devoir n'a rien à voir avec les jouissances de la vie ; elle a sa loi propre, elle a aussi son propre tribunal.

Une approche de la **Religion dans les limites de la simple raison** nous permet comprendre que dès l'instant où quelque chose est reconnu comme un devoir, quand bien même il s'agirait d'un devoir imposé pas le simple arbitre d'un législateur humain, c'est cependant tout à la fois un commandement de Dieu que de lui obéir. Même l'observance des lois statutaires civiles, même si elles ne sont pas divines, est tout à la fois un commandement divin pour autant qu'elles ne sont pas immédiatement contraires à la loi morale. La religion nous amène précisément à comprendre nos devoirs comme des commandements divins, bien qu'il n'y ait pas de devoirs particuliers envers Dieu. Le devoir est originellement gravé dans le coeur de l'homme par la raison ; s'approcher de l'idéal de la perfection morale est le devoir général de l'humanité.

La maxime de l'observance inconditionnée, sans aucune considération pour une quelconque fin qui lui servirait de fondement, d'une loi du libre arbitre commandant catégoriquement (c'est-à-dire le devoir) diffère essentiellement, c'est-à-dire selon l'espèce, de la maxime qui invite à poursuivre une fin qui nous est proposée par la nature elle-même (le bonheur), comme motif d'un certain mode d'action. Le devoir, nous dit EISLER, est en fin de compte cette action à laquelle chacun est obligé ; il est une action qui est tout bonnement commandée, c'est-à-dire rendue inconditionnellement nécessaire par la raison. C'est donc un devoir de se comporter comme s'il existait une législation supra-naturelle.

7. Une visée de la destinée humaine : le progrès

Quand la nature a ainsi fait éclore le germe dont elle prend soin le plus tendrement, à savoir l'inclination et la vocation pour la pensée libre, cette tendance influe en retour, progressivement sur la mentalité du peuple et finalement, sur les principes mêmes du gouvernement, lequel juge profitable pour lui-même de traiter l'homme, qui est dès lors plus qu'une machine, conformément à sa dignité¹. Liant à nouveau le progrès au symbole du germe, KANT lui fait retrouver plusieurs aspects déjà soulignés dans la **Religion**. La croissance sera invisible, elle connaîtra la lenteur des réformes et sera exposée à bien des résistances, mais cette fois, un complément venant d'en haut est assuré de droit, puisqu'il s'agit de l'accomplissement d'une destination de l'humanité prescrite par une loi de liberté. Le progrès de l'humanité ne se fait pas selon un rythme continu ; en ce sens, KANT est plus proche de l'esprit de la déclaration universelle des droits de l'homme de 1789 que de la représentation américaine de l'instauration des droits naturels en 1776². Le germe du progrès doit souvent forcer la dure enveloppe des contraintes et même ce qui semble le plus contraire à une amélioration morale de l'humanité pour changer la mentalité du peuple et agir sur les principes du gouvernement.

Les résistances à vaincre sont tellement grandes qu'il faut accepter la lenteur de nombreuses réformes pour que le changement se fasse en profondeur. Selon WEIL, on aurait là une des constantes de la pensée morale kantienne ; l'homme, être fini, peut et doit progresser indéfiniment, et son progrès ne doit jamais s'arrêter, il ne doit pas y avoir de repos pour l'être moral : "*...le droit de la*

¹ KANT (E.), *Réponses à la question : qu'est-ce que les lumières ?*, Traduction de S. PIOBETTA, dans *La philosophie de l'histoire*, éd. Aubier-Montaigne, Paris, 1947, page 217.

² HABERMAS(J.), "*Droit naturel et révolution*", dans : *Théorie et pratique*, Tome 1, éd. Payot, Paris, 1975, pages 109 s.

métaphysique des mœurs est quasi intemporel ¹. Précisons que cela ne signifie pourtant pas que l'homme soit pris au piège désespérant d'un progrès indéfini, quelle que soit sa finitude. Il est en droit d'attendre un complément à ses efforts puisque c'est la destination de l'humanité prescrite par la loi de liberté qui le requiert. Ce droit est clair par lui-même, car ce que l'homme doit être selon sa destination, il doit aussi pouvoir le devenir, et si cela n'est pas possible par ses propres forces, de façon naturelle, il lui est permis d'espérer que cela s'accomplira par une collaboration extérieure, de quelque manière que ce soit². Sans cette conviction en un progrès non seulement matériel et intellectuel facilement observable, mais aussi morale, l'homme cesserait de travailler à la réalisation du règne des fins.

La foi en un sens de l'histoire, en le progrès, est un devoir. Ce n'est pas seulement selon la culture que le genre humain est constamment en progrès ; il progresse également vers le mieux du point de vue de la fin ultime de son existence et cette progression peut sans doute parfois être interrompue, mais jamais rompue. Une sagesse supérieure travaillant le cours des choses, en n'hésitant pas à le faire dans la folie de la plus grande impuissance, ne permet pas de désespérer de la nature humaine. Comme en elle, le respect du droit et du devoir demeure toujours vivant ; KANT ne peut ou ne veut "*la tenir pour tellement immergée dans le mal, que la raison pratique ne doive en triompher finalement et la présenter aussi comme digne d'être aimée*"³.

¹ WEIL(E.), *Problèmes kantien*s, éd. Vrin, Paris, 1970, page 138.

² KANT(E.), *Le conflit des facultés*, Traduction et notes de J. GIBELIN, éd. Vrin, Paris, 1955, page 847.

³ KANT(E.), *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien*, éd. Vrin, Paris, 1967, page 300.

La destination du genre humain dans son ensemble est un incessant progrès, et son accomplissement est une simple idée qui reste très utile à tous les points de vue, du but vers lequel nous avons à diriger nos efforts conformément aux intentions de la providence. Nous pouvons admettre que, puisque le genre humain est entraîné d'avancer pour ce qui regarde la culture, en tant que c'est là sa fin naturelle, il soit conçu également en progression vers le mieux pour ce qui regarde la fin morale de son existence, et que cette progression soit sans doute interrompue parfois, mais jamais rompue. Nous pouvons fournir maintes preuves de ce que durant notre siècle, si on le compare à tous ceux qui précèdent, le genre humain dans l'ensemble a réellement progressé moralement de façon sensible vers le mieux. La question du progrès constant vers le mieux de l'espèce humaine en général est une question qui relève, non de l'histoire naturelle de l'homme, mais de son histoire morale. Il est certain que le genre humain a toujours été en progrès vers le mieux et continuera à progresser ainsi dans l'avenir ; ce que rapportera ce progrès sera une augmentation des produits de sa légalité dans les actions conformes au devoir. Ce progrès ne concerne pas seulement les membres d'un Etat, mais s'étendra aussi aux peuples dans leurs relations extérieures réciproques.

Selon KANT, le progrès n'advient pas par l'éducation de la jeunesse mais à partir du pouvoir politique, auquel il serait important que l'Etat aille jusqu'à se réformer lui-même et, en essayant l'évolution au lieu de la révolution, ne cesse de progresser vers le

mieux : que l'univers dans son ensemble progresse sans cesse vers le mieux, c'est la raison pratique qui commande d'agir ainsi¹.

8. La finitude de la pensée

Le pouvoir de penser, en sa liberté la plus radicale s'éprouve comme impuissance de la pensée à penser jusqu'au bout ce qui cependant s'impose à elle comme ses objets inconditionnels, fondamentaux ; comme si la condition même à laquelle la pensée pouvait penser était cette absence à soi de la pensée en son origine, en son fondement.

La finitude de la pensée humaine, qui se manifeste dans l'impossibilité de connaître les objets auxquels renvoient les idées, et même de savoir si ceux-ci existent, se traduit avant tout par la division de la pensée entre deux modes de fonctionnement, de régimes, qui sont également ses deux limites constitutives : **raison** et **entendement** (expérience), division à quoi répond la division originaire de l'objet de la pensée entre le transcendantal et l'empirique. En outre, la finitude de la raison est aussi bien la liberté ; les idées de la raison sont des données incontournables que la raison rencontre en elle-même dès lors qu'elle entre en exercice. Les idées sont des êtres de la pensée qui dépassent la pensée, elles sont bien des **créations de la raison**² sans être cependant les produits d'une activité délibérée ou arbitraire de la raison. Elles sont bien plutôt ce que la raison ne peut s'empêcher de penser, ce que la raison ne peut

¹ KANT(E.), *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et Wolf*, traduction et notes par L. GUILERMIT, éd. Vrin, Paris, 1968, page 307 s.

² Voir les premières lignes de la préface de la première édition de la *Critique de la raison pure*, dans KANT(E.), *Oeuvres philosophiques*, I, Pleiade, Traduction de A.J.L. DELAMARE et de F. MARTY, à partir de la traduction de J. BARNI, édition Gallimard, Paris, 1980, pages 1129.

pas ne pas penser. Ces idées manifestent comme telle à la fois la finitude radicale et la liberté radicale de la raison humaine.

La pensée est divisée irréductiblement entre la connaissance et la pensée même ; en chacun de ces modes, elle ne pense authentiquement que de se souvenir de l'autre mode comme de ce qui lui fait défaut. La connaissance des phénomènes doit être en même temps la pensée de leur **phénoménalité**, ouverte comme telle sur son autre transcendantal ; la pensée des noumènes ne peut oublier qu'il manque à ceux-ci la **manifestabilité**, c'est-à-dire la possibilité pour ceux-ci de devenir les objets d'une intuition. Tout se passe comme si la pensée ne pouvait penser qu'à la condition de se mouvoir entre ces deux limites constitutives à savoir la raison et l'expérience, l'entendement et l'intuition, que d'être divisée entre différents pouvoirs finis, correspondant eux-mêmes à la division de la pensée et de son objet.

Loin de constituer le rapport privilégié de la vérité, la pensée n'est qu'un **pis-aller**, un rapport médiat et non-absolu ; notre entendement ne peut que penser¹.

La pensée a ce pouvoir originaire de nier son propre pouvoir de liberté qui n'a de sens que de s'inscrire au lieu même de la division de la pensée et de son objet, de la division de la pensée d'avec elle-même. En prétendant dépasser cette division qui est la marque de sa finitude, la pensée tombe dans l'absence de penser, dans une auto-négation qui résulte donc en quelque sorte d'un désir de trop penser, d'enclorre l'impensable en une pensée positive. Il s'avère important de préciser que c'est dans le chapitre sur la **dialectique**

¹ A propos de l'analyse de la finitude de la pensée humaine, afin d'avoir de plus amples informations, nous renvoyons à l'analyse que HEIDEGGER(M.), a faite de la pensée kantienne dans son ouvrage intitulé "Kant et le problème de la métaphysique", publié aux éditions Gallimard, Paris, 1953.

transcendantale, qu'est traité, dans sa forme la plus essentielle, ce désir de la pensée de dépasser ses propres limites. Mais déjà dans l'**analytique**, KANT expose la dialectique logique à laquelle l'entendement peut succomber.

Dans cet abus dans la pensée logique, KANT voit déjà quelque chose de plus qu'un simple accident, qu'une simple défaillance de l'entendement. Il y décèle un désir, une tentation naturelle de la pensée humaine de s'illusionner sur ses propres pouvoirs, un abus par lequel la pensée elle-même fait une utilisation sophistique de ses propres pouvoirs. L'entendement peut succomber à cette illusion pleine de séduction pour lui ; à cette **illusion sophistique** que lui-même produit le vrai, qu'il n'est rien qui ne soit réglementé par ses catégories, qu'il n'est rien qui lui soit étranger.

En effet, KANT nous fait entrevoir la parenté profonde qui existe, par-delà leur différence, leur opposition, entre ces deux attitudes de la pensée que sont le **scepticisme** et le **rationalisme**. Le scepticisme a pour principe la maxime de l'indépendance de la raison à l'égard de son propre besoin¹. Il veut réduire ce besoin, le besoin de se référer au suprasensible comme lieu de l'inconditionné, le besoin de penser une référence ultime, à une fiction arbitraire, artificielle créée par la pensée. Aussi, une figure principale de la pensée en sa liberté est le dogmatisme qui se distingue par sa prétention à congédier la finitude de la pensée en s'élevant hors du champ de la sensibilité, unique lieu d'une expérience possible, pour se retirer dans la raison pure, en l'illusion d'une expérience plus fondamentale, en laquelle il n'y aurait plus de division entre le sujet

¹ KANT(E.), *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* Traduction de PHILONENKO (A.), éd. Vrin, Paris, 1978, page 87.

et l'objet de l'expérience, en l'illusion d'une auto-expérience de la raison en son origine. C'est le délire d'une raison se coupant de toute expérience possible avec l'alibi de ne faire plus qu'un avec son objet fondamental qui est le suprasensible.

Dans la **Critique de la faculté de juger**, et plus particulièrement dans sa réflexion sur le statut du jugement réfléchissant, KANT poursuit et développe sa conception de la pensée comme autonomie. Cette réflexion est le prolongement tout à fait naturel de celle que nous avons vu dans la **Critique de la raison pure**.

Dogmatisme et scepticisme représentent chacun un attachement de la pensée à l'un des deux intérêts naturels de la raison : à l'intérêt de l'unité s'oppose l'intérêt de la diversité¹. Ces deux intérêts sont respectivement au fondement d'une maxime essentielle de la raison : la raison dogmatique maintient la foi en un au-delà de ce qui se donne à voir dans les limites de l'expérience ; le scepticisme, en mettant toute croyance en suspens, prépare le terrain à la tâche critique de la raison. KANT accorde cependant l'avantage au scepticisme proprement dit, du moins à la méthode sceptique, qui, mettant en suspens tout engagement vis-à-vis de l'une ou l'autre thèse sur la vérité, rend l'esprit plus libre de questionner radicalement la vérité de toute assertion afin de découvrir les présuppositions non fondées susceptibles de l'animer. Cependant, la raison ne peut se tenir à ce désengagement confortable. Le scepticisme ne peut être qu'un moment, un moment essentiel qui se présente comme négation de tous les dogmatismes précédants le moment proprement critique : “

¹ Ibidem, page 1264.

en soi le scepticisme ne décide absolument rien relativement à ce que nous savons ou ne pouvons pas savoir ¹.

9. La liberté et la philosophie de l'art

A. Liberté et art

L'homme s'efface devant la nature sauvage, et la nature elle-même s'efface devant le fait premier de la liberté de l'homme. Une même histoire soulève l'homme vers la tâche de la pensée et l'imminence de la liberté ; mais ces commencements ne sont pas les mêmes. L'histoire de la liberté nous révèle que le génie s'origine dans la faveur de la nature. Il est certain que la liberté se manifeste dans l'oeuvre du génie, mais ni l'appel de l'oeuvre, ni la faveur octroyée par la nature ne peuvent rendre compte de son avènement.

En effet, il n'y a d'expérience de la liberté qu'arraché à l'obscurité vide de l'avenir, mais aussi rendue possible par cette obscurité même, sans laquelle créer n'aurait jamais lieu : *“ Le génie ne peut être appelé à créer que parce que sa liberté trouve aussi devant soi ce vide qu'il faudra combler ”* ². Comment la liberté du génie s'éveille-t-elle à soi-même, sinon par cet éblouissement premier : cette autre modalité de l'avènement-sublime où l'art, cette fois, semble appeler le génie à produire, et ainsi

¹ KANT(E.), *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, Traduction de PHILONENKO(A.), éd. Vrin, Paris, 1978, page 1335.

² BECKER(O.), *La fragilité du beau et la nature aventurière de l'artiste, Une recherche ontologique dans le champ des phénomènes esthétiques*, Traduction de J. COLETTE, dans *Philosophie*, No 9, publication de l'hivers 1986, pages 60, 62.

recommencer l'oeuvre que pourtant il ne peut imiter ? Avant d'être l'homme d'un hypothétique maîtrise, le génie fut le destinataire de cet appel dont une autre liberté fut l'envoi. L'oeuvre passé appelle l'oeuvre à venir, et donne aujourd'hui d'éprouver l'imminence d'une liberté, celle d'une imagination créatrice tenue de récompenser l'art ou la nature. Les idées de succession, d'originalité et d'exemplarité sont des traits caractéristiques d'une pensée artistique et convergent vers un même motif : celui de la rencontre des libertés, ou celui de l'appel de l'une par l'autre.

Ces trois caractéristiques du génie(de sa liberté et de son histoire) semblent répondre aux trois maximes de la pensée ; d'où ce qui pourrait constituer le tableau comparé du goût et du génie du point de vue de leurs principes : D'abord la succession(le nécessaire héritage des anciens) correspond à la maxime de la pensée sans préjugé, le fait de penser par soi-même ; ensuite l'exemplarité(devenir un exemple ou un modèle pour les autres) correspond à la maxime de la pensée élargie c'est-à-dire penser en se mettant à la place de tout autre ; et enfin l'originalité(le fait de toujours produire en demeurant fidèle à sa propre manière) qui correspond à la maxime de la pensée conséquente, autrement dit le fait de penser en accord avec soi-même¹.

Le produit d'un génie n'est pas un exemple à imiter, mais un héritage exemplaire pour un autre génie, l'éveillant au sentiment de sa propre originalité. L'oeuvre d'art comme la liberté est redevable d'une histoire qui pourtant laisse indemne son énigme. Ces considérations ne prétendent pas déduire l'existence de tel ou tel génie, mais prétendent seulement révéler dans le domaine de l'art les

¹ KANT(E.), *Critique de la faculté de juger*, traduction de PHILONENKO(A.), éd. Vrin, Paris, 1965, page 294.

conditions de possibilité de la liberté humaine. Au premier chef de ces conditions, soulignons la communauté universelle comme communauté des génies. La liberté ne naît pas de rien, mais au milieu d'autres libertés ; la liberté humaine ne se réalise qu'au pluriel, et le génie, homme singulier, original, en est le meilleur témoin, lui qui doit aussi à ses semblables d'être lui-même : "*Un homme abandonné sur une île déserte ne tenterait pour lui-même d'orner ni sa hutte, ni lui-même ou de chercher des fleurs, encore moins de les planter pour s'en parer*"¹. Ainsi, qui se prêterait au pénible travail de l'art, si personne ne devait jamais en admirer les oeuvres ?

En effet dans le domaine de l'art, les modernes ont pour eux les anciens et les anciens ont pour eux la nature. Même la liberté du génie ne peut se retenir d'appartenir à une histoire : "*Les grandeurs individuelles se trouveraient chez les grecs moins isolés. Elles avaient moins de génie, mais plus de génialité. Tout ce qui est antique est génial. L'antiquité tout entière est un génie, le seul que sans exagération on puisse dire absolument grand, unique, inégalable*"². La liberté s'expose dans son histoire, c'est-à-dire dans la genèse de l'oeuvre ; devant ce fait exemplaire de la liberté, il n'est plus que deux attitudes possibles, celle du simple jugement de goût s'abîmant dans la contemplation de l'oeuvre ; ou celle du penseur remontant de l'oeuvre vers sa genèse, vers cette histoire de la liberté qui trouve dans l'oeuvre d'art son issue, riche en merveille. Il convient de souligner que la liberté éthique a trait à l'autonomie du sujet et l'auto-donation de la loi,

¹ Ibidem, page 297.

² LACOUÉ-LABARTHE(P.), *L'absolu littéraire, Théorie de la littérature du romantisme allemand*, éd. Seuil, Paris, 1978, page 134.

tandis que la liberté sublime (et avec elle l'expérience de la liberté) se présentent d'abord comme un choc, stupeur, émerveillement de l'esprit devant ce qu'il ne peut comprendre et qui pourtant le saisit : "*La liberté sublime n'a rien d'éthique*"¹.

Dans le domaine de l'art, la liberté peut être présentée comme ce temps de battement entre l'appel et l'oeuvre, cet instant où l'idée esthétique affecte l'esprit et celui d'une émotion pure échappant à la conscience. En produisant l'oeuvre, quelque chose de la propre liberté du génie se joue ; entre l'appel et l'oeuvre, la liberté est advenue d'une manière incompréhensible : "*L'irruption de l'oeuvre présuppose l'advenue de son auteur*"².

Que la liberté se rende sensible dans l'oeuvre d'art, voilà assurément qui est bien digne d'étonnement. Au moment culminant de sa manifestation, la liberté doit encore s'effacer devant l'évidence de l'oeuvre d'art et l'apparence de la nature ; et il n'est pas d'oeuvre de la liberté qui ne soit aussi le produit de la nature. Le sujet de goût s'émerveille de l'apparence de la nature et admire les images de sa propre liberté, celles du libre jeu de son imagination ; il ne s'agit plus seulement ni d'images, mais de la liberté devenue oeuvre. La **Critique de la faculté de juger** ouvre son chapitre sur l'art ; il s'agit d'une véritable exposition de la liberté. L'art est l'oeuvre d'homme, celle de notre libre activité ; on ne devrait appeler art que la production par la liberté, c'est-à-dire la production par un libre-arbitre, qui met la raison au fondement de ses actions.

En effet, dans l'espace infini de la nature ainsi suspendu ou devenu désert, seul retentit désormais l'appel de la loi : la liberté de

¹ PROUST(F.), *Kant le ton de l'histoire*, éd. Payot, Paris, 1991, page 154.

² ROSENZWEIG(F.), *L'étoile de la rédemption*, éd. Seuil, Paris, 1982, page 179.

l'homme peut alors s'éveiller à soi-même et à sa destination suprasensible. Selon PATOCKA, la loi ne s'adresse à l'homme depuis aucun lieu du monde ; elle n'existe pas mais nous appelle. Ce qu'il décrivait correspond trait pour trait à ce respect exclusif de la loi ; celle-ci est indispensable à la compréhension de l'expérience de la liberté et de l'historicité interne de la vie humaine¹. Aussi, celui qui doit succomber dans son combat avec la nature manifeste malgré tout et de manière définitive sa liberté ; telle est précisément la situation de la tragédie grecque que commentera SCHELLING dans sa dernière lettre sur le dogmatisme et le criticisme : "*La tragédie grecque honorait la liberté humaine en faisant combattre son héros contre la surpuissance du destin*"². L'expérience du sublime nous conduit ainsi d'une idée de la nature à l'idée de la liberté selon un mouvement de pensée. Disons que dans le sentiment du sublime se manifeste la destinée métaphysique de l'esprit humain et sa liberté à l'égard du sensible³.

L'expérience du sublime accroît notre compréhension de la liberté ; cette même liberté s'expose à défaut de se déduire, et la méditation de KANT peut ouvrir autour de son avènement l'espace et le temps laissés libres pour sa manifestation. L'espace de la liberté est la nature entière, lieu de réalisation de l'être humain. Elle ne se donne plus seulement des images hors de soi, mais s'exerce et s'affecte soi-même, au fil d'une histoire où la révélation de l'esprit, celle de sa propre destination, prend la forme de la moralité.

¹ PATOCKA(J.), *Liberté et sacrifice, écrit politique*, J.Millon, Grenoble, 1990, page 96.

² SCHELLING(F.W.J.), *Premiers écrits*(contient les lettres sur le dogmatisme et le criticisme), Traduction de J.L. COURTINE, éd. P.U.F., Paris, 1987, page 208.

³ ROVIELLO(A-M.), *L'institution kantienne de la liberté*, éd. Ousia, Bruxelles, 1984, page 76.

Il n'est de liberté qu'insondable et aucune présentation de la liberté ne saurait la révéler qui prétendrait l'arracher à ce caractère irréductible. Insondable, la liberté est ce dont nous ne pouvons jamais avoir l'intuition (sensible ni intellectuelle), même si elle est aussi ce qui ne cesse d'ouvrir notre propre expérience et de la commander : Idée invisible, à la manière de cette lumière dont nous savons bien qu'elle excède toute sensibilité de nos yeux, et qui pourtant les rend capables de capter toute chose visible. Dire de la liberté qu'elle est insondable et impénétrable oblige à reconnaître que nous ne pouvons jamais l'expérimenter de manière directe ; ce n'est pas de la liberté que nous avons conscience, mais la loi qui ordonne, commande et prescrit : *“ Dans l'expérience éthique donc, la liberté ne s'expérimente pas : c'est la loi seule qui est ratio cognoscendi. Sa preuve, c'est le sentiment d'obligation, une voix qui nous rappelle à l'ordre, mémoire de nos dettes, dépôt de nos devoirs ”*¹.

Il n'y a pas d'expérience de la liberté, et pourtant la liberté s'expose dans la dimension morale de notre histoire à savoir celle du don de la loi et de son respect, celle de l'élévation de l'âme et de notre destination : la liberté est insondable et pourtant manifeste dans la moralité. La liberté ne peut se dire ou se concevoir, mais elle se présente pourtant dans cette expérience du sublime où l'âme s'élève jusqu'à soi, parce que s'arrache au rien. Au-delà du concept, une autre pensée s'invente fidèle à l'historicité fondamentale de la liberté. Cette historicité de la liberté revêt chez KANT une tournure morale, ce dont il n'y a aucun lieu de s'étonner si l'on songe que la *Critique de la*

¹ PROUST(F.), *Kant le ton de l'histoire*, éd. Payot, Paris, 1991, page 151; voir aussi les pages 149 à 153, pour le caractère insondable de la liberté.

raison pratique offre déjà d'amples matériaux pour cette présentation. C'est ainsi que la **Critique de la Faculté de juger** interprète l'idée de liberté comme un fait dans l'horizon même de la moralité ; c'est l'idée de la liberté, dont la réalité peut être démontrée par les lois pratiques de la raison pure et, conformément à celle-ci, dans les actions réelles, par conséquent dans l'expérience ; cet aspect a été explicité et commenté par CARNOIS¹.

En effet, le simple nom de liberté, prononcé de manière magique, n'aura jamais suffi à expliquer aucune expérience ; d'une certaine façon, le primat de la raison pratique sur la raison théorique invite à se défaire du simple nom de liberté (son concept et sa théorie) pour s'intéresser à sa mise en œuvre. C'est en toute fidélité à cette orientation pratique de la pensée déjà mise en place par KANT que le motif de la praxis s'impose dans la pensée : "*Ce n'est pas seulement le nom de liberté qui importe mais bien son expérience*"². La liberté trouve en soi même la force de se dresser, malgré la peur et l'apparente toute-puissance de la nature. La nature est proprement ce qui résiste (comme matière), et la liberté ce qui se lève (comme loi ou comme commandement).

La loi de la liberté commande sans nul égard au secours que peut fournir la nature. Que la nature concoure ou non à son exercice, la loi commande. Elle suppose plutôt une résistance de la part de la nature, sinon elle ne commanderait pas³. La liberté est le nom propre de cette puissance qui s'arrache à la nature ; ce qui outrepassé le simple physique. Cette liberté est l'idée métaphysique par excellence puisqu'idée autour de laquelle s'ordonnent toutes les considérations

¹ CARNOIS(B.), *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, éd. Seuil, Paris, 1973, pages 107, 111 à 115.

² ADORNO(T. W.), *Dialectique négative*, traduction Collective, éd. Payot, Paris, 1978, pages 1991 à 193.

³ HOLDERLIN(F.), *La loi de liberté*, Traduction de D. NAVILLE, éd. Gallimard, Paris, 1967, page 277.

métaphysiques (la question de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme) ; ainsi se justifie : “ *L'affirmation de la liberté, clef de voûte de tout le système de la philosophie (KANT), condition de possibilité de toute conciliation* ”¹.

L'essence de l'homme ne se réduit pas à la pensée ; comme existence historique, il est aussi liberté : l'art est fils de la liberté et il veut que sa règle lui soit prescrite par la nécessité inhérente aux esprits et non par le besoin de la nature. Dans l'attitude esthétique, comme attitude foncièrement désintéressée, sujet et objet entrent dans une liberté réciproque que l'attitude théorique comme l'attitude pratique rendent impossible. Nous nous référons dans ce contexte précis à la manière dont HEGEL interprète l'expression kantienne du beau, en direction d'une identité des concepts de nature de liberté². En fait, l'immédiat plaisir pris à ce qui est beau en la nature présuppose et cultive une certaine libéralité dans la manière de penser, c'est-à-dire l'indépendance de la satisfaction, désintéressement par rapport à la simple jouissance des sens ; toutefois, la liberté y reste représentée³.

Comme le prône GRAMONT, dès qu'il y a pensée ou histoire, il faut dire de la liberté qu'elle est en jeu, incontournable et nécessaire. Dès que la philosophie a lieu, il faut dire qu'elle doit à la liberté de l'homme sa possibilité même. Cependant il convient de reconnaître que cette affirmation n'ôte rien aux difficultés propres à cette idée, autrement dit à sa teneur problématique : son mystère et son énigme. L'insondable fondement de cette propriété est un mystère parce qu'il

¹ GRAMONT (J.), *Kant et la question de l'affectivité*, éd. Vrin, Paris, 1996, page 166.

² STANGUENNEC (A.), *Hegel critique de Kant*, éd. P.U.F., Paris, 1985, page 270 à 273.

³ LORIES (D.), *Kant et la liberté esthétique*, dans *revue philosophique de Louvain*, publication de Novembre 1981, page 492.

ne nous est pas donné comme un objet de la connaissance palpable et disposé à toute expérimentation.

B. L'autonomie du jugement de goût

Le jugement de goût est le révélateur d'un pouvoir singulier de l'esprit humain, d'un pouvoir qui est en fait à la fois plus et moins qu'un pouvoir : une exigence, un impératif sans objectivité, une exigence subjective qui ne peut trouver qu'en soi-même sa propre assise, une exigence fondatrice d'objectivité.

L'accord effectif d'autrui ne peut intervenir que comme une confirmation d'un accord idéal qui, lui, est produit par le jugement de goût particulier lui-même : **Le goût ne prétend qu'à l'autonomie.** Faire de jugements étrangers, les principes déterminants du sien serait de l'hétéronomie : "*L'individu porte son jugement a priori et non par imitation*"¹. Le jugement de goût ne peut que reposer sur le goût propre de l'individu ; il est par excellence le jugement en lequel se manifeste l'autonomie de la faculté de juger ; et s'il arrive qu'un artiste change de jugement sur ses oeuvres après avoir écouté le jugement des autres, cela ne signifie pas qu'il juge effectivement autrement, mais "*qu'il trouve dans son désir d'être approuvé des raisons de s'accommoder de l'illusion commune(et cela contre son propre jugement)*"².

¹ KANT(E.), *Critique de la faculté de juger*, éd. Vrin, Paris, 1965, page 117.

² Ibidem, page 118.

On ne peut s'empêcher, comme être empirique, de rechercher la connaissance empirique des autres, comme s'il s'agissait d'une reconnaissance réelle, et on ne peut pas non plus s'empêcher de vouloir la reconnaissance empirique pour elle-même, oubliant que celle-ci n'a de sens qu'en tant qu'elle est la délégation d'une connaissance transcendante. Cela ne signifie pas que le jugement d'autrui ne puisse pas convaincre effectivement le jugement individuel et modifier celui-ci, mais c'est alors que ce dernier peut reconnaître en celui-là la référence même qui est sa propre référence intérieure.

Autonome, le jugement esthétique de goût l'est à plusieurs degrés : d'abord parce qu'il trouve en lui-même, ou qu'il tire de lui-même sa propre légalité ; la nécessité du plaisir esthétique est éprouvé a priori et non tirée de l'expérience ; ensuite, parce que cette légalité qu'il découvre en lui comme sa condition de possibilité ne peut être ni connue ni énoncée. Se soustrayant à tout concept déterminé, elle "*n'est pas apodictique*"¹. Le jugement doit la produire lui-même comme une règle indéterminée dont la source demeure énigmatique et qui est cependant la seule légitimation possible pour le jugement esthétique. Ainsi, au jugement de goût plus qu'à tout autre type de jugement, le fondement se dérobe. Le jugement esthétique n'a pas à se soumettre à la contrainte confortable d'un donné : ni l'intuition dans l'objet, ni le concept dans le sujet. Il est sans appui : en arrière de soi, il n'a aucun principe qui le précède puisqu'il doit produire lui-même ce principe et en cela il est un jugement réfléchissant ; en avant de soi, la beauté n'est rien d'objectif. Nous avons ici une des implications fondamentales de la **Critique de**

¹ Ibidem, page 77.

la faculté de juger : pour pouvoir porter un jugement adéquat sur un objet particulier dont nous ne possédons pas la règle, la confrontation avec le jugement d'autrui peut être féconde et même nécessaire ; mais en dernière instance, l'individu qui juge se trouve seul avec lui-même. Il est confronté à la liberté de sa pensée qui ne peut trouver d'appui véritable ni dans le jugement d'autrui, ni même dans une règle toute faite. La pensée a seulement à sa disposition une règle indéterminée qu'elle produit elle-même : Liberté propre au jugement réfléchissant, liberté plus radicale encore lorsqu'il s'agit du jugement esthétique, puisque non seulement il ne dispose au départ d'aucune règle générale, mais encore d'aucun concept de son objet. Le sujet aura beau scruter l'objet sous toutes ses faces, après en avoir fait le tour, il saura sans doute quelles propriétés objectives l'objet possède ; mais il ne saura encore rien de ce qui fait la beauté de l'objet, car "*la beauté n'est pas une propriété de l'objet considéré en soi*"¹.

Toutefois la beauté de l'objet n'est pas rien non plus, elle n'est pas un pur fantôme, ou le résultat d'une pure projection arbitraire de la subjectivité du jugement, sinon on ne voit pas pourquoi n'importe quel objet ne pourrait jouer ce rôle de révélateur. Tout se passe comme si l'objet beau ne pouvait provoquer le sentiment de plaisir esthétique que dans la mesure même où il n'est pas un objet de connaissance, ni un objet moral, ou du moins dans la mesure où tout jugement cognitif ou moral possible à son propos, c'est-à-dire tout jugement intéressé à l'objet, est suspendu, mis entre parenthèse au profit d'un jugement désintéressé. Le jugement esthétique représente un usage gratuit du jugement ; cette gratuité du jugement esthétique,

¹ KANT(E.), *Critique de la faculté de juger*, éd. vrin, Paris, 1965, page 170.

cette manière de porter sur l'objet un jugement désintéressé correspond à un retour sur soi de l'esprit dans la contemplation du beau. L'esprit se sent interpellé par l'objet beau qui semble n'être là que pour inviter l'esprit à se retourner sur lui-même. Dans le sentiment du beau, l'esprit est essentiellement intéressé à lui-même, à sa propre activité. Dans le domaine esthétique précisément, le jugement est à soi-même son propre objet, sa propre fin ; c'est le pouvoir de juger en sa pure forme qui s'apparaît à soi-même. L'esprit éprouve ainsi avec plaisir son propre pouvoir comme pouvoir de juger¹.

L'objet beau occasionne un **libre jeu** des facultés en lequel l'harmonisation des facultés de l'imagination et de l'entendement n'est plus réalisée en fonction d'un objet extérieur, mais se prend elle-même pour fin avant toute visée extérieure déterminée. L'accord libre de l'imagination avec l'entendement éveille le sentiment intérieur d'un état final de l'esprit. Grâce à la beauté naturelle ou artistique, l'esprit humain peut éprouver sa liberté à l'oeuvre en une véritable émotion spirituelle. Dans le plaisir esthétique, l'âme se réjouit de se sentir libre, d'éprouver son pouvoir de liberté qui est son pouvoir d'harmoniser ses facultés par de-là leur division ; une harmonie qui est ici une fin en soi, détachée de toute contrainte fondée en des règles. Dans le jugement esthétique, l'esprit prend pour objet son propre pouvoir fondamental : son pouvoir de juger avant tout jugement particulier : "*la finalité esthétique est la légalité de la faculté de juger en sa liberté*"².

¹ Sur ce sujet précis, nous renvoyons à l'oeuvre de DECLEVE(H.), *Kant et le plaisir de penser, qu'est-ce que l'homme ?*, en hommage à A. de WAELHENS, publication des facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles, 1982.

² KANT(E.), *Critique de la faculté de juger*, traduction et notes par PHILONENKO A. éd. Vrin, Paris, 1965, page,107.

Dans le sentiment esthétique s'accompagnant d'un jugement a priori sur l'objet, se manifeste l'ouverture de l'esprit humain au suprasensible, et cette manifestation a ceci de particulier qu'elle consiste en un sentiment personnel. Le pouvoir de l'esprit de s'ouvrir à l'universel et à ce qui est de l'ordre métaphysique se manifeste dans la sensibilité et dans la singularité.

Dans le sentiment du sublime se manifeste aussi la destinée métaphysique de l'esprit humain, sa liberté à l'égard du sensible ; mais elle se manifeste paradoxalement à la fois comme finitude. En outre, dans le sentiment esthétique, le jugement ne vise rien d'autre que sa propre légalité libre. Le jugement esthétique n'apprend pas de la nature mais de lui-même à découvrir ce qui est beau : *“ C'est en nous-mêmes que nous cherchons la mesure a priori, c'est la faculté de juger qui est elle-même législatrice ”*¹. Le jugement esthétique a pour condition immédiate la faculté de juger elle-même ; en effet, il ne doit se soumettre ni à un concept de l'entendement ni même à un principe de la raison au sens où le jugement moral se soumet à la certitude apodictique de la loi morale.

Il y a dans le jugement esthétique un usage radical ou originaire du pouvoir de juger qui rencontre dans le plaisir esthétique à la fois sa finitude et sa liberté : sa liberté, puisqu'il produit lui-même en ce lieu où s'harmonisent les facultés, l'idée esthétique, la mesure a priori qui le rend possible ; sa finitude, puisqu'il ne possède pas cette idée, puisqu'il ne peut la maîtriser comme un objet de savoir, mais qu'elle demeure pour lui dans une énigmatique indétermination. Le sentiment du beau amène l'esprit à se révéler à lui-même en son pouvoir d'autonomie qui est un pouvoir que l'on peut qualifier

¹ Ibidem, page 172.

d'auto-transcendance : dans l'harmonie des facultés, l'esprit reconstitue son unité, mais il la produit sous l'égide de ce qui ne peut être qu'une idée, la référence transcendantale du pouvoir de juger, référence qui en un sens n'est nulle part ailleurs qu'en ce qu'elle rend possible : cet accord des facultés.

Le suprasensible, présupposition nécessaire de ce en quoi le jugement ne peut voir qu'une finalité subjective de la nature, n'est qu'une idée ; mais c'est en cette idée que s'institue la liberté de l'esprit comme pouvoir de juger. Cette idée indéterminée de l'ouverture de l'esprit humain au suprasensible, au métaphysique, est un postulat qui seul permet de comprendre le pouvoir de la pensée révélé dans le sentiment esthétique, d'élargir son champ au-delà de ce qui se laisse déterminer par des concepts, c'est-à-dire au-delà des phénomènes dans leur dimension purement empirique.

La beauté ne peut être comprise que comme ce qui dans le sensible dépasse le sensible, comme la présence de l'au-delà de la physique dans la physique ; et le sentiment du beau est celui de ce pouvoir de l'esprit de voir dans le sensible ce qui transcende le sensible. Le beau ne se réduit pas à la simple reproduction transparente d'une idée métaphysique préconstituée. Dans le beau, est présent un analogue sensible et singulier d'une idée universelle indéterminée, et le pouvoir spécifique susceptible de produire ou de percevoir une telle présentation est l'imagination.

C. La libre légalité de l'imagination

Le goût est une faculté de juger d'un objet en relation à la libre légalité de l'imagination. Si donc dans les jugements de goût l'imagination doit être considérée dans sa liberté, elle ne sera pas comprise en premier lieu comme reproductrice, comme lorsqu'elle est soumise aux lois de l'association, mais comme reproductrice et spontanée (en tant que créatrice de formes arbitraires d'intuitions possibles)¹. c'est le rôle de l'imagination de cristalliser, par la création artistique ou par la réflexion sur la beauté naturelle, en une image, en une exposition singulière, cette tension vers ce qui, avant cette cristallisation, n'est à proprement parler rien, en tout cas pas une règle objective. Et pourrait-on ajouter, c'est précisément parce qu'en un sens l'idée n'a pas de présence positive pour le sujet, qu'il peut y avoir une véritable création, libre production de l'imagination, qui n'est pas soumise à une idée toute faite qu'elle ne pourrait dès lors que reproduire.

Par le fait que l'idée du beau est indéterminée, parce qu'elle est seulement évoquée et non démontrée dans l'objet beau, parce que le beau ne se manifeste que dans un sentiment subjectif et non en des concepts rationnels, parce que le principe du jugement esthétique est sans doute inconditionnel mais insaisissable en lui-même, si ce n'est en son caractère inconditionnel, parce que le jugement sait que l'objet, pour être beau doit être adéquat à un idéal, mais ne sait pas vraiment ce qu'est cet idéal qu'il ne peut appréhender qu'en ses multiples manifestations sensibles, parce que le jugement produit l'idéal du beau tout autant qu'il le reproduit, l'individu est confronté dans le jugement esthétique plus qu'en tout autre type de jugement à la

¹ KANT(E.), *Critique de la faculté de juger*, Traduction et notes par PHILONENKO A., éd. Vrin, Paris, 1965, page 80.

liberté de sa propre pensée. Il doit décider seul s'il y a bien eu reprise de l'idée du beau dans l'objet qu'il considère ou qu'il produit, si la subsomption du particulier sous l'universel s'est faite de manière adéquate. Dans le sentiment esthétique, la pensée est en quelque sorte libérée de la gangue conceptuelle qui, en d'autres jugements, délimite son champ d'application mais lui assure également une assise ferme.

Cependant, la liberté du jugement esthétique peut aussi plus facilement se retourner contre elle-même, contre le principe que le jugement produit lui-même. Alors que dans la faculté logique on se subsume sous des concepts logiques, *“ dans la faculté esthétique on subsume sous un rapport, qui ne peut être que senti, de l'imagination et de l'entendement, s'accordant réciproquement dans la forme représentée de l'objet, et en ce cas la subsomption peut être facilement trompeuse ...”*¹.

Dans la production comme dans la contemplation de l'objet beau, est à l'oeuvre une productivité, une véritable créativité de l'imagination. La contemplation comme la production d'un objet beau met en branle un pouvoir de l'imagination libéré de sa soumission aux concepts de l'entendement. Entre ainsi en jeu une libre légalité de l'imagination, en harmonie avec une finalité sans fin de l'entendement. L'imagination produit en une activité spontanée, en dehors de toute contrainte extérieure, sans loi si ce n'est celle de sa libre soumission à la raison, des formes singulières expressives qui présentent chacune l'idée du beau. Mais si l'imagination est entièrement libre dans la création de ces formes singulières, si elle en est l'unique auteur, elle n'est cependant pas l'auteur de ce dont elles sont les représentations. Loin de pouvoir créer n'importe quoi,

¹ Idem, page 125.

l'imagination n'est véritablement créatrice que lorsqu'elle parvient à harmoniser sa liberté avec une légalité qui lui vient d'ailleurs.

La satisfaction, le plaisir attaché à l'objet beau se rapporte à cette universalité indéterminée dont la présence hante toute présentation singulière. Le beau est ce fait que la singularité sensible parvient, en son unicité, à évoquer l'universalité spirituelle. Et le plaisir esthétique est ce plaisir qui est provoqué par une intuition très singulière puisqu'il s'agit d'une intuition en laquelle se donne, ce qui échappe principiellement à toute intuition : un idée, ou un idéal. L'énigme du beau est celle même du rapport du suprasensible au sensible, puisque dans le beau, c'est le suprasensible qui se manifeste par la grâce d'une singularité sensible. L'imagination en sa liberté sans loi ne produit rien que de l'absurde¹, d'où l'importance capitale du pouvoir de juger auquel il revient d'accorder l'imagination en sa liberté à la légalité de l'entendement et de la raison.

Le beau peut être présenté comme l'objet d'une harmonie recherchée et trouvée, toujours à nouveau créée entre la liberté de l'imagination et la légalité de l'entendement. L'activité spontanée de l'imagination dans le jugement esthétique, hors de la création ou lors de la contemplation, est d'une liberté infinie quant à l'expression singulière de l'idée, mais elle n'est pas libre à l'égard de l'idée. Une imagination qui serait radicalement créatrice, au sens où elle n'aurait plus même à se soumettre à l'idée du beau, tomberait dans un analogue esthétique du mal en déniait sa finitude, en voulant dépasser ses propres limites.

¹ KANT(E.), *Critique de la faculté de juger*, traduction et notes par PHILONENKE A., éd. Vrin, Paris, 1965, page 148.

La critique du pouvoir de juger esthétique qui établit les limites du pouvoir de l'imagination, loin d'aboutir à une théorie étriquée du beau, qui réduirait l'activité créatrice à une simple imitation d'un modèle préconstitué, n'est qu'un préalable pour exposer un pouvoir d'ouverture véritablement infini de l'imagination. En produisant ses représentations, l'imagination produit par là-même l'idée esthétique qui demeure toujours présente. Avec l'imagination, nous transformons la nature *"toujours certes d'après des lois analogues, mais aussi d'après des principes qui prennent leur source plus haut dans la raison[...] ; en ceci nous sentons notre liberté par rapport à la loi de l'association (qui dépend de l'usage empirique de cette faculté) de telle sorte que nous empruntons suivant cette loi à la nature, la matière dont nous avons besoin, mais que celle-ci peut être travaillée par nous en quelque chose qui dépasse la nature"*¹.

Il y a cependant un plaisir par lequel le jugement de goût exprime un sentiment de soi provenant de sa liberté. Le goût est ce lieu où l'ouverture de l'esprit au suprasensible se donne d'emblée dans un sentiment². KANT établit une distinction d'une part entre les idées de la raison, concepts sans intuition, et d'autre part entre les idées esthétiques, intuitions sans concepts, intuitions internes, ou représentations de l'imagination, qui est le pouvoir de créer une autre nature pour ainsi dire à partir de la matière que la nature réelle lui donne. Il conçoit ensuite cette distinction comme celle entre deux modes distincts des mêmes idées de la raison : les idées esthétiques, de même que les idées intellectuelles, se caractérisent avant tout par

¹ Idem, page 144.

² KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, page 24.

le fait que, renvoyant au suprasensible, elles ne peuvent jamais montrer d'elles-mêmes une face sans cacher l'autre ; elles ne peuvent se manifester qu'en se déroband. Ainsi, les idées esthétiques ne donnent lieu à une intuition sensible que pour inciter celle-ci à se dépasser vers une pensée, qui contient également plus qu'une simple pensée cognitive.

Par un retour de la liberté sur elle-même à l'occasion d'une intuition réfléchissante qui, comme telle, ne se laisse pas ramener à un simple concept de l'entendement pour cette raison même qu'il y va en cette intuition de la liberté et du suprasensible, concepts qui dépassent l'entendement par cette quasi-institution de la liberté, l'imagination met en branle la raison elle-même. Grâce à son pouvoir de représenter ce qui n'est pas, elle offre à la raison l'occasion de penser au-delà même de ce qui d'une manière simple se conçoit clairement : “ *...l'imagination est alors créatrice et elle met en mouvement la faculté des idées intellectuelles (la raison) afin de penser à l'occasion d'une représentation bien plus (ce qui est vrai, le propre du concept de l'objet) que ce qui peut être saisi en elle et clairement conçu* ”¹.

En effet, il y a dans l'idée esthétique, ou plutôt dans le mouvement de pensée qui va de la perception sensible et singulière de l'objet beau à l'idée esthétique évoquée, plus de pensée et une pensée plus libre que dans aucune connaissance conceptuelle. L'imagination a ce pouvoir d'animer une simple représentation empirique par l'idée du suprasensible, c'est-à-dire de métamorphoser la nature en quelque chose qui est comme la nature, mais qui offre à

¹ KANT(E.), *Critique de la faculté de juger*, Traduction et notes par PHILONENKO A. éd. Vrin, Paris, 1965, page 144.

l'esprit humain comme une intuition de ce qui dépasse la nature. L'idée du beau (comme idée du sublime) n'est donc en dernière instance que cette idée même du suprasensible en tant que substrat commun à l'esprit humain et à la nature.

De même que par l'action morale, la liberté transcendantale s'inscrit dans le monde, de même elle se manifeste dans ce monde phénoménal par l'activité esthétique de l'imagination. Disons que nous sommes absents au lieu où l'imagination rencontre la raison, c'est-à-dire au lieu où a eu lieu la création d'une beauté singulière à partir de l'idée indéterminée du beau. C'est pourquoi le génie créateur est souvent incapable d'expliquer théoriquement ce qu'il fait lorsqu'il crée ; il se soumet bien à une règle car sans règle, rien ne peut être produit que l'absurde, et l'absurde peut aussi être original ; mais cette règle, il ne la produit pas lui-même par une réflexion consciente, il la reçoit de la nature, c'est-à-dire du substrat suprasensible de toutes ses facultés.

DEUXIEME PARTIE

LA LIBERTE DANS LE DOMAINE
JURIDICO-POLITIQUE

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

II - LA LIBERTE DANS LE DOMAINE JURIDICO-POLITIQUE

1. La liberté et ses aspects juridiques

Nous pouvons affirmer à la suite de EISLER que le droit naît formellement de la raison pratique ; c'est un ordre des rapports des hommes entre eux exigé par celle-ci. La volonté des hommes doit être unifiée de sorte que la liberté de chacun soit compatible avec celle des autres. C'est de cette régulation unitaire, d'une forme des rapports entre volontés qu'il s'agit dans le droit, et non d'une fin extérieure (telle que le bonheur).

La qualité du but des lois, en tant que lois contraignantes, n'est pas le bonheur, mais la liberté pour chacun de travailler à son propre bonheur, où qu'il entende le placer, pourvu qu'il ne porte pas préjudice à la liberté d'autrui en ce qu'elle a d'identité légitime. La modalité de ces lois est que la liberté ne soit pas bornée par des lois contraignantes arbitraires, mais seulement par celles sans lesquelles l'union des citoyens ne saurait subsister, et qui lui sont donc tout bonnement nécessaires. Dans **La religion dans les limites de la simple raison**, KANT affirme alors que la législation part du principe selon lequel il faut restreindre la liberté de chacun aux conditions sous lesquelles elle peut coexister avec la liberté des autres suivant une loi universelle.

Le concept d'un droit externe procède du concept de liberté dans le rapport extérieur des hommes entre eux, et n'a absolument

rien à voir avec la fin qu'ont naturellement tous les hommes : **Le Droit se présente ainsi comme la limitation de la liberté de chacun à la condition de son accord avec la liberté de tous, selon une loi générale, universelle de la liberté.**

La liberté, en tant qu'indépendance par rapport à l'arbitre contraignant d'un autre, dans la mesure où elle peut coexister avec la liberté d'autrui suivant une loi universelle, est ce droit unique, originaire, qui appartient à tout homme en vertu de son humanité. Au fait, nous ne connaissons notre propre liberté, de laquelle procèdent toutes les lois morales, par conséquent tous les droits aussi bien que les devoirs, qu'à travers l'impératif morale, qui est une proposition commandant le devoir. Par le fait que le droit est l'ensemble des lois gouvernant des actions libres et déterminées par l'arbitre collectif, il faut que toutes les lois juridiques procèdent de la liberté de ceux qui ont le devoir de lui obéir.

La conception de la liberté comme autonomie est pour KANT la référence transcendantale obligée, le principe fondateur de toute pratique politique. La société politique n'est pas une simple réalité sociale-politique, elle s'institue comme telle. C'est à cette dimension d'auto-institution que renvoie la rigoureuse distinction kantienne entre l'état social et l'état civil de la communauté humaine. Disons que c'est, surtout en tant qu'état civil que la société humaine accède à sa dimension essentielle, rationnelle. L'auto-institution de la société comme société politique doit passer par la médiation juridique : l'idée de la liberté, l'idée de la justice trouve dans l'institution du droit son effectivité. L'état politique légitime est un état de droit dont la référence transcendantale est l'idée du droit naturel, traduction juridico-politique de l'idée de liberté, ou de l'idée de personnalité. La

différence originaire du transcendantal et de l'empirique devient donc dans la sphère juridico-politique celle du droit naturel et du droit positif¹.

En effet, la liberté n'est précisément que le principe transcendantal de la politique qui peut, en tant que politique empirique, s'écarter de son propre principe. Nous rencontrons ainsi la question du mal et du mensonge dans leur figure politique, que nous aurons à développer dans la troisième partie de notre travail. C'est la possibilité du scepticisme ou du positivisme qui réapparaît comme pragmatisme ou réalisme politique ; mais c'est aussi et surtout la possibilité d'un mal et d'un mensonge, qui reçoit en politique un champ d'application plus vaste qu'en tout autre domaine. Nous assistons alors à la possibilité pour la politique de nier, dans les discours et dans les faits, toute objectivité à l'idée qui fonde la politique. Parce qu'en politique plus qu'en tout autre domaine l'extériorité de l'institution est la médiation essentielle, et par le fait que toute institution phénoménale de l'idée est toujours susceptible de trahir l'idée autant que de la représenter, l'institution de la politique peut toujours aboutir dans les faits à une négation de la liberté. La différence entre le droit naturel et le droit positif est en dernière instance la différence originaire entre l'éthique et la politique : **l'éthique doit être l'horizon de la politique.**

Selon KANT, c'est à la doctrine du droit naturel que le juriste doit emprunter les principes immuables de toute législation possible. Lorsqu'il s'agit de trouver un critère universel qui permette de distinguer le juste de l'injuste, on ne peut que procéder à une déduction transcendantale du droit. La raison pure a priori est la seule

¹ VLACHOS(G.), *La pensée politique de Kant*, éd. P.U.F., Paris, 1962, 1er chapitre.

source authentiquement fondatrice pour toute législation empirique. L'expérience peut et doit certes intervenir dans l'élaboration des lois, mais elle ne peut servir de pierre de touche pour décider des principes qui doivent fonder le droit¹. Lorsqu'il y va des principes juridico-politiques fondamentaux, lorsqu'il s'agit de remonter à la règle de la constitution politique, de trouver la fondation pour une législation, le législateur doit s'orienter d'après l'idée et non d'après l'expérience ; et si l'expérience peut intervenir dans cette recherche, c'est seulement dans la mesure où elle est elle-même animée par cette règle a priori qui la transcende. L'idée ou l'idéal de la société est l'idée du droit, ou de la justice, et ce droit désigne alors un certain rapport de la liberté du sujet à la liberté d'autrui : "*Le droit est donc l'ensemble des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être uni à l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté*"².

Toute législation empirique particulière doit se fonder sur le principe a priori qu'est la loi universelle de la liberté, et celle-ci trouve sa traduction juridico-politique dans le concept du droit naturel de l'individu. L'idée du droit ou du juste est à la fois la référence de fait de toute société politique. Le référence de droit est ce devoir pour la société de dépasser son existence naturelle, son état de nature, qui sans pouvoir être dit proprement injuste, est un état de violence et de guerre permanente. A l'instar de HOBBS, KANT s'écarte de la tradition classique pour laquelle le droit naturel correspond à un ordre conforme à la nature. Pour ceux-ci, le droit ne peut trouver son fondement que dans la volonté des individus s'engageant librement à

¹ KANT(E.), *Métaphysique des moeurs*, première partie, *Doctrine du droit*, Traduction de PHILONENKO A., éd. Vrin, Paris, 1971, pages 103 à 104.

² Idem, page 104.

former une communauté civile. Que l'idée du droit soit présente en toute société organisée politiquement, cela apparaît de manière évidente dans le référence, explicite ou non, à l'idée d'un contrat originaire, quels que soient les mésusages idéologiques que puissent faire de cette idée les pouvoirs concrets. C'est l'idée d'une communauté des volontés, idée rousseauiste de **volonté générale**¹, d'une volonté a priori unifiée de tous², c'est-à-dire d'une unité de la raison pratique.

Nous devons préciser que cette communauté originaire des volontés n'est pas une donnée, mais elle est le fait d'un contrat ; le concept de contrat traduit l'idée que la société humaine s'est instituée librement elle-même en se donnant sa propre loi. Mais qu'une telle idée soit au fondement de toute société politique, cela ne signifie pas que le contrat social soit l'origine ou le fondement de la société politique. L'auto-institution de la société comme fondement ou origine de celle-ci n'est précisément qu'une simple idée, mais une idée constitutive, instituante de l'identité politique de toute société de fait. Elle est présente en toute société politique comme une exigence ou un postulat de la raison pratique : l'exigence d'agir comme s'il y avait un contrat originaire, comme si l'origine de la société coïncidait avec l'acte libre de son auto-institution sous le principe de l'unification de la volonté.

En prenant en compte l'idée rousseauiste du contrat social, KANT l'infléchit dans le sens d'une plus grande radicalité pratique. Le contrat social n'est pas un fait originaire, mais il est plus qu'une simple hypothèse théorique, et bien plus que l'objet d'une décision

¹ Sur l'influence de ROUSSEAU sur la pensée politique de KANT, voir VLACHOS(G.), *La pensée politique de Kant*, éd. P.U.F., Paris, 1962, pages 52 ss.

² KANT(E.), *Métaphysique des mœurs*. Première partie, *Doctrines du droit*, traduction de PHILONENKO A., éd. Vrin, Paris, 1971, page 140.

humaine, d'une convention qui, comme telle, serait toujours un moyen pour autre chose qu'elle-même. Il est un postulat de la raison pratique ; le nom donné à l'exigence transcendante, inconditionnelle, d'instituer une communauté. Cette communauté ne peut être un simple moyen au service de l'intérêt des individus, conception artificialiste de l'institution sociale et politique, mais elle doit être à elle-même sa propre fin. Par là, le contrat social se distingue essentiellement des autres types de contrats qui ont toujours leur objet, leur finalité en dehors d'eux-mêmes.

En effet, le contrat social est bien la figure politique de l'impératif catégorique. Il en synthétise les deux dimensions : **autonomie et universalité** ; communauté des volontés, l'universalité est comme la teneur de la loi que la société se donne elle-même. La communauté ne doit se soumettre qu'à sa propre loi, et cette loi n'est rien d'autre que celle de la libre adhésion de chacun à la légalité imposée par l'idéal rationnel. L'idée du contrat social originaire ne peut donc pas renvoyer à un acte fondateur effectif de la société, car selon KANT, un état de fait, une situation empirique, même originelle ne peut devenir comme tel un principe, le fondement pour un état de droit ; mais elle désigne la nécessité d'une référence à un tel acte auto-fondateur, à une telle auto-institution de la société comme à une idée régulatrice de la pratique sociale-politique. Elle désigne au sein même de l'empirie la nécessité pour l'empirie d'une référence au transcendantal.

Quant à l'origine réelle de toute société civil particulier, le plus probable est qu'elle se soit produite au contraire dans la contrainte et la violence : *“ On ne saurait espérer pour la mise en pratique de cette idée que l'état de droit commençât autrement que*

par la force, sur laquelle se fonde ensuite le droit public ¹. Une telle violence originaire ne rend pas pour autant illégitime l'état civil qui en résulte, si celui-ci est un véritable état de droit. En dépit des divergences principielles qui opposent KANT à MACHIAVEL, celui-ci rejoint l'auteur du *Prince* qui prône également que la naissance d'un Etat s'accompagne toujours d'une violence inévitable ; mais le fondateur de l'Etat est justifié, s'il apporte une véritable unité politique à un peuple².

Cette appréhension de la notion de liberté et ses aspects politiques nous permet d'en arriver au thème qui va suivre, c'est-à-dire à la conception de la liberté dans le domaine éthico-politique.

2. La liberté et le domaine éthico-politique

Notons de prime abord que la politique ne peut se soustraire aux exigences de la raison pratique ; et ceci correspond tout à fait à une nécessité de fait et à une exigence, à un impératif : Quoi qu'il fasse, et quelque principe qu'il mette au fondement de son action, l'homme politique est confronté en permanence non seulement à la question de la justesse de son action, mais aussi avec celle de la justice, de sa légitimité.

La politique est un espace particulier en lequel s'inscrit l'action humaine, et celle-ci demeure régie par les lois de la raison pratique, quel que soit le domaine concerné. Les exigences de la raison pratique demeurent valables pour la politique, qui ne peut s'y soustraire, quels

¹ KANT(E.), *Vers la paix perpétuelle, essai philosophique*, Traduction, introduction et critique par J. DARBELLAY, éd. P.U.F., Paris, 1958, page 135.

² Pour de plus amples informations à propos du rapport de KANT à Machiavel, se référer à l'oeuvre de LEFORT(C.), *Le travail de l'oeuvre, Machiavel*, éd. Gallimard, Paris, 1972.

que soient les obstacles réels qu'elle peut rencontrer dans sa pratique effective.

Dans son oeuvre intitulée **Vers la paix perpétuelle**, KANT démontre comment la politique peut et doit transcender ses buts pragmatiques vers une finalité éthique. Et quoi qu'il en soit, on ne peut invoquer l'incompatibilité entre éthique et politique pour justifier une démission à l'égard des exigences fondamentales de la politique. selon KANT, la réalisation d'un Etat idéal est bien possible : un bon régime peut être établi qui ne serait cependant pas le régime idéal du point de vue de l'éthique mais seulement du point de vue des critères politiques qui sont aussi les critères que la politique ne peut dépasser, les limites qu'elle ne peut franchir. Il en découle plusieurs implications : la politique n'est pas le domaine humain essentiel ; elle n'est pas certes le lieu privilégié où pourrait se réaliser le Bien contrairement à l'affirmation de PHILONENKO selon laquelle *"Tous les obstacles sautent et décidément le mal radical n'est pas le mal définitif. Et puisque dans cette perspective la liberté peut s'épanouir, la clef de voûte du système kantien est la politique"*¹. Pour notre part, la politique peut seulement réaliser la liberté extérieure, mais tout à fait insuffisante pour la pleine réalisation de l'idée de la liberté. Le conflit n'est cependant pas principiel entre l'éthique et la politique : *" Il n'y a donc pas objectivement de conflit entre la morale et la politique "*².

Il est à noter que la politique n'est pas principiellement le domaine du mal ; la source essentielle du conflit entre l'éthique et la politique est bien dans la finitude humaine, celle-ci doit être entendue

¹ PHILONENKO (A.), *Etudes kantienne*s, éd. Vrin, Paris, 1982, page 70.

² KANT(E.), *Vers la paix perpétuelle, essai philosophique*, éd. P.U.F., Paris, 1958, page 153.

non pas comme simple faiblesse, attachement au sensible, mais comme cette part obscure de la liberté par laquelle elle peut toujours se retourner sur elle-même. Le fondement ultime d'un tel conflit est donc la liberté elle-même, qui est aussi le lieu d'une ouverture possible de la politique sur l'éthique. La communauté idéale en laquelle le droit de chacun serait respecté par tous librement et non par contrainte, est à la fois le fondement transcendantal et la limite de toute communauté sociale réelle : Ce qui doit demeurer l'horizon transcendantal de toute communauté effective si celle-ci ne veut pas sombrer dans la barbarie.

L'idée du juste, du droit, ne cesse de travailler toute société humaine en ses profondeurs. Affirmer que l'idée du juste est l'horizon transcendantal de toute société, c'est une autre manière de dire que la justice est la référence nécessaire de toute société, même la plus injuste. C'est pourquoi, l'unique réconciliation de la société avec elle-même, avec sa propre loi, avec son idée, KANT l'a exposée comme une simple idée : c'est l'idéal du règne des fins, où la différence n'existe plus entre le nouménal et le phénoménal.

Il est certain que KANT est bien conscient que, dans les faits, chacun adhère la plupart du temps au contrat social tel qu'il est incarné par les institutions particulières de la société dans laquelle il vit, seulement par intérêt et non pour l'idée, en gardant même " *une secrète tendance à s'en excepter* " ¹ ; il est aussi vrai que l'intérêt, principe de la division sociale, continue de déterminer la réalité sociale par-dessous l'idéal officiel de l'unité. Mais si une telle attitude est insuffisante du point de vue de la raison pratique, ce n'est pas en tout cas l'affaire de l'homme politique de tenter de remédier à ce mal

¹ KANT(E.), *Vers la paix perpétuelle, essai philosophique*, éd. P.U.F., Paris, 1958, page 145.

car du point de vue strictement politique, le respect extérieur du contrat doit suffire. Pour cette raison, l'institution politique de la liberté transcendantale, la nécessaire manifestation extérieure du droit naturel dans les lois publiques doit avoir pour unique protection officielle la contrainte, la pénalisation. La nécessité de la contrainte légale est envisagée dès l'introduction générale à la **Métaphysique des moeurs**, dans un contexte qui seul peut lui donner tout son sens. Il s'agit précisément d'établir la distinction essentielle existant entre la législation morale et la législation juridique : *“ C'est ainsi que l'éthique commande qu'en un contrat, je tienne la promesse que j'ai faite, quand bien même l'autre partie ne m'y saurait contraindre(...)”. Ainsi, c'est un devoir extérieur de tenir la promesse donnée dans un contrat ; mais le commandement d'agir ainsi uniquement parce que c'est un devoir sans tenir compte d'un autre mobile n'appartient qu'à la législation intérieure* ¹.

En fait, que l'institution politique de la liberté ait pour condition restrictive la contrainte, postulat de la raison juridique, cela n'est un paradoxe que d'un point de vue secondaire : la contrainte doit s'exercer sur les actions extérieures, et elle ne peut s'exercer que sur l'extériorité des actions, dans la mesure même où elle ne peut s'exercer sur les mobiles des actions, sur l'intériorité des consciences. La contrainte est pour ainsi dire l'unique mobile qui puisse être intégré dans la loi juridique. L'individu peut se soumettre à la loi par intérêt, pour éviter la pénalisation ; cela signifie que ce dernier ne doit pas s'y soumettre par respect pour la loi. Contrairement à la loi morale, la loi juridique ne doit pas être comme telle, le mobile de

¹ KANT(E.), *Métaphysique des moeurs*. Première partie, *Doctrine du droit*, éd. Vrin, Paris, 1971, page 94.

l'action ; le droit positif ne peut intégrer une loi qui contraindrait le citoyen à se soumettre à la légalité juridique par conviction.

On ne peut voir dans la contrainte juridique un élément négateur de la liberté que si on comprend cette dernière comme la simple liberté naturelle, la liberté anarchique, qui est aussi bien la liberté d'imposer aux autres par la violence son propre intérêt. Par contre, le concept proprement kantien de la liberté pratique comporte principalement un élément de contrainte par rapport à la tendance du libre-arbitre à suivre l'intérêt plutôt que la loi morale. A la contrainte intérieure de la volonté dans la liberté morale se substitue la contrainte extérieure dans la liberté juridico-politique. La contrainte appartient essentiellement au droit nous dit KANT, dans la mesure où elle seule peut éliminer la violence naturelle. KANT présente, comme le fera plus tard Max WEBER, la contrainte légale comme l'unique violence légitime. La contrainte légale est nécessaire et légitime vue sa finalité.

Il est à rappeler que c'est le droit de l'individu comme personne libre, et non le bonheur de l'individu comme être empirique, qui est pour KANT la véritable fin de l'Etat juridico-politique, car nul n'est habilité à prendre en charge le bonheur des autres. C'est donc dans cette optique que CASTORIADIS affirme dans l'une de ses oeuvres sur la société que : *“ Je ne demande pas que la société me donne le bonheur ; je sais que ce n'est pas là une ration qui pourrait être distribuée à la Mairie ou au conseil ouvrier du quartier et que, si cette chose existe, il n'y a que moi qui puisse me le faire sur mes mesures ”*¹. Cela implique la possibilité et la légitimité d'une contrainte exercée sur certains intérêts particuliers

¹ CASTORIADIS(C.), *L'institution imaginaire de la société*, éd. Seuil, Paris, 1975, page 126.

des citoyens lorsqu'il y va du respect de la liberté des personnes ; et seulement pour cette raison. La liberté juridique est la faculté de se soumettre à la contrainte des lois qui sont telles que le sujet aurait pu y donner son assentiment, aurait pu participer librement à leur élaboration. La légalité juridique n'a donc pas à s'occuper des intentions qui président aux actions des citoyens. La contrainte légale est ainsi à la fois la condition de possibilité de l'Etat juridico-politique et le signe de la limite de celui-ci.

L'Etat de droit est la condition nécessaire mais non suffisante de la réalisation de la liberté transcendante. Toutefois, cela demeure une exigence éthique que la loi en son principe même soit le mobile de l'action. Du point de vue strictement éthique, il faut exiger un respect de la loi pour la loi. C'est la légalité même de la loi nous dit KANT, qui doit être respectée dans la mesure où elle est la seule représentation institutionnelle de la liberté transcendante. KANT prône l'importance du principe qui est au fondement de sa philosophie juridique et politique : la loi positive ne représentera jamais parfaitement la liberté transcendante. L'éthique doit demeurer l'horizon transcendantal de la politique ; cela signifie d'une part que les principes politiques derniers sont des principes éthiques, mais d'autre part que l'éthique est irréductible à la politique, qu'il est principiellement impossible de réaliser politiquement l'éthique.

KANT critique certaines de ces philosophies qui dénie précisément cette imperfection de principe de toute institution politique, de toute institution humaine qui leur vient de leur extériorité et de leur particularité. Ces philosophies croient à la possibilité d'une réconciliation totale entre la liberté et son extériorisation en une institution ; elles oublient donc que la division

est originaire entre le transcendantal et l'empirique, entre l'idée de la liberté et sa reprise en une autonomie pratique toujours finie, imparfaite. La distance demeure infranchissable car infinie entre l'autonomie de la communauté originaire, transcendantale, et toute communauté de fait. C'est pourquoi la raison pratique éthique ne peut exiger que le respect de la loi dans son esprit, dans son principe, et non dans son contenu positif. L'exigence de la raison pratique éthique porte bien sur le droit positif, mais seulement sur ce qui dans ce droit est adéquat à l'idée. Si les lois étaient parfaites nous dit KANT, les citoyens y obéiraient volontiers : *“ Il est tout à fait raisonnable d'affirmer que si la législation était pleinement d'accord avec ces idées, on n'aurait plus besoin d'aucune peine ”*¹.

Si donc la contrainte légale n'est pas comme telle injuste, si elle est au contraire légitime car par elle seule la communauté politique peut maintenir sa cohésion, elle a cependant pour cause la part inéluctable d'injustice inhérente à toute législation humaine.

Il se dégage un paradoxe dans la pensée de KANT en ce sens qu'il n'a pas hésité un seul instant à émettre une condamnation radicale de toute révolte, de toute révolution, même si celle-ci est motivée par l'injustice flagrante des lois en vigueur. Nous citerons en exemple le passage de la **Doctrine du droit** qui a pu faire apparaître KANT comme le philosophe du despotisme politique : *“ L'origine du pouvoir suprême est pour le peuple qui y est soumis, insondable au point de vue pratique, c'est-à-dire que le sujet ne doit pas discuter activement de cette origine comme d'un droit contestable relativement à l'obéissance qu'il lui*

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pure*, Traduction revue et corrigée par A.J.L. DELAMARE et F. MARTY à partir de la traduction de J. BARNI, dans *E. Kant, Oeuvres philosophiques*, éd. Gallimard, Paris, 1980, page 1028.

doit. (...) il ne peut et ne doit juger autrement qu'en la façon voulue par le souverain actuel de l'Etat. Une loi qui est si sacrée(inviolable) qu'au point de vue pratique, la mettre en doute donc en suspendre l'effet un moment, est déjà un crime,(...) : on doit obéir au pouvoir législatif actuellement existant quelle qu'en puisse être l'origine "1.

Une lecture rapide de ce passage peut nous amener à comprendre plus ou moins que KANT produit là une légitimation du despotisme, et plus généralement de tout abus de pouvoir. Au nom de l'idée qu'elle est censée incarner, la politique la plus infidèle à cette idée reçoit ici apparemment sa caution : c'est le devoir de tout citoyen de se soumettre à l'arbitre du souverain, représentation symbolique sinon réelle de la volonté générale, même si celui-ci transgresse la loi constitutionnelle. Assurément, c'est là une manière très singulière de légitimer le pouvoir que de reconnaître en même temps la possibilité de son illégitimité foncière, en tant qu'il est considéré dans sa réalité factuelle, et d'affirmer que, par-delà cette réalité, il y a dans tout pouvoir quelque déficient qu'il soit vis-à-vis de son idée, une dimension symbolique fondatrice du politique qui nous contraint de respecter tout pouvoir comme tel, comme si celui-ci procédait effectivement d'un choix divin. KANT fait ainsi une distinction essentielle entre la personne concrète particulière du souverain et la souveraineté qu'il représente.

Une approche plus approfondie des textes kantien nous révèle que ce dernier veut nous faire comprendre qu'il est en fait permis de condamner dans son for intérieur la personne concrète du souverain, mais que cette résistance intérieure ne peut en aucun cas

¹ KANT(E.), *Métaphysique des moeurs*. Première partie, *Doctrine du droit*, éd.Vrin, Paris, 1971, page 201.

s'extérioriser et devenir une résistance active. KANT va même jusqu'à faire sienne la vieille idée du pouvoir de droit divin, en l'adoptant seulement au point de vue critique : elle ne doit correspondre à rien de réel, mais elle doit avoir force de loi comme simple idée.

En effet, par la résistance ou la rébellion, le citoyen se mettrait en dehors de ce qui est pour lui la condition même de tout droit : la volonté universelle législatrice, dont l'idée n'est rien sans son incarnation par un souverain.

Cette conception kantienne s'oppose à celle qu'avance WEIL à propos du mensonge : il est certain que si le souverain transgresse la loi, il a déjà rompu lui-même le contrat originaire ; il s'est mis lui-même hors-la-loi, et il serait donc absurde de continuer à se soumettre à ce qui n'est plus qu'un simulacre de représentation de la volonté générale. Par contre KANT affirme *“qu'il ne peut même pas y avoir dans la constitution un article qui permettrait au pouvoir de l'Etat, au cas où le chef suprême transgresserait la loi constitutionnelle, de lui résister...”*¹, et il continue en disant : *“ Contre la législation suprême de l'Etat, il n'y a donc point d'opposition légale du peuple ”*².

Ce développement relatif à l'apparente complexité de la conception kantienne du rapport de la liberté au domaine éthico-politique nous amène ainsi à découvrir le paradoxe au sujet de l'idéalité du souverain.

¹ KANT(E.), *Métaphysique des moeurs*. Première partie, *Doctrine du droit*, éd. Vrin, Paris, 1971, page 202.

² Idem, page 203.

3. Le paradoxe de l'idéalité du souverain

Le propos fondamental de KANT est de montrer l'impossibilité de principe d'intégrer dans la loi la légitimation de ce qui est la négation principielle de toute légalité. Il insiste sur la nécessité de punir légalement toute recherche illégale de la liberté. La loi ne peut se nier elle-même ; nous en arrivons ainsi au principe de la cohérence interne de la raison que nous aurons à expliciter dans l'analyse kantienne du mal radical et du mensonge : il est impossible et serait insensé de faire de la violence anti-légale un principe reconnu légalement, car ce serait tout simplement l'auto-négation du droit lui-même.

Le souverain, pas plus que le peuple n'a le droit de mettre la violence à la place du droit, de faire passer son intérêt particulier avant la volonté générale ; mais s'il le fait, ce ne peut devenir un droit du peuple d'opposer la violence à la violence. On ne peut faire de la négation du droit un droit.

Selon KANT, il est donc interdit de faire usage de la violence ou tout autre occasion illégale pour renverser une mauvaise constitution. Or, la pratique révolutionnaire est la pratique illégale par excellence puisqu'elle ne fait rien d'autre que de nier la légalité dans son principe même. L'Etat révolutionnaire, par sa rupture d'avec le contrat social, représente une sorte de retour à l'état de nature, qui est un état dans lequel règne la seule loi du plus fort. On peut vouloir la révolution, et celle-ci peut même engendrer un Etat de droit plus juste, mais on ne peut ériger la révolution en principe juridico-politique. Non seulement c'est insensé, car c'est par là le droit qui se détruit lui-même, mais c'est illégitime.

En effet, on ne peut pas invoquer l'efficacité révolutionnaire comme celle d'un moindre mal nécessaire, car si une révolution est bien capable de renverser un pouvoir despotique, elle n'est en aucune manière comme telle une garantie suffisante contre l'institution d'un nouveau despotisme. La raison est qu'elle est impuissante à changer l'essentiel : le monde des pensées, les mentalités. Le plus probable est donc qu'après cette révolution, de nouveaux préjugés remplaceront les anciens et continueront à soutenir une pratique politique peu adéquate à l'idée de la liberté.

Au fait, même si le droit est utilisé contre le droit, c'est encore par le droit qu'il faudra redresser la situation ; par des réformes institutionnelles, et non par la violence révolutionnaire. Or, KANT réserve au seul souverain le pouvoir de procéder à de telles réformes, de sorte que l'on voit mal comment un même individu pourrait tout à la fois bafouer le droit et vouloir faire en sorte que le droit ne soit pas bafoué.

Disons que sur ce point essentiel développé dans la **Doctrine du droit**, on peut relever une contradiction entre l'idée du droit naturel et les lois positives que KANT propose comme la représentation la plus adéquate de cette idée. Ainsi, le souverain est-il bien tenu de consulter la volonté générale avant de prendre ses décisions, mais pour ce faire, il n'est pas besoin de consulter la volonté du peuple réel, de recourir à un suffrage ; il suffit que le souverain se réfère à l'idée de cette volonté. Et puisque personne n'a le droit de s'opposer à la volonté du souverain, cela signifie que dans la pratique seul l'arbitraire du souverain est juge des décisions à prendre. KANT ne prend même pas en compte ce dont il se montre ailleurs parfaitement conscient : la possibilité que le souverain suive son

propre intérêt et non l'idée. Il accorde au contraire au souverain une confiance tout à fait injustifiée du point de vue propre aux critères de la raison pratique. De sorte que le devoir du souverain de ne légiférer et de ne décréter que des choses qui puissent être considérées comme si elles émanaient de la volonté populaire, c'est-à-dire, le **comme si** transcendantal si fécond d'un point de vue spéculatif peut devenir dans son application le meilleur alibi idéologique pour ne pas prendre en considération la volonté populaire effective.

Nous pensons pour notre part que KANT omet de poser ici la question essentielle pour toute la philosophie pratique, question qu'il avait eu au moins le mérite de poser à propos de la pratique morale, même si la solution générale qu'il apportait était insuffisante : comment passer d'un principe formel, valable universellement, non réductible à un concept déterminé de l'entendement, comment passer de l'idée de la liberté à une application concrète qui lui soit valablement adéquate ? Quel sera le garant transcendantal du jugement qui décidera du contenu des lois positives, ou des décrets susceptibles de réaliser l'idée indéterminée de la liberté ?

Nous pouvons peut être voir dans cette discordance entre les principes a priori du droit et leur application concrète le fait d'un retour de KANT à un point de vue plus anthropologique : si le principe kantien fondamental, est que l'individu humain considéré comme personne ne peut être contraint par nul autre, KANT répète plus d'une fois que l'homme considéré comme être empirique **a besoin d'un maître**. Mais, c'est encore le même KANT qui insiste sur l'illégitimité foncière de tout désir de domination. Or, le souverain, considéré comme individu empirique, n'est pas plus habilité qu'un autre à

imposer à la multitude sa conception de ce que doit être la volonté générale.

S'il y a lieu de se méfier de la finitude du peuple empirique, il y a lieu tout autant et même plus de se méfier de celle du souverain, car selon KANT, il y a exclusion de principe entre le désir de pouvoir et le désir de sagesse. A supposer même qu'un philosophe devienne roi par la force des choses, il deviendrait à coup sûr **non-philosophe ou idéologue**, car *"la possession du pouvoir corrompt inévitablement le libre jugement de la raison"*¹.

On peut certes faire intervenir l'anthropologie en tant que connaissance de l'homme comme être empirique, lorsqu'il s'agit de savoir comment appliquer les principes rationnels a priori ; mais l'anthropologie ne peut en aucun cas servir de fondement pour une restriction quelconque de ces principes : *"... ce qui signifie exactement qu'une métaphysique des mœurs ne peut être fondée sur l'anthropologie, bien qu'elle puisse y être appliquée"*².

Notons qu'à propos de l'application même des principes a priori, pour leur réalisation concrète, ce sont encore ces principes qui demeurent le critère dernier. Or, par sa définition concrète du droit statuaire en lequel l'idée de la volonté générale est supposée trouver les conditions de sa réalisation, KANT laisse dans les faits le terrain libre pour l'exercice de l'arbitraire du souverain. C'est un interdit éthique pour le souverain d'abuser de son pouvoir, mais KANT ne lui accorde pas moins l'impunité des faits. En accordant au souverain tout

¹ KANT(E.), *Vers la paix perpétuelle, essai philosophique*, éd. Vrin, Paris, 1958, page 131.

² KANT(E.), *Métaphysique des mœurs*. Première partie: *Doctrine du droit*, éd. Vrin, Paris, 1971, voir introduction générale, page 91.

le pouvoir de décision, il élimine dans les faits toute garantie possible pour la réalisation effective de l'idée de la liberté.

Loin que les restrictions apportées sur ce point crucial par KANT à son idée de l'autonomie dans son application juridico-politique découlent d'une "*réelle exigence de la pensée dialectique*"¹, comme l'affirme VLACHOS, nous y voyons un détournement évident du statut même de cette idée : principe transcendantal devant animer intérieurement une pratique, en l'occurrence l'élaboration d'un droit statutaire, principe régulateur, l'idée de liberté se réduit ici à une pure transcendance, à une idée abstraite qui ne peut plus servir que d'ersatz idéologique pour une réalité désertée par son idée.

L'idéalisme critique peut ainsi devenir, par un glissement, pas toujours perceptible, le support idéologique pour une pratique qui nie cet idéalisme critique en son fondement même. Un tel glissement de la philosophie à l'idéologie se justifie par le fait qu'en l'occurrence, on dénie l'indétermination principielle de l'idée de la liberté en prétendant que l'interprétation particulière, limitée qu'on en donne est la plus adéquate, en prétendant donc qu'on sait ce qu'il en est positivement de cette idée. En outre, on fait passer pour un jugement déterminant ce qui ne peut être qu'un jugement réfléchissant, et on se déleste par là du devoir de s'interroger encore sur la validité de la solution apportée à ce qui est avant tout la question de la liberté.

Le fait de l'indétermination de l'idée du droit naturel renvoie les hommes à la nécessité, et à la liberté de créer eux-mêmes des droits positifs qui ne peuvent être cependant qu'une pure production arbitraire. Ils les produisent comme la référence transcendantale qui seule peut garantir aux lois positives leur justesse. Mais parce qu'il ne

¹ VLACHOS(G.), *La pensée politique de Kant*, éd. P.U.F., Paris, 1962, page 446.

s'agit que d'une référence transcendantale qu'ils doivent produire eux-mêmes en un jugement qui n'aura jamais pour lui la garantie d'une certitude démonstrative, ils peuvent toujours dénier le sens de cette référence, et ne voir que dans la possibilité des lois la seule réalité. Une autre **idéologisation** de l'idée critique ou transcendantale de la liberté consiste dans ce que nous appelons le **relativisme juridique** : s'il est vrai que les principes rationnels sur lesquels doit se régler la pratique législative, et plus généralement la pratique politique, sont pris comme tels, purement formels, sans contenu, et donc fondamentalement indéterminés, et s'il est vrai qu'une telle indétermination rend possible une certitude absolue quant à la justesse d'une législation positive, cela ne signifie cependant pas du tout qu'on puisse lester ces principes de n'importe quel contenu. Cela signifie que chaque époque, chaque peuple, chaque dirigeant apportera un contenu particulier différent aux principes, et que ces divergences seront légitimes pour autant que ce contenu concret ne se retourne pas contre les principes eux-mêmes.

Nous voulons préciser que l'indétermination dans laquelle demeure et doit demeurer l'idée de la liberté, rend nécessaire et légitime un pluralisme dans les différents jugements qui détermineront le contenu de la justice statutaire ; mais on ne peut en aucun cas arguer de cette indétermination pour justifier une position relativiste qui, dans le domaine juridique, correspondrait à un positivisme juridique dont la conséquence serait la justification d'une sorte de despotisme de la loi : toute loi positive est bonne comme telle, elle est à soi-même sa propre référence, puisqu'il n'y a plus de référence transcendantale possible, puisque l'idée du droit rationnel dans son formalisme vide, est sans validité et par conséquent pure

chimère : “ ...pratiquement, la doctrine kantienne livre les juristes à l’empire des lois positives “¹ ; et le point de départ y compris le point d’arrivée de toute la philosophie juridique de KANT est que “ *le jurisconsulte(duit) emprunter les principes immuables de toutes législations positives à la doctrine du droit naturel* “².

Cependant, il n’en demeure pas moins que l’on doit nuancer le propos de KANT sur le pouvoir du souverain, plus ambigu ici encore, qu’il n’y paraît. En fait, si KANT rejette radicalement toute argumentation en faveur d’un droit à la révolution, il admet que du point de vue empirique ce mal qu’est toute révolution peut engendrer un mieux. Il justifie a posteriori faute de pouvoir le faire a priori, toute révolution effective, dès lors qu’elle est engendrée par un désir de plus grande justice. Selon KANT, rappelons-le, l’enthousiasme qu’a engendré la révolution française partout dans le monde s’explique par le fait que celle-ci était animée principalement par l’aspiration au droit, à la justice et à la liberté.

Par ailleurs, il affirme que si une constitution meilleure a été instituée dans l’illégalité et la violence d’une révolution, cette constitution n’en demeure pas moins légitime, et elle ne peut plus être renverser. Ce propos apparemment paradoxal de KANT trouve son origine dans l’un des textes sur la paix perpétuelle et s’articule comme suit : “ *Quand(bien)même une révolution produite par une constitution mauvaise aurait arraché par des moyens*

¹ VILLEY(M.), *Kant dans l’histoire du droit*, dans *Annales de Philosophie politique*, éd. P.U.F., Paris, 1926, page 61.

² KANT(E.), *Métaphysique des moeurs*. Première partie, *Doctrine du droit*, éd. Vrin, Paris, 1971, page 102.

violents et illégaux une constitution meilleure, il serait plus permis de ramener le peuple à l'ancienne ¹.

Dans le dernier chapitre de **Théorie et pratique**, consacré au droit politique, et dans lequel KANT développe sa conception de l'application juridico-politique de l'idée d'autonomie, nous assistons à un dénouement très spécifique, qui aboutit en tout cas à une conclusion qui n'est en rien la finalité logique de ce qui précède : après avoir affirmé que dès lors qu'une loi est promulguée, "*on ne pourrait déployer contre elle de résistance en parole et en acte*" ², KANT, revenant à son propos essentiel, le devoir des praticiens de la politique de respecter l'idée du contrat originaire, rappelle à ceux-ci que la menace d'une révolution ou d'une révolte pèse sur la Cité et sur eux-mêmes au cas où ils se montreraient infidèles à ce principe de toute législation. Paraissant oublier qu'il s'agit là de ce qu'il venait de condamner, KANT définit cette fois de manière claire et univoque la révolte comme le recours ultime, face aux abus du pouvoir, du désir le plus légitime, le désir de la liberté.

S'il ne peut être question de reconnaître juridiquement un droit à la révolution, celle-ci peut, dans certaines situations empiriques, représenter l'unique moyen ou pôle légitime possible pour une pratique politique. Il a pu envisager la question des garanties institutionnelles contre un exercice illégitime du pouvoir. La première garantie consisterait donc à soumettre la maxime de tout décret et de toute loi à l'épreuve de la publicité. Mais, outre le fait qu'on ne voit pas comment on pourrait contraindre le souverain à rendre publiques les maximes effectives de ses décisions, un tel principe, qui peut

¹ KANT(E.), *Vers la paix perpétuelle, essai philosophique*, éd. P.U.F., Paris, 1958, page 139.

² Idem, page 49.

rendre évident l'injustice d'une décision, est insuffisant à empêcher que cette décision soit prise, car "*celui qui a une supériorité n'a pas besoin de tenir ses maximes secrètes*"¹. Et pour insister un peu plus sur les termes de ce qu'il définit comme principe transcendantal, garant de la justice de la législation, KANT soutient que : "*Toutes les maximes qui ont besoin de publicité(pour ne pas manquer leur but) doivent s'accorder à la fois avec le droit et la politique*"². Un tel principe représente encore moins une garantie effective contre les abus du pouvoir. Il peut servir seulement de moyen pour savoir et faire savoir si telle loi ou tel décret est injuste ou non.

Nous abordons maintenant la seconde garantie, plus efficace semble-t-il et plus connue : c'est le droit à la liberté d'expression qui est "*l'unique palladium des droits des peuples*"³. Au fait, exiger le respect absolu de la liberté d'expression, c'est exiger que soit admise légalement l'existence d'un espace public où puisse réapparaître l'idée du droit lorsque celui-ci est bafoué dans la réalité juridico-politique. Et cela est certes une condition tout à fait nécessaire pour tout Etat de droit qui se respecte et qui veut être respecté.

En somme, le peuple et en l'occurrence les philosophes, que KANT aimerait voir occuper la fonction de conseillers du prince doit espérer que ses arguments rationnels convaincront un souverain qui n'aurait pas montré jusque là qu'il accordait une importance prépondérante aux exigences de la raison.

¹ KANT(E.), *Vers la paix perpétuelle, essai philosophique*, éd. P.U.F., Paris, 1958, page 165.

² Idem, page 167.

³ KANT(E.), *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien*, éd. Vrin, Paris, 1967, page 48.

Par le fait que KANT reconnaît que la législation empirique est par principe imparfaite, et que les législateurs ne se montrent pas souvent à la hauteur de leur tâche, c'est-à-dire à partir du moment où il reconnaît que la réalisation du droit(naturel) peut être pervertie par les institutions mêmes qui sont censées le représenter, à partir de cet instant où d'un autre côté il accorde que les actions illégales peuvent être la source d'une législation plus juste, ne devrait-il pas se poser la question de savoir comment éviter l'impasse que représente pour la raison pure pratique elle-même un modèle de société excluant toute possibilité d'une opposition face à une légalité injuste, un modèle qui n'intègre pas la possibilité principielle d'une telle opposition à une légalité injuste ? Disons qu'une telle société accepterait dès lors de cautionner même la société la plus injuste, la société la plus déserte par son idée, au nom de cette idée. En produisant un tel modèle, c'est la raison pure qui se contredit elle-même.

En effet, il est principiellement impossible que le droit positif intègre une loi permettant des actions anti-légales, ainsi, la question n'est-elle pas dès lors de savoir comment aménager au sein de la société un espace institutionnel où de telles actions soient rendues possibles ? C'est cette même question que se pose ARENDT dans son oeuvre sur la désobéissance civile : *“A l'évidence, le droit ne saurait justifier la violation de la loi, même si cette violation a pour objectif premier d'empêcher celle d'une autre loi [citation de CARL COHEN]. Tout autre est la question de savoir s'il n'existe pas une possibilité de faire une place à la désobéissance civile dans le fonctionnement de nos*

institutions publiques "1 ; et toujours dans ce même ouvrage il affirme que : "*Découvrir une formule permettant de constitutionnaliser la désobéissance civile serait un événement d'une importance majeure, aussi significatif peut-être que la fondation, voici près de deux siècles, de la constitutio libertatis* "2.

Contrairement à KANT, FICHTE avait abordé la question à l'époque comme un problème fondamental de la philosophie politique, et il avait tenté d'y apporter une solution cohérente, tout au moins du point de vue théorique. Si le modèle fichtéen de l'institution de l'**Ephorat**, sorte de troisième terme neutre entre le souverain et le peuple, pose certainement des questions d'ordre pratique, comment trouver la garantie concrète que les individus élus comme **Ephores** soient effectivement dégagés de tout parti-pris. Ce modèle avait tout au moins le mérite de poser la question de la résistance civile comme une véritable question institutionnelle. Par l'institution de l'Ephorat, FICHTE s'efforce d'intégrer le droit de résistance dans les institutions sans que cela représente pour celles-ci une menace de désagrégation.

Pour notre part, nous pensons qu'il s'avère intéressant de constater, à propos de ce thème plus général du rapport entre le peuple et son souverain, comment KANT et FICHTE, partant tous les deux des mêmes fondements philosophiques dans leur théorie politique, aboutissent à des conclusions si radicalement opposées : chacun invoque le contrat originaire par lequel le peuple délègue son pouvoir au souverain ; le premier pour conclure à l'illégitimité de toute révolte, le second à la révocabilité permanente du pouvoir du

¹ ARENDT(H.), *De la désobéissance civile*. Dans, *Du mensonge à la violence*, éd. Calmann-Lévy, Paris, 1972, page 107.

² Idem, page 90.

souverain. Tandis que pour KANT tout individu se mettant hors-la-loi se met en situation d'illégitimité, pour FICHTE, un individu peut renoncer à ses droits et à ses devoirs de citoyen pour recouvrer une liberté anarchique tout à fait légitime et nécessaire.

4. Le domaine de l'empirisme

Dans son **Projet de paix perpétuelle**, KANT prévient et renvoie l'une à l'autre deux réactions possibles du pouvoir face à ce traité ; il met ainsi en évidence la contradiction qui oppose deux types de critiques découlant cependant de la même prémisse : soit que l'on tienne ces idées de paix perpétuelle pour pures rêveries de philosophe, amas d'idées creuses et impuissantes qui s'effritent aussitôt mises au contact de la dure réalité, de laquelle seule le praticien de la politique peut tirer ses principes d'action ; soit que ces mêmes hommes politiques soient tentés de censurer cet écrit ou de mettre des entraves à sa publication ou à sa libre circulation.

Notons que dans ce contexte se dessine déjà le débat fondamental au sein duquel s'inscrit toute la philosophie pratique de KANT et en particulier ce **Projet de paix perpétuelle** : il s'agit de l'opposition entre le pragmatisme et l'idéalisme transcendantal, entre la politique réelle et l'éthique de la politique ; autrement dit, il s'agit de l'expression politique de l'opposition entre l'empirisme et l'idéalisme transcendantal pour lequel les principes de la raison pure sont seuls fondateurs inconditionnels pour la pratique, les critères tirés de l'expérience étant également nécessaires, mais seulement conditionnels. Il est aberrant de vouloir couper la pratique des

principes théoriques qui la fondent. Loin qu'il y ait incompatibilité, rupture entre le réel et les idées, la pratique et les principes, la soumission de la pratique aux principes est une exigence pratique qui ne peut être contournée.

Il est dangereux cependant d'affirmer que la pratique est à elle-même son propre fondement, et corrélativement de vouloir réduire les idées à de simples opinions, en quelque sorte à une superstructure superflue, sinon encombrante ou même dangereuse. C'est autour de ce thème que s'articule l'article sur l'expression courante : **Il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien.** Dans ce contexte précis, KANT dénonce une fois de plus la confusion opérée entre l'empirique et le transcendantal, la prétention de substituer aux conditions transcendantales de l'action morale et politique de simples conditions empiriques.

En politique plus qu'en tout autre domaine, constate KANT, on prétend pouvoir et même devoir se passer des principes dictés par la raison. Cette thèse invoque l'argument classique de la faiblesse humaine : il se peut que les hommes possèdent l'idée du droit, ils sont cependant incapables d'agir en conséquence, et dans la pratique ils comprennent seulement le langage de l'intérêt et de la force. Il faut donc que la politique se règle sur cet être réel de l'homme et non sur une exigence théorique vide. C'est dans cette perspective que KANT définit ce qui demeure le point inébranlable de sa réflexion sur la politique comme suit : *“Mais, s'il existe dans la raison quelque chose qu'on peut signifier par l'expression droit politique, et si pour des hommes que leur liberté met en situation d'antagonisme ce concept à force d'obligation, par*

conséquent une réalité objective (pratique), (...) le fondement s'en trouve dans des principes a priori (car ce qu'est le droit, l'expérience ne peut nous l'apprendre) et il y a une théorie du droit politique avec laquelle la pratique doit s'accorder pour être valable ¹.

Sans aucune intention de demeurer aveugle à la réalité, KANT voit dans le cours du monde le règne de la violence mais il n'en maintient pas moins fermement l'exigence inconditionnelle d'une recherche du droit. L'Etat le plus naturel, le plus permanent des relations internationales est l'état de guerre ; cela n'est cependant en rien un motif suffisant pour en conclure au caractère chimérique d'une réflexion sur la possibilité d'instituer entre les différents Etats, des relations pacifiques garanties par une contrainte légale. C'est bien plutôt dans l'obstination des empiristes à s'en tenir aux faits de l'expérience que KANT voit une dangereuse chimère ; c'est dans le fait de se cramponner aux purs faits de l'expérience qu'il découvre l'origine la plus sûre des idées creuses : en refusant tout recul par rapport au réel, on aboutit aux abstractions vides, aux théories les plus fausses sur le réel, et cela d'autant plus lorsqu'il s'agit de la réalité humaine.

En laissant de côté le problème de la sauvegarde du droit, KANT se place ici sur le terrain même de ses adversaires pour retourner contre eux la critique qu'ils pourraient lui adresser : non seulement la théorie de l'équilibre des forces balaie tous les principes du droit, mais elle n'est même pas capable de garantir ce qui seul compte pour elle : l'intérêt des Etats. Il est important de montrer aux empiristes

¹ KANT(E.), *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*, éd. Vrin, Paris, 1967, page 50.

comment, de leur propre point de vue, du point de vue même du pur intérêt, de la force pure, le droit est le chemin le plus court et le plus sûr. Les idées chimériques ne sont pas toujours du côté de l'idéalisme ; la chimère la plus dangereuse est précisément dans ce pseudo-réalisme qui, amputant la réalité sociale humaine de sa dimension de liberté, prétend réduire le réel aux purs rapports de forces et d'intérêts, et qui, traitant ce réel en conséquence, risque de subir un retour de la part refoulée du réel sous la figure de l'imprévisible.

En effet, c'est dans **Le conflit des facultés** que KANT adopte plus explicitement le point de vue réaliste : il est vrai que les hommes ne seront jamais motivés moralement à la recherche de la paix ; ils ne pourront la désirer que s'ils y voient leur intérêt. A la question de savoir en quel sens on peut espérer un progrès pour l'humanité, notre auteur répond clairement qu'il ne peut en tout cas s'agir d'une progression de la moralité, mais seulement d'un progrès dans la bonté extérieure des actions, favorisé lui-même par un progrès des institutions juridico-politiques. L'essentiel demeure pour lui l'exigence du droit comme telle avant toute prise en considération des intérêts. Le soubassement sur lequel doit reposer toute politique internationale est le même pour KANT que celui qui fonde pour lui la loi morale inter-individuelle et la politique intérieure des Etats : il s'agit d'un fait de la raison irréductible, d'un impératif catégorique qui vise le devoir et l'action : *“ Or, la raison moralement pratique énonce en nous son veto irrésistible : il ne doit y avoir aucune guerre, ni celle entre toi et moi dans l'état de nature, ni celle entre nous en tant qu'Etats ”*¹.

¹ KANT(E.), *Métaphysique des moeurs*. Première partie : *Doctrine du droit*, éd. Vrin, Paris, 1971, page 237.

La base de tout cela réside dans un interdit originaire portant sur un rapport naturel, donc tout aussi originaire entre les hommes. Le point de départ est en outre la reconnaissance de l'irréductible division de l'homme entre ce qu'il est et ce qu'il doit être. Si l'on veut apprendre quelque chose sur la possibilité d'accorder une réalité objective à cet impératif ou plutôt à ce veto catégorique, il faut bien commencer par prendre en considération la réalité humaine telle qu'elle se manifeste dans le monde empirique afin d'y relever peut-être des traces laissées par ces principes de la raison pure. Pourtant quel que soit le résultat de cet examen, on ne pourra en faire un critère ultime pour la validité de ces principes. Si on se réfère donc à ce que nous enseigne l'expérience, en l'occurrence si on scrute le passé des sociétés humaines, si on tire les leçons de l'histoire, il apparaît à l'évidence que le réel donne raison à la violence contre la raison, à la nature en l'homme contre la liberté : de toute temps, c'est l'amour-propre qui a eu raison de la justice, la tromperie l'a toujours quasiment emporté sur le sens de la vérité. Dans le monde, le droit est bafoué à deux niveaux : d'abord les hommes se soucient peut d'y demeurer fidèles ; ensuite, cette fidélité semble être payante autrement dit semble avoir les faveurs de l'histoire.

KANT demeure cependant convaincu de l'irréductibilité de la finitude humaine ; le mal est inextirpable, car il est radical et originaire. Toutefois, pas plus que l'expérience, la réflexion métaphysique qui aboutit à cette conclusion ne peut justifier l'abandon du droit, une démission de la liberté ; tout au contraire, si le mal est radical, c'est précisément en tant qu'il est un mode de manifestation de cette même liberté.

En prenant pour repère cette conception dichotomique de l'homme comme être divisé originairement entre nature et liberté, comme un être dont la liberté même se divise originairement en liberté pour le bien et liberté pour le mal, toute réflexion que développe le Traité va dès lors s'orienter dans deux directions. La première orientation constitue le thème principal du traité, thème développé dans le premier appendice où KANT s'efforce de montrer comment on doit et on peut maintenir l'exigence de l'idéal en dépit de l'apparence démenti apporté par le réel. Ce développement se double d'une tentative détaillée dans le premier supplément, pour établir la possibilité que cet idéal se réalise. Cette tentative de démontrer la possibilité d'une réconciliation au moins extérieure de l'idéal et du réel se fonde sur une philosophie de l'histoire optimiste que KANT avait déjà développé dans une oeuvre antérieure sous le titre d' **Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique.**

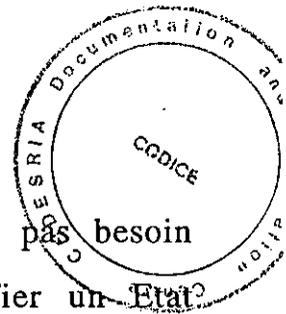
KANT semble voir dans ce premier supplément l'unique garantie ou du moins la garantie la plus solide pour qu'on en arrive un jour à élaborer ce traité de paix perpétuelle, non pas comme on aurait pu s'y attendre, dans la liberté humaine, mais au contraire dans la nature humaine qui sera bientôt contraint d'accepter un tel traité. KANT rejoint ainsi son point de vue développé dans **Le conflit des facultés.** Les différents Etats particuliers craignant l'extermination par la guerre en arriveront un jour à s'allier au sein d'un traité de ce genre, y voyant leur intérêt bien compris. Ce que la raison propose, ce qu'elle impose à l'homme comme un devoir à la hauteur duquel la faiblesse humaine est incapable de se hisser, la nature, l'impuissance contraint l'homme à s'en faire un but en vue de son auto-conservation.

La garantie fournie ici par KANT ne se trouve donc pas dans la disposition morale innée de l'homme, mais dans une sorte de ruse de la nature, qui est aussi bien une ruse de la raison, par laquelle la recherche du seul intérêt se retourne en l'accomplissement du bien : c'est précisément en poursuivant leurs intérêts particuliers dans l'indifférence à l'égard des exigences de justice que les hommes seront amenés à réaliser un monde plus juste, un monde conforme, au moins extérieurement, à ces exigences rationnelles, à dépasser leurs discordes vers l'harmonie. C'est en se faisant la guerre dans la poursuite de desseins égoïstes que les hommes seront amenés à reconnaître que leur intérêt bien compris est dans la cessation de toute guerre.

Pour notre auteur, c'est en laissant au sein des Etats chacun poursuivre librement son intérêt que l'Etat pourra prospérer¹. Il apparaît donc qu'il existe un accord naturel ou plutôt providentiel entre la nature et les exigences de la raison pratique de la liberté. C'est en tout cas ce que KANT croit pouvoir retirer de l'expérience. Mais comme il s'agit seulement d'expérience, nous ne pouvons jamais démontrer un tel accord qui peut seulement être supposé. Le jugement sur l'histoire qui aboutit à l'idée d'un progrès dû à une ruse de la nature est marqué par l'indétermination propre à tout jugement réfléchissant.

Au fait, ce que la nature pourrait accomplir au niveau international, elle l'a déjà accompli en partie au sein des Etats nationaux. KANT remet en cause la conception selon laquelle le mal, la finitude humaine, rend à jamais impossible l'institution d'un bon

¹ VLACHOS(G.) (op.cit.), a bien relevé l'influence des économistes libéraux sur la pensée de KANT ; plus généralement, c'est l'influence de l'Aufklärung qui se manifeste dans cette philosophie optimiste de l'histoire.



régime politique. Non seulement, nous dit KANT, il n'est pas besoin d'une humanité parfaite, d'une société d'anges pour édifier un Etat idéal, mais celui-ci pourrait exister, composé même de diables pourvu que ceux-ci fussent des être de raison : " *Or, la constitution républicaine, la seule qui soit conforme aux droits de l'homme, est aussi la plus difficile à établir et plus encore à conserver ; aussi, beaucoup prétendent-ils qu'il faudrait pour cela être un peuple d'anges car les hommes avec leurs penchants égoïstes sont incapables d'une forme de gouvernement aussi sublime. Mais la nature se sert justement de ces penchants intéressés pour venir en aide à la volonté générale qui se fonde sur la raison et qui, si respectée qu'elle soit, se trouve impuissante dans la pratique. De sorte qu'il suffit pour la bonne organisation de l'Etat (laquelle est certainement au pouvoir de l'homme) de dresser les unes contre les autres les forces de ces penchants de façon qu'elle neutralise les effets désastreux ou les annihile ; ainsi l'homme se voit contraint d'être moralement bon, du moins un bon citoyen. Le problème de la constitution d'un Etat peut être résolu même pour un peuple de démons, si étrange que cela puisse paraître (pourvu qu'ils soient doués d'intelligence). (...). La question n'est pas, en effet, de s'avoir comment on peut améliorer moralement les hommes, mais comment on peut se servir du mécanisme de la nature pour diriger de telle manière l'antagonisme de leurs dispositions hostiles que tous les individus d'un même peuple s'obligent entre eux à*

se soumettre à des lois de contrainte et établissent ainsi un état de paix où les lois sont en vigueur ¹.

Selon KANT, le républicanisme est le système politique qui admet la séparation du pouvoir exécutif (du gouvernement) et du pouvoir législatif ; il est donc le meilleur régime car pour ce dernier, le républicanisme est le régime qui présente la meilleure garantie pour une paix durable entre les Etats, en cela que le gouvernement devrait recevoir l'assentiment du peuple pour pouvoir le lancer dans une guerre qui ne peut qu'être ruineuse pour lui².

Dans certaines de ses affirmations, KANT semble avoir oublié ce qu'il revendique par ailleurs avec la plus grande radicalité : lors de l'élaboration d'une législation politique, la liberté doit être prise en considération de manière prioritaire. Or, il n'est question ici que du savoir-faire dans la manipulation du mécanisme naturel qui détermine les actions humaines. Ce qui nous amène à penser que KANT se bat sur deux fronts ; il ne s'adresse plus ici à l'adversaire principal, aux empiristes, mais il prévoit une objection venant d'un autre côté : à partir du présupposé qu'un bon régime politique est nécessairement un régime qui réalise aussi un idéal éthique, on pourrait objecter qu'un tel régime est irréalisable puisqu'on ne peut espérer en une amélioration morale de l'humanité. En fait, point n'est besoin de réformer la nature humaine pour instituer une bonne société politique ou une société politique valable.

La question politique fondamentale ne peut être confondue avec la question morale ; tel est le propos de KANT. La politique doit se préoccuper seulement de la conformité extérieure de l'action à la loi.

¹ KANT(E.), *Vers la paix perpétuelle, essai philosophique*, éd. P.U.F., Paris, 1958, page 123-125.

² Ibidem, page 95-97.

Dans la **Doctrine du droit** nous découvrons une distinction rigoureuse entre ce qui relève du droit public, politique, et ce qui relève de la morale ; écartant alors toute possibilité d'une moralisation du droit. Le problème politique principal, la question du meilleur régime politique peut trouver une réponse satisfaisante en tant qu'elle est distincte de la question du régime idéal du point de vue de l'éthique et de la morale.

Nous pouvons dire en fonction de tout ce qui précède et en nous référant à EISLER que la morale en tant que telle est déjà elle-même une pratique au sens objectif, comme faite substantiellement de lois aux commandements absolus d'après lesquelles nous devons agir, et il y a une absurdité manifeste, après avoir accordé à ce concept du devoir toute son autorité, à se laisser aller à dire qu'on pourrait ne pas le faire. Car alors ce concept se supprime de lui-même ; et il ne peut donc y avoir entre la politique, en tant qu'elle fait usage de la doctrine du droit, et la morale, en tant qu'une telle doctrine, mais théorique, aucun conflit (ni donc aucun conflit entre la pratique et la théorie).

La politique est l'**art de se servir du mécanisme de la nature pour gouverner les hommes**. Nous pouvons certes nous figurer un **politique moral**, c'est-à-dire quelqu'un qui adopte les principes de la prudence politique de telle sorte que ceux-ci puissent être compatibles avec la loi morale de façon que l'intérêt de l'homme politique y trouve son compte. Le **politique moral** se donnera comme principe qu'à chaque fois que des défauts sont constatés, qu'on a pas pu prévenir, dans la constitution d'un Etat ou dans les rapports des Etats entre eux, ce soit un devoir, et spécialement pour les chefs d'Etat, de réfléchir à la façon dont, aussitôt que possible, ils pourraient être amendés et rendus conformes au droit naturel tel que, dans l'idée

de la raison, il s'offre à nos yeux comme modèle quoi qu'il doive en coûter à l'égoïsme de ces hommes.

La sagesse politique se donnera donc pour devoir, dans l'état actuel des choses, de faire des réformes accordées à l'idéal du droit public ; quant aux révolutions, là où la nature les entraîne d'elle-même, elle ne s'en servira pas pour enjoliver une oppression encore plus grande, elle emploiera comme un appel de la nature à établir, au moyen d'une réforme fondamentale, une constitution légale fondée sur des principes de liberté, comme la seule qui soit durable.

Nous devons admettre que les principes du droit ont une réalité objective, c'est-à-dire qu'on peut les expliquer, et que c'est sur eux que les actions devraient se régler pour ce qui est du peuple dans les Etats, et au-delà, des Etats dans leurs relations réciproques quoi que puisse objecter à l'encontre la politique empirique. Ainsi la vraie politique ne saurait faire un pas sans avoir au préalable rendu hommage à la morale. La loi morale elle-même doit être le mobile, et le motif du vouloir. Il faut que l'action soit, non pas simplement conforme au devoir (légalité), mais faite par devoir et c'est en cela que se justifie l'idée de la moralité. Disons qu'on appelle morales les lois de liberté pour les distinguer des lois de la nature : dans la mesure où elles ne portent que sur des actions purement extérieures et leur conformité à la loi, elles sont dites **Juridiques** ; mais si elles exigent encore d'avoir à être elles-mêmes (les lois) les raisons déterminantes des actions, elles sont alors **éthiques**, et dès lors on dit que l'accord avec les premières est la **légalité**, et l'accord avec les secondes la **moralité** de l'action.

Le droit ne doit jamais être adapté à la politique, mais c'est bien plutôt la politique qui doit toujours être adaptée au droit. Et la morale

est la politique qui, à cette fin, se sert de moyens tels qu'ils s'accordent avec le respect pour le droit de l'homme. Toute politique vraie et valable est soumise à la condition restrictive de s'accorder avec l'idée de droit public : malheur à celui qui approuve une autre politique que celle qui sauvegarde les lois du droit et une politique qui, sur le point des moyens, n'éprouve pas de scrupules, donc celle du politicard, n'est rien d'autre qu'une pure démagogie.

5. Le domaine transcendantal

Dans la troisième section des **Fondements de la métaphysique des mœurs**, KANT prône ce qui suit : *“Si donc la liberté de la volonté est supposée, il suffit d'en analyser le concept pour en déduire la moralité avec son principe”*¹. Comme nous l'avons mentionné plus haut, la liberté de la volonté n'est rien d'autre que ce pouvoir qui lui est propre d'accéder à l'autonomie ; une volonté libre et une volonté soumise à la loi morale sont une seule et même chose. La volonté étant supposée libre, il faut la lier à la loi morale ; et nous ne pouvons comprendre cette supposition de la liberté que grâce à la distinction du monde sensible et du monde intelligible². Le monde sensible est soumis au déterminisme ; en revanche nous pouvons parfaitement concevoir que le monde intelligible échappe au déterminisme, puisqu'il ne connaît pas le temps et l'espace, ainsi qu'ils ont été définis dans l'esthétique transcendantale de la **Critique de la raison pure**. Il s'avère ainsi nécessaire de distinguer l'**homo**

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 181.

² Ibidem, page 189.

phænomenon de l'**homo noumenon**, soit le Moi empirique du Moi intelligible. La liberté de l'**homo noumenon** est enfin de compte la moralité. Songeant à la loi morale, l'homme empirique songe à lui-même comme représentant de la loi. Inversement, quand il songe à la loi morale et y prend un intérêt, l'homme songe à lui-même. C'est pour cette raison que KANT affirme qu'un être raisonnable doit, en tant qu'intelligence (et non pas par conséquent du côté de ses facultés inférieures) se regarder lui-même comme appartenant non pas au monde sensible, mais au monde intelligible. Il a donc deux points de vues d'où il peut se considérer lui-même et connaître les lois de l'exercice de ses facultés, par suite de toutes ses actions ; d'un côté, en tant qu'il appartient au monde sensible, il est soumis à des lois de la nature (hétéronomie) ; de l'autre côté, en tant qu'il appartient au monde intelligible, il est soumis à des lois qui sont indépendantes de la nature, qui ne sont pas empiriques, mais fondées uniquement dans la raison¹.

L'idée selon laquelle le monde intelligible est un arrière-monde impénétrable et secret où règnent les choses en soi ne doit pas nous effrayer. Selon KANT, l'idée de chose en soi n'est pas une réalité qu'il faudrait saisir ténébreusement et cyniquement avec ses mains ; c'est ainsi que H. COHEN affirme fort justement que la loi morale est la chose en soi. Et là se trouve confirmé le célèbre passage qui se trouve à la fin de la **Doctrine du droit** : "*Tout factum est objet dans le phénomène (des sens) ; en revanche ce qui ne peut être représenté que par la raison pure, ce qui doit être compté au nombre des Idées, auxquelles nul objet ne peut être donné dans l'expérience comme adéquat, ainsi une constitution*

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des moeurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 191.

juridique parfaite entre les hommes, c'est la chose en soi elle-même ¹.

Notre approche des oeuvres kantienne nous permet d'affirmer que KANT a mis à jour une théorie de la liberté que l'on peut qualifier de moins en moins transcendantale, de moins en moins métaphysique au sens péjoratif de ce terme et que l'on trouve dans la **Doctrine du droit** l'apothéose du concept de liberté. Dans les **Fondements de la métaphysique des moeurs**, KANT affirme que : *“ Le concept d'un monde intelligible n'est alors qu'un point de vue, que la raison se voit obligée d'adopter en dehors des phénomènes, afin de se concevoir elle-même comme pratique ”* ².

La méthode de la critique du pouvoir pratique qui consiste à écarter les prétentions transcendantales de la sensibilité, le sens du formalisme et la signification des formules de l'impératif catégorique qui n'est autre que celle de la typique de la raison pratique exposée dans la **Critique de la raison pratique**, la division des devoirs et l'étude de l'autonomie, toutes ces analyses, on n'en conviendrait, nous autorisent, avec quelques rappels, à nous concentrer sur le problème de la liberté qui, nul ne l'ignore, est l'une des plus grandes difficultés de la morale rédigée par KANT. C'est un problème qui, conformément à l'affirmation de PHILONENKO, dépasse de loin la difficulté de l'interprétation du schématisme kantien³. F. ALQUIE a très clairement défini la problématique de la liberté dans la préface qu'il lui a consacrée : *“ La notion de la liberté paraît donc répondre chez KANT à une double exigence. D'une part, KANT assimile la*

¹ KANT(E.), *Métaphysique des moeurs*. Première partie : *Doctrine du droit*. Traduction de A. PHILONENKO, éd. Vrin, Paris, 1971, page 255.

² KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des moeurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 202.

³ PHILONENKO(A.), *L'Oeuvre de Kant*. Tome n° 2 : *Morale et politique*, éd, Vrin, Paris, 1997, page 139.

liberté à la loi, et la sépare par là de l'individualité qu'il semble réduire à l'existence empirique ; d'autre part, il considère la liberté comme constitutive de notre caractère, qui peut être mauvais ou bon. Mais ne réunit-il pas en ceci, sous le nom de liberté, l'autonomie de la volonté raisonnable et un pur pouvoir de choix, consistant en une spontanéité absolue ? Sans doute le caractère commun de ces deux libertés est-il l'indépendance par rapport à la suite des événements empiriques. Mais elles n'en demeurent pas moins distinctes, et parfois opposées "1. Par sa doctrine de l'autonomie, KANT semble avoir voulu faire participer l'homme lui-même à la tâche de l'esprit créateur et posant 2.

Il est cependant ennuyeux que KANT prône que : "*Le concept de la liberté, en tant que la réalité en est prouvée par une loi apodictique de la raison pratique, forme la clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure et même de la raison spéculative*" 3. Se serait-il abusé à ce point, aurait-il cru devoir poser une clef de voûte difficile à concevoir ? Ce n'est pas du tout impensable, mais la chose serait si étonnante qu'il est sage d'entreprendre une recherche même pénible et complexe.

Dans la **Critique de la raison pure** KANT affirme avoir employé le concept de la liberté que dans le sens pratique et laissé de côté, comme réglé plus haut, le sens transcendantal de ce concept qui ne peut être empiriquement supposé comme principe d'explication des phénomènes, mais qui est ici un problème pour la raison.

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, Cf. Préface, page XX.

² Ibidem, Cf. Préface, page XX.

³ Ibidem, page n° 1.

En effet, une volonté simplement animale est celle qui ne peut être déterminée que par des impulsions sensibles. Mais celle qui peut être déterminée indépendamment des impulsions sensibles, par conséquent par des mobiles qui ne sont présentés que par la raison, reçoit le nom de libre-arbitre et tout ce qui s'y rattache, soit comme principe, soit comme conséquence, est appelé pratique. La liberté pratique peut être démontrée par l'expérience. Car ce n'est pas simplement ce qui nous attire, c'est-à-dire ce qui affecte immédiatement les sens, qui détermine la volonté humaine. Nous avons au contraire la faculté de surmonter, au moyen des représentations de ce qui est utile ou nuisible, même d'une manière plus éloignée les impressions produites sur notre faculté sensible, de désirer ; mais ces réflexions sur ce qui est désirable par rapport à tout état, c'est-à-dire ce qui est bon et utile, reposent sur la raison. C'est pourquoi celle-ci donne aussi des lois qui sont impératives, c'est-à-dire des lois objectives de la raison¹.

On s'accorde à reconnaître plusieurs points touchant cette notion de la liberté pratique. D'abord il est clair que le texte la distingue de la liberté au sens transcendantal. Ensuite, on reconnaît qu'elle ne sera pas vraiment maintenue dans la **Critique de la raison pratique**, ni même dans les **Fondements de la métaphysique des moeurs**. KANT craint alors que la conscience vécue de la liberté n'entraîne la négation de la morale, l'affirmation du caractère empirique du fait moral et que par là toute la morale ne soit condamnée à l'hétéronomie². Et la liberté au sens transcendantal, comme idée, est reconnue comme

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pure*, traduction collective dans : *E. Kant, Oeuvres philosophiques*, éd. Gallimard, Paris, 1980, pages 541-542.

² GUEROULT(M.), *Le Canon de la raison pure et la critique de la raison pratique*, *Revue internationale de philosophie*, 1954, n° 30, pages 331, 337.

un fait dans la **Critique de la faculté de juger** et ce mouvement se poursuit dans la **Doctrine du droit**. La notion de la liberté pratique évolue incontestablement et avec elle tous les autres concepts de la liberté.

Etant une simple possibilité au niveau de la **Critique de la raison pure**, la liberté transcendante devient une Idée transcendante dans la **Critique de la raison pratique**. Et conclue de la loi morale et du respect en nous, elle ne peut être directement saisie¹. Etant analogue à la liberté pratique ou à l'autonomie, à la possibilité d'être et non seulement d'agir, la liberté transcendante est dégagée au niveau de la **Critique de la raison pure** comme une liberté cosmologique².

A la liberté que KANT entend sauver contre la nécessité, il joint la notion du caractère intelligible. Au caractère empirique par lequel les actes de l'homme comme phénomènes seraient absolument enchaînés avec d'autres phénomènes suivant les lois constantes de la nature, et qui pourraient en être dérivés et constituer les membres d'une série unique de l'ordre naturel, il faudrait lui accorder encore un caractère intelligible par lequel, à la vérité, il serait la cause de ses actes comme phénomènes, mais qui lui-même ne serait pas soumis aux conditions de la sensibilité et ne serait même pas un phénomène. On pourrait ainsi nommer le premier le caractère de l'ordre phénoménal, et le second le caractère de la chose en soi³. Ainsi, que disent les éminents interprètes de la pensée kantienne ? L. BRUNSCHVIG déclare que : "**Le caractère**

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, page 20.

² KANT(E.), *Critique de la raison pure*, traduction collective dans : *E. Kant, Oeuvres philosophiques*, éd. Gallimard, Paris, 1980, page 399.

³ *Ibidem*, page 398.

intelligible est la mort de la bonne volonté ¹ ; R. REININGER affirme quant à lui que la liberté transcendantale est un problème et à la vérité un problème qui lui-même est de nature transcendantale.

Il faut dire qu'il existe deux ordres indispensables dans la pensée kantienne : celui du déterminisme et celui de la liberté ; ces deux ordres sont complémentaires selon A. PHILONENKO. Mécanisme et liberté, et c'est en cela que KANT accomplit un progrès par rapport à la **Critique de la raison pure**, s'impliquent et se présupposent réciproquement.

Un point essentiel mérite une considération toute particulière : nous ne pouvons connaître l'ordre de la liberté selon l'ordre du mécanisme. Toutes les perspectives qui se dégagent de l'ordre du mécanisme sont propres à la raison théorique et KANT ne se fait point faute de le dire. Toutes les perspectives qui se dégagent de l'ordre de la liberté relèvent de la raison pratique dont on connaît le primat. Si nous suivons l'ordre du mécanisme, il est tout à fait naturel que nous ne puissions connaître, ni même bien comprendre la liberté ; la connaître serait la soumettre au concept sans intuition comme le dit FIHCTE et il ne serait alors plus question de la liberté. Inversement, nous ne pouvons comprendre selon l'ordre de la liberté le mécanisme : la maxime de la liberté, nous dit H. COHEN, ne doit point porter préjudice à la loi de la causalité.

Selon KANT, la liberté d'une cause efficiente, surtout dans le monde sensible, ne peut quant à sa possibilité, être en aucune façon perçue ; néanmoins, nous devons être encore heureux si nous pouvons seulement être assurés qu'il n'y a pas de preuves de son impossibilité

¹ BRUNSCHVICG(L.), *Ecrits philosophiques*, tome 1, éd. P.U.F., Paris, 1939, page 253. Cf. aussi, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, tome 1, éd. P.U.F., Paris, 1948, page 331.

et si nous sommes forcés par la loi morale qui la postule, et par là même autorisés à l'admettre. Cependant, il y a encore beaucoup d'hommes qui croient pouvoir expliquer cette liberté comme tout autre principe de la nature¹.

Nous pouvons affirmer que la liberté qui n'est point différente de l'autonomie et de la loi morale, est aussi la chose en soi elle-même, c'est-à-dire l'Idée qui détermine l'horizon suprême de l'être raisonnable². En outre KANT précise qu' "*en relation à la législation interne de la raison, la liberté n'est à proprement parler qu'une faculté ; la possibilité de s'en écarter n'est qu'impuissance*"³. En plus la volonté n'est autre chose que la loi morale, la raison pratique, la liberté ; ainsi est synthétiquement affirmée la causalité de la raison pure pratique. Par conséquent, méconnaître ce pouvoir éminent de la raison pratique, ou de la volonté est fausser la doctrine kantienne en laquelle se formule la morale. Agir volontairement est agir selon la raison pratique, qui possède sa temporalité propre, inconcevable dans les perspectives du mécanisme auquel nous astreint légitimement la raison théorique. C'est finalement la liberté, ou comme on le voudra, la loi morale, l'autonomie ou la volonté qui assure d'une part le pouvoir de la raison pratique et d'autre part lui donne un légitime primat sur la raison simplement théorique qui ne vit que par elle. Certes, il semble cohérent d'affirmer avec DELBOS que KANT a situé en la liberté la clef de voûte de son système en s'appuyant non plus sur l'idée de Dieu, mais sur celle de la liberté⁴.

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, page 100.

² PHILONENKO(A.), *L'Oeuvre de Kant. Tome 2 : Morale et politique*, éd. Vrin, Paris, 1997, page 155.

³ KANT(E.), *Métaphysique des moeurs*. Première partie : *Doctrine du droit*, traduction par A. PHILONENKO, éd. Vrin, Paris, 1968, Page 100.

⁴ DELBOS(V.), *La philosophie pratique de Kant*, éd. P.U.F., Paris, 1905, page 363.

La liberté transcendantale, nous dit H. COHEN, doit moins être comprise comme une cause intemporelle que comme une détermination régulatrice de l'action humaine. Et la notion du mal radical qui sera développée vers la fin de la troisième partie de notre travail et dont le penseur J. BOHATEC a sondé les plus profondes racines tant métaphysiques que psychologiques n'est rien d'autre que la simple impuissance à rejoindre la loi.

En dépit de sa référence à la cosmogonie, DELBOS affirme quant à lui que la liberté est plutôt conçue sous la forme que réclame l'obéissance à la loi, non plus comme la puissance pratique en soi, mais comme la puissance pratique humaine assurée de pouvoir faire tout ce qu'elle doit, si elle veut, et de recevoir pour la réalisation de sa fin totale la subvention de Dieu à ce qui lui manque ; elle est un premier principe d'action qu'accompagnent chez l'être raisonnable fini, en même temps que le respect de la loi qui la garantit et l'obéissance à cette loi, la croyance à la vertu et à l'avènement de toutes les conséquences que la vertu requiert¹. Cette croyance à la vertu n'est rien d'autre que l'annulation pure et simple de tous les doutes que l'homme éprouve envers sa liberté. KRUGER va donc plus loin dans son raisonnement en voyant dans le postulat de la liberté l'exigence de devenir à la fois philosophe et critique².

¹ Ibidem, pages 400, 401.

² KRUEGER(J.), *Critique et morale chez Kant*, traduction de M. REGNIER, éd. Seuil, Paris, 1961, page 193.

6. L'essence de la politique kantienne

S'il existe un rapport de causalité entre politique et morale, entre la bonté de l'homme comme citoyen et sa bonté comme individu privé, c'est bien plutôt en ce sens que de bonnes institutions peuvent engendrer une bonne éducation morale au peuple et non l'inverse. KANT traite donc la question politique à l'écart de la question morale, comme si la première déterminerait une sphère absolument autonome par rapport à la seconde. Mais ce faisant, il n'abandonne pas le point de vue de la raison pratique ; il veut juste faire la part des choses et pense qu'il y a dans le domaine politique deux dimensions qu'il faut distinguer rigoureusement : d'une part la dimension proprement politique, qui détermine la spécificité du politique et que KANT définit, nous l'avons vu, par la soumission des individus à une légalité extérieure et contraignante ; et il y a d'autre part la dimension transpolitique qu'il est du devoir de l'homme politique de respecter et même de prendre activement en considération avant toute autre visé, non seulement en tant qu'homme politique, mais en tant qu'il est également citoyen de la cité éthique.

Toute garantie que peut offrir la nature pour que soit instauré le règne de la paix au sein des nations aussi bien qu'entre les nations différentes, est donc loin de représenter le dernier mot de KANT sur la question. Bien plus que de la tentative peu convaincante de montrer comment la nature mène nécessairement les hommes au bien, à la pacification sociale, il s'agit ici pour KANT d'invalider une conception qui argue de l'incompatibilité absolue entre nature et

éthique pour justifier une pratique dangereuse. Ou bien on voit dans la nature maligne de l'homme un obstacle absolu au triomphe du droit, et on réduit la finitude humaine à une nature positive de l'homme, excluant toute liberté, concluant alors la nécessité d'un pouvoir despotique seul à même de réduire le mal dans la société, ou bien on prétend devoir façonner un homme nouveau, extirper de celui-ci le mal qui empêche l'institution d'un véritable Etat de droit, et on aboutit alors au fanatisme politique, l'Etat prétendant prendre en charge cette réforme morale de l'humanité. En affirmant d'une part que le mal est radical, KANT pense écarter l'un et l'autre de ces dérives.

Lorsque les Etats en viennent à reconnaître la nécessité matérielle pour eux d'adhérer à une alliance de paix perpétuelle, on n'aurait pas encore là une véritable réconciliation de l'idéal et du réel, de la raison et de la nature, puisque ce faisant, les Etats poursuivraient la paix uniquement comme principe matériel et non comme principe formel, c'est-à-dire comme idéal, comme devoir. La visée de la paix perpétuelle comme fin en soi est la pierre de touche à laquelle se reconnaît une politique internationale authentique, une politique qui, contrairement à la politique empirique, accueillerait dans sa maxime l'exigence éthique. La légitimité de toute société humaine, aussi bien d'une société des nations, se mesure à sa capacité à sauvegarder sa dimension éthique, c'est-à-dire précisément à aller plus loin, au-delà de sa nature et des exigences de son intérêt.

Concrètement, cela ne signifie pas qu'il faille s'attendre à ce que toute organisation politique soit capable de soutenir de fait une telle exigence, et cela ne signifie pas non plus que toute organisation politique qui s'en écarte, c'est-à-dire la plupart et sans doute toutes

doivent être condamnée de fait ; mais que l'on peut et que l'on doit toujours rappeler toute organisation politique à cette exigence éthique comme à un devoir qui ne peut lui demeurer étranger, si insurmontables que puissent paraître les obstacles se dressant contre une telle exigence.

Nous pensons que la question kantienne fondamentale n'est en définitive pas de savoir si la paix perpétuelle est un vœu pieux, une chimère, ou si elle est réalisable ; pour notre part, KANT dépasse cette alternative classique au niveau de laquelle les réalistes ont beau jeu de tourner en dérision la foi idéaliste.

En définissant la visée de la paix perpétuelle comme une exigence originaire de la raison, comme un principe régulateur énoncé par la raison a priori, KANT la définit comme une exigence constitutive de l'humain : supposons que la finitude de l'homme rende à jamais irréalisable cette fin, cette idée d'une harmonie au fondement de la communauté humaine n'en accompagnera pas moins éternellement toute l'histoire de l'humanité, non pas comme chimère, comme un rêve creux, mais comme l'attestation que l'homme est plus que l'homme, qu'il ne se réduit pas à son être empirique, à son être mondain.

Cette idée, cette tension vers ce qui n'est pas, et ne peut sans doute avoir l'existence d'un être positif, ce sens du devoir-être ne témoigne pas d'une douce folie du philosophe qui l'exprime, mais est un témoignage de la liberté humaine. Et si l'histoire 'a montré maintes fois l'impuissance d'une telle idée, de là on ne peut conclure à son non-sens. Pour KANT, l'histoire n'est pas un tribunal ; l'expérience(théorique) est le pire critère pour juger de la pertinence, de la légitimité d'un principe. La liberté est cette dimension de

l'humain qui transcende son histoire positive et qui cependant accompagne l'homme au travers des différentes étapes de cette histoire, qui interdit à l'aventure humaine de s'affaïsser en sa pure positivité historique, qui interdit de mesurer le sens des entreprises humaines au critère exclusif de la réussite (ou de la nécessité) historique. Le politique moraliste doit savoir faire preuve d'une prudence politique tout autant que le politique pragmatiste, mais contrairement à ce que croit celui-ci, il ne peut se contenter de cette prudence qu'il doit plutôt mettre au service d'un dessein plus élevé.

Le problème de savoir si la paix est réalisable ou non est certes une question pertinente, mais elle n'est pas encore la question essentielle ; et s'en tenir à elle revient au contraire à obnubiler l'essentiel : l'unique point de départ légitime pour une réflexion sur la paix doit être l'impossibilité éthique de renoncer à une telle exigence. L'exigence de paix, et l'exigence de liberté qu'elle ne fait que prolonger, est à elle-même son propre fondement ; elle n'a nul besoin d'une confirmation préalable par l'expérience. Non seulement il n'est pas dans le pouvoir de la société humaine d'y renoncer comme à une pure création arbitraire de l'esprit que l'homme pourrait congédier à son gré, la société humaine n'est pas libre à l'égard de l'idée de liberté qui s'impose à elle ; mais surtout, elle n'a pas le droit de traiter celle-ci comme une chimère car elle perdrait par là toute légitimité.

En effet, l'appendice consacré dans le traité à la question du désaccord possible entre morale et politique abandonne décidément le point de vue empirique pour aborder le point de vue transcendantal sur la politique. KANT commence par reconnaître que la formule **l'honnêteté est la meilleure politique** est plus que douteuse. Au fait, suivre uniquement les impératifs de la raison n'est certes pas la

garantie la meilleure pour une réussite de l'action politique. La prudence politique définit comme la réflexion permanente sur les conditions d'application des décisions, est certes un aspect essentiel de la politique ; l'une des vertus essentielles de l'homme politique résidera donc dans sa capacité à analyser les conditions empiriques au sein desquelles s'inscriront les principes qui guident son action.

Dans la poursuite même des buts spécifiquement politiques doit se trouver la poursuite de buts trans-politiques. La politique réelle et réaliste doit trouver son fondement dans la politique a priori, et le principe de cette dernière est l'idée métaphysique de la liberté. La politique comprise uniquement comme prudence politique, faisant abstraction de la dimension transcendantale de l'homme, néglige par le fait même les droits qui y sont attachés. Niant dès le départ la liberté humaine, elle est bien plus dangereuse encore qu'un idéalisme abstrait dont les erreurs sont toujours susceptibles d'être redressées par l'expérience.

Tout homme politique doit faire de la liberté une condition au moins restrictive de son action. KANT va plus loin : il ne s'agit pas de prôner l'honnêteté comme le meilleur critère pour l'action politique du point de vue de la politique ; il s'agit de maintenir le principe de l'honnêteté, l'exigence éthique pour la politique, en ce qu'il est le principe fondamental d'un point de vue supérieur à celui de la politique et qui doit donc valoir également pour celle-ci, prévaloir également en celle-ci : *“ Cette proposition également théorique : l'honnêteté est meilleure que toute politique n'en est pas moins placée infiniment au-dessus de toute objection ; elle est la condition absolue de la politique même ”*¹.

¹ KANT(E.), *Vers la paix perpétuelle, essai philosophique*, éd. P.U.F., Paris, 1958, page 135.

Le droit positif qui régit les relations entre les citoyens d'un même Etat et, à l'occasion, les relations entre les différents Etats, se fonde sur un droit naturel dont le contenu proprement politique réside dans la liberté et l'égalité des citoyens d'un Etat, et dans la paix perpétuelle entre les Etats ; cela signifie qu'il est du devoir du politique moral de tendre avant tout autre but à la réalisation de ces fins, c'est-à-dire de garder présentes à l'esprit, dans toutes ses entreprises, ces idées comme principes régulateurs de son action. Et même si, comme l'histoire l'enseigne, pas un seul homme politique ne s'est sans doute montré jusqu'ici à la hauteur de cette tâche, cela n'invalide d'aucune manière le maintien dans toute sa radicalité de cette exigence vis-à-vis de la politique : *“Une constitution ayant pour but la plus grande liberté humaine fondée sur des lois qui permettraient à la liberté de chacun de subsister en même temps que la liberté de tous les autres, c'est là au moins une idée nécessaire qui doit servir de base non seulement aux grandes lignes d'une constitution civile mais encore à toutes les lois”*¹.

De tout ce qui précède, nous pouvons affirmer que même si cette idée semble impossible, et si éloignés que soient les politiciens du désir de la réaliser, cette idée n'en continue pas moins de désigner le seul horizon légitime de la politique, elle est la seule référence qui permette de faire la distinction entre bons et mauvais législateurs. En voulant nous dispenser d'une telle référence, nous nous privons de la possibilité de critiquer une pratique politique pour son injustice, de la possibilité de maintenir une distinction entre pouvoir légitime et

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pure*, traduction revue et corrigée par A.J.L. DELAMARE et F. MARTY à partir de la traduction de J. BARNI, dans *E. Kant, Oeuvres philosophiques*, éd. Gallimard, Paris, 1980, page 1028.

pouvoir illégitime. Faute d'une telle idée, tous les hommes politiques se valent pour autant qu'il fassent preuve de prudence politique. La référence à l'idée du droit, du juste, loin d'établir une distinction rigoriste et stérile entre l'idéal du juste et l'imperfection de l'homme empirique, permet seule de garder le sens des différences à l'intérieur même de cette imperfection.

L'interrogation essentielle posée par la réflexion kantienne sur un objet tel que l'idéal de la paix perpétuelle est donc la suivante : Que peut signifier ce ferme maintien de l'exigence d'une poursuite idéaliste, d'une fidélité au principe de la paix perpétuelle par quelqu'un qui par ailleurs fait preuve d'une clairvoyance indubitable quant à l'impossibilité d'aboutir jamais à la réalisation positive de cette idée ? En d'autres termes, puisque l'idéalité et la réalité, exigence et expérience, devoir-être et être ne peuvent plus être mis dans le simple rapport logique d'exclusion l'un vis-à-vis de l'autre, et puisqu'il faut cependant reconnaître l'irréductibilité de l'un à l'autre, comment dès lors redéfinir ce rapport ?

Le dénouement de la **Doctrine du droit** délimite le cadre proprement kantien au sein duquel une réponse ou du moins des éléments de réponse deviennent envisageables : *“Si quelqu'un ne peut prouver qu'une chose existe, il peut essayer de prouver qu'elle n'existe pas. S'il ne réussit ni d'une manière ni de l'autre, il peut encore poser la question de savoir s'il a un intérêt à admettre soit l'une soit l'autre, et cela à la vérité au point de vue théorique ou au point de vue pratique, c'est-à-dire ou bien pour expliquer un certain phénomène (...) ou bien pour atteindre une certaine fin, qui à son tour ou bien est pragmatique, ou bien morale, c'est-à-dire une fin*

telle que ce soit un devoir que de se la proposer comme maxime. Il va de soi que la supposition de la possibilité de réaliser cette fin, qui n'est qu'un simple jugement théorique et en outre problématique, ne peut être érigée en devoir, car en ceci il n'y a aucune obligation ; mais agir d'après l'idée de cette fin, quand bien même il n'existe pas la plus petite vraisemblance qu'elle puisse être atteinte, encore que l'impossibilité de sa réalisation ne puisse pas davantage être démontrée, voilà ce à quoi un devoir nous oblige ¹.

Lorsque nous partons de la connaissance a posteriori, de l'expérience, nous ne pouvons démontrer ni la possibilité de la paix perpétuelle ni son impossibilité. Le fait qu'elle n'ait jamais été instaurée jusqu'à présent ne suffit pas comme preuve indubitable de son impossibilité. La question de la possibilité de la paix perpétuelle est théoriquement insoluble ; il serait important de poser la question autrement à savoir celle de savoir s'il y a intérêt à admettre cette possibilité. Or, il n'y a dans l'expérience rien qui nous interdise de faire cette supposition, pourvu que l'on ne perde pas de vue qu'il s'agit seulement d'une supposition et non d'un savoir, d'une certitude. Certes, il y a un intérêt pratique à admettre cette possibilité puisqu'un devoir nous oblige à agir d'après l'idée de cette fin. Implicitement, nous retrouvons ici la fameuse formule : **" Tu dois donc tu peux "**, qui revient comme leitmotiv dans toute la philosophie pratique de KANT, et qui désigne non tant la possibilité d'aboutir à la réalisation positive de l'idée impérative, que la possibilité et la nécessité éthique d'agir selon la volonté de suivre cet impératif. Autrement dit, cette formule exprime la nécessité de supposer un accord minimum entre

¹ KANT(E.), *Métaphysique des moeurs*. Première partie, *Doctrine du droit*. éd. Vrin, Paris, 1971, page 237.

les lois de la raison et les lois qui régissent le monde réel, entre la volonté libre et la pratique qu'elle gouverne ; la nécessité de présupposer qu'une certaine fidélité aux exigences rationnelles est possible dans la pratique et non seulement dans l'intention, la nécessité de poser que les lois de la nature, aussi bien les lois de l'histoire ne sont pas omnipotentes, que le réel n'est pas mû exclusivement par des lois immanentes, mais également par des lois de liberté. Il faut supposer que l'homme est capable demeurer fidèle dans la pratique aux idées de la raison, sinon c'est la différence, fondatrice de l'humain, entre bien et mal, juste et injuste, vérité et mensonge, qui s'effondrerait.

Tout ce développement que nous venons de faire, à propos de l'essence même de la politique kantienne nous donne l'opportunité d'avoir une vue panoramique sur la conception ou l'appréhension kantienne du rapport entre la théorie et la pratique, autrement dit le rapport entre le domaine de la pensée et le domaine de l'action.

7. Le rapport entre la théorie et la pratique

Du moment où on ne peut se contenter de fonder la cohésion de la communauté humaine sur le seul intérêt, et dès lors qu'on met au fondement de la communauté humaine l'idée du droit, il approfondir cet apparent paradoxe qui était déjà celui de la loi morale : l'idée d'un contrat social, c'est-à-dire l'idée que l'unité de toute société humaine repose sur un engagement originaire des hommes les uns envers les autres, et sur le pouvoir des hommes de tenir cet engagement. Cette idée est le lieu de fondation de la société humaine au sens suivant :

Elle est le principe régulateur de toute société politique, et elle a à n'être que cela, c'est-à-dire qu'une négation de ce principe dans les faits demeure toujours possible.

En effet, l'idéal est que l'Etat de droit fondé sur l'idée du droit naturel, et dont l'aboutissement ultime serait l'état de paix perpétuelle, doit être institué. Le droit est dit **naturel** ou **originaire**, au sens où il appartient à la nature humaine, laquelle nature n'est rien d'autre que la liberté. Selon KANT, le droit naturel est "*le droit qui ne repose que sur des principes a priori*"¹ ; aussi, "*c'est un droit que la raison de tout homme peut concevoir a priori*"².

C'est seulement en tant qu'être libre, en tant qu'être de raison que l'homme a des droits. Cela implique que l'idée du contrat ou du droit naturel qui est objective, c'est-à-dire praticable, ne recevra son objectivité empirique, ne sera effectivement pratiquée que par une libre reconduction des citoyens. Le droit ne peut être produit par un penchant naturel des individus (naturel étant entendu ici dans son sens habituel de spontanéité et d'immédiateté) ; puisqu'il n'est qu'une exigence de la raison pratique qui doit s'instituer comme telle pour que sa légalité entre en vigueur ; sa réalisation dépend du libre-arbitre des individus, aussi bien du souverain que du peuple, et la liberté a toujours cette possibilité de retourner contre sa propre légalité.

Pour la simple raison que la liberté n'est pas, mais qu'elle a à être, parce que c'est un devoir pour la liberté de s'instituer contre les penchants naturels, parce qu'elle est à soi-même sa propre exigence,

¹ KANT(E.), *Métaphysique des moeurs*. Première partie: *Doctrine du droit*, éd. Vrin, Paris, page 111.

² Ibidem, page 178.

sa propre tâche, cette auto-institution politique de la liberté ne sera jamais un fait accompli, mais toujours une tâche à reconduire indéfiniment. C'est bien pourquoi, la liberté trouvera en elle-même la menace fondamentale contre l'institution de sa propre légalité.

Dans le domaine de la politique ainsi que dans le domaine de la morale, la négation de la liberté est plus que le simple retour à la violence naturelle : elle réside avant tout dans les sophismes par lesquels certains hommes politiques se trompent eux-mêmes et cherchent à tromper les autres dans cette sorte de **basse-politique** dont *“ la casuistique ne le cède en rien à celle des meilleurs jésuites ”*¹.

Une politique infidèle aux principes a priori qui en déterminent la destination, ne se manifeste pas seulement comme une politique injuste, comme une simple violence nue, elle se manifeste même très souvent de manière aussi crue et réside cependant dans l'idéologie visant à couvrir cette violence, dans le mensonge à la société ou de ses représentants officiels quant à son rapport effectif à l'impératif catégorique qui est le lieu transcendantal de la fondation : soit qu'on prétende que cet impératif est un chimère, soit qu'on prétende s'y soumettre alors même qu'on fait tout pour le dévier ou le contourner en toute connaissance de cause : *“ De tous ces détours où s'engage une politique immorale(...), il ressort tout au moins que les hommes ne peuvent se soustraire à l'idée du droit(...) et qu'ils n'osent pas fonder ouvertement leur politique sur de simples manoeuvres de prudence et par conséquent refuser toute obéissance à l'idée du droit public(...) ; ils lui rendent au contraire tous les honneurs qui lui sont dus alors même*

¹ KANT(E.), *Vers la paix perpétuelle, essai philosophique*, éd. P.U.F., Paris, 1958, page 165.

*qu'ils imaginent mille subterfuges et déguisements pour s'en écarter dans la pratique, et pour faire de la violence aidée de la ruse, l'origine et le soutien de tout droit(...). Il s'agit là d'une illusion par laquelle ils s'abusent eux-mêmes et les autres*¹.

Nous voyons que tout ce que KANT présente ici n'est rien d'autre que l'analogie politique du mal moral : nous aurons à voir vers la fin de la dernière partie de notre travail que le mal le plus fondamental est pour KANT le mensonge quant à l'essentiel à savoir : l'autonomie, la liberté, ou encore la liberté se leurrant sur elle-même. Le mal politique consiste dans la poursuite de l'intérêt par des moyens injustes, dans la subordination du droit à l'intérêt, et dans le fait de n'en vouloir rien savoir : en somme dans le mensonge politique qui veut faire passer la violence pour le droit.

Le triomphe factuel du mal est aussi sa défaite principielle, puisque c'est ainsi que le vice qui rend un ultime hommage à la vertu, qui manifeste son impuissance à se regarder en face, à réclamer comme tel, la reconnaissance publique. D'une façon plus générale et plus profonde, KANT nous donne ici à penser l'impossibilité principielle pour toute société politique de s'instituer sur base du principe idéal qui est la dimension originaire ou transcendantale de l'idée du droit pour toute société humaine. Il reconnaît ainsi d'un seul et même coup la force et la faiblesse de l'idée du droit : *"... Cet hommage que chaque Etat rend à l'idée du droit (du moins en parole) prouve cependant qu'il y a en l'homme une disposition morale plus forte encore, bien qu'elle sommeille pour le moment, à se rendre maître un jour du mauvais*

¹ KANT(E.), *Vers la paix perpétuelle, essai philosophique*, 'ed. P.U.F., Paris, 1958, page 145.

principe qui est en lui (et qu'il ne peut nier) "1. Une manifestation politique erronée dans son essence consiste dans cette inertie, cet état dormant ou de stagnation qui provient surtout de " la malice du mauvais principe dont le mensonge dangereux et les sophismes perfides nous poussent à croire que la faiblesse de la nature humaine justifie toute transgression "2.

Le sophisme le plus perfide est celui qui justifie toute transgression de l'idée de la liberté en voulant donc réduire celle-ci à une vaine chimère. Le sophisme premier, celui qui est au fondement de tous les autres sophismes, est le mensonge quant à la liberté, la dénégarion de la liberté. KANT s'emploie à dénoncer toutes les formes possibles de cette dénégarion de la liberté en politique, et tout particulièrement, le réalisme ou le pragmatisme politique qui prétend fonder toutes ses maximes d'action sur l'axiome de la finitude humaine, de l'incapacité de l'homme à dépasser sa condition d'être empirique ; un axiome dans lequel KANT voit une des figures les plus pernicieuses sous lesquelles se cache l'auto-négation de la liberté. Déjà dans la **Critique de la raison pure**, dans le célèbre passage consacré à **La République** de PLATON, KANT dénonçait le mésusage idéologique du concept de finitude humaine : quant à l'idée de la liberté, nous dit-il, si nous voulons établir une législation politique valable, il nous faut la prendre en considération de manière tout à fait prioritaire, en faisant abstraction dès le début des obstacles naturels, lesquels résultent peut-être moins inévitablement de la nature

¹ KANT(E.), *Vers la paix perpétuelle, essai philosophique*, éd. P.U.F., Paris, 1958, page 101.

² Ibidem, page 153,

humaine que du mépris que l'on a fait des vraies idées en matière de législation.

Les sophismes par lesquels la raison se retourne contre elle-même, KANT les dénonce d'abord chez les hommes de pouvoir ; nous venons de voir dans le passage cité ci-dessus, passage dans lequel KANT adresse sa critique aux législateurs, et dont nous retrouvons un écho dans son ouvrage sur la Religion : *“ J'avoue ne pas me faire très bien à cette expression dont usent aussi des hommes sensés : un certain peuple n'est pas mûr pour la liberté ; dans une hypothèse de ce genre, la liberté ne se produira jamais ; car on ne peut mûrir pour la liberté si l'on n'a pas été mis au préalable en liberté (...) ériger en principe que la liberté ne vaut rien d'une manière générale pour ceux qui leur sont assujettis et qu'on ait le droit de les en écarter toujours, c'est là une atteinte aux droits régaliens de la divinité elle-même qui a créé l'homme pour être libre. Il est plus commode évidemment de régner dans l'Etat, la famille et l'Eglise quand on peut faire aboutir un pareil principe ”*¹.

Une approche plus approfondie des oeuvres de KANT nous permet d'affirmer que le condensé des fondements même de sa philosophie pratique peut se présenter comme suit : la reconnaissance simultanée du pouvoir radical (de l'objectivité) et l'impuissance radicale de l'idée (aussi bien de l'idée de liberté) ; Le transcendantal, l'idée est régulateur de l'empirique, peut s'autonomiser vis-à-vis de ce qui est pourtant sa condition transcendantale de possibilité ; *“ Or,*

¹ KANT(E.), *La Religion dans les limites de la simple raison*, traduction de J. GIBELIN, éd. Vrin, Paris, 1952, page 245, note B.

quoique cette chose ne puisse jamais se réaliser, ce n'en est pas moins une idée entièrement juste que celle qui pose ce maximum comme le modèle que l'on doit avoir en vue pour rapprocher, en s'y conformant toujours davantage, la constitution légale des hommes de la perfection la plus haute "1.

Il est certain que la distance se révèle par principe infranchissable entre l'idée et sa réalisation ; mais il y a solution de continuité entre cette impossibilité de principe et la conclusion d'ordre purement empirique et pratique qu'on prétend en tirer lorsqu'on invoque la finitude humaine comme alibi contre l'exigence de réaliser la liberté : la liberté est une idée qui a de l'objectivité c'est-à-dire qu'elle est praticable. D'une manière concrète, cela revient à dire qu'il est impossible et même interdit d'affirmer comme une certitude dogmatique l'impossibilité de dépasser une situation donnée d'injustice et d'absence de liberté, car on ne peut jamais savoir jusqu'où la liberté peut et ne peut pas aller.

Du moment où l'on invoque la finitude humaine pour justifier le quiétisme face aux injustices existantes ou aux imperfections de la justice établie, on pervertit, par ce pouvoir sophistique qui est un pouvoir naturel de la raison humaine, le sens transcendantal de la finitude en une catégorie empirique ; on transforme la finitude en une donnée positive, en une propriété naturelle de l'homme, et corrélativement, on transforme en une division positive la division originaire du transcendantal et de l'empirique, dont la ligne de démarcation n'est nulle part. Ainsi, le pragmatisme politique

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pure*, Traduction revue et corrigée par A.J.L. DELAMARE et F. MARTY à partir de la traduction de J. BARNI, dans, *E. Kant, Oeuvres philosophiques*, éd. Gallimard, Paris, 1980, page 1029.

s'accompagne-t-il d'un usage dialectique de la raison : le pragmatisme est indissociablement une pensée et une pratique fondées sur le désaveu de la liberté humaine, un désaveu qui repose lui-même sur l'obnubilation de la division originaire de l'empirique et du transcendantal.

Tout cela nous amène à penser que c'est cette dénégation de la liberté humaine qui conduit l'empirisme ou le pragmatisme politique à prétendre à une maîtrise globale de l'être de l'homme. De sorte que la dénégation de cette liberté humaine est corrélative de l'oubli de la finitude du pouvoir de la raison humaine : le pragmatisme politique qui prétend fonder la vérité de sa position dans l'expérience d'un supposé réel de la nature humaine et de ses lois, ne pourra en fait jamais faire le tour de cette réalité.

La politique étant avant tout **l'art de prévoir l'avenir**, le praticien de la politique ne pourra jamais prévoir, connaître avec certitude les conséquences de l'action ou de l'inaction de l'homme ; et cela non simplement parce qu'il ne peut connaître toutes les lois qui régissent les actions humaines, ce qui reviendrait à dire qu'en principe une telle connaissance serait possible mais aussi et surtout parce que la nature humaine est liberté, et comme telle, principiellement incontournable, imprévisible. Disons que KANT remet en question la prétention des empiristes à pouvoir lire dans le réel, par un contact naturel, immédiat, avec ce réel ses exigences propres. Il dénonce tout d'abord l'exploitation idéologique d'une telle conception de la réalité humaine ; c'est un alibi pour démissionner de toute exigence : en rejetant toute responsabilité sur la faiblesse humaine, c'est la liberté qui se tourne contre soi-même, de sorte que

jusque dans l'affirmation même que l'homme n'est pas libre, c'est encore la liberté qui se manifeste de façon particulièrement perverse.

Il s'ensuit que KANT accuse les tenants de cette conception réaliste de réduire effectivement la réalité à la définition qu'ils en donnent en déterminant une **praxis** qui contraint dans les faits les hommes à s'y réduire. De faux principes pour une action sur le réel finissent par engendrer un réel en accord avec eux. Une fausse théorie de ce qu'est l'homme finit par engendrer un homme qui lui est conforme ; et à force de traiter leurs sujets comme des êtres sans liberté, les gouvernants finissent par engendrer un peuple de citoyens effectivement incapables d'agir autrement que comme des machines vivantes : *“ Les moralistes politiques ont beau raisonner sur le mécanisme naturel d'une multitude d'hommes se réunissant en société, lequel affaiblirait ces principes et rendrait vain ce dessein ; ils ont beau chercher à étayer leurs affirmations par des exemples de constitutions mal organisées des temps anciens et modernes, ils ne méritent pas d'être écoutés ; principalement parce qu'une théorie aussi funeste produit elle-même le mal dont ils parlent ; en rejetant l'homme dans la même classe que les autres machines vivantes, auxquelles il ne manque que la conscience de n'être pas libre pour devenir elles-mêmes selon leur propre jugement les êtres les plus misérables du monde ”*¹.

Cette argumentation semble particulièrement pertinente parce qu'elle met au jour un des mécanismes essentiels de la pensée idéologique, un mécanisme qui trouve son accomplissement dans l'idéologie totalitaire : on commence par produire une conception

¹ KANT(E.), *Vers la paix perpétuelle, essai philosophique*, éd. P.U.F., Paris, 1958, page 151.

fausse de l'homme et de la société, ensuite on met tout en oeuvre pour traiter l'homme et la réalité sociale conformément à cette conception, et on finit par produire une réalité qui confirme la conception de départ. Par le fait que la liberté est à elle-même sa propre tâche, parce qu'elle ne demeure réelle qu'aussi longtemps qu'elle est soutenue par l'exigence et la pratique des hommes réels, dès lors qu'une telle exigence perd son sens pour les hommes réels, le danger menace que la liberté s'affaisse en une mécanique qui ne garde plus de son origine que la nostalgie. La liberté ne se manifeste plus alors que dans la conscience misérable de n'être pas libre, ce qui est contraire à l'idéalité de la caractéristique de l'humain en tant qu'être essentiellement libre.

8. Les limites de la politique

Il est à noter que le désir de la paix comme une fin en soi et non comme un simple moyen est un impératif auquel doivent se soumettre les différents Etats. Le devoir de poursuivre la paix comme fin en soi est un devoir morale et non proprement politique, et si l'homme politique doit en faire son affaire, ce n'est pas en tant que simple politique, citoyen de la polis, mais en tant que politique morale, en tant que citoyen d'une communauté humaine transpolitique. Il est évident qu'en l'absence de la dimension éthique fondamentale, le règne de la paix mondiale ne représente pas encore pour KANT le meilleur des mondes. C'est dans la troisième partie de son oeuvre consacrée à la religion que KANT expose l'idée d'un tel monde. Cependant, il la présente précisément comme une simple idée

dont, nous semble t-il, l'effet premier est de mettre en évidence les limites de la politique, aussi bien d'ailleurs que les limites de toute communauté humaine qui s'instituerait sur la base des principes même de cette cité éthique. C'est donc dans cette optique que KANT établit une distinction entre société civile juridique et société civile éthique : *“ On peut appeler une union entre les hommes sous de simples lois de vertu suivant les prescriptions de cette Idée, une société éthique, et dans la mesure où ces lois sont d'ordre public, une société civile éthique (par opposition à la société juridique) ou encore une communauté éthique. Cette communauté peut subsister dans une communauté politique et même en comprendre tous les membres (d'ailleurs sans cette dernière comme base, elle ne pourrait en aucune façon être instituée par les hommes). Cependant, la société éthique a un principe d'union spécial et qui lui est particulier (la vertu) et par suite une forme de constitution qui se distingue essentiellement de celle de l'autre communauté ”*¹.

La communauté éthique est selon KANT une communauté non politique ; elle ne représente cependant pas un retour à l'état de nature, à une sorte de socialité naturelle de l'homme. Si la société politique a besoin pour être d'être instituée par un acte de décision libre des hommes, c'est une nécessité d'autant plus grande pour l'Etat éthique qui représente l'état de la sociabilité humaine la plus achevée. La constitution éthique se distingue essentiellement de celle de la communauté politique, en ceci que les lois du droit public sont toutes des lois de contrainte, alors que les lois qui régissent l'état éthico-civil,

¹ KANT(E.), *La religion dans les limites de la simple raison*, Traduction de J. GIBELIN, éd. Vrin, Paris, 1952, pages 126 et ss.

étant des lois de vertu, sont par définition même des lois non-contraignantes, auxquelles les individus ne peuvent se soumettre que par conviction intérieure.

Il est donc fondamental d'éviter la confusion entre ces deux états de la société humaine ; ils se distinguent à tel point que "*dans un Etat politique déjà existant, tous les citoyens se trouvent comme tels cependant dans un état de nature éthique, et sont autorisés à y rester*"¹. L'institution de ces liens éthiques ne relève pas surtout de l'autorité politique ; le pouvoir politique n'a aucune autorité pour contraindre ses citoyens à sortir de leur état de nature éthique. Rappelons-nous l'affirmation qu'on peut édifier un Etat politique légitime avec un peuple de démons. Cela signifie d'une part que le politique n'a pas à se mêler de la moralité des citoyens, sous le prétexte que l'absence de cette moralité pourrait bien nuire à la cité ; et d'autre part, que la politique n'est pas certes le lieu où peut se réaliser la destinée la plus sublime de l'humanité, puisque celle-ci est précisément sa destinée éthique.

L'Etat politique n'a donc pas en tant que tel le devoir de remplir des missions d'ordre morale et c'est ce qui a amené KANT à affirmer avec insistance et détermination que : "*Tout Etat politique peut désirer sans doute que l'on trouve chez lui une domination s'exerçant sur les esprits suivant les lois de la vertu, car dans le cas où ses moyens de coercition ne suffisent pas, parce que le juge humain ne peut pénétrer l'intérieur des autres hommes, les intentions vertueuses produiraient ce qu'on souhaite. Mais malheur au législateur qui voudrait*

¹ KANT(E.), *La religion dans les limites de la simple raison*, Traduction de J. GIBELIN, éd. Vrin, Paris, 1952, page 129.

établir par la contrainte une constitution à des fins éthiques, car non seulement il ferait ainsi le contraire de cette institution, mais de plus il saperait sa constitution politique et lui ôterait toute solidité ¹. Au fait, les moyens de la politique sont pires lorsque le but que l'on veut atteindre est éthique. Il est contradictoire et illégitime de vouloir exercer une contrainte quelconque sur l'intention des l'hommes. Le législateur n'a aucun droit de regard sur la disposition intérieure de ses citoyens, même s'il est souhaitable pour le pouvoir que celle-ci fût également adéquate à l'esprit des lois. Le pouvoir politique doit se garder du désir naturel mais funeste de régner sur les consciences. Les consciences doivent rester entièrement libres au sein de l'Etat politico-juridique, pour autant que la liberté ne *"s'oppose pas au devoir de ses membres comme citoyens de l'Etat"* ².

Nous pouvons dire que dans ce domaine précis, il est plutôt et surtout question d'une constitution dont la législation est purement intérieure, d'une constitution extra-mondaine, dont les lois agissent cependant sur le monde empirique par la médiation des intentions qu'elles régissent. Aucun être humain n'est habilité à établir une telle législation, ni un seul, ni même tous, comme c'est le cas pour la législation politique.

Les hommes peuvent être juges seulement des actions, ils ne peuvent avoir une connaissance que du monde visible tangible ; dans la cité éthique, il faut donc un législateur qui soit capable de pénétrer même le fond le plus intime des intentions de chacun. Ce législateur de la cité éthique, nous ne pouvons le penser que par l'idée de Dieu.

¹ KANT(E.), *La religion dans les limites de la simple raison*, Traduction de J. GIBELIN, éd. Vrin, Paris, 1952, page 130.

² Ibidem page 130.

Il ne s'agit pas pour KANT de reposer la question de Dieu, mais de donner un nom à ce besoin de la raison humaine de postuler un fondement pour la loi morale.

Cette idée de Dieu, prise en son sens le plus radical est l'idée de la liberté des individus face aux lois et institutions humaines trop humaines. La proposition : il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes signifie simplement que si ces derniers proposent une chose mauvaise en soi (directement contraire à la loi morale) il n'est pas permis de leur obéir et on ne le doit pas. Cette idée d'un souverain moral de l'univers est un problème de la raison pratique. Il nous importe moins de savoir ce que Dieu est en lui-même (en sa nature) que ce qu'il est pour nous comme être moral¹. Nous devons préciser que dans ce contexte, KANT procède à une réduction moraliste ou rationaliste de la religion ; il ne retient en effet pour essentiel en celle-ci que les préceptes moraux, interprétant tout le reste comme des symboles pour ces préceptes.

En effet, cette législation qui caractérise la constitution éthique relève d'une légitimité qui transcende la décision et le savoir humain, aussi bien les décisions politiques, de sorte que la formule "il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes" est une manière à peine indirecte de dire : il faut obéir aux principes moraux avant tout, fût-ce au risque de devoir désobéir au prince. Ce qui contredit évidemment l'impératif politique soutenu par KANT dans sa **Doctrine du droit**, et selon lequel il faut obéir au souverain, si injuste que soient ses décisions. Il s'agit ici d'une obéissance préalable à l'idée avant d'obéir à une délégation empirique de l'idée qui n'en serait plus qu'un

¹ KANT(E.), *La religion dans les limites de la simple raison*, Traduction de J. GIBELIN, éd. Vrin, Paris, 1952, page 183.

simulacre, ce qui est une manière indirecte de légitimer la désobéissance civile.

Selon KANT, seul un autre que l'homme peut savoir ce qu'il en est en vérité des intentions et des actions humaines, de la conformité de principe et non seulement extérieur de ces actions à la loi. Il s'ensuit qu'aucune communauté humaine ne peut jamais prétendre avoir atteint la réconciliation entre son être et le devoir-être, ne peut s'installer dans la certitude de réaliser la loi morale. Le règne des fins demeure un au-delà distant infiniment des communautés humaines qui cherchent à le réaliser. Toute communauté humaine demeure par principe dans l'indétermination quant à son degré de conformité à l'idéal, non seulement parce que l'homme ne peut jamais savoir s'il est réellement fidèle à la loi, mais aussi et surtout parce qu'il ne peut jamais l'être entièrement.

Nous devons préciser que KANT écarte clairement tout risque d'une interprétation réaliste de son idée de la cité éthique. Ce qui pour l'édification de l'Etat politique n'était pas une problème, constitue la pierre d'achoppement de toute volonté d'édifier l'Etat éthique : le mal radical, la nature humaine finie, rend à jamais impossible une conformité intégrale de notre conduite à la loi morale : *"L'idée sublime impossible à jamais réaliser pleinement d'une cité éthique se rapetisse fort dans les mains des hommes ; elle devient alors en effet une institution qui en tout cas ne pouvant en représenter que la forme, se trouve fort limitée quant aux moyens d'édifier un pareil ensemble dans les conditions de la nature humaine sensibles. Mais pourrait-on*

s'attendre à pouvoir charpenter avec un bois aussi tordu quelque chose de parfaitement droit ¹.

En fait, selon KANT, cette institution qui ne peut incarner l'idée que dans sa forme, c'est l'Eglise avec tous les défauts qu'elle comporte à savoir : sa hiérarchie (dans l'idée, il n'y a plus de Papes, plus d'Evêques...), ses pratiques formalistes (recueillement, dévotion, vénération...) se transforment facilement en bigoterie. Toutes ces considérations citées ci-dessus sont des manifestations particulières de la finitude principielle de toute Eglise visible : c'est sa visibilité même, son extériorité en tant que telle qui la fait irréductiblement inadéquate à son idée.

Il nous semble aussi important de préciser que KANT est partisan de la **théologie rationnelle** (théologia rationalis) ou la **religion rationnelle** qui est cette connaissance de l'être originaire provenant de la simple raison. Par le fait qu'elle se figure sont objet par la raison pure, au moyen de concepts purement transcendants, elle peut aussi être nommée **théologie transcendantale**.

A la différence de la **cosmothéologie** qui se rapporte à la **théologie naturelle** en ce sens qu'elle pense dériver l'existence de l'être originaire d'une expérience en général, l'**ontothéologie** qui se réfère à la théologie rationnelle croit connaître l'existence de cet être par de simples concepts, sans la moindre expérience. La théologie transcendantale apparaît comme une censure permanente de notre raison, afin de déterminer le concept de Dieu conformément à l'idée de la réalité suprême et tenir à l'écart de lui tout ce qui ne peut qu'appartenir au monde phénoménal.

¹ KANT(E.), *La religion dans les limites de la simple raison*, Traduction de J. GIBELIN, éd. Vrin, Paris, 1952, page 135.

Le **théologien biblique** est le docteur de la loi pour la foi de l'Eglise qui repose sur les statuts, c'est-à-dire sur des lois qui procèdent de l'arbitre d'un autre ; par contre, le **théologien rationnel** est le docteur de la raison, pour une foi rationnelle, celle qui repose sur des lois intérieures se laissant tirer de la raison propre à tout homme. En fait, ce que la théologie biblique accorde à Dieu, KANT l'accorde à l'homme ; le but de sa philosophie est d'améliorer l'homme.

Il est à préciser que KANT caractérise Dieu comme un produit qui ne se manifeste que comme pure idée de la raison, un produit subjectif de la raison propre à l'homme, sans que l'existence puisse lui être attribuée. On ne peut le connaître empiriquement ; mais on peut certes, par analogie avec notre esprit, le penser comme un être doué de savoir et de volonté, pour nous le rendre plus proche. L'usage purement spéculatif de la raison révèle que l'être suprême demeure un simple idéal, mais un idéal exempt de défaut, un concept qui termine et couronne toute la connaissance humaine et dont la réalité objective ne peut être prouvée par cette voie, mais ne peut pas non plus être réfutée.

La raison (théorique) ne confère pas la moindre validité objective au concept de Dieu, elle délivre seulement l'idée de quelque chose sur quoi toute réalité empirique fonde sa suprême et nécessaire unité, et que nous ne pouvons penser autrement que par analogie à une substance effective qui serait, suivant des lois rationnelles, la cause de toutes choses. Ainsi se trouve dégagée l'importance ou la raison d'être de la **théosophie** qui est cette connaissance de la nature divine qui demeure insondable et inaccessible à l'homme.

Toute communauté humaine, de même que tout individu humain est divisé entre deux impossibilités : l'impossibilité de ne jamais pouvoir se considérer comme juste devant Dieu, c'est-à-dire absolument, et d'autre part, l'impossibilité de renoncer à l'impératif d'une conformité à une justice telle qu'elle soit valable pour Dieu même. Car cette cité éthique n'en a pas moins dans la raison une réalité tout à fait objective, elle ne s'y trouve pas comme une chimère mais comme un idéal, qui comme tel oblige les hommes à s'efforcer d'y conformer leurs actions. La cité éthique idéale, l'idée d'une Eglise invisible est le garant transcendantal de toute Eglise visible, mais elle est tout autant un horizon critique permanent pour celle-ci. Les deux principes premiers de l'Eglise invisible sont donc l'**universalité** et la **liberté** ; et le principe de l'universalité admet cependant la division en opinions contingentes. Il ne peut alors être interprété en un sens totalitaire ; le principe de l'universalité s'oppose avant tout à l'esprit sectariste qui est, lui totalitaire, puisqu'il consiste à prétendre imposer à tous une conception particulière de la religion comme valable universellement dans sa particularité. L'universalité de la cité éthique se définit de manière seulement formelle, et elle ne peut l'être autrement. La seule référence est un père commun quoiqu'invisible. KANT rassemble dans cette expression les deux éléments essentiels qui définissent selon lui l'idéal de la communauté humaine : la référence à un fondement commun renvoie les différentes communautés à l'exigence d'un accord et d'une unité ; mais que ce commun fondement soit invisible, cela laisse aux différentes communautés humaines la liberté et la nécessité de produire par elles-mêmes la teneur particulière accordée à ce fondement.

L'invisibilité de cette référence transcendante rend à jamais illégitime la prétention de détenir la seule juste interprétation de la loi divine.

KANT voit dans cette Eglise invisible une sorte de démocratie aux inspirations particulières différentes. Mais c'est seulement une sorte de démocratie dont la référence ultime n'est pas immanente, comme dans la démocratie politique, l'ensemble des individus et la volonté générale ; mais transcendante, le père moral invisible. A l'inverse de ce qui se produit dans les groupes d'illuminés sectaires, où les individus prétendent posséder pleinement le sens du vrai, du Bien, la démocratie régnant parmi les citoyens de la cité éthique se caractérise par l'égalité de tous devant l'indétermination du sens ultime du vrai et du Bien.

S'il y a donc une seule religion, dont les principes sont accessibles à tout humain en tant qu'être rationnel, cette religion peut et doit se manifester dans des croyances différentes qui donneront lieu à des institutions mondaines différentes de la religion, chacune observant des règles statutaires différentes.

La plupart des conflits religieux résultent de la confusion opérée entre la croyance et la religion, de la prétention de la part de certaine croyance considérée comme orthodoxie de coïncider de part en part avec la religion, sa référence transcendante. Une Eglise particulière peut oublier sa nécessaire particularité, l'irréductible distance existant entre sa visibilité empirique et l'idée universelle de l'Eglise invisible, qui ne peut être que l'idéal d'une institution religieuse comprenant tous les humains. Disons qu'un tel oubli peut aller jusqu'à faire passer la pure observance des règles statutaires qui ne sont que la représentation la plus extérieure du "culte de Dieu", pour la pratique religieuse essentielle.

En établissant la distinction entre la croyance et la religion, entre la foi statutaire et la foi rationnelle, KANT reprend une question dont la généralité déborde le cadre proprement religieux. Il met en évidence la nécessité de repenser en permanence la distinction fondamentale, intérieure à toute institution humaine, entre la forme de l'institution comme reprise d'une idée transcendantale instituante d'un monde qui se veut conforme à cette idée, et l'extériorité phénoménale toujours particulière, toujours finie, de toute institution. La nécessité d'une telle distinction est elle-même inscrite dans la différence originaire du transcendantal et de l'empirique en l'homme, qui a besoin, pour devenir effectivement ce qu'il est dans l'idée, d'instituer l'idée comme sa loi. Mais ce faisant, il ne peut empêcher que demeure un reste, qui dans l'institution même échappe à l'institution.

En somme, nous pouvons affirmer que la confusion est interdite entre la société politique et la société éthique ; en outre, dangereuse est l'illusion d'une coïncidence entre la communauté humaine réelle et son idée. Ainsi, l'idée d'une communauté éthique peut et doit agir au sein du monde empirique comme principe régulateur ; elle demeure cependant tout à la fois une transcendance pour cette réalité. Avec la détermination de l'idée d'une cité éthique est tracée et rendue évidente la limite du politique en ce double sens que le politique ne peut rien faire qui transgresse les lois éthiques, et que par ailleurs, dès lors qu'il y va des fins ultimes de l'homme, l'éthique doit prendre le relève. Cependant, il n'en demeure pas moins que c'est la limite de toute éthique et de toute religion mondaine particulière qui se trouve ainsi tracée, et dans cette perspective est invalidée toute prétention fanatique d'imposer sa légalité au reste du monde au nom de sa

coïncidence avec l'idée. Et ainsi se trouve dégagée la profondeur et la richesse de la conception kantienne de la politique dans son rapport avec l'éthique.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

TROISIEME PARTIE

**LA LIBERTE EN TANT QUE
CONFORMITE A LA LOI**

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

III - LA LIBERTE EN TANT QUE CONFORMITE A LA LOI

1. La loi et le domaine de la raison pratique

La Critique de la raison pratique révèle que la loi morale ne peut être déterminée par un objet extérieur et antérieur à elle, car son principe serait alors empirique. Or, un tel principe empirique appartient à la faculté inférieure de désirer, la modalité empirique du désir (dont l'objet général est le bonheur) ; il ne peut jamais devenir un principe pour la raison pure pratique qui ne peut se soumettre qu'à un principe pur a priori. Etant donné que tout objet extérieur à la loi est nécessairement entaché d'empirie, c'est la seule forme de la loi qui doit déterminer la volonté et non quelque contenu particulier. Il ne peut être question d'une faculté supérieure de désirer, c'est-à-dire d'une volonté rationnelle pure que s'il existe une loi purement formelle de la volonté¹.

En effet, si une raison pure pratique doit être possible, alors l'unique objet d'une telle raison doit être la légalité même de la loi et son unique mobile doit être la conformité à la forme de cette loi. La loi morale, le devoir ou l'impératif ne peut avoir d'autre objet que lui-même ; le devoir doit être à soi-même son propre objet. Rien ne peut le précéder et il est à soi-même son principe et sa propre fin. Nous pouvons ainsi dire de la raison pratique ce que KANT a affirmé à propos de la philosophie : “ *il faut qu'elle trouve une position*

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, page 23.

ferme sans avoir, ni dans le ciel ni sur terre, de point d'attache ou de point d'appui ¹.

Tout cela nous amène à penser que c'est l'universalité de la loi morale qui en fait une modalité supérieure de la faculté de désirer. S'il faut qu'il y ait en l'homme une loi qui soit à elle-même son propre objet, qui ne soit soumise à aucune finalité autre que la sienne propre, c'est parce que seule une telle loi est susceptible de valoir universellement. Que l'universelle validité des maximes de la volonté fût la loi fondamentale de la raison pure pratique, les **Fondements de la métaphysique des mœurs** l'a si bien établi : l'exigence d'universalité y est présentée comme une nécessité pour une raison qui se veut conséquente, qui veut surtout demeurer en accord avec elle-même ; KANT a su montrer comment la volonté se met nécessairement en contradiction avec elle-même dès lors qu'elle tente d'adopter pour maxime fondamentale une maxime non valable universellement. Cependant, cela n'a de sens de dénoncer la contradiction de la raison avec elle-même, sa défaillance vis-à-vis de son exigence logique, que parce qu'est déjà supposée l'exigence éthique de la raison à savoir l'exigence de prendre l'humanité pour une fin, d'instituer une loi qui définisse l'humain comme tel, qui soit donc valable de manière universelle. Se soumettre à la légalité de la loi, désirer respecter la loi pour la loi, c'est désirer adhérer à l'humanité de l'homme en adhérant à ce qui est auto-institution de l'humain comme tel, car valable universellement. Disons que s'il doit y avoir quelque chose comme une loi morale, loi de la raison pure pratique, alors elle ne peut se définir que comme loi que la raison se donne originairement à elle-même. La raison pratique ou la volonté

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 145.

doit s'instituer en tant que telle en se donnant à soi-même la loi de l'universelle validité des maximes. L'origine est pour la volonté la loi qu'elle se donne elle-même. Cela implique qu'avant cette autonomie, il n'y a rien, ni un objet de la loi, ni même la représentation d'un tel objet : *"...la raison pratique a affaire, non avec les objets pour les connaître, mais avec le pouvoir qui lui appartient en propre de réaliser ces objets, c'est-à-dire avec une volonté, qui est une causalité, en tant que la raison contient le principe déterminant de celui-ci"*¹.

L'action morale est déterminée par un principe a priori ; en tant que telle, elle se distingue essentiellement des autres actions qui sont déterminées avant tout par la représentation d'un objet, par le désir de réaliser tel objet particulier. Tandis que pour la faculté de désirer inférieure, c'est l'objet qui détermine le principe de l'action, pour la faculté de désirer supérieure, seul le principe peut être premier et déterminer l'objet. A partir de là, KANT a déduit que bien et mal sont les seuls objets possibles de la raison pure pratique : il faut que l'objet découle des principes en tant qu'objet nécessaire a priori ; or, le bien et le mal sont par définition les objets nécessaires l'un de la faculté de désirer, l'autre de la faculté d'abhorrer ; seul le sentiment du plaisir ou du déplaisir accompagnant l'objet réalisé, donc seule l'expérience de l'objet, pourrait donner au sujet un critère pour le bon et le mauvais, car il est impossible de voir a priori quelle représentation sera accompagnée de plaisir. Bien et mal ne peuvent être jugés que par la raison pure, partant, par des concepts qui peuvent être communiqués à tous et non par des critères sensibles tels que ceux du plaisir, toujours particuliers, variables selon les individus.

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, page 95.

Cette déduction kantienne aboutit ainsi à une définition toute formelle du bien (et du mal) : est bien ce qui réalise le désir d'une volonté conforme aux principes de la raison pure pratique ; est bonne la volonté qui se veut bonne ou encore, est bonne la volonté qui se veut elle-même, qui est à soi-même sa propre fin. La loi morale et son objet, le bien, ne sont rien d'autre qu'une auto-affirmation de la raison pure ; comme telle, la raison pure s'institue comme but en soi. Précisons qu'il est bien certain que la raison pure est un but en soi ; mais pour le devenir effectivement, elle doit s'instituer comme telle, elle doit être à soi-même sa propre loi. En outre, bien et mal ne représentent donc pas des objets, ils sont des modes de cette catégorie particulière qu'est la catégorie libre. Bien et mal sont les deux modes d'être fondamentaux de la liberté : l'autonomie est tout à la fois la loi de la liberté et l'objet d'une telle loi ; le mal désigne le mode hétéronome de la volonté. Si donc l'objet d'une telle loi ne peut la précéder ni à proprement parler lui succéder, c'est que la loi est à elle-même son propre objet. C'est donc dans cette optique qu'il faudra comprendre dans son ambivalence l'expression **loi de la liberté**, dans laquelle la liberté est à la fois **génitif subjectif** et **génitif objectif** : la liberté édicte à la raison sa loi, mais cette loi n'a nul autre objet que la liberté elle-même.

La raison pratique ne peut s'instituer comme telle qu'en se soumettant à cette causalité, cette loi qu'est la liberté comme à sa loi originaire et exclusive. L'autonomie est la loi fondamentale de la raison pratique ; la raison pure pratique ne se distingue pas de cette loi. Dans l'auto-institution de la raison pratique sous la loi de la liberté, la liberté se prend soi-même pour fin.

En effet, c'est en un seul et même acte que la volonté institue la loi et qu'elle s'y soumet : “ *La volonté n'est donc pas simplement soumise à la loi, mais elle y est soumise de telle sorte qu'elle doit être regardée comme instituant elle-même la loi et comme n'y étant avant tout soumise (...) que pour cette raison* ”¹.

Tout commence donc par la volonté, mais c'est seulement en ce sens que la volonté ne commence pas par elle-même. La volonté n'est l'auteur de la loi que dans la mesure où c'est la loi qui impose à la volonté la nécessité de l'instituer comme sa loi. La loi précède la volonté comme une exigence transcendantale qui constitue la volonté tout autant que celle-ci produit elle-même cette exigence. Aussi, le principe de la volonté pure est donc de se soumettre à sa propre loi ; c'est le principe de la liberté comme autonomie. Nous voulons préciser à ce sujet que l'autonomie ne peut pas être définie comme un fait, mais comme un principe, comme une exigence fondatrice : selon KANT, seule l'autonomie peut être principe qui oblige de manière inconditionnée, dans la mesure même où elle est principe fondatrice. Finalement, l'autonomie est le principe auquel l'humain doit se référer pour pouvoir s'instituer comme tel ; l'essence de l'homme comme liberté n'est que dans et par cette institution de l'humain dans son humanité sous le principe de l'autonomie.

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 154.

2. La loi comme idée ou représentation

Notre approche des oeuvres kantiennes nous permet de comprendre que l'autonomie est en fait le principe transcendantal en et par laquelle la volonté s'institue comme volonté pure ; la volonté ne coïncide pas avec ce qui est seulement sa loi fondamentale. Disons qu'il y a une différence interne à la volonté entre sa nature et sa loi. Cette non coïncidence de la volonté avec elle-même, KANT nous la donne à penser dans divers passages où il est question de la loi comme représentation : Dans les **Fondements de la métaphysique des moeurs**, KANT affirme que l'homme est le seul être qui ne suive pas sa loi d'une façon naturelle, mais seulement dans la mesure où il se la représente comme sa loi propre : *“ 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 ”*¹. Et KANT poursuit son raisonnement en affirmant que 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 chez des être 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. La volonté est pour KANT comme nous l'avons vu, la faculté d'agir en vertu de la représentation de règles ; elle est aussi la faculté d'agir en vue de fins.

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des moeurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, Page 122.

Il est donc légitime d'analyser le concept de la volonté pure aussi bien sous l'aspect de la fin que sous l'aspect de la règle ¹.

Cette volonté est aussi la faculté de choisir cela seulement que la raison, indépendamment de l'inclination, reconnaît comme pratiquement nécessaire, c'est-à-dire comme bon. Par le fait que la volonté se présente aussi comme la faculté d'agir selon des règles, ces règles sont donc des maximes, lorsque le sujet ne les considère comme valables que pour sa propre volonté ; de ce point de vue, elles sont simplement subjective. Elles sont objectives, au contraire, et sont proprement des lois, lorsque le sujet les reconnaît comme valables pour la volonté de tout être raisonnable. La volonté véritable est finalement celle dont les maximes concordent avec les lois, et que la raison spécifiquement pratique est celle qui n'emprunte pas à la sensibilité les données de ses règles, c'est-à-dire celle qui est pratique par elle-même, qui par conséquent est pure ². En outre : *“ Si un être raisonnable doit se représenter ses maximes comme des lois pratiques universelles, il ne peut se les représenter que comme des principes qui déterminent la volonté, non par la matière, mais simplement par la forme ”*³.

Tout le développement présenté ci-dessus montre que la volonté ne se définit pas simplement comme la faculté de se donner à soi-même sa propre loi, mais comme la faculté de se représenter la loi qu'elle se donne ; la volonté se donne à elle-même sa propre loi dans une représentation. Ce qui constitue l'homme en son humanité, ce n'est pas simplement une obligation originaire, mais c'est surtout la

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 147, et se référer aussi à la note n° 129.

² Ibidem, page 122, se référer aussi à la note n° 90.

³ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, page 26.

représentation ou l'idée d'une telle obligation. La loi ne précède pas la représentation de la loi ; la représentation de la loi est tout à la fois l'entrée en vigueur de celle-ci. Le sujet moral ne se donne pas seulement lui-même la loi, encore doit-il se la représenter comme la loi qu'il s'est donnée lui-même. Il ne se soumet pas à la nécessité contraignante de la loi comme à une nécessité de fait, il se représente l'universalité de la loi, ou la loi de l'universalité, comme contraignante pour lui.

Le type de représentation qui correspond à une telle définition est le principe, ou la maxime. Le principe est la loi que se donne un sujet en ce qu'il y voit une obligation inconditionnelle : *“ Ils (les principes) sont subjectifs ou forment des maximes quand la condition est considérée par le sujet comme valable seulement pour sa volonté, mais ils sont objectifs et fournissent des lois pratiques, quand la condition est reconnue comme objective, c'est-à-dire comme valable pour la volonté de tout être raisonnable ”*¹.

La loi morale est en quelque sorte l'idéal du moi moral, constitutif de celui-ci ; le moi moral est originairement divisé par une réflexivité interne qui le fait se rapporter à ce qu'il se représente, à ce qu'il ne peut que se représenter, comme le lieu de son auto-fondation. Cette auto-fondation n'est rien en dehors de cette représentation ou de cette reprise sous la forme d'un principe, mais à son tour le sujet moral n'est rien en dehors de ce rapport à la loi qu'il institue lui-même comme sa loi dans le moment même où elle s'impose à lui comme le lieu transcendantal de sa formation.

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, page 17.

Par cette définition de la loi morale comme d'une représentation produite par l'homme, d'un principe qui dépasse l'homme, KANT écarte toute alternative ; la loi n'est ni un pur projet humain, au sens où il tiendrait au libre-arbitre de s'y soumettre ou de s'en écarter, ni un pur donné contraignant, une pure transcendance pour l'homme, puisqu'elle ne l'oblige inconditionnellement que parce qu'il se la représente comme une obligation inconditionnelle : *“ en ce principe, l'humanité est représentée non comme une fin des hommes (subjective), c'est-à-dire comme un objet dont on se fait en réalité une fin de son propre gré, mais comme une fin objective, qui doit, quelle que soient les fins que nous nous proposons, constituer en qualité de loi la condition suprême restrictive de toutes les fins subjectives ”*¹.

La raison impose le fait de la loi morale à l'homme, ou plutôt ce fait s'impose à la raison humaine, mais il s'impose à elle comme son propre fait, et même comme son fait le plus fondamental ; la raison subjective singulière à la fois est et n'est pas l'auteur de la loi morale en tant que telle : elle a à l'être en un acte de reprise ; elle doit reprendre, du fait d'une obligation originaire et inconditionnée, qui seule la constitue comme raison pure, un acte législateur de la raison d'avant la présence à soi de la raison en une conscience singulière, d'une raison en quelque sorte anonyme de la **raison objective**. Ainsi, nous pouvons affirmer que l'homme se réalise au moyen d'une auto-institution, mais en un acte qui dépasse toute décision consciente d'un sujet humain qui ne peut précisément qu'en prendre acte. Telle est l'idée d'autonomie, tel est le sens de ce concept éminemment kantien qu'est celui de postulat : une simple idée mais une idée qui

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 153.

oblige inconditionnellement, une idée ou un besoin de la raison qui a force de loi.

Dans son oeuvre intitulée **Kant-Lexikon**, EISLER nous présente la définition suivante : “ *Un postulat est une proposition pratique immédiatement certaine, ou un principe déterminant une action possible, qui comporte la présupposition que son mode d’accomplissement est immédiatement certain. Il peut également y avoir également des postulats théoriques au service de la raison pratique. Ce sont là des hypothèses théoriques nécessaires au point de vue de raison pratique, comme celles de l’existence de Dieu (de l’immortalité de l’âme) et de la liberté* ¹.”

Autonomie et universalité, telle est donc la teneur de l’essence de l’homme qui se manifeste dans l’impératif : ni un fait, une donnée originaire, ni un simple produit ni la conscience humaine, mais une exigence que se pose la raison pure pratique en un acte d’auto-fondation. Par le principe de l’autonomie, l’homme se donne l’idée de son fondement comme du principe selon lequel il est à lui-même sa propre fin. Dans l’impératif, sont engendrés d’un seul et même coup l’être-fondé, l’humanité de l’homme et ce qui le fonde, l’exigence d’être humain comme exigence pour l’humain de se donner à soi-même sa propre fondation.

L’humanité de l’homme s’institue dans l’impératif comme exigence d’elle-même. L’impératif énonce tout à la fois la loi à l’écart de laquelle il n’y a pas d’humanité authentique, et il l’énonce de telle sorte qu’il laisse ouverte en son foyer le plus intime la possibilité d’un déni de la loi. Comme nous l’avons affirmé à maintes reprises, l’homme

¹ EISLER(R.), *Kant-Lexikon*, éd. Gallimard, Paris, 1994, page 823 ss

est le seule être qui se donne à soi-même sa propre loi, et de ce fait, il est aussi le seul être à pouvoir s'en écarter, le seul être qui puisse se retourner contre sa propre loi : “ *Si quelqu'un a fondé uniquement ses principes sur son propre avantage, tu n'aies pas la moindre chose à alléguer contre cette façon de procéder* ”¹. En d'autres termes, si quelqu'un a fondé ses principes sur son propre avantage, c'est-à-dire s'il ne reconnaît pas la légitimité de l'impératif, s'il a pour maxime son seul intérêt et refuse de soumettre sa maxime à l'exigence rationnelle de la validité universelle, la raison pure est impuissante à faire triompher sa cause aux yeux de cet individu, puisqu'elle ne pourra jamais prouver démonstrativement ce qui ne peut qu'être l'objet d'un postulat, c'est-à-dire d'une attitude de la pensée animant essentiellement une pratique et pouvant être prouvée seulement par là. En fait, c'est toute la question du scepticisme moral qui est posée dans les lignes ci-dessus, qui sont pour ainsi dire les seules de toute la critique de la raison pratique qui reconnaissent avec une telle franchise la fragilité extrême de l'impératif lorsqu'il y va de sa reprise pratique par une humanité empirique.

Il y a des préalables à prendre en considération : il faut déjà avoir admis la loi de l'universelle validité de la maxime, il faut déjà avoir fait sienne l'exigence d'une auto-institution de l'humain en cette loi pour que cela ait un sens d'alléguer cette loi contre toute transgression. L'impératif ne peut alléguer que sa propre exigence intérieure, et celle-ci n'a de sens que pour qui se situe déjà dans la perspective de la loi.

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris. 1997, page 36.

Dans ce qui précède, nous avons commencé par entrevoir que l'autonomie, l'auto-fondation de la raison pure pratique peut être seulement une idée, mais une idée constitutive et instituante de la raison ; elle ne peut être autre chose que la référence transcendantale à partir de laquelle la raison peut et doit s'instituer comme raison pure. Le concept kantien d'autonomie désigne donc tout autre chose qu'une auto-transparence, une coïncidence avec soi de la raison, une maîtrise de sa propre origine. La raison pratique comme autonomie est divisée originairement entre elle-même et sa loi ; et puisque cette loi n'est rien d'autre que la loi de l'autonomie, la raison pratique ne peut être que comme visée d'elle-même ; tel est finalement le domaine de son institution.

3. La volonté dans son unicité diversifiée

La raison pure est pratique par elle seule et donne à l'homme une loi universelle, que nous nommons la loi morale. Dans sa **Critique de la raison pratique**, KANT affirme que l'autonomie de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et des devoirs qui y sont conformes. Toute hétéronomie du libre choix, non seulement n'est la base d'aucune obligation, mais elle est plutôt opposée au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté. Le principe unique de la moralité consiste dans l'indépendance à l'égard de toute matière de la loi (c'est-à-dire à l'égard d'un objet désiré), et en même temps aussi dans la détermination du libre choix par la simple forme législative universelle, dont une maxime doit être capable. La loi morale n'exprime donc pas autre chose que l'autonomie de la raison pure

pratique, c'est-à-dire de la liberté ; et cette autonomie est elle-même la condition formelle de toutes les maximes, la seule par laquelle elles puissent s'accorder avec la loi pratique suprême.

Si donc la matière du vouloir, qui ne peut être que l'objet d'un désir lié avec la loi, intervient dans la loi pratique comme condition de la possibilité de cette loi, il en résulte une hétéronomie du libre choix, c'est-à-dire la dépendance à l'égard de la loi naturelle, de quelque impulsion ou de quelque penchant, et la volonté ne se donne plus elle-même la loi, mais seulement le précepte d'une obéissance raisonnable à une loi pathologique. Mais la maxime qui, dans ce cas, ne peut jamais contenir en soi la forme universellement législative, non seulement ne fonde de cette manière aucune obligation, mais elle est elle-même opposée au principe d'une raison pure pratique, et par conséquent aussi à l'intention morale, quand bien même l'action qui en découle serait conforme à la loi : *“ Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle ”*¹.

L'autonomie de la raison pure pratique, ou encore la volonté libre, n'est pas le lieu d'un accord immédiat de la raison avec elle-même. La liberté de la volonté se manifeste toujours comme une résistance ou comme une contrainte que la volonté exerce sur elle-même ; KANT traduit cette division intérieure de la volonté en ces termes : l'autonomie de la volonté pure qui pose la loi et veut seulement la loi se distingue de la liberté du libre-arbitre qui peut vouloir se conformer à la loi mais qui peut aussi bien vouloir s'en écarter².

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, pages 45, 46, 47. Dans la même perspective, se référer à la *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, page 30.

² Voir CARNOIS(B.), *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, éd. Seuil, Paris, 1973, pour de plus amples informations sur cette distinction.

Dans la **Critique de la raison pratique**, KANT développe deux définitions de la liberté pratique qui ne se recouvrent que partiellement : d'une part, la liberté est définie d'une manière très générale comme l'indépendance vis-à-vis des lois naturelles, vis-à-vis de la loi de la causalité naturelle, mais d'autre part, elle est développée tout au long de la critique de manière plus restrictive comme la soumission de la volonté à la loi morale. A ces deux définitions correspondent les deux conceptions suivantes : dans les **Fondements de la métaphysique des mœurs**, KANT identifie la liberté humaine à la volonté de la loi ; il voit alors dans la possibilité de s'écarter de la loi le fait d'une pure faiblesse, d'une impuissance de l'individu qui lui vient de son attachement au sensible : c'est l'hétéronomie de la volonté en laquelle celle-ci ne peut, par définition, être libre.

Par une telle définition de la liberté, KANT établit une frontière entre liberté et finitude, mettant la liberté du côté de l'intelligible et la finitude du côté de l'empirique. Il se dégage ainsi l'évidence et l'apaisement d'une réponse à la question : qu'est-ce que la liberté humaine ? autrement dit la question : qu'est-ce que l'homme ? Car dès lors est éliminée toute la problématique du rapport du transcendantal et de l'empirique ; est éludée la question que nous pose l'incompréhensibilité reconnue par ailleurs en de nombreux passages de l'idée même de liberté qui surgit précisément au croisement entre le transcendantal et l'empirique. Liberté et finitude ne sont pas pensées alors dans leur identité et dans leur différence, mais elles sont conçues comme coexistant en une différence positive.

Cependant dans les écrits sur la religion, consacré en grande partie à la question du mal, KANT inaugure une conception élargie de

la liberté, conception dont les prémisses étaient d'ailleurs déjà contenues implicitement dans la critique. Dans cette oeuvre, KANT expose la part obscure de la raison elle-même. Le mal, l'hétéronomie y est considérée comme le fait de la liberté elle-même, comme le fait d'une finitude co-originale avec la liberté, d'une finitude de la liberté elle-même.

L'hétéronomie ne viendra plus à la liberté de l'extérieur mais elle apparaîtra comme un mode même de la liberté, d'une liberté fêlée en son foyer le plus intime par la possibilité de se retourner contre soi-même.

L'histoire humaine commence par le mal, dit KANT ; il s'agit là de l'hétéronomie. La volonté comme autonomie ne se donne à la conscience humaine que comme résistance, comme contrainte : contrairement à la conception de ROUSSEAU selon laquelle l'homme est par nature bon et que c'est la société qui le rend mauvais, KANT affirme quant à lui que la volonté de l'homme n'est pas naturellement bonne, elle a à l'être, elle a à le devenir. Les **Fondements de la métaphysique des moeurs** définissent la liberté comme la synthèse entre une volonté affectée par des désirs sensibles et l'idée de cette même volonté, mais en tant qu'elle appartient au monde intelligible, c'est-à-dire pure et pratique par elle-même, contenant la condition suprême de la première selon la raison. Il s'agit d'une seule et même volonté divisée intérieurement entre sa réalité et son idée. La volonté bonne est celle qui se soumet d'emblée à la législation universelle ; elle n'est qu'une idée, "*l'idée de la volonté de tout être raisonnable conçue comme volonté instituant une législation universelle*"¹. Disons que cette idée n'est pas non plus

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des moeurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 154.

pure transcendance pour la volonté empirique, mais plutôt présente en celle-ci comme le transcendantal qui la divise originairement et qui la fonde.

Que la volonté effective se soumette à la loi qu'elle se donne pourtant elle-même dans l'idée qu'elle a d'elle-même, cela relève de la contingence : rien ne garantit la soumission de fait de la volonté à la loi. La volonté peut toujours s'écarter de la loi, considérer l'idée comme une vaine chimère, et même en montrer le caractère chimérique du simple fait de ne pas s'y soumettre ; elle ne fait par là que s'autonomiser à l'égard de ce qui s'impose à elle comme sa médiation obligée en ouvrant en elle une réflexivité, en instituant une distanciation entre son être et son devoir-être.

4. La liberté : incompréhensible mais nécessaire

Le fait de chercher à connaître comment la liberté est possible serait, étant données les limites dans lesquelles notre connaissance est enfermée, transformer la liberté en nature. Cependant, dès l'instant où la liberté s'introduit dans le cours des phénomènes du monde, soit elle ne serait plus liberté mais plutôt nature, ce qui la mettrait en contradiction avec elle-même, soit elle briserait la trame des règles qui seules rendent possible l'expérience, ce qui la mettrait en contradiction avec la nature. Pour que la liberté soit possible, il faut donc qu'elle soit admise dans un autre monde que celui des phénomènes.

KANT considère la liberté de l'homme dans le monde intelligible comme liée essentiellement à l'accomplissement de la loi qui se dit

morale : *“l’affirmation de la loi morale repose sur celle de la liberté”*¹ ; le caractère intelligible exprime essentiellement hors du temps le sens dans lequel la détermination était prise. Il semble que dans la pensée de KANT s’établisse implicitement une hiérarchie des diverses significations de la liberté, et que désormais la liberté identique à la loi morale, vérité pratique suprême, domine à la fois et justifie la liberté de choix ou libre-arbitre. Selon KANT, la liberté ne peut pas être un concept tiré de l’expérience, puisque toute expérience possible est soumise à la nécessité de la nature ; elle ne peut être prouvée qu’en tant que propriété de la volonté de tous les êtres raisonnables. La liberté ne peut être démontrée que comme appartenant en général à l’activité des êtres raisonnables, des êtres doués de volonté car tout être qui ne peut agir autrement que sous l’idée de la liberté est par cela même, au point de vue pratique réellement libre.

La **Critique de la raison pure** considère la liberté pratique comme démontrable par l’expérience, car du moment où nous en avons l’idée, qui exprime la spontanéité de la raison, il suffit de reconnaître que l’être raisonnable agit par sa raison pour admettre qu’il est pratiquement libre ; là se justifie donc cette façon qui consiste à admettre la liberté que sous la forme de l’idée que les êtres raisonnables donnent pour fondement à leurs actions : *“Voilà pourquoi la liberté est seulement une idée de la raison dont la réalité objective est en soi douteuse...”*² et KANT poursuit son raisonnement en affirmant que : *“le concept de la liberté est non seulement indispensable (nécessaire) comme concept*

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des moeurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 187, note n° 201.

² Ibidem, page 209.

problématique pour l'usage complet de la raison spéculative, mais encore il est absolument incompréhensible "1.

En effet, la raison théorique ne peut connaître la liberté puisque celle-ci ne se donne ni dans une intuition intellectuelle, ni dans une intuition empirique. La liberté ne peut faire l'objet d'une expérience ; elle dépasse le pouvoir de la raison pure spéculative pour laquelle elle est tout au plus une supposition nécessaire. Elle est ce pouvoir impénétrable² que nous ne pouvons atteindre ni en une présence intuitive, ni par une démonstration rationnelle et logique. Nous ne la comprenons pas vraiment, car nous ne pouvons la fonder, la justifier par des raisons, en rendre raison ; nous ne pouvons pas non plus affirmer que la liberté est. Néanmoins, nous ne pouvons comprendre que son **incompréhensibilité**, c'est-à-dire que nous comprenons seulement que la liberté est ce pouvoir qui dépasse le pouvoir de compréhension de l'esprit humain.

La liberté humaine dépasse l'homme en ce sens qu'elle n'est pas son fait. L'homme ne pourra jamais connaître sa propre liberté ; il ne sera jamais au fait de ce qui le détermine essentiellement, et qu'il doit se donner pour loi. La **Critique de la raison pratique** ne peut donc fournir aux lois pratiques pures aucune intuition de la liberté mais bien un concept, ou plutôt une idée, qu'elle déduit comme le lieu transcendantal de leur fondation³. Au fait, nous pouvons et nous devons déduire la liberté de la loi, mais nous ne pouvons pas déduire la loi de la liberté.

Dans un domaine plus fondamental, il faut donc dire que la liberté est inconnaissable, insaisissable parce qu'elle n'est pas, au sens

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, page 5.

² Ibidem, page 47.

³ Ibidem, page 42.

où elle n'est pas pour l'homme une origine transcendante, ou parce qu'elle est soi-même sa propre origine, parce qu'elle s'origine en une auto-institution de la raison qui se donne à soi-même son principe fondateur, mais qui ne peut se le donner que comme sa nécessaire référence énigmatique, qui produit a posteriori, dans l'immanence d'une conscience de soi, sa nécessaire référence transcendantale. La liberté est inconnaissable dans la mesure même où elle est le lieu d'une fondation ; mais le caractère insaisissable de la liberté se redouble du fait que cette fondation elle-même n'a lieu qu'en un postulat, n'a pour lieu que ce postulat. Son mode d'être, ou plutôt son mode de s'apparaître est ce non-être du postulat, une énigme pour la raison, mais une énigme fondatrice, un simple postulat, un rien qui cependant impose à la raison sa nécessité inconditionnelle.

Par conséquent, si le postulat ne correspond à rien d'objectif, au sens où il viserait une réalité objective préexistante, il est lui-même instituant d'objectivité. Il est un mode d'être de la pensée, une attitude éthique de la pensée qui dépasse la subjectivité de la pensée, et est comme tel source d'objectivité.

Le postulat a d'une part un statut épistémologique : la critique de la raison pure pratique aboutit à la nécessité de postuler certaines idées pour pouvoir penser et comprendre certains faits ; mais il a aussi et surtout un statut quasi-ontologique : il est déjà présent comme tel dans toute pratique morale effective ; il est la référence transcendantale nécessairement présente en chaque action morale comme sa condition de possibilité. Le postulat constitue ainsi l'action morale dans sa moralité, dans sa liberté.

Si le principe de la législation demeure impénétrable, la loi, elle, se donne dans une certitude apodictique, et les catégories qui en sont

les différents modes se donnent à la conscience individuelle en une connaissance d'un type tout à fait particulier, tout à fait privilégié puisque, contre la règle fondamentale de la connaissance elle-même, ces concepts purs pratiques produisent eux-mêmes leurs objets : "*Les concepts pratiques par rapport au principe suprême de la liberté deviennent sur le champ des connaissances et n'ont pas à attendre les intuitions pour acquérir une signification, et cela pour cette raison remarquable qu'ils produisent eux-mêmes la réalité de ce à quoi ils se rapportent (l'intention de la volonté), ce qui n'est pas du tout le cas des concepts théoriques*"¹.

Nous avons ainsi un des passages qui ont permis à FICHTE de voir dans l'impératif une intuition intellectuelle, et cela contre toute dénégation de la part de KANT. Dans le passage ci-dessus, nous assistons en effet à une tentative de lever la finitude de la raison humaine dans une de ses manifestations fondamentales : la division irréductible entre le concept et son objet, entre le sujet et son expérience. Contrairement à ce qui se passe dans la connaissance théorique, il y a ici non pas une rupture, mais plutôt une continuité, une proximité entre le concept et la réalité : il s'agit même de plus que d'une simple continuité en ce sens que le concept, l'idée du devoir, de l'impératif, est à soi-même sa propre preuve, sa propre réalité ; il n'a besoin de recevoir aucune autre confirmation par une expérience extérieure.

Le devoir énonce une nécessité qui non seulement n'est pas présente dans le monde naturel, phénoménal, mais qui s'oppose même radicalement à la loi de la causalité naturelle ; le devoir renvoie à une

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, page 68.

causalité contre-nature. L'expérience est donc dans ce cas le critère le plus inadéquat pour juger du sens du devoir. Notons aussi que le simple fait de la présence de cette idée dans la conscience de l'individu humain témoigne déjà de la liberté, puisqu'il atteste une aspiration de la raison qui contredit la causalité naturelle, une aspiration à autre chose. Que cette aspiration ait ou non le pouvoir de se réaliser¹, cela n'invalide en rien le sens de cette aspiration prise comme telle. L'objet d'une telle aspiration n'est déterminé par aucune condition extérieure à la raison qui la produit : en effet, il a pour fondement et pour condition, la forme d'une volonté pure et non, comme les autres objets, la forme de l'espace et du temps qui elle, ne relève pas de la raison mais de la sensibilité. Il y a donc bien une proximité à soi de la raison dans l'impératif. Il ne s'agit pas ici à proprement parler d'un objet d'une réalité quelconque. L'idée est prise d'emblée comme simple idée, mais c'est précisément son mode d'être comme idée qui détient par soi-même la garantie d'une certitude apodictique.

La raison serait à elle-même son propre rêve et dans l'impératif catégorique l'homme "se rêverait" comme être de la raison, l'homme rêverait sa liberté pratique et son autonomie.

Cependant, que dit effectivement KANT à ce sujet ? Au fait, il reconnaît qu'on ne pourra jamais affirmer démonstrativement la liberté. Il ne dit en un sens rien d'autre sinon qu'il faut prendre ce "rêve" au sérieux, qu'il n'est pas une illusion mais plutôt un postulat, c'est-à-dire un "rêve" nécessaire, car fondateur de l'humanité de

¹ Nous voulons souligner dans ce contexte précis que c'est la *Critique de la faculté de juger* qui s'est donnée cette tâche d'établir la possibilité de penser le monde phénoménal de telle sorte que ses lois soient compatibles avec la loi de la liberté.

l'homme, qu'il est comme tel son propre garant, et qu'en outre, ce rêve a des effets positifs bien réels.

Le postulat de la liberté a plus d'objectivité que l'idée seulement spéculative de la liberté ; le postulat n'est pas une simple hypothèse résultant d'un problème théorique, il se manifeste comme finalité effective dans l'action morale. C'est un fait qu'est présente dans un certain type d'action l'exigence pratique de prendre la liberté pour une fin en soi.

Par le postulat de la liberté, la pensée au sens large, comprenant aussi bien la pensée à l'oeuvre dans une pratique, dépasse l'être vers ce non-être très particulier qu'est un non-être étant en lui même exigence d'être.

Or, dit KANT, "*il serait pratiquement impossible de poursuivre l'objet d'un concept qui serait au fond vide et sans objet*"¹.

Ce que KANT écarte ici, ce n'est rien de moins que l'hypothèse d'une humanité qui serait hantée en son fondement même par une sorte de folie. En effet, si la loi morale est trompeuse en nous, si elle n'est qu'une "transcendance chimère", alors qu'elle se donne à nous comme le lieu même de l'auto-institution de notre humanité, c'est alors l'humanité elle-même qui se définit en son fondement par cette aliénation, par cette sorte de folie qui consiste à considérer comme visée essentielle la réalisation d'un objet pourtant impossible, insensé.

En effet, KANT admet l'existence des aspirations sans objets², mais celles-ci résultent alors de penchants empiriques et affectent seulement l'homme comme être empirique, et comme telles, elles

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, pages 152-153

² KANT(E.), Première introduction à la *Critique de la faculté de juger*, éd. Vrin, Paris, 1975, note, pages 56-57. Dans la même ligne d'idées, voir, *La religion dans les limites de la simple raison*, éd. Vrin, Paris, 1972, page 155.

concernent aussi l'anthropologie. Quant à l'aspiration morale qu'il considère d'ailleurs comme la poursuite d'une tâche pratique infinie, ne pouvant aboutir à une réalisation parfaite, elle ne résulte pas d'un simple penchant mais elle correspond à un besoin de la raison ; elle a pour assise une proposition synthétique a priori¹.

Toute l'argumentation de KANT repose implicitement sur cette distinction fondamentale qui est niée par les sceptiques, et qui pour lui est une distinction qui va de soi : la distinction entre subjectivité empirique, toujours susceptible de prendre ses désirs pour des réalités, ses inclinations particulières pour des lois objectives, et une subjectivité rationnelle, source d'objectivité et d'universalité.

Dans la **Critique de la raison pratique**, KANT voit dans la loi morale quelque chose qui est seulement comme une proposition synthétique a priori : en fait, le terme qui doit servir de médiateur entre la volonté et la loi n'est rien d'autre que la liberté elle-même ; autrement dit le principe qui fonde la synthèse a priori qui se donne dans l'impératif demeure insondable ; il n'est précisément présent dans la loi que comme un postulat. C'est pourquoi le scepticisme demeure toujours possible, et consiste à conclure de ce caractère impénétrable du principe, de l'incompréhensibilité, à son existence ou à son existence comme une transcendante illusion.

Nous retrouvons ici la question fondamentale de la différence originaire entre le transcendantal et l'empirique : le postulat de la liberté est nécessaire pour comprendre ce qui 'dans l'empirique transcende l'empirique. C'est cette différence que méconnaissent les sceptiques lorsque, rejoignant le point de vue déterministe, ils prétendent réduire la liberté à un phénomène illusoire qui ne ferait

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des moeurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 194.

que cacher un déterminisme : “ *Pour rendre la loi de la nature valable en ce qui concerne les actions humaines, ils devaient considérer nécessairement l’homme comme phénomène ; lorsque maintenant on exige d’eux qu’ils aient à le concevoir en tant qu’intelligence, comme une chose en soi, ils n’en continuent pas moins à le considérer encore comme phénomène* ”¹ ; en outre KANT affirme que : “ *de l’erreur qui consiste à traiter les phénomènes comme des choses en soi, est solidaire l’erreur qui consiste à traiter les choses en soi comme phénomènes* ”².

Comme nous l’avons mentionné ci-haut conformément aux affirmations kantienne dans les **Fondements de la métaphysique des mœurs**, la liberté n’est rien d’autre qu’une simple idée, dont la réalité objective ne peut en aucune manière être mise en évidence d’après des lois de la nature, par suite dans aucune expérience possible, qui, en conséquence, par cela même qu’on ne peut jamais mettre sous elle un exemple, selon quelque analogie, ne peut jamais être compris ni même seulement aperçue. Elle ne vaut que comme une supposition nécessaire de la raison dans un être qui croit avoir conscience d’une volonté, c’est-à-dire d’une faculté bien différente de la simple faculté de désirer, en d’autres termes, une faculté de se déterminer à agir comme intelligence, par suite selon des lois de la raison, indépendamment des instincts naturels.

Nous devons mentionner que le point de départ de la réflexion kantienne sur la liberté pratique est le suivant : si l’impératif doit avoir un sens, alors il faut présupposer la liberté. Et si nous ne

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, éd. Dalagrave, Paris, 1994, page 203.

² Ibidem, page 203, voir note n° 245.

voulons pas que certains pouvoirs fondamentaux de l'esprit humain perdent tout sens, si nous ne voulons pas nous renier dans les manifestations les plus spontanées de notre être, "*si l'on ne doit pas lui denier la conscience de lui-même comme intelligence, par conséquent comme cause rationnelle, et agissant par raison, c'est-à-dire libre dans son opération*"¹, nous devons présupposer la liberté pratique.

5. Une conception de la personnalité

La liberté définit l'individu humain comme personne, c'est-à-dire comme un être auquel on peut imputer la responsabilité de ses actes, un être qui a des droits et des devoirs ; ce qui présuppose qu'il y a en l'individu une dimension qui transcende son être phénoménal, entièrement déterminé par la causalité naturelle. C'est un fait cependant que nous portons sur les actions des individus un jugement moral. L'idée de personnalité renvoie donc à un être métaphysique de subjectivité, à une origine intelligible du sujet humain.

En effet, cette idée du moi nouménal, la raison spéculative l'avait déjà produite comme celle d'un substrat subjectif identique à soi, mais elle n'avait pu fonder l'objectivité d'une telle idée ; elle n'avait pu en tout cas s'y référer comme à un lieu de fondation. C'est alors que dans la **Critique de la raison pure**, KANT procède à une relativisation du **cogito**, seule manifestation de cette identité à soi du Je : loin d'être le lieu d'une fondation première et dernière de la subjectivité, le cogito apparaît comme le signe d'une impossibilité

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des moeurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 202.

pour le sujet d'atteindre à une auto-fondation. Selon KANT, le "je pense" n'est que la représentation la plus pauvre du "je nouménal" qui demeure l'inconnu. Dans le "je pense", nous avons une pure pensée sans intuition ; il n'y a pas d'intuition de soi du "je métaphysique". Au plus loin que l'on puisse remonter, on aboutit au cogito, pure forme de la pensée, vide de tout contenu, simple délégation du moi métaphysique, qui ne dit rien sur ce moi. Cette présence purement formelle, purement logique du je nouménal ne peut en aucune manière servir de garant pour l'être de ce je nouménal. Un des paralogismes transcendants consiste précisément à prendre ce qui n'est qu'un développement logique de la pensée pour une détermination métaphysique de l'objet¹.

Tout en laissant le je "pense" en dehors de la liste des concepts transcendants, il veut toutefois l'y rattacher "*sans pour autant que la table pour ce motif ne soit modifiée ni être déclarée incomplète*"². Le cogito n'est pas la présence substantielle d'une subjectivité étant par soi et s'intuitionnant comme être spontané. Il fournit le simple concept d'un moi identique, un concept auquel ne correspond pas nécessairement une continuité du sujet réel. La certitude apodictique du cogito n'est garante que d'elle-même ; elle est fondatrice de la pensée en ce qu'elle donne à celle-ci son unité formelle, mais elle ne donne aucune ouverture effective sur son propre fondement présumé : le je métaphysique. Il n'y a donc pas de théorie de l'âme possible au sens où l'âme ne peut faire l'objet d'un savoir théorique. Nous devons avouer que nous ne prétendons évidemment pas avoir épuisé dans ce raccourci extrême toute la

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pure*, éd. P.U.F., Paris, 1993, page 105.

² KANT(E.), *Critique de la raison pure*, traduction de A.J.L. DELAMARD et de F. MARTY à partir de la traduction de BARNI, dans, E. KANT, *Oeuvres philosophiques*, éd. Gallimard, Paris, 1980, page 1050.

richesse de la réflexion kantienne à l'oeuvre dans l'analyse du cogito et dans la critique des paralogismes de la psychologie rationnelle ; nous voulons juste l'introduire à la problématique de la personnalité.

En fonction de tout cela, il n'en demeure pas moins qu'une éthique de l'âme reste importante. Si nous sommes en quête de notre âme, ce n'est pas par pure obsession spéculative, mais par une exigence purement éthique. La conscience morale, dit KANT, est une aperception qui est pour elle-même un devoir. Dans la conscience de soi morale, l'individu reçoit en une certitude apodictique son être comme devoir-être. Sans doute ne pouvons-nous savoir avec certitude qui nous sommes comme être phénoménal, mais nous savons de manière indubitable que nous avons à être. Nous savons que la loi morale s'impose à nous comme le lieu de notre auto-institution : **notre rapport indubitable à la loi nous constitue comme personne.**

Dès lors, notre identité comme être métaphysique n'est plus une simple supposition indémontrable, elle devient postulat. Si nous ne voulons pas voir s'effondrer la loi morale, nous devons postuler un "je métaphysique" qui est un "je éthique" : telle est la personnalité, la liberté de la personne qui a droits et devoirs. L'auto-institution du sujet comme personnalité est une idée constitutive de la conscience de soi du sujet comme personne, de la conscience morale de soi.

La personnalité est l'idée d'une origine intemporelle du sujet, origine en laquelle le sujet se serait donné à soi-même le principe pour une fondation éthique de son être. Elle est l'idée d'un engagement originaire, d'une sorte de contrat originaire en lequel l'individu se serait engagé envers lui-même, envers l'humanité qui est en lui, en se donnant une identité morale. C'est seulement par une

telle idée que l'on peut dépasser le point de vue empiriste qui prétend réduire l'individu à la personne psychologique, objet de déterminisme de toute sorte. Par rapport à une telle conception, la liberté se ramènerait au déterminisme par des lois intérieures ; ce serait ce que KANT nomme par ironie "**la liberté du tournebroche**"¹, en ce sens que "*même l'homme, d'après la connaissance qu'il a de lui par le sens intime ne peut se flatter de se connaître lui-même tel qu'il est en soi*"².

Nous devons noter que le moi tel qu'il s'intuitionne, tel qu'il peut se connaître, n'est pas son propre auteur ; il se reçoit seulement dans l'expérience, comme simple phénomène, comme il s'apparaît. Il doit cependant supposer au fondement de ce moi phénoménal un moi nouménal auto-créateur ; il ne peut se rapporter à son être phénoménal qu'en présupposant son être métaphysique. Ce moi métaphysique ne sera cependant jamais qu'une simple supposition nécessaire ; la personnalité est introduite comme un besoin de la raison pure qui correspond à un intérêt de la raison pure pratique.

La personnalité, qui est l'idée d'une décision transcendantale en laquelle l'individu se donne le fondement des maximes qui détermineront son être, ne peut avoir lieu qu'en dehors de l'espace-temps soumis au déterminisme des lois naturelles ; la personnalité ne peut avoir lieu comme subjectivité auto-instituante qu'en ce qui n'est lui-même qu'une idée : le suprasensible. L'idée de la libre personnalité est un postulat, une idée qui a force de loi.

En effet, c'est dans **La religion dans les limites de la simple raison** que KANT développe l'idée d'une personnalité en tant

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, page 103.

² KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des moeurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 189.

qu'origine intelligible de l'individu humain¹. La disposition morale fondamentale par laquelle l'individu humain est tout à une personne, et telle personne, nous la pensons comme sa nature, comme ce qui est en lui depuis toujours et pour l'éternité, que comme ce qu'en chaque moment il décide librement d'être, et qu'il pourrait donc tout aussi bien congédier ; au fait, nous lui imputons la responsabilité de ces actes, ou nous lui imputons ce qui le fait ce qu'il est.

La disposition morale fondamentale est innée en tant qu'elle n'est pas acquise dans le temps, c'est-à-dire en tant qu'elle transcende le sujet empirique. Comme telle, elle est cette part du sujet plus ancienne que le sujet lui-même, dont celui-ci ne peut faire ce qu'il veut, mais qui le détermine au contraire essentiellement. En ce sens, elle est pour le sujet empirique et pour son libre-arbitre comme une nature. L'individu est lui-même l'auteur de cette disposition morale fondamentale qu'il cultive.

Cette décision inaugurale, par l'effet de laquelle on peut expliquer qu'il y ait chez chaque individu humain comme une continuité morale par-delà les variations déterminées par le temps et les circonstances, cette décision originaire de l'ordre du pur intelligible, n'est en fait que par une reconduction permanente, comme une sorte de retour permanent de l'individu empirique à son origine métaphysique, et cette origine n'est elle-même que le nom donné à un usage entier ou radical de la liberté, au sens où celle-ci ne peut être entamée par les différents déterminismes temporels.

Il se dégage alors une incompatibilité de principe entre l'idée de la personnalité et le concept de causalité naturelle. Disons qu'on ne peut renoncer ni à l'un ni à l'autre. C'est donc une question à laquelle

¹ KANT(E.), *La religion dans les limites de la simple raison*, éd. Vrin, Paris, 1952, page 44.

il faut toujours revenir, de savoir comment une action peut être à la fois déterminée par la nature sensible de l'homme et par une causalité qui nie ce déterminisme de la sensibilité ; c'est la question même du rapport essentiel entre ce qui est de l'ordre du transcendantal et l'empirique : “ *Voilà ce que l'on veut comprendre et que l'on ne comprendra jamais* ”¹.

A partir de cet essai d'élucidation de cette conception de la personnalité présenté dans le développement ci-dessus, nous tâcherons d'aborder dans ce qui suit la question de la liberté et de l'individualité.

6. Liberté et individualité

Le pouvoir de la liberté, “la causalité par liberté”, qui motive l'individu à l'action de manière absolument autonome, contredit donc radicalement le prédéterminisme, devenu seconde nature de l'individu, et en vertu duquel toute action présente de l'individu ne peut trouver sa cause que dans le passé de cet individu. Il est à admettre que le conditionnement a laissé intact en l'individu humain ce pouvoir singulier qu'est la liberté transcendantale, qui fait que tout le passé d'un individu soit comme nul et non venu dans le moment idéal de la décision d'agir. Il convient de supposer à l'origine de toute action ce pouvoir de mise en suspens, de mise entre parenthèses du conditionnement par le passé, d'un usage originel de la liberté demeuré absolument inaltérée par la causalité temporelle, si on veut pouvoir imputer à l'individu la responsabilité de ses actions, et si on

¹ KANT(E.), *La religion dans les limites de la simple raison*, éd. Vrin, Paris, 1952, Page 74 note n° 859.

veut pouvoir comprendre l'imprévisibilité principielle de tout individu.

Telle est la question que nous pose un phénomène comme celui de la conversion morale de certains individus ; phénomène proprement incompréhensible d'un point de vue empirique, et dont il faut cependant tenter de penser la condition de possibilité : si enfoncé soit-il dans son déterminisme, l'individu garde toujours la possibilité de se délester de cette seconde nature par une **création nouvelle**, par une véritable révolution dont le principe échappe à l'individu lui-même, dépasse nécessairement toute décision de la part du sujet empirique conscient de soi qui peut seulement reprendre à son compte une décision qui se serait produite dans les profondeurs impénétrables de sa subjectivité métaphysique : ce sujet agissant ne serait donc pas soumis quant à son caractère intelligible à des conditions de temporalité, car le temps n'est que la condition des phénomènes, mais non des choses en soi. En lui ne naîtrait ou ne périrait aucun acte, et par suite, il ne serait pas non plus soumis à la loi de toute détermination de temps, de tout ce qui change ¹.

Par cet acte d'auto-institution transcendantale, c'est la personnalité toute entière qui se déciderait. Si la personne empirique est susceptible d'évoluer, de progresser (ou de régresser) du fait des déterminations comme l'éducation ou l'influence de modèles, les circonstances, la personnalité désigne quant à elle, la dimension immuable de la personne, car inaccessible aux variations temporelles. Le seul mode de changement serait pour elle non une réforme, mais une révolution, une véritable recréation, comme cela se produit dans la conversion tant religieuse que morale. Telle serait en tout cas la

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pure*, éd. P.U.F., Paris, 1993, page 182.

seule manière pour nous de pouvoir penser ce fait qu'est l'imprévisibilité de tout individu, fût-il sous l'emprise du conditionnement le plus grand.

En effet, au moment de l'action, l'individu se retrouve non pas devant la nécessité d'agir en un sens prédéterminé, mais bien plutôt, chaque fois à nouveau, devant la béance de sa liberté à laquelle il fait retour par-delà le conditionnement. En chaque action, il retrouve un usage total ou radical de sa liberté, car celle-ci appartient à un autre monde. Même si l'individu finit par agir la plupart du temps dans la direction toute tracée par son passé, même si la marge de liberté est très restreinte, la nécessité n'en demeure pas moins de postuler un usage, chaque fois radical ou originel de la liberté. L'individu n'est pas plus ou moins libre, plus ou moins déterminé ; la liberté ne se laisse pas mesurer par du plus ou du moins, elle est totale, car le déterminisme concerne l'individu comme être empirique, alors que la liberté le concerne comme être intelligible.

L'acte de la liberté interrompt la relation de causalité naturelle et établit une rupture dans la continuité temporelle qui rend possible le lien de cause à effet. La causalité par liberté ou causalité rationnelle est première par rapport à la causalité naturelle ; mais cette propriété ne peut être comprise comme une antériorité temporelle. Elle n'est pas un acte premier du libre-arbitre dans le temps, elle est le pouvoir d'une retraite hors de la temporalité et du déterminisme qui lui est attaché. En ce non-lieu de la liberté transcendantale, l'individu s'auto-détermine pour le bien ou pour le mal dans un acte toujours premier, sans antécédent, sans passé et sans futur. Tout se décide avant l'entrée en scène des inclinations, mais cet avant est à vrai dire intemporel et transcendantal ; la détermination fondamentale du

sujet, de la personne, est auto-détermination mais seulement en un "passé transcendantal" qu'il faut supposer. Cette origine en laquelle il y a comme un engagement du sujet envers lui-même n'est qu'une postulation de la raison pratique. On ne peut penser chaque acte de la liberté autrement que comme une mise en suspens du temps, comme un retour du sujet à son origine, un retour de la liberté en soi-même. Nous devons donc considérer toute action morale comme s'il y avait un usage originel de la liberté.

En effet, si KANT voit le plus souvent dans cette idée de la liberté une simple exigence de la raison, exigence il est vrai radicale, originaire, fondatrice, postulat de la raison pratique, au sens où ce postulat est à lui-même son propre garant et constitue une garantie suffisante dans sa subjectivité même pour l'objectivité de ce qu'il postule ; il infléchit cependant quelquefois le sens de ce concept de postulat de telle sorte que celui-ci en vienne à désigner une réalité qui, pour ne pas se donner dans une intuition intellectuelle, n'en est pas moins objective, une transcendance réelle : *" Parmi toutes les qualités qui conviennent à un être pensant, la première consiste à être conscient de soi comme d'une personne, selon laquelle le sujet, d'après l'idéalisme transcendantal, se constitue lui-même comme objet a priori, non comme donné dans le phénoménal(...), mais comme un être se fondant et se créant lui-même en tant que personnalité(...). Comme homme je suis pour moi-même un objet sensible dans l'espace et dans le temps et en même temps un objet d'entendement. je suis une personne, donc un être moral, ayant des droits "*¹.

¹ KANT(E.), *Opus postumum*, textes choisis et traduits par J. GIBELIN, éd. Vrin, Paris, 1950, page 7.

Liberté et nécessité, transcendance et immanence sont les deux dimensions "non unifiables" constitutives de l'homme. KANT écarte d'emblée toute possibilité d'une dialectique réconciliatrice de ces deux mondes entre lesquels l'homme se divise et se débat. La question n'est pas de savoir comment liberté et nécessité peuvent s'accorder ; il suffit qu'elles ne s'excluent pas mutuellement. La liberté n'a pas à être réconciliée avec la nécessité, elle est instauratrice d'une rupture au sein de la nécessité, elle est irruption au sein de la nécessité d'une étrangeté irréductible, d'une altérité radicale.

En se référant à l'idée de la personnalité, KANT semble donc nous proposer ici une conception très peu critique d'une humanité auto-créatrice, maîtresse d'elle-même jusqu'en son propre fondement.

Plutôt que d'envisager une situation à partir de laquelle il n'y aurait plus de contradiction entre liberté et causalité naturelle, et qui est avant tout une idée régulatrice permettant à la pensée de penser l'impensable, KANT envisage la possibilité d'un point de vue intelligible existant de fait et capable de percevoir la liberté comme une transcendance positive et non plus comme ce qui dans l'empirique échappe énigmatiquement à l'empirique. Par là, KANT transforme l'énigme qui est au fondement même de l'humain ; comment l'homme peut-il obéir à des légalités aussi radicalement incompatibles que la légalité naturelle et la loi de la liberté en un simple non-savoir d'un objet qui en soi n'aurait plus rien d'énigmatique.

Nous ne pouvons affirmer dogmatiquement que l'individu est une personnalité, qu'il possède un caractère intelligible ; c'est une exigence de la raison pratique de postuler la personnalité, et celle-ci ne peut trouver sa réalité que dans des intentions et des actions

phénoménales qui, de manière incompréhensible, transcendent leur dimension phénoménale.

La personnalité ainsi présentée apparaît comme le destin de l'individu, un destin qu'il se serait seulement assigné lui-même en un passé transcendantal, en passé qui doit toujours encore avoir lieu. Par la personnalité l'individu est libre vis-à-vis des déterminations empiriques qu'il ne subit que par une reprise, mais il n'est pas libre à l'égard de sa personnalité. La personnalité désigne ce pouvoir que possède l'individu, pris comme sujet intelligible, de résister aux décisions arbitraires de ce même individu, pris comme sujet sensible, ce pouvoir qui contraint l'individu à demeurer fidèle à l'engagement originaire par lequel il se serait donné une identité morale.

Il n'y a plus de présence à soi du sujet moral que du sujet pensant ; l'unique certitude apodictique est celle de l'impératif en lequel le sujet se représente la loi comme le lieu de sa fondation. Dans la loi, il y a seulement auto-réflexion du sujet moral en son universalité ; par là, le sujet sait sans doute que la loi le constitue de manière essentielle en tant que sujet responsable, il sait qu'il ne peut contourner la loi et qu'elle est son centre de gravité.

En outre, pouvons-nous et devons-nous supposer que les différentes manifestations empiriques de la personne sont déterminées par une causalité qui échappe aux lois du temps. Le principe qui est supposé au fondement de l'auto-détermination de l'individu, nous ne pourrions jamais l'atteindre : *“Nous ne pouvons donc, lorsque nous jugeons des actions libres par rapport à*

leur causalité, que remonter jusqu'à la cause intelligible, mais non au-delà ¹.

7. La liberté et l'idée du mal radical

L'orientation qui domine l'interprétation du mal radical trouve son fondement dans l'une des oeuvres kantienne intitulée *La religion dans les limites de la simple raison* et aussi en partie dans *Conjectures sur les débuts de l'histoire de l'humanité*.

La tendance habituelle est de prôner que : *"L'histoire de la nature commence par le bien car elle est l'oeuvre de Dieu et l'histoire de la liberté commence par le mal car elle est l'oeuvre de l'homme"* ². KANT affirme quant à lui que la liberté se convertit en responsabilité de par l'antériorité du bien et du mal. L'individu est donc fondé à se tenir pour responsable de tous les maux qu'il subit comme du mal qu'il fait ; et en même temps, en tant que membre du tout (d'une espèce) à estimer et à admirer la sagesse et la finalité de cette ordonnance ³. DERRIDA prône pour sa part que si le beau est le symbole du bien moral, le dégoût est de son côté celui du mal radical. Il vérifie d'ailleurs cette hypothèse qui s'appuie sur la systématisme du beau, dans le contexte de l'esthétique kantienne, par quelques renvois à l'anthropologie ⁴.

En effet, le mal comme le bien indiquent toujours un rapport à la volonté, en tant que celle-ci est déterminée par une loi de la raison

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pure*, traduction collective, dans, E. KANT, Oeuvres Philosophiques, éd. Gallimard, Paris, 1980, page 1185.

² D'AVIAU DE TERNAY(H.), *La liberté kantienne, un impératif d'exode*, éd. Cerf, Paris, 1992, page 85.

³ Ibidem, page 85.

⁴ DERRIDA(J.), *Economis*, dans : *Mimesis des articulations*, éd. Aubier, Paris, 1975, page 79, 87-93.

à faire de quelque chose son objet. Il existe dans l'homme un mal radical, un penchant enraciné dans son espèce, à dévier la maxime de la moralité, bien qu'il en soit conscient. Le fondement subjectif du mal dans l'homme ne peut être, s'il doit lui être imputé, un quelconque instinct naturel, ce ne peut être qu'une maxime, c'est-à-dire une règle qu'il se donne à lui-même pour l'usage de sa liberté. Quand nous affirmons donc que l'homme est libre par nature, ou que par nature l'homme est mauvais, cela revient à dire ceci : il y a une tendance (insondable) d'adopter de bonnes maximes ou d'en adopter de mauvaises (contraires à la loi), et ce, universellement en tant qu'homme, de telle sorte que par là, il exprime en même temps le caractère de son espèce. Le bien et le mal sont quelque chose d'inné du point de vue de la disposition. Mais la nature n'est pas coupable de ce que l'homme est mauvais ; c'est l'homme qui est lui-même responsable et coupable en tant qu'auteur du mal. Le mal ne peut être dit inné qu'au sens où il est avant tout à la base de l'usage, donné dans l'expérience de la liberté. On peut le représenter comme existant en l'homme dès la naissance, sans que la naissance en soit la cause. Le mal radical réside dans une répugnance à la loi, dans la prise en compte des mobiles dans la maxime de l'homme et dans la déviance par rapport à la loi morale.

Le penchant au mal est un penchant naturel. De celui-ci naît une capacité ou une incapacité du libre-arbitre à adopter ou non la loi morale dans sa maxime. De ce penchant au mal, nous pouvons distinguer trois degrés différents : il y a d'abord la faiblesse du cœur humain dans l'observance des maximes adoptées, ou encore la fragilité de la nature de l'homme ; il y a ensuite le penchant à mêler des motifs immoraux aux motifs moraux, autrement dit aux impuretés

; et il y a enfin le penchant à adopter de mauvaises maximes, c'est-à-dire la méchanceté de la nature humaine ou du cœur de l'homme. Cette méchanceté ou corruption est le penchant de l'arbitre pour des maximes qui font passer les mobiles issus de la loi morale pour d'autres qui ne le sont pas. Il est à reconnaître qu'il est difficile d'anéantir ce mal, mais il n'en demeure pas moins que l'on peut toutefois le dominer. Au fait, ce qui est mauvais, ce ne sont pas les inclinations en soi ; le mal proprement dit consiste à ne pas vouloir résister à ces inclinations, lorsque ceux-ci invitent ainsi à la transgression ¹. Bien et mal ne représentent donc pas des objets ; ils sont des modes de cette catégorie particulière qu'est la catégorie de la causalité libre. Bien et mal sont les deux modes d'être fondamentaux de la liberté : l'autonomie est tout à la fois la loi de la liberté et l'objet même de cette loi ; le mal désigne le mode hétéronome de la volonté.

En effet, le domaine du mal radical est ce lieu par excellence en lequel la liberté humaine manifeste sa finitude. Les premières pages de **La religion dans les limites de la simple raison** reprennent la question classique suivante : L'homme est-il bon ou mauvais par nature ?

En se référant à sa théorie du péché originel, le christianisme a défini la nature humaine comme originairement corrompue. A la différence de cela, un courant humaniste affirme au contraire la bonté naturelle de l'homme : *“il est permis de voir dans l'humanité athée et violemment anti-chrétien des lumières une forme de pélagianisme extrême du péché originel et l'affirmation extrémiste de la bonté naturelle de l'homme”*². Le mal se

¹ EISLER(R.), *Kant-lexikon*, éd. Gallimard, Paris, 1994, page 649 ss.

² KALAKOWSKI(F.), *Où sont les barbares ?* Commentaire philosophique n° 11, Paris, 1980, page 372.

réduit dès lors à un accident historique que l'homme devrait surmonter ; et l'histoire est celle d'une amélioration, d'un progrès continu et nécessaire vers le mieux, vers le bien.

Dans ses analyses, KANT rappelle cette alternative et, voyant en celle-ci une impasse dans laquelle s'est enfoncée la question de l'homme, il se propose de la dépasser. Il part alors de cette dualité : l'homme est bon et mauvais par nature. Cependant, cette bonté et cette méchanceté sont présentes en l'homme de toute autre manière qu'en une sorte d'alternance contingente ou de coexistence pacifique : tantôt bon tantôt mauvais, selon les humeurs du moment, ce qu'on pourrait déduire par exemple de l'observation de l'ensemble des actions humaines considérées dans leur seul aspect empirique, avec toutefois un avantage quantitatif certain du côté du mal.

L'homme obéit à deux types de désirs : d'une part les désirs attachés à l'intérêt particulier des individus. L'objet commun des désirs de ce type est le bonheur, la recherche du bonheur, ou plutôt de ce qu'on tient pour tel. Ce genre de désir relève de la part empirique, c'est-à-dire phénoménal de l'homme, ce qui avait déjà été établi par la **Critique de la raison pratique**. D'autre part, un désir très particulier, relevant de la part intelligible de l'homme : l'aspiration à autre chose que la simple satisfaction de sa particularité, le désir de l'universel et du bien. Il se manifeste le plus souvent de manière négative : c'est l'incapacité à être totalement satisfait par un objet particulier, l'aspiration au suprasensible, "*cette disposition remarquable qui est naturelle à tout homme*"¹. Cette faculté supérieure de désirer se manifeste de la manière la plus rigoureuse et

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pure*, traduction collective dans : *E. Kant, Oeuvres philosophiques*, éd. Gallimard, Paris, 1980, page 751.

la plus originaire dans la conscience de l'impératif catégorique, dans la conscience morale.

Cependant, en quoi réside donc la radicalité de la conception de l'homme exposée à l'occasion de la question du mal ? Cela peut s'expliquer essentiellement en ceci : cette division classique entre l'intelligible et le sensible, le corps et l'âme, la raison et la passion, KANT ne la prend en compte que pour tirer des implications inédites ; le mal, va-t-il développer, n'a pas, comme on l'a toujours affirmé, son origine dans le sensible, dans l'irrationalité des passions, mais il s'origine dans la part intelligible de l'homme. Les inclinations ne sont pas le lieu originel du penchant au mal, elles peuvent seulement devenir l'occasion de la réalisation de ce penchant.

La recherche du bonheur, de la satisfaction de ses désirs particuliers, est un penchant humain universel qui en tant que tel, n'est moralement ni bon ni mauvais. La mentalité morale consiste à ne vouloir désirer que ce qui est en accord avec la loi morale. En fait, il n'y a pas d'exclusion de principe entre désir, plaisir sensible d'une part, et loi morale, devoir d'autre part. Il y aurait même plutôt complémentarité : si bien qu'assurer son bonheur devient indirectement un devoir, car non seulement l'insatisfaction, la frustration, le malheur, peuvent mettre des entraves au désir d'accomplir le devoir, mais ils peuvent même le plus souvent engendrer immédiatement le désir inverse. En elles-mêmes, les inclinations, les passions sont bonnes, et il serait non seulement vain, mais totalement nuisible de vouloir les extirper de l'homme. Le penchant physique, les inclinations ne représentent pas l'animalité ; la nature en l'homme au sens d'une nature plus originaire que la loi morale, KANT les définit d'emblée comme relevant du libre-arbitre de

l'homme comme être de nature, au même titre que son penchant moral relève de son libre-arbitre, en tant qu'il est un être moral. En d'autres termes, la satisfaction même de la sensibilité est manifestation de la liberté humaine, en ce que cette satisfaction procéderait d'une auto-détermination du libre-arbitre par laquelle l'individu se déciderait en faveur de son être-de-nature.

Nous devons tout de même préciser que toute action humaine, quelle que soit la tendance qu'elle vise à satisfaire, une dimension de généralité, une dimension intelligible qui la dépasse et dépasse aussi bien la conscience de l'individu agissant, dans la mesure où elle est idéalement le résultat d'une délibération du libre-arbitre qui élève les simples motivations à des maximes. Ainsi, l'amour de soi, en tant qu'inclination naturelle, n'est pas source du mal ; il le devient seulement dès lors qu'il est pris comme principe de toutes nos maximes.

Le mal a une origine rationnelle avant d'avoir une origine temporelle : les déterminismes de toutes sortes ne suffisent pas à expliquer le mal, à moins de traiter l'homme comme une pure mécanique ; entre le penchant naturel, le déterminisme, la seconde nature, et leur réalisation dans des actions moralement mauvaises, il y a une inscription de la liberté : le fondement subjectif du mal moral *“ doit toujours être aussi lui-même un acte de liberté. Par suite, le fondement du mal ne saurait se trouver dans un objet déterminant la volonté par inclination, dans un instinct naturel, mais seulement dans une règle que le libre-arbitre se forge lui-même pour l'usage de sa liberté, c'est-à-dire dans une maxime ”*¹.

¹ KANT(E.), *La religion dans les limites de la simple raison*, éd. Vrin, Paris, 1952, page 39.

Le mal ne peut avoir comme origine la finitude humaine, si du moins on entend par là une simple faiblesse, une défaillance de la volonté due à l'action des passions. Même si l'individu succombe à la tentation de la transgression de la loi morale, il ne succombe pas simplement par la faiblesse mais toujours à la fois par la volonté, fût-ce par cette sorte de volonté négative qu'est le "péché d'omission". Cette mauvaise volonté consiste à ne pas vouloir prendre le bien, la loi de l'autonomie et de l'universelle validité de la maxime pour but premier de ses actions, à ne pas vouloir résister aux inclinations lorsque celles-ci incitent à transgresser la loi.

De tout cela nous pouvons affirmer que le mal réside finalement dans une perversion du principe de toutes maximes, principe que l'individu a choisi librement de suivre dans ses actions ; il y a donc une dimension perverse de la liberté elle-même qui peut se retourner contre l'impératif, contre sa propre loi. Le mal a ainsi son origine dans la liberté ; il est par conséquent la manifestation de la liberté radicale de l'homme ; il est liberté elle-même s'instituant comme liberté pour le mal. C'est en ce sens que le mal est radical, ou appartient à la nature de l'homme.

Comme nous l'avions mentionné ci-haut, l'homme est par essence libre, cela veut dire qu'il est le seul être dont la liberté puisse, par un pouvoir originaire, se retourner contre elle-même ; le seul être qui puisse s'écarter de la loi qui est la sienne, puisque cette loi, c'est lui-même qui se la donne. La liberté est cette autonomie que nous ne pouvons penser autrement que comme un acte originaire, inaccessible, en lequel l'individu advient à sa liberté en se donnant la loi de sa propre existence, de sa propre identité. En outre, l'impératif est la manifestation privilégiée de la liberté transcendante, ce pouvoir de

l'homme de dépasser le sensible vers quelque chose comme le suprasensible dont on ne peut donner aucune définition positive, qui est seulement un besoin nécessaire de la raison humaine, un horizon pour la raison pratique, un postulat incompréhensible et nécessaire.

Cette ouverture, cette aspiration, cette disposition au métaphysique ne se donne pas comme un fait positif, comme une bonté naturelle. La liberté se manifeste précisément à la conscience humaine comme une exigence : l'homme n'est pas bon, il a à le devenir. Avant de définir l'homme par un ou des devoirs positifs, l'impératif définit l'être de l'homme comme devoir-être pris dans son pur caractère formel ; c'est ce que MARTY a bien mis en évidence lorsqu'il montre comment KANT définit la décision à prendre face au **hic et nunc** comme le lieu même de la liberté pratique, de telle sorte que *"c'est bien l'homme concret qui intervient dans la typique, en son existence effective"*¹.

L'homme est originairement divisé entre être et devoir-être ; il est un être ouvert sur un ailleurs, lequel se donne à lui, ou il se le donne lui-même, comme la loi de son être. Vivre l'autonomie, cet aspect fondamental de l'être, c'est affirmer par là même que l'homme n'est pas positivement un être moral, que la différence est irréductible entre être et devoir-être, que l'être de l'homme a son lieu en ce non-lieu qui sépare l'être du devoir-être, l'empirique du transcendantal.

C'est alors qu'en cette liberté transcendantale, en cet acte originaire de la liberté qui demeure caché à la conscience phénoménale, en cette dimension intelligible de l'homme, l'individu

¹ MARTY(F.), *La naissance de la métaphysique chez Kant* ; une étude sur la notion kantienne d'analogie, éd. Beauchesne, Paris, 1980, page 592.

humain va se décider pour le bien ou pour le mal. La part intelligible de l'homme n'est plus le refuge ou repose inentamée la part la plus sublime de l'homme, elle n'est pas le lieu d'une pure coïncidence à soi du vrai bien ; elle devient la scène fondamentale où s'originent le bien comme le mal, l'humain ou l'inhumain.

Si l'homme est un être de liberté au sens kantien, c'est-à-dire un être qui n'est que dans et par une auto-détermination transcendante à être ce qu'il doit être, alors la possibilité de l'inhumain appartient irréductiblement à l'humain.

L'homme est un être sans fondement ; cet absence de fondement se manifeste paradoxalement comme l'existence inconditionnée de se donner à soi-même son propre fondement. L'objet primordial de la loi morale est la légalité de la loi elle-même ; la loi doit se vouloir elle-même, telle est la liberté comme autonomie. Une telle loi qui n'est pas la loi naturelle de l'homme mais que celui-ci doit viser comme sa loi propre, une telle loi est habitée par la menace permanente de s'affaisser dans un scepticisme radical, c'est-à-dire dans le refus de postuler encore une transcendance qui n'a lieu qu'en la reprise permanente par une volonté subjective, celle-ci devant donc en quelque sorte soutenir tout à la fois qu'elle-même produit sa propre loi, et que cette production n'est pas arbitraire, qu'elle ne peut congédier comme elle veut sa propre création, mais qu'il s'agit d'une création qui oblige.

Le mal réside aussi dans une autonomisation du libre-arbitre, par rapport à la volonté, son idée. Il est radical, originaire, et nous devons le comprendre comme suit : il n'a pas son origine dans la nature humaine entendue comme l'être empirique de l'homme, mais il s'origine dans l'être métaphysique de l'homme, dans la nature

humaine entendue comme liberté. Or, nous sommes conscient que la liberté en son origine transcendante demeure insondable et invisible : *“Donc, pour donner un fondement au mal moral dans l’homme, la sensibilité contient trop peu d’éléments ; car en ôtant les motifs qui peuvent naître de la liberté, elle rend l’homme purement bestial”*¹.

8. Le mal radical en son essence

Une équivoque est à dissiper : le mal en l’homme n’est pas l’animalité en l’homme et il n’est pas non plus le diable en l’homme, au sens où l’homme pourrait avoir pour fondement de toutes ses maximes le principe de faire le mal pour le mal. Il ne peut résider dans une dépravation de la raison législatrice morale. Comme nous l’avons mentionné ci-haut, KANT distingue trois degrés dans la transgression de la loi morale : aux deux premiers degrés se manifestent encore la faiblesse et l’impureté du coeur de l’homme ; il y va là encore seulement de la fragilité de la volonté et non de sa mauvaise qualité.

La faiblesse du coeur humain fait que la volonté, ayant admis dans son libre-arbitre la maxime morale n’a cependant pas la force d’accomplir celle-ci ; l’impureté du coeur humain désigne une volonté qui a également accueilli la loi dans sa maxime, mais qui a besoin d’autres motifs pour accomplir cette loi. Dans les deux cas, nous pouvons dire que la volonté est bonne et la faute non intentionnelle. C’est seulement dans le troisième degré qu’il y a mal véritable,

¹ KANT(E.), *La religion dans les limites de la simple raison*, éd. Vrin, Paris, 1952, page 56.

lorsque la loi est subordonnée à la maxime de l'amour-propre, lorsque l'individu fait de l'amour-propre le fondement premier de toutes ses maximes.

KANT précise donc la raison essentielle pour laquelle, c'est là que nous touchons vraiment au mal radical : *“ La manière de penser toutefois qui consiste à interpréter l'absence du vice (d'action mauvaise) comme une conformité de la disposition morale à la loi du devoir (comme la vertu) doit être appelée déjà elle-même une perversion radicale du coeur humain puisqu'on ne considère nullement le motif de la maxime, mais seulement l'observation de la loi selon la lettre ”*¹.

En effet, la plupart des individus agissent en se contentant d'observer la lettre de la loi et non son esprit. Une telle attitude n'est pas tant perverse par elle-même que par la disposition d'esprit qui lui est attachée : il ne s'agit pas seulement de subordonner la loi à l'intérêt, mais tout se passe comme si l'individu ne pouvait s'empêcher de prétendre, ce faisant, que c'est la loi qu'il a voulu accomplir.

Selon KANT, la véritable perversion consiste dans le mensonge quant aux intentions. Le mensonge est toujours possible puisque les intentions profondes d'un individu demeurent cachées non seulement aux autres mais aussi à cet individu lui-même. Le manque de discipline naïf, seulement naturel, des inclinations, qui se présentent à découvert et sans mystère à la conscience d'un chacun n'est rien à côté de la malice du coeur de l'homme, de la duplicité par laquelle le coeur de l'homme se dupe lui-même sur ses bonnes et sur ses mauvaises intentions. Cette malhonnêteté qui consiste à s'en donner à croire est la figure la plus radicale dans laquelle puisse se manifester

¹ KANT(E.), *La religion dans les limites de la simple raison*, éd. Vrin, Paris, 1952, page 59.

le mal, car elle est la résistance la plus efficace contre l'établissement de l'intention morale : "*Le fondement capital du mal réside dans le penchant à se leurrer soi-même par des mensonges dans l'interprétation de la loi morale*"¹.

La source capital du mal est aussi et surtout cette possibilité originaire d'une auto-tromperie du sujet quant à son rapport effectif à la loi ; possibilité originaire en effet puisqu'elle a son fondement dans l'insondabilité de la liberté, puisque la division est irréductible entre le fondement de nos maximes et sa représentation extérieure qui, comme telle, cache ce fondement autant qu'elle le manifeste. Par le fait que l'être humain est originairement divisé entre l'intériorité de la loi qu'il se donne et la nécessité pour lui, comme être empirique de manifester cette loi à l'extérieur, l'inadéquation est de principe entre la loi et sa manifestation. Parce que l'intention demeure toujours en partie cachée derrière ce qui n'en est que la représentation, derrière l'action, l'observation de la lettre est une des figures les plus commodes, et donc les plus fréquentes, de l'auto-tromperie. L'introspection, l'expérience interne, est insuffisante pour sonder les véritables intentions de l'individu. Ce dernier peut connaître les maximes qu'il a adoptées comme siennes, il n'en connaîtra jamais le fondement. Loin de posséder un savoir privilégié sur ses propres intentions, l'individu est au contraire susceptible de se tromper sur elles plus encore que sur celles d'autrui car "*on ne s'abuse jamais aussi facilement qu'en ce qui favorise la bonne opinion que l'on a de soi-même*"².

¹ KANT(E.), *La Religion dans les limites de la simple raison*, Traduction de J. GIBELIN, éd. Vrin, Paris, 1952, page 64.

² Ibidem, pages 93 ss.

La certitude quant à la bonté de ses intentions est donc souvent la marque d'une suffisance, laquelle est une interprétation particulièrement perverse du rapport du sujet à la loi morale. Il s'agit alors d'un détournement de la manière la plus efficace du devoir moral comme tâche qui ne s'accomplit que dans la visée infinie d'elle-même. C'est ainsi que l'une des figures principales du mal est la négation de cette distance, de cette différence originaire entre la liberté transcendantale et la conscience subjective qu'elle détermine et à laquelle elle se manifeste : c'est la prétention de la raison pratique de coïncider avec son fondement, la prétention de réaliser une intention intellectuelle, une auto-insitution de l'origine, de l'acte originaire de la liberté comme liberté s'instituant pour le Bien.

Ce mal qui égare doublement la raison prétend d'abord que la réconciliation est accomplie entre l'individu et la loi, entre le devoir et le bien, qu'il y a coïncidence de fait entre la volonté particulière de l'individu et l'universalité de la loi ; ensuite, que cette vertu accomplie est pleinement consciente d'elle-même, qu'il y a pour la conscience individuelle empirique, transparence du fondement même de ses intentions. Il faut dire que la raison sait quelque part, qu'elle ne peut jamais réaliser pleinement la loi ; qu'elle est à elle-même un obstacle pour cette réalisation : *"la raison est consciente de son impuissance à satisfaire son besoin moral..."*¹.

En effet, c'est une prétention prétendument morale qui pousse la raison à s'égarer hors de ses limites, à vouloir coïncider avec l'objet de son aspiration. La raison pratique est tentée, par un penchant secret mais naturel, de se tromper elle-même en déniait ses limites,

¹ KANT(E.), *La religion dans les limites de la simple raison*, éd. Vrin, Paris, 1952, page 76, voir note n° 1.

c'est-à-dire en déniaut le caractère insaisissable du fondement dernier de la moralité.

Nous pouvons affirmer que c'est l'une des fonctions principales de la Critique de la raison de mettre en évidence cette possibilité d'une dialectique dans l'usage pratique de la raison. En fait, à la liberté pratique ne s'oppose pas seulement la naturalité extérieure ; il y a un pouvoir naturel de la liberté qui se distingue de la légalité fondamentale de la liberté et qui peut se retourner contre cette légalité. Si la liberté trouve à l'extérieur d'elle-même l'occasion pour le mal, elle trouve en elle-même le fondement de ce mal, dans une disposition à la duplicité. Et une telle disposition trouve elle-même sa condition de possibilité dans la non-transparence à soi de la liberté en son origine.

Le centre de résistance qui est au coeur même de la liberté comme sa tâche aveugle n'est donc pas une simple défaillance naturelle de la raison pratique, ou de la volonté ; la négation de la liberté est auto-négation en laquelle la raison retourne son aspiration infinie au Bien en une pseudo-coïncidence avec celui-ci ; par quoi elle se soustrait à sa tâche qui est sans fin. La liberté peut donc ruser avec soi même pour se soustraire à sa propre loi, trouver dans une pseudo-subordination à la loi, le meilleur alibi contre tout respect effectif de celle-ci. Dès lors, la liberté n'est plus seulement liberté pour le bien, aspiration à l'universel, respect de l'impératif, mais elle est également le lieu d'une pesanteur, d'une inertie qui est plus qu'une simple passivité ; c'est une auto-paralysie de la pensée comme de la volonté, qui peut engendrer une pensée qui ne veut plus penser, une volonté qui ne veut plus vouloir, et qui cependant veut continuer à s'en faire croire. Le mal radical est donc cette négation dans la liberté de la

légalité en laquelle la liberté trouve le lieu de sa fondation, mais une négation qui ne peut s'exprimer elle-même que comme le simulacre d'une référence à cette même fondation.

Le mal moral est en dernière analyse une négation de l'impératif fondateur qui se donne aussi pour un simulacre de soumission à cet impératif. Et puisque l'impératif est le lieu de fondation de l'humanité, le mal radical se réalise comme une imitation de l'homme ; il est le mensonge de l'homme quant à son rapport effectif au principe qui en lui fonde son humanité. L'opacité de la raison pratique, qui se manifeste dans une clarté toute formelle de la loi morale, peut être déniée en une illusion de transparence, et c'est là le mal en son fondement même, la liberté se leurrant elle-même en déniait l'indétermination qui est à son principe. C'est seulement à partir de cela que nous pouvons tenter de comprendre l'extrême rigueur avec laquelle KANT combat toute argumentation en faveur d'un droit au mensonge, une rigueur qui est d'ailleurs centrée avant tout sur les principes, mais qui n'exclut pas pour autant la tolérance dans les faits.

9. Le rigorisme kantien

Dans la **Doctrine de la vertu**, KANT affirme que la plus grande transgression du devoir de l'homme envers lui-même, considéré comme être moral, envers l'humanité qui se trouve en sa personne, c'est le contraire de véracité, c'est-à-dire le **mensonge**. Si tout en prétendant communiquer à autrui ses pensées, on use de mots qui à dessein signifient le contraire de ce que l'on pense, on se propose une

fin qui va directement contre la destination naturelle de la faculté de communiquer ses pensées, et par suite on abdique sa personnalité ; ainsi *le menteur est-il moins un homme véritable que l'apparence trompeuse d'un homme*¹.

La véracité se présente selon KANT comme une référence fondatrice de l'humain ; l'exigence ou l'impératif de la véracité est un impératif inconditionnel, car la véracité est institution de l'humain en ce qu'elle seule peut réaliser le principe ou la loi transcendantale de la communication². La loi de la véracité, l'interdiction du mensonge est le premier de tous les principes parce que le mensonge sape, en son fondement même, la possibilité de tous les autres principes. Il distingue, rend nulle et non avenue l'idée transcendantale de l'accord originaire entre les hommes, et cela de la manière la plus perverse : il met en lieu et place de la communication l'imitation de la communication. Le menteur ne fait pas que nier la loi de la communication, il la nie tout en faisant comme s'il la respectait. C'est en cela qu'il est une imitation de l'homme : en ce qu'il fait comme s'il respectait le principe fondateur de l'humain. L'interdiction de mentir est donc un interdit radical car fondateur. Dans les textes **Sur un prétendu droit de mentir par l'humanité**, KANT établit une distinction essentielle qui mérite d'être mise en évidence : Il ne faut pas confondre dans l'acte de mentir le dommage, l'injustice concrète qui peut en résulter pour autrui en tant qu'être concret déterminé, et l'injustice principielle faite à toute l'humanité en la personne d'un individu déterminé : *“La véracité dans les déclarations qu'on ne*

¹ KANT(E.), *Métaphysique des moeurs*. Deuxième partie : *Doctrine de la vertu*, Traduction et introduction de A. PHILONENKO, éd. Vrin, Paris, 1968, page 103.

² BRUCH(J.L.), *La philosophie religieuse de Kant*, éd. Aubier, Paris, 1968, pages 47 ss. Nous voulons mentionner que dans cette oeuvre, BRUCH donne de plus amples informations concernant le kantisme présenté comme une éthique de la véracité, la convergence d'une telle éthique et la théorie du mal radical.

peut éluder est le devoir formel de l'homme envers chacun, si grave que soit le préjudice qui puisse en résulter pour ce dernier ; et encore que je ne commette aucune injustice à l'égard de celui qui, de façon injuste me force à faire des déclarations, en les falsifiant, je n'en commets pas moins une injustice certaine à l'endroit de la partie la plus essentielle du devoir en général par une telle falsification qui, de ce fait, peut également être appelée mensonge (...) c'est-à-dire que je fais, autant qu'il dépend de moi, que des déclarations de façon générale ne trouvent aucune créance et que par suite aussi tous les droits qui sont fondés sur des contrats deviennent caducs et perdent vigueur : ce qui est une injustice commise à l'égard de l'humanité en général "1.

Le mensonge est en soi condamnable même s'il ne nuit pas à autrui ; il se pourrait même, comme dans le cas extrême mentionné par KANT, que le mensonge soit fait dans une bonne intention, pour éviter qu'une injustice soit commise ; cela n'empêche qu'il demeure une injustice à l'égard de l'idée de l'humanité.

KANT défend avec détermination l'exigence en laquelle il voit une nécessité pour l'humanité d'une rigueur radicale quant au principe : il dénonce comme une illusion dangereuse la croyance en la possibilité d'introduire dans le principe même ce qui ne peut que détruire tout principe, l'exception à son universalité ; il dénonce l'incursion d'éléments empiriques en ce qui doit être défini absolument a priori. Nous devons aussi préciser que KANT ne nie pas que de telles exceptions soient nécessaires et même plus justes d'un

¹ KANT(E.), *Sur un prétendu droit de mentir par l'humanité*, Traduction et notes de L. GUILLERMIT, éd. Vrin, Paris, 1967, page 68.

point de vue empirique, c'est-à-dire du point de vue des circonstances concrètes dans lesquelles se présentent les différents cas de mensonges ; il reconnaît que l'intention qui a présidé au mensonge a pu être la meilleure, et par là il admet implicitement qu'un jugement concret devrait tenir compte de tous ces éléments, mais ce qu'il s'efforce de dire, c'est l'illégitimité du passage d'une acceptation des faits à leur légitimation par un principe universellement valable.

En effet, ce que KANT nous invite une fois de plus à penser, c'est la nécessité de maintenir la distinction entre l'empirique et le transcendantal : un mensonge peut bien être utile et même moralement nécessaire dans une situation concrète particulier, cette bonté empirique du mensonge et du menteur ne peut jamais être considérée comme un bien en soi ; elle est tout au plus un moindre mal, et le mensonge n'en demeure pas moins un mal.

D'une manière générale, si on peut accepter la nécessité de certains mensonges empiriques, on ne pourra jamais faire du mensonge un droit, un principe universellement valable. En admettant, à l'endroit même de son texte où il affirme avec la plus extrême radicalité l'impératif de la véracité, que dans certains cas, le mensonge est plus juste que la véracité (toute vérité n'est pas bonne à dire), KANT reconnaît que dans la pratique il peut y avoir un conflit des principes.

Qu'il y ait des situations dans lesquelles le mensonge devient un moyen nécessaire pour défendre une bonne cause, KANT le reconnaît déjà dans un passage de la **Critique de la raison pure**, où il y va des vérités spéculatives dernières. Après avoir fait cette remarque générale selon laquelle il y a dans la nature humaine une certaine fausseté, une certaine disposition à paraître meilleur qu'on est, et à

montrer des sentiments qu'on a pas, KANT constate que cette fausseté est à l'oeuvre jusque dans les discussions concernant les vérités spéculatives : *“Que peut-il avoir en effet de plus funeste aux connaissances que de se communiquer réciproquement même de simples pensées falsifiée, de cacher le doute que nous sentons s'élever en nous contre nos propres assertions, ou de donner la couleur de l'évidence à des arguments qui ne nous satisfont pas nous-mêmes...”*¹.

L'exigence de la véracité consiste ici à admettre notre ignorance, à reconnaître l'incertitude qui hante notre savoir. Et ce mensonge quant à l'incertitude, quant à l'indétermination n'est pas un simple mensonge parmi d'autres ; KANT le définit comme l'un des deux modes fondamentaux du mensonge : *“Un mensonge (...) est de deux espèces selon que l'on donne pour vrai ce qu'on sait bien ne pas l'être ; que l'on donne pour certain ce dont on a pourtant conscience qu'il est subjectivement incertain”*².

Il arrive toutefois que la maxime de la véracité doive céder le pas dans la pratique à un intérêt avec lequel elle n'est pas toujours compatible ; en l'occurrence celui du triomphe de la raison critique : mieux vaut, nous dit KANT, présenter comme évidence apodictique ce dont on sait qu'il échappe à toute certitude de ce genre, mais en quoi on croit d'une foi rationnelle, plutôt que de faire triompher la mauvaise cause, celle du scepticisme : *“Si cependant on considère l'aveuglement et l'orgueil invincible des sophistes qu'aucune critique ne peut tempérer, il n'y a effectivement pas d'autre parti à prendre que d'opposer à leur jactance celle du parti*

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pure*, traduction collective, dans : E. Kant, *Oeuvres philosophiques*, éd. Gallimard, Paris, 1980, page 1324.

² KANT(E.), *Annonce de la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, traduction et notes de J. GUILLERMIT, éd. Vrin, Paris, 1968, page 124.

*contraire qui repose sur les mêmes droits, afin qu'au moins la raison, surprise par la résistance d'un ennemi, soit amenée à concevoir quelques doutes sur ses prétentions et à ouvrir l'oreille à la critique*¹.

Il serait donc permis, conformément à la pensée kantienne, de camoufler l'indétermination sous des propos dogmatiques lorsque le but est de transformer le dogmatisme de l'adversaire en un point de vue plus critique, c'est-à-dire précisément lorsqu'il s'agit de faire mieux ressortir l'indétermination comme le mode essentiel de la manifestation du vrai, d'amener l'adversaire à reconnaître dans cette indétermination non plus le principe d'un scepticisme radical, mais au contraire un principe fondateur de sens.

En effet, KANT s'est repris aussitôt : il est bien conscient du danger que représente ce recours à la "bonne cause" pour justifier l'utilisation de moyens qui en sont la négation même. Il reconnaît que c'est le pire moyen et qu'il risque de contaminer son but. Cependant, il revient pourtant à cette proposition plus loin dans le texte : il reconnaît la nécessité d'une stratégie dans l'argumentation ; il admet qu'on ne peut, dans la pratique, s'en tenir au strict principe de la véracité, car une telle exigence finirait par se détériorer elle-même, face à des adversaires pour lesquels elle n'a aucun sens. KANT reconnaît ainsi, de mauvais gré, la nécessité d'utiliser des moyens sophistiqués pour lutter efficacement contre le sophisme de l'adversaire. Il soulève par là une question fondamentale qui est celle de la philosophie depuis SOCRATE : le discours rationnel pur présuppose des interlocuteurs qui soient éclairés et de bonne foi. Et

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pure*, traduction collective, dans : E. Kant, *Oeuvres philosophiques*, éd. Gallimard, Paris, 1980, pages 1330, dans la même ligne d'idée, se référer également à la page 1345.

pourtant KANT ne se soumettra pas lui-même à cette contrainte tout à fait étrangère à la raison pure : *“Je suppose donc des lecteurs qui ne veulent pas qu’une bonne cause soit défendue injustement”*¹.

Au fait, si les principes peuvent en quelque sorte se retourner contre eux-mêmes dans leurs effets empiriques, cela signifie seulement qu’il faudra tenir compte de cette limite lors de chaque jugement effectif portant sur une situation concrète particulière.

Le fait de mentir peut être un moyen empirique très efficace pour réaliser le juste, mais ce n’en demeure pas moins un moyen injuste qui ne deviendra jamais pour autant un droit et encore moins un devoir, ou une loi en laquelle l’individu humain pourrait trouver le principe pour l’institution de son humanité.

KANT met donc en garde contre l’illusion qui consisterait à vouloir faire de la relativité empirique des principes, due à la finitude humaine, un principe qui comme tel ne peut concerner que l’être intelligible de l’homme. C’est ainsi que dans son oeuvre intitulée *Sur un prétendu droit de mentir par l’humanité*, il met en évidence l’absurdité d’un tel principe du point de vue juridique : on ne pourra jamais reconnaître juridiquement aux individus le droit de mentir, fût-ce seulement dans certains cas, car un tel droit et la loi qui l’énoncerait saperait le fondement de tout droit.

Déjà dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, KANT défendait le même point de vue dans sa recherche d’une fondation pour la moralité en ces termes : *“Je m’aperçois bientôt que si je peux bien vouloir le mensonge, je ne peux*

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pure*, traduction collective, dans : E. Kant, *Oeuvres philosophiques*, éd. Gallimard, Paris, 1980, page 1325.

en aucune manière vouloir une loi universelle qui commanderait de mentir“¹.

Il est cependant important de reconnaître que l'argumentation en faveur d'un droit de mentir, poussée jusqu'au bout de ses conséquences, se contredit elle-même. Nous ne pouvons faire du mensonge un principe valable universellement car ce serait définir l'homme par une maxime qui nie le fondement même de l'humanité. Et nous ne pouvons pas non plus faire une loi universelle de ce qui en son principe même est la négation de toute universalité, de l'unité de l'humain.

En dépit de tout ce qui précède, il est à reconnaître qu'il est humain de mentir, en cela que le mensonge est naturel à l'homme ; il est une possibilité, une disposition irréductible de l'humain. Et ce n'est pas KANT, philosophe du mal radical, qui niera cela. Il ne s'agit pas pour lui de prôner la réalisation d'une humanité intègre de part en part, mais seulement de poser la nécessité de maintenir dans toute sa radicalité l'exigence d'une humanité intègre, comme exigence fondatrice. Cette exigence prend tout son sens lorsqu'elle concerne la vérité de l'individu vis-à-vis de lui-même, puisqu'elle interdit l'auto-illusion par laquelle l'individu se leurre quant à la bonté de ses intentions, un mensonge qui est donc le fondement même pour toute autre transgression de la loi. C'est alors dans cette perspective que la **Doctrine de la vertu** définit le premier devoir de l'individu envers soi-même par la devise socratique **connais-toi toi-même**, une auto-connaissance qui concerne avant tout l'être moral de l'individu.

¹ KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, éd. Delagrave, Paris, 1994, page 104.

10. Le sens du devoir et de la tolérance

Notre auteur présente l'auto-connaissance du sujet moral comme une sorte de réflexivité interne au jugement moral, la conscience morale opérant un retour critique sur elle-même dans chacun de ses jugements et dans chacune de ces décisions. Si l'idée du bien se donne à nous en une certitude apodictique, nous restons toutefois dans l'indétermination quant au contenu toujours particulier et empirique de l'action susceptible de nous être adéquate. Nous ne possédons pas de certitude absolue quant à l'adéquation entre notre jugement subjectif et un jugement rationnel objectif.

Certes, KANT fournit dans la partie de la **Critique de la raison pratique** consacrée à la typique du jugement pratique, le critère général de l'universalisation de la maxime orientant notre action. Mais, outre le fait que ce critère peut être insuffisant dans certains cas d'espèce, il est une raison plus profonde pour laquelle la conscience morale peut se tromper dans ses jugements, et c'est celle que nous avons déjà mentionnée : la raison pratique peut tomber dans une dialectique naturelle ; le sujet moral peut succomber au penchant à sophistiquer contre ces règles du devoir : *“On pourrait également définir la conscience morale de la façon suivante : c'est le jugement moral se jugeant lui-même”*¹. La conscience morale est donc le jugement moral se retournant sur lui-même en une réflexivité interne qui est d'emblée éthique : le jugement moral porte sur soi-même un jugement qui est lui-même moral. Parce que la conscience morale est toujours susceptible de se tromper sur son propre compte, parce que l'individu peut s'en faire accroire quant à la bonté de ses

¹ KANT(E.), *La religion dans les limites de la simple raison*, éd. Vrin, Paris, 1952, page 242.

intentions, la conscience morale doit intégrer en elle-même comme un autre, se faire juge ou critique d'elle-même.

Nous pouvons toutefois noter que cette critique interne à la conscience morale, cette auto-critique de la raison pratique étant une dimension originaire de celle-ci, nous devons la comprendre comme une tâche infinie de la raison pratique, elle est le principe régulateur interne à la raison pratique, un principe qui ne peut jamais aboutir positivement puisqu'il constitue la conscience morale dans sa réflexivité.

Dans son oeuvre intitulée **La religion dans les limites de la simple raison**, KANT commence par énoncer ce principe de manière particulièrement rigoriste : *“On ne doit rien oser qui risque d'être injuste (...). Savoir donc qu'une action que je veux entreprendre est juste, c'est là un devoir absolu”*¹. Cela semble être une exigence bien sévère et péremptoire, qui pourrait mener soit à un comportement obsessionnel et fanatique, soit au quiétisme : puisque la certitude n'est pas toujours de l'ordre du possible. Néanmoins, KANT précise clairement dans les lignes qui suivent que : *“C'est là une exigence qui est un postulat de la conscience auquel s'oppose le probabilisme, c'est-à-dire le principe que l'opinion, qu'une action pourrait bien être bonne, suffit à elle seule pour l'entreprendre”*². Il s'agit donc là d'une exigence qui est un postulat, c'est-à-dire non pas un principe dogmatique, mais d'une exigence régulatrice, qui doit être maintenue dans toute sa radicalité en tant qu'exigence sous-tendant notre jugement sur notre propre comportement moral, mais qui ne doit pas

¹ KANT(E.), *La religion dans les limites de la simple raison*, éd. Vrin, Paris, 1952, page 242.

² Ibidem, page 242.

nécessairement aboutir parfaitement, qui sait qu'elle ne peut aboutir de fait à une certitude absolue ; elle est avant tout une règle fondamentale de conduite qui doit nous interdire d'opter dès le départ pour la commodité du probabilisme. Loin de servir d'alibi au fanatisme, une telle règle vise au contraire à mettre en évidence son illégitimité foncière : ce souci prépondérant de l'action juste doit intervenir avant tout lorsqu'il y a risque d'accuser et de condamner injustement un individu¹.

Le devoir de certitude quant à la justice de notre action, et du jugement qui y préside, signifie avant tout le devoir de reconnaître l'incertitude fondamentale de toute action quant à sa justesse morale. Le devoir inconditionnel de circonspection ou de certitude est l'exact opposé de la certitude dogmatique ; il en est négation expresse, puisqu'il procède de la reconnaissance d'une incertitude principielle.

KANT a été philosophe de la morale avant d'être moraliste ; sa réflexion sur la morale constitue une philosophie morale qui ne fait qu'intégrer une doctrine morale. C'est ainsi qu'il pose en particulier la question du mal radical et de son origine comme une question philosophique, question à laquelle il répond que le mal n'est pas un accident, mais qu'il a un statut ontologique propre. Ce qu'on a pris pour un rigorisme moral était avant tout la recherche d'une rigueur philosophique. Ni dans la **Critique de la raison pratique**, ni dans aucune autre oeuvre de philosophie pratique (à l'exception de la *Métaphysique des moeurs*), KANT ne fait oeuvre de doctrinaire. L'essentiel est pour lui de fonder philosophiquement un fait et d'établir les conditions de possibilité a priori de l'impératif catégorique. Il s'agit de cerner dans toute sa pureté le concept de cet

¹ KANT(E.), *La religion dans les limites de la simple raison*, éd. Vrin, Paris, 1952, page 243.

impératif, en écartant systématiquement tout ce qui peut se rattacher à sa manifestation concrète sans lui appartenir de manière totalement essentielle.

Kant est finalement amené à écarter l'idée d'une coïncidence entre la recherche du bonheur et l'accomplissement de la loi morale. Seule sera dite bonne la volonté qui accomplit la loi exclusivement par devoir, c'est-à-dire par respect pour la loi ; on ne pourra nommer bonne, la volonté qui accomplit la loi pour le plaisir que l'individu en retire, même s'il s'agit du plaisir attaché à cette loi, car le devoir comporte, par définition même, une dimension contraignante. En affirmant que le bonheur ne peut fournir un objet authentique à la loi morale, KANT veut demeurer conséquent en lui-même dans son rationalisme : *“Ordonner à chacun de chercher à se rendre heureux, serait une chose insensée, car on ne commande jamais à quelqu'un ce que de lui-même il veut déjà inévitablement. On devrait simplement lui ordonner ou plutôt lui présenter les moyens de l'être, car il ne peut pas tout ce qu'il veut”*¹.

L'aboutissement d'un tel rigorisme sera l'affirmation selon laquelle pas un seul homme sans doute n'a été capable d'accomplir une seule action morale authentique, c'est-à-dire absolument dépourvue de toute considération d'un quelconque intérêt. En fait, fonder la loi morale sur l'idée du devoir, implique la nécessité d'une lutte permanente contre le mal, mais également la connaissance du fait irréductible du mal.

Lorsqu'en définissant la destination de l'homme par le devoir, et en épurant le concept du devoir de tout ce qui n'est pas pur respect

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, page 37.

désintéressé pour la loi, KANT ne se montre pas tant rigoriste qu'il donne un fondement à une attitude de tolérance contre le danger du fanatisme attaché à la croyance qu'il est possible d'extirper définitivement de l'homme le principe du mal radical pour lui restituer sa bonté originaire. En voyant dans le devoir le lieu de fondation de l'humain, KANT affirme implicitement l'impossibilité d'une réconciliation des deux dimensions de l'homme, par la soumission définitive de la dimension phénoménale à la transcendance, ou par un rabattement de la transcendance sur l'immanence.

Ce que le jugement exige de l'homme en tant qu'être nouménal, pour cette même raison il ne peut l'exiger de l'homme comme être empirique. C'est seulement du point de vue intelligible qu'il y a hétérogénéité des deux principes du bien et du mal ; dans la réalité, on ne peut condamner avec la même intransigeance grands maux et petits maux, intransigeance qui n'a de sens que dans le cadre de la conception exclue par KANT, conception selon laquelle le mal peut et doit être extirpé en sa racine.

Du moment où l'homme doit être, selon l'idée ou l'Idéal qu'il a de lui-même, d'une exigence radicale dans le jugement de principe qu'il porte sur ses actes et sur ceux d'autrui, dans les faits le jugement effectif doit tenir compte de toutes les circonstances atténuantes. Le jugement final doit en fin de compte refléter le regard philosophique, métaphysique, que chacun doit porter sur ses propres actes et sur ceux d'autrui, et à partir duquel, à côté de la compréhension tolérante, il maintient le savoir que ce qui a été fait est mal : même si dans les faits il s'agit d'un moindre mal nécessaire, en principe cela ne lave pas l'action de sa "mauvaiseté". La distinction entre ce que l'action doit être selon la nécessité causale qui régit le cours du monde et ce qu'elle

doit être suivant la causalité de la liberté doit être maintenue dans toute sa radicalité si on veut encore pouvoir dénoncer une action pour son injustice.

En effet, la philosophie morale de KANT est un **antipuritanisme**, si être puritain signifie vouloir extirper radicalement le mal du monde phénoménale et le condamner jusqu'en ses manifestations les plus minimes, traiter pratiquement avec la même radicalité grands et petits maux. On part de la conception d'un homme naturellement bon pour aboutir à l'exigence que l'individu concret accomplisse le bien spontanément et non par devoir, à l'exigence fanatique d'une adéquation immédiate entre les désirs de l'individu et sa destination morale. De sorte que la théorie de l'homme bon par nature peut aboutir dans la pratique à la pire intolérance, à la justification de la répression la plus féroce du mal au nom de cette bonté originale.

Le mal est selon KANT, une manifestation radicale de la liberté, de la transcendance en l'homme. Que le mal s'inscrive dans la raison même, dans l'être intelligible de l'homme, cela rend non seulement vaines, mais illégitimes les tentatives des manipulateurs d'hommes qui, réduisant le mal à l'instinct en l'homme, positivement le bien d'un côté intelligible, raison, humanité en l'homme et le mal de l'autre côté, irrationalité de l'instinct, animalité en l'homme, et ce faisant ils croient en un pouvoir d'extirper de celui-ci sa part inhumain, sa part maudite.

Cette approche de la conception kantienne nous permet de comprendre qu'en voulant éliminer le mal en l'homme de façon radicale, on élimine aussi la liberté humaine, on ampute l'homme de sa dimension essentielle, car le mal a son lieu dans l'être métaphysique de l'homme. Parce que toute la philosophie pratique de KANT se fonde sur l'irréductibilité de la dimension empirique de

l'homme à sa dimension métaphysique, de l'être au devoir-être, parce que le devoir-être, tout en déterminant de manière fondamentale l'être par l'intermédiaire de la pratique, demeure à la fois une transcendance pour celui-ci, mais surtout parce que la division humaine essentielle est une division originaire de l'être métaphysique même de l'homme; KANT s'interdit de juger les individus à partir des seuls critères de la raison pure.

En définissant la loi morale comme exigence en l'homme, KANT affirme d'une part la présence en l'homme d'un noyau de transcendance irréductible, qui résiste constamment à la nature humaine, qui demeure inaliénable ; il affirme que l'homme est plus que l'homme, et qu'il faut préserver cette exigence de transcendance comme une exigence radicale. Mais d'autre part, il donne le fondement philosophique le plus solide à une attitude de tolérance en maintenant la distinction entre l'être de l'homme et cette aspiration essentielle.

A ce propos, KANT fait une distinction entre le "tribunal divin" et le "tribunal humain" : le tribunal divin est selon KANT le seul juge de nos intentions, du principe qui régit les maximes de l'action, car ce principe demeure inaccessible à la connaissance humaine. Le tribunal humain ne peut se prononcer que sur la conformité extérieure à la loi, ce qui d'une part interdit la mainmise sur les consciences, rend illégitime toute forme d'inquisition, et d'autre part, relativise principiellement tout jugement humain puisqu'il ne peut jamais porter que sur la présentation dans l'empirique de ce qui demeure pour lui invisible, l'intention dans son fondement : *"Il est vrai qu'on peut remarquer d'après l'expérience, des actes qui sont contraires à la loi (...) ; mais on ne peut observer les maximes, même pas toujours en soi-même ; par suite, on ne*

peut avec sûreté établir d'après l'expérience que l'auteur des actes est un méchant homme "1.

La moralité propre des actions, le mérite et la faute, celle même de notre propre conduite, nous demeure donc entièrement cachée. Nos imputations ne peuvent se rapporter qu'au caractère empirique. Mais dans quelle mesure faut-il en attribuer l'effet pur à la liberté, dans quelle mesure à la nature, aux vices involontaires du tempérament, ou à son heureuse constitution, c'est ce que personne ne peut approfondir, ni par conséquent y apporter un jugement qui peut être valable universellement².

En effet, le lieu intelligible où se décide la liberté d'autrui nous est inaccessible. Ainsi, la justice humaine sera principiellement entachée de finitude, puisqu'elle ne peut connaître l'objet principal sur lequel devrait porter son jugement, puisque nous ne pouvons accéder aux intentions que dans leur délégation phénoménale. On ne peut juger que des actes, et seulement dans les actes de l'intention qui y a présidé. Par ailleurs, seul un être absolument vertueux pourrait légitimement se poser en juge intransigeant des actions des autres. Or, nous demeurons nous-mêmes dans l'incertitude quant au principe qui régit les maximes de nos actions. Cette indétermination principielle rend par elle-même illégitime toute attitude favorable à l'intolérance.

Quelles que soient les bonnes intentions particulières accumulées par un individu tout au long de son existence, chacun est marqué par la finitude morale du fait même qu'il n'est pas volonté

¹ KANT(E.), *La religion dans les limites de la simple raison*, traduction de J. GIBELIN, éd. Vrin, Paris, 1952, page 38.

² KANT(E.), *Critique de la raison pure*, traduction collective, dans : *E. Kant, Oeuvres philosophiques*, éd. Gallimard, Paris, 1980, page 1181.

pure : *“Tout homme a commencé par un mal et il lui est impossible de jamais effacer cette dette”*¹.

¹ KANT(E.), *La religion dans les limites de la simple raison*, traduction J. GIBELIN, éd. Vrin, Paris, 1952, page 98.

CONCLUSION GENERALE

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CONCLUSION

Notre parcours de la philosophie kantienne nous permet de comprendre la liberté au sens d'une liberté qui se manifeste dans la responsabilité. L'impératif de la liberté s'impose comme une exigence de passage articulant sans confusion nature et liberté que nous pouvons distinguer l'une de l'autre mais sans pour autant les séparer radicalement.

La pensée de KANT prise dans toute son étendue reste focalisée sur un point unique, la distinction entre noumène et phénomène et le déploiement de la notion de liberté. La **Dissertation de 1770** contenait déjà quelques unes des idées de la Critique ; elle prônait en particulier que les deux espèces de la connaissance humaine, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, loin de ne comporter entre elles que des différences de degré, sont tout à fait irréductibles ; la connaissance sensible ne nous présente les choses que comme elles nous apparaissent, dans leur relation au sujet ; elle ne nous permet d'atteindre que des phénomènes ; au surplus, ce qui la rend possible, ce sont les formes pures de l'espace et du temps, imposées a priori par l'esprit à la diversité des sensations. Quant à la connaissance intellectuelle, elle nous fait comprendre les choses telles qu'elles sont en soi.

Désormais, nous pouvons affirmer que KANT s'est efforcé pour développer, compléter et défendre la doctrine qu'il s'est faite sur les deux objets de toute philosophie : **la nature et la liberté**. La **Critique de la raison pratique**, en montrant que la puissance pratique de la raison ne peut être qu'une puissance pure, en

manifestant la corrélation et même l'identité de la loi pratique et de la liberté, exclut le dogmatisme des morales fondées sur des principes matériels, et elle explique en outre comment la loi morale suppose, en des postulats, une foi rationnelle dans l'immortalité de l'âme et dans l'existence de Dieu, sans dépendre pourtant en aucune façon de cette loi. La **Critique de la faculté de juger**, en traitant du sens et de la valeur des notions de beauté et de la finalité, essaye d'introduire par là des intermédiaires entre le monde de la nature soumis à la nécessité et le monde moral où règne la liberté.

En effet, dégager la spécificité du concept de liberté dans la métaphysique ou dans la philosophie kantienne n'est rien d'autre que mettre en évidence tout ce qui implique la liberté, dès lors que cette liberté en question est affirmer être au coeur même de tout le système kantien : *“Le concept de la liberté, en tant que la réalité en est prouvée par une loi apodictique de la raison pratique, forme la clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure, et même de la raison dite spéculative”*¹. Et dans la même perspective, KANT continue son raisonnement en affirmant que toutes les autres notions, à savoir celle de l'existence de Dieu, et celle de l'immortalité de l'âme qui, comme simples idées, demeurent sans support dans la raison spéculative, se rattachant à ce concept, acquièrent avec lui et par lui, de la consistance et de la réalité objective, c'est-à-dire que leur possibilité est prouvée par le fait que la liberté est réelle ; car cette idée se manifeste par la loi morale : *“Mais s'il n'y avait pas de liberté, la loi morale ne se trouverait nullement en nous”*².

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, page 1.

² Ibidem, page 2, note n°2.

La liberté n'épuise pas son contenu irréductible : ni l'idée, ni le fait de la raison, ni le postulat ne l'arrachent à son ombre, ni lui enlèvent son poids. Etant un impératif, la liberté échappe à une définition précise : elle se confond à l'existence. Dès lors, s'il faut bien un système conceptuel qui en montre l'intelligibilité, celui-ci ne peut pas s'avérer cohérent par la seule rigueur de la déduction : c'est par un jeu de ressemblances et de différences, par le jeu de l'analogie que se repère l'empreinte de la liberté, faisant passage du sensible au suprasensible ; la liberté impose un travail de deuil face au système.

S'il y a liberté, il y a libération ; la responsabilité n'est pas une conséquence car elle est contemporaine de la conscience de la liberté ou de l'écoute de l'impératif. En tant que fait de la raison, la liberté a une portée universelle ; elle inclut tous les autres concepts entre autres celui de l'immortalité et de l'existence de Dieu *"qui ne sont pas des conditions de la loi morale, mais seulement des conditions de l'objet nécessaire d'une volonté déterminée par cette loi, c'est-à-dire de l'usage simplement pratique de notre raison pure"*¹.

Une liberté purement individuelle n'est que pure illusion car inexistante et irréalisable ; la liberté s'exerce aussi dans le dévouement de soi pour tous, ici et maintenant, en tant que réponse à la voix de la raison, dans la volonté et l'acte de la libération. Disons que la liberté chez KANT semble vouer l'individu à une lutte sévère en lui-même, même s'il doit, sans concurrence, intervenir dans les affaires publiques.

L'homme réalise sa vocation de "seigneur de la nature" lorsqu'il assume la responsabilité de sujet de la moralité, selon la loi de la

¹ ibidem, page 2.

liberté qui oblige à reconnaître que la fin ultime de l'existence du monde et de la création se joue avec lui. En ce tournant crucial où la liberté doit relever le défi de la fin, l'impératif se double et se transforme en un impératif de sens et d'harmonie au coeur de la plus grande discorde entre le théorique et le pratique, le sensible et l'intelligible, le nouménal et le phénoménal, en somme, entre la nature et la liberté.

Chez KANT la dimension téléologique de la morale s'est développée au coeur d'une réflexion constante dans les domaines de l'anthropologie, du droit, de l'histoire, de l'éducation et aussi de de l'esthétique. Toutes ces perspectives vont progressivement être intégrées dans le grand édifice du système kantien, dominé par le fameux concept de liberté qui est responsable de la destination totale de l'humanité, selon ce que prescrit la législation en laquelle l'homme se reconnaît comme sujet de la moralité. Telle est de fait, la complexité de la problématique lorsque l'impératif catégorique veut satisfaire aux exigences d'une telle orientation. Le sujet de moralité concerné par cette problématique est nettement l'homme concret, vivant dans une histoire et dans une culture, au sein d'une société juridico-politique, confronté aux problèmes de l'éducation. En effet, celle-ci doit être orientée *“ vers l'état futur possible et meilleur de l'espèce humaine conformément à l'idée de l'humanité et à sa destination totale ”*¹.

Une liberté transcendantale comme causalité intelligible à effet phénoménal n'est rien d'autre qu'une liberté pratique qui se démontre par l'expérience. La liberté devient une liberté dans la

¹ KANT(E.), *Pédagogie*, (Publiée par RINK en 1803), traduction, introduction et notes par A. PHILONENKO, sous le titre : *Réflexion sur l'éducation*, éd. Vrin, Paris, 1966, pages 70 ss.

responsabilité lorsqu'elle est déduite de l'existence de la loi morale, immédiatement sue comme fait de la raison. En outre, elle est liberté dans la responsabilité dès l'instant où elle est présentée comme fait dans la réalisation de l'impératif moral. Dans ce domaine précis, même une idée de la raison se trouve parmi les faits et c'est l'idée de la liberté dont la réalisation se laisse démontrer dans des actions réelles, celles de l'homme qui assume sa tâche de fin ultime de la création.

Le seul point fixe sur lequel l'homme peut s'appuyer est celui de la liberté qui a son fondement dans la loi. Tout homme trouve en sa raison l'idée du devoir, de la loi et tremble en entendant sa voix qui s'impose quand s'agitent en lui des penchants qui cherchent à le faire désobéir à celle-ci. Plus que jamais, à ce moment là, elle surprend le sujet et lui arrive sans qu'il puisse la maîtriser.

La raison ne trouverait sa justesse qu'en régime d'obéissance et plus précisément en écoute responsable de la voix de la loi de la liberté. C'est dans cette perspective même qu' HORKHEIMER affirme que : **l'unité de la liberté et de la justice appartient au noyau de la philosophie kantienne.**

La seconde critique, renvoyant chacun à sa responsabilité d'être libre, ouvre sur une espérance qui serait celle de la société des hommes libres. Et c'est dans cette même ligne d'idées qu'en s'inspirant d' Emmanuel LEVINAS, Enrique DUSSEL prône la méthodologie pour une philosophie de la libération à base de l'écoute.

Nous ne saurions terminer notre travail sans pour autant avouer que le concept de liberté s'avère difficile à appréhender. Difficile liberté kantienne, plus difficile encore que pourrait présenter chacune des oeuvres prises isolément, où elle trouve sa place tantôt comme idée de la raison ouvrant un champ problématique, tantôt

comme clef de voûte du système kantien, et tantôt comme un impératif d'excès qui invite à franchir toutes les limites qu'on avait au préalable tracées et bornées. En suivant la liberté traverser et travailler toute la pensée et toute l'oeuvre de KANT, nous ne pouvons nous défaire de l'intention de ce dernier de faire passer cet impératif d'excès à une liberté dans la responsabilité, renvoyant ainsi à la loi par laquelle seule la liberté peut s'imposer comme fait dans des actions réelles et par conséquent dans l'expérience. Alors que la démarche spéculative de la raison arrive péniblement à défendre la liberté comme une proposition qui échappe simplement à la non-contradiction, voici que cette même liberté se trouve placée, par rapport à la loi morale, en clef de voûte de tout l'édifice du système de la raison pure englobant ainsi tout autant la raison spéculative que la raison pratique.

Dans la même perspective que D'AVIAU DE TERNAY, nous dirons que du moment où la liberté se laisse reconnaître et s'impose comme un fait, la postulation est elle-même la réalité de la liberté. Elle est en effet, l'expérience que fait la raison en tant que pratique de s'exiger libre, de se demander libre et de se vouloir libre. Le vouloir de la liberté est liberté. Se vouloir, se demander et même se promettre la liberté, c'est cela même être libre. La liberté, dans sa réalité, n'est plus alors une qualité ou une propriété d'un sujet dont on pourrait dire qu'il a telle propriété. Elle tient justement au fait de ne pas avoir la propriété de la liberté.

Le cercle vicieux de la loi et de la liberté a pu être dépassé lorsque l'impulsion de la loi a obligé la liberté à passer par la déprise de la propriété comme caractéristique et possession au point de ne jamais pouvoir être considérée comme un bien à acquérir. Seul ce

passage par le rien fait accéder à l'existence. C'est à la loi de la liberté de s'exiger et de se postuler en tant qu'elle n'a pas une essence, mais seulement en tant qu'existence dans le monde.

Les enjeux d'une loi de liberté l'obligent à fonctionner aussi sur le monde de transgression pour que le système de la raison théorique et celui de la raison pratique prennent conjointement toute leur stature. La portée de la transgression correspond à la visée considérable dictée par les formules de l'impératif de la liberté qui s'intéresse à la destination de l'humanité.

En effet, penser à la finitude et penser à la liberté de l'homme, c'est penser les deux dimensions de l'être de l'homme, et telle est toute la profondeur de la philosophie kantienne. Liberté et finitude sont deux aspects inséparables de la pensée de KANT, car ils représentent les deux visages d'une même réalité : la liberté comme pouvoir proprement humain, insondable pour l'homme et la liberté comme fait transcendantal, comme incompréhensible mais nécessaire origine, aspiration de l'empirique à un autre empirique.

Dès lors que la raison ne se soumet pas de toute nécessité à sa propre juridiction, la légalité a priori de la raison ne peut entrer en vigueur que par une reprise de la raison qui doit instituer cette légalité comme la sienne propre, mais qui peut de ce fait aussi s'en détourner, en vertu d'un désir qui lui est propre. Le mal, au sens kantien le plus profond, n'est rien d'autre que cette négation de la liberté par elle-même ; la finitude hante intimement la liberté comme cette possibilité originaire d'une auto-négation.

Sans loi, nous dit KANT, rien ne peut être produit que d'absurde. Mais la loi n'est rien d'autre que l'institution de la raison spéculative sous sa propre législation, comme raison critique, institution du

jugement en son autonomie, auto-institution de la volonté comme volonté pure sous la loi morale, institution de la communauté éthico-politique sous une législation rationnelle qui s'impose dans l'idée du droit : "*Mais s'il n'y avait pas de liberté, la loi morale ne se trouverait nullement en nous*"¹.

¹ KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, éd. P.U.F., Paris, 1997, page 2 note n°2.

BIBLIOGRAPHIE ET TABLE DES MATIERES

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

BIBLIOGRAPHIE

1) OUVRAGES DE KANT

1. KANT (E.), *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, traduction de P. FESTUGIERE, dans *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, éd. Vrin, Paris, 1967.
2. KANT (E.), *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, traduction, introduction et notes par R. KEMPF, avec une préface de G. CANGUILHEM, éd. Vrin, Paris, 1949.
3. KANT (E.), *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Remarques, traduction, introduction et notes par R. KEMPF, éd. Vrin, Paris, 1953.
4. KANT (E.), *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, traduction, introduction et notes par M. FICHANT, éd. Vrin, Paris, 1966.
5. KANT (E.), *Rêves d'un visionnaire*, traduit et présenté par F. COURTES, éd. Vrin, Paris, 1967.
6. KANT (E.), *La forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible*, écrit connu sous le titre *Dissertation de 1770*, traduction, introduction et notes par P. MOUY, éd. Vrin, Paris, 1951.
7. KANT (E.), *Lettre à Marcus HERZ du 21 février 1772*, traduction, introduction et notes par A. PHILONENKO, éd. Vrin, Paris, 1967.
8. KANT (E.), *Des différentes races humaines*, traduction de S. PIOBETTA, dans *La Philosophie de l'histoire*, avec un avertissement de J. NABERT, éd. Aubier, Paris, 1947.
9. KANT (E.), *Critique de la raison pure*, traduction de A. TREMESSAYGUES et de B. PACAUD, avec une préface de Ch. SERRUS, éd. P.U.F., Paris, 1993.
10. KANT (E.), *Critique de la raison pure*, traduction revue et corrigée par A.J.L. DELAMARE et F. MARTY à partir de la traduction de J. BARNI, dans *E. KANT, Oeuvres philosophiques*, éd. Gallimard, Paris, 1980.

11. KANT(E.), *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduction de G. GIBELIN, éd. Vrin, Paris, 1941.
12. KANT(E.), *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, traduction de S. PIOBETTA, dans *La Philosophie de l'histoire*, éd. Aubier, Paris, 1947.
13. KANT(E.), *Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ?*, traduction de S. PIOBETTA, dans *La Philosophie de l'histoire*, éd. Aubier, Paris, 1947.
14. KANT(E.), *Définition du concept de race humaine*, trad. de S. PIOBETTA, dans *La Philosophie de l'histoire*, éd. Aubier, Paris, 1947.
15. KANT(E.), *Fondements de la métaphysique des moeurs*, traduction de V. DELBOS, éd. Delagrave, Paris, 1994.
16. KANT(E.), *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, traduction de J. GIBELIN, éd. Vrin, Paris, 1952.
17. KANT(E.), *Conjectures sur les débuts de l'histoire de l'humanité*, traduction de S. PIOBETTA, dans *La Philosophie de l'histoire*, éd. Aubier, Paris, 1947.
18. KANT(E.), *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* Commentaire, traduction et notes par A. PHILONENKO, préface de F. ALQUIE, éd. Vrin, Paris, 1947.
19. KANT(E.), *Critique de la raison pratique*, traduction de F. PICAVET, avec une introduction de F. ALQUIE, éd. P.U.F., Paris, 1997.
20. KANT(E.), *Sur l'emploi des principes théologiques dans la philosophie*, traduction de S. PIOBETTA, dans *La Philosophie de l'histoire*, éd. Aubier, Paris, 1947.
21. KANT(E.), *Première introduction à la critique de la faculté de juger*, traduction et notes par L. GUILLERMIT, éd. Vrin, Paris, 1975.
22. KANT(E.), *Critique de la faculté de juger*, traduction et notes par A. PHILONENKO, éd. Vrin, Paris, 1965.
23. KANT(E.), *Critique de la faculté de juger*, traduction de J. GIBELIN sous le titre *Critique du jugement*, éd. Vrin, Paris, 1951.
24. KANT(E.), *La Religion dans les limites de la simple raison*, traduction de J. GIBELIN, éd. Vrin, Paris, 1952.
25. KANT(E.), *Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*, traduction et notes par L. GUILLERMIT, éd. Vrin, Paris, 1967.

26. KANT(E.), *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf*, traduction et notes par L. GUILLERMIT, éd. Vrin, Paris, 1968.
27. KANT(E.), *La fin de toute chose*, traduction de P. FESTUGIERE, dans *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, éd. Vrin, Paris, 1967.
28. KANT(E.), *Vers la paix perpétuelle, essai philosophique*, traduction, Introduction et critique par J. DARBELLAY, éd. P.U.F., Paris, 1958.
29. KANT(E.), *Vers la paix perpétuelle, essai philosophique*, traduction de J. GIBELIN sous le titre *Projet de paix perpétuelle*, éd. Vrin, Paris, 1948.
30. KANT(E.), *Annonce de la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, traduction et notes de J. GUILLERMIT, éd. Vrin, Paris, 1968.
31. KANT(E.), *Métaphysique des moeurs ; Première partie, Doctrine du droit*, traduction de A. PHILONENKO, éd. Vrin, Paris, 1971.
32. KANT(E.), *Métaphysique des moeurs ; deuxième partie, Doctrine de la vertu*, traduction et introduction d' A. PHILONENKO, éd. Vrin, Paris, 1968.
33. KANT(E.), *Sur un prétendu droit de mentir par l'humanité*, traduction et notes de L. GUILLERMIT, éd. Vrin, Paris, 1967.
34. KANT(E.), *Le conflit des facultés* ; traduction, introduction et notes de J. GIBELIN, éd. Vrin, Paris, 1955.
35. KANT(E.), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction de M. FOUCAULT, éd. Vrin, Paris, 1964.
36. KANT(E.), *Pédagogie* ; traduction, introduction et notes d'A. PHILONENKO, sous le titre *Réflexions sur l'éducation*, éd. Vrin, Paris, 1966.
37. KANT(E.), *Opus postumum*, textes choisis et traduits par J. GIBELIN, éd. Vrin, Paris, 1950.
38. KANT(E.), *Lettre sur la morale et la religion* ; traduction, introduction et commentaires de J.L. BRUCH, éd. Aubier, Paris, 1969.
39. KANT(E.), *Oeuvres philosophiques*, I, Pleiade, éd. Gallimard, Paris, 1980.

2) OUVRAGES SUR KANT

1. ALEXANDRE(M.), *Lecture de Kant*, Textes rassemblés et annotés par G. GRANEL, éd. P.U.F., Paris, 1961.
2. ARENDT(H.), *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, traduction de M. REVAULT d'Allonnes, éd. Seuil, Paris, 1991.
3. BASCH(V.), *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, éd. Alcan, Paris, 1986.
4. BRUCH(J.), *La Philosophie religieuse de Kant*, éd. Aubier, Paris, 1967.
5. CARNOIS(B.), *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, éd. Seuil, Paris, 1973.
6. CASSIRER(E.), *Rousseau Kant Goethe, deux essais*, traduction et présentation de J. LACOSTE, éd. Belin, Paris, 1996.
7. CHATELET(F.), *La philosophie de Kant à Husserl*, éd. Marabout, Belgique, 1979.
8. CHEDIN(O.), *Sur l'esthétique de Kant*, éd. Vrin, Paris, 1982.
9. COURTES(F.), *Le rationalisme kantien et la cosmologie vitaliste*, éd. Vrin, Paris, 1972.
10. DAVAL (R.), *La métaphysique de Kant, Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, éd. P.U.F., Paris 1951.
11. D'AVIAU DE TERNAY(H.), *La liberté kantienne, un impératif d'exode*, éd. Cerf, Paris, 1992.
12. DECLEVE(H.), *Kant et le plaisir de penser, qu'est-ce que l'homme ?*, en hommage à A. de WEALHEN, publication des Facultés de Saint-Louis, Bruxelles, 1982.
13. DELBOS(V.), *La philosophie pratique de Kant*, éd. P.U.F., Paris, 1905.
14. DELEUZE(G.), *La philosophie critique de Kant*, éd. P.U.F., Paris, 1997.
15. DESCHAMPS(J.), *Kant, Préface de la 2eme édition de la critique de la raison pure*, éd. Nathan, Paris, 1993.
16. EISLER(R.), *Kant-Lexikon*, éd. Gallimard, Paris, 1994.
17. GRAMONT(de J.), *Kant et la question de l'affectivité, lecture de la troisième critique*, éd. Vrin, Paris, 1996.

18. GRANEL(G.), *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, éd. Gallimard, Paris, 1970.
19. GUEROULT(M.), *Le canon de la raison pure et la critique de la raison pratique*, Revue internationale de philosophie, 1954, n° 30.
20. GUILLERMIT(L.), *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, é d. du C.N.R.S., Paris, 1986.
21. GUILLERMIT(L.), *Critique de la faculté de juger esthétique*. Commentaire, éd. Pédagogie moderne, Paris, 1981.
22. HEIDEGGER(M.), *Kant et le problème de la métaphysique*, éd. Gallimard, Paris, 1953.
23. KRUEGER(G.), *Critique et morale chez Kant*, traduction par M. REGNIER, éd. Seuil, Paris, 1961.
24. LACROIX(J.), *Kant et kantisme*, éd. P.U.F., Paris, 1966.
25. LEGROS(R.), *La beauté libre et le phénomène en tant que tel*, commentaire de la troisième critique, dans archives de philosophie, 1985.
26. LORIES(D.), *Kant et la liberté esthétique*, dans *Revue philosophique* de Louvain, Belgique, Novembre 1981.
27. LYOTARD(J-F), *Leçons sur l'analytique du sublime*, (Kant, critique de la faculté de juger), éd. Galilée, Paris, 1991.
28. MARTY(F.), *La naissance de la métaphysique chez Kant, une étude sur la notion kantienne d'analogie*, éd. Beauchesne, Paris, 1980.
29. MEYER(M.), *Science et métaphysique chez Kant*, éd. P.U.F., Paris, 1995.
30. MOREAU(J.), *La problématique kantienne*, éd. Vrin, Paris, 1984.
31. MURALT(A.), *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien*, éd. Aubier, Paris, 1958.
32. PHILONENKO(A.), *Etudes kantiennees*, éd. Vrin, Paris, 1982.
33. PHILONENKO(A.), *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, éd. Vrin, Paris, 1983.
34. PHILONENKO(A.), *L'Oeuvre de Kant*, tome 1, *La philosophie pré-critique et la critique de la raison pure*, éd. Vrin, Paris, 1996.
35. PHILONENKO(A.), *L'Oeuvre de Kant*, tomme 2, *Morale et politique*, éd. Vrin, Paris, 1997.

36. PROUST(F.), *Kant le ton de l'histoire*, éd. Payot, Paris, 1991.
37. ROVIELLO(A-M.), *L'institution kantienne de la liberté*, éd. Ousia, Belgique, 1984.
38. SECRETAN(Ph.), *Méditations kantienne, en deçà de Dieu, au-delà de tout*, éd. L'âge d'homme, Lausanne, 1981.
39. SOURIAU(M.), *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, éd. Alcan, Paris, 1926.
40. STANGUENNEC(A.), *Hegel critique de Kant*, éd. P.U.F., Paris, 1985.
41. STRATHER(P.), *Kant je connais*, éd. Mallard, Paris, 1997.
42. VLACHOS(G.), *La pensée politique de Kant*, éd. P.U.F., Paris, 1962.
43. VILLEY(M.), *Kant dans l'histoire du droit, dans Annales de philosophie politique*, éd. P.U.F., Paris, 1926.
44. WEIL(E.), *Problèmes kantien*, éd. Vrin, Paris, 1970.

3) OUVRAGES D'ORDRE GENERAL

1. ARENDT(H.), *De la désobéissance civile*, dans *Du mensonge à la violence*, éd. Calmann-Levy, Paris, 1972.
2. BECKER(O.), *La fragilité du beau et la nature aventurière de l'artiste, une recherche ontologique dans le champ des phénomènes esthétiques*, traduction de J. COLLETTE dans *Philosophie*, No 9, Hivers, 1986.
3. BREHIER(E.), *Histoire de la Philosophie*, tome 1, éd. P.U.F., Paris, 1997.
4. BREHIER(E.), *Histoire de la Philosophie*, tome 2, éd. P.U.F., Paris, 1996.
5. BREHIER(E.), *Histoire de la Philosophie*, tome 3, éd. P.U.F., Paris, 1994.
6. BRUNSCHVICG(L.), *Ecrits philosophiques*, Tome 1, éd. P.U.F., Paris, 1939.
7. BRUNSCHVICG(L.), *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, tome 1, éd. P.U.F., Paris, 1948.
8. BRUNSCHVICG(L.), *La philosophie de l'esprit, Seize leçons professées en Sorbonne (1921-1922)*, éd. P.U.F., Paris, 1949.

9. CASTORIADIS(C.), *L'institution imaginaire de la société*, éd. Seuil, Paris, 1975.
10. CHATELET(F.), *La Philosophie de Galilée à J.J. Rousseau*, éd. Marabout, Belgique, 1979.
11. CHATELET(F.), *La Philosophie de Platon à Saint Thomas*, éd. Marabout, Belgique, 1979.
12. COLLECTIF, *Sophia*, éd. Hatier, Paris, 1975.
13. COLLECTIF, *Philosophie efficace*, éd. Zélos, Paris, 1980.
14. COLLECTIF, *Philosophie, tome 2, La connaissance*, éd. Marabout, Belgique, 1994.
15. COLLECTIF, *L'homme et le monde, la connaissance et la raison*, éd. Bordas, Paris, 1974.
16. COLLECTIF, *Philosophes et philosophie, Tome 1*, éd. Nathan, Paris, 1985.
17. COLLECTIF, *Philosophes et philosophie, Tome 2*, éd. Nathan, Paris, 1985.
18. DAVAL(R.), *La métaphysique de Kant, Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, éd. P.U.F., Paris, 1951.
19. DERRIDA(J.), *Economimesis*, dans *Mimesis des articulations*, éd. Aubier, Paris, 1975.
20. DUPUY(M.), *La philosophie allemande*, éd. P.U.F., Paris, 1972.
21. DUSSEL(E.), *Pensées analytiques en philosophie de la libération*, dans *Analogie et dialectique, essai de théologie fondamentale*, Genève, 1982.
22. FICHTE(J.), *Fondement du droit naturel*, traduction de A. RENAUT, éd. P.U.F., Paris, 1984.
23. FICHTE(F.), *Système de l'éthique*, traduction de P. NAULIN, éd. P.U.F., Paris, 1986.
24. FICHTE(F.), *La destination de l'homme*, traduction de M. MOLITOR, éd. Aubier, Paris, 1942.
25. FOUCAULT(M.), *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, éd. Vrin, Paris, 1966.
26. HABERMAS(J.), *"Droit naturel et révolution"*, dans *Théorie et pratique*, traduction et préface de G. RAULET, éd. Payot, Paris, 1975.

27. HOLDERLING(F.), *La loi de la liberté*, traduction de D. NAVILLE, éd. Gallimard, Paris, 1967.
28. HORKHEIMER(M.), *Théorie critique*, essai présenté par L. FERRY et A. RENAUT, éd. Cerf, Paris, 1978.
29. KOLAKOWSKI(F.), *Où sont les barbares ?* Commentaire No 11, 1980.
30. LACOUE-BARTHE(P.), *L'absolu littéraire, théorie de la littérature du romantisme allemand*, traduction de A-M. LANG, éd. Seuil, Paris, 1978.
31. LEFORT(C.), *Le travail de l'oeuvre, Machiavel*, éd. Gallimard, Paris, 1972.
32. LEVINAS(E.), *Difficile liberté*, éd. Vrin, Paris, 1976.
33. NANCY(J-L.), *L'expérience de la liberté*, éd. Galilée, Paris, 1988.
34. PATOCKA(J.), *Liberté et sacrifice, écrits politiques*, traduction de J. ABRAMS, éd. J. Millon, Grenoble, 1990.
35. PHILONENKO(A.), *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, éd. Vrin, Paris, 1966.
36. RAWLS(J.), *Justice et démocratie*, Traduction collective, éd. Seuil, Paris, 1993.
37. ROSENZWEIG(F.), *L'étoile de la rédemption*, traduction de A. DERCZANSKI et de J.L. SCHLEGEL, éd. Seuil, Paris, 1982.
38. RUBY(C.), *Histoire de la philosophie*, éd. La Découverte, Paris, 1993.
39. SCHELLING(F.W.J.), *Premières écrits sur les lettres à propos du dogmatisme et du criticisme*, traduction de J.F. COURTINE, éd. P..U.F., Paris, 1987.

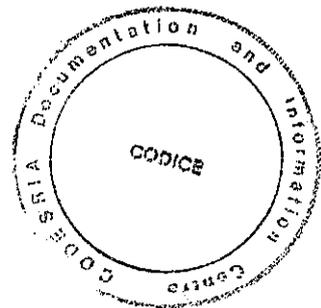


TABLE DES MATIERES

DEDICACE	I
REMERCIEMENTS	II
INTRODUCTION	1
I – IMPORTANCE DE LA LIBERTE DANS LA METAPHYSIQUE KANTIENNE	12
1. Métaphysique et criticisme	12
2. Les idées de la métaphysique	16
3. Conception kantienne de la liberté	19
4. La liberté du vouloir et l'idée d'autonomie	25
5. La raison et la liberté	28
6. L'essence de l'homme	31
7. Une visée de la destinée de l'homme : le progrès	44
8. La finitude de la pensée	47
9. La liberté et la philosophie de l'art	51
A. Liberté et art	51
B. L'autonomie du jugement de goût	59
C. La libre légalité de l'imagination	65
II. LA LIBERTE DANS LE DOMAINE JURIDICO-POLITIQUE	71
1. La liberté et ses aspects juridiques	71
2. La liberté et le domaine éthico-politique	77
3. Le paradoxe de l'idéalité du souverain	86
4. Le domaine de l'empirisme	97
5. Le domaine transcendantal	108
6. L'essence de la politique kantienne	117
7. Le rapport entre la théorie et la pratique	125
8. Les limites de la politique	134
III. LA LIBERTE EN TANT QUE CONFORMITE A LA LOI	146
1. La loi et le domaine de la raison pratique	146
2. La loi comme idée ou représentation	151
3. La volonté dans son unicité diversifiée	157
4. la liberté : incompréhensible mais nécessaire	161
5. Une conception de la personnalité	170
6. Liberté et individualité	175
7. La liberté et l'idée du mal radical	181
8. Le mal radical en son essence	190
9. Le rigorisme kantien	195
10. Le sens du devoir et de la tolérance	203
CONCLUSION	212
BIBLIOGRAPHIE	220
TABLE DES MATIERES	228