

Carnois, B. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*,
Paris, Éd. du Seuil, 1973.

Denis Sauvé

Volume 1, numéro 2, octobre 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203016ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203016ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Sauvé, D. (1974). Carnois, B. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*,
Paris, Éd. du Seuil, 1973. *Philosophiques*, 1(2), 95–110.
<https://doi.org/10.7202/203016ar>

CARNOIS, B. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Éd. du Seuil, 1973.

par Denis Sauvé

La formule de Kant selon laquelle le concept de liberté « forme la clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure et même de la raison spéculative » (Préface de la C.R.P.), mène directement à s'interroger sur la *cohérence* de la doctrine kantienne de la liberté. Tel est l'objet essentiel du livre de M. Carnois. Certes, on peut invoquer l'argument formel et se demander si la première *Critique* ne pourrait pas se passer d'un tel concept ; la raison théorique a besoin d'une critique qui consiste à assigner leurs domaines respectifs à l'entendement et à la raison et à déterminer leur usage légitime ; relativement à cette seule tâche positive le système de la raison pure est tout à fait indépendant du système de la raison pratique. Les deux *Critiques* définissent chacune de leur côté un rapport des facultés qui rend possible une synthèse *a priori* théorique ou pratique. Mais il y a pourtant un autre point de vue sous lequel le concept de liberté met, si l'on peut dire, en communication la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*. Ce point de vue est celui des *intérêts* les plus élevés de la raison : pourquoi la raison théorique se porte-t-elle toujours, vainement d'ailleurs, vers ces objets supra-sensibles que sont Dieu et l'immortalité de l'âme, sinon parce que, même dans cet intérêt spéculatif, c'est la tendance essentiellement pratique de la raison qui se manifeste ? Dès lors la subordination affirmée par Kant de l'intérêt spéculatif (dans lequel seul l'entendement est législateur) à l'intérêt pratique (où la raison maintenant est législatrice) met en lumière le rôle central de l'idée de liberté. Dans cette perspective on doit

affirmer que l'idée de liberté « assure l'unité et la cohésion du système critique » (p. 11) ¹. Cependant un problème plus grave se pose, au niveau de la philosophie pratique cette fois. Il y a, écrit M. Carnois, *différents concepts de la liberté*. Il faut alors se demander s'ils sont consistants les uns avec les autres, et quels sont leurs rapports réciproques ; peuvent-ils laisser entrevoir un foyer commun vers lequel du moins ils convergent ou, au contraire, leur diversité est-elle irréductible ? Il existe en effet plusieurs groupes de textes chez Kant où le concept de liberté joue des rôles différents. Dans la *Critique de la raison pure* la liberté est une idée transcendante, un être de raison qui doit être rejeté du point de vue de l'entendement, mais dont on demande si la raison peut l'admettre comme quelque chose d'au moins possible ou de pensable sans contradiction ; la même notion étant au centre de la philosophie pratique, elle est présente dans tous les textes de l'exposé analytique comme de l'exposé synthétique de la morale kantienne, soit dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et dans la *Critique de la raison pratique* ; enfin la *Religion dans les limites de la simple raison* (Première partie) examinant le problème de l'origine du mal dans la nature humaine, montre qu'un *libre* choix préside toujours à l'action bonne comme à l'action mauvaise, et développe les conséquences de la morale du point de vue anthropologique.

Il faudra donc éprouver la cohérence de la doctrine de la liberté d'une part sur le problème de l'articulation des deux *Critiques* (rapport de la Raison pure et de la Raison pratique), et d'autre part dans l'ensemble des textes consacrés à la philosophie morale, dans la mesure où la notion de liberté reçoit, d'une oeuvre à l'autre, des éclairages différents ou s'enrichit d'éléments nouveaux selon les étapes de la réflexion kantienne. Telles sont les deux grandes divisions de l'ouvrage de M. Carnois : Liberté et Nature, Liberté et Moralité. Dans l'ensemble, l'exposé suit l'ordre historique de la publication des oeuvres de Kant et relève l'évolution des thèmes kantien. Mais, comme le remarque l'auteur, « il est aisé de prétendre qu'une pensée n'est ni cohérente ni incohérente, en s'appuyant simplement sur le fait qu'elle est en constante évolution et qu'elle se transforme continuellement »

1. Toutes les citations renvoient au livre de M. Carnois, sauf indication contraire.

(p. 13), ce qui mènerait à éluder toute question d'accord ou de désaccord des différents textes entre eux : « En suivant l'évolution de la doctrine kantienne de la liberté, nous aurons bien soin, par conséquent, de déterminer au fur et à mesure quels sont les éléments qui s'intègrent définitivement dans le système » (ibid.). L'unité de la doctrine peut être établie eu égard à un certain noyau central qui demeure constant malgré les contextes et les points de vue différents. Toutes les analyses auxquelles donne lieu le problème de l'unité et de la cohérence de la doctrine visent à dégager la « structure logique » du concept de liberté. Celle-ci ne se révèle pas d'emblée, il faut la dégager graduellement de l'ensemble ; c'est là la part, considérable en l'occurrence, du travail d'interprétation auquel doivent être soumis les textes. Examinons-en maintenant les points principaux.

1. La liberté est d'abord une idée transcendentale présentée dans le cadre de la Dialectique de la Raison pure ou « logique de l'apparence ». On doit la compter au nombre de ces *objets* paradoxaux dont on ne tient que le *concept*. Encore n'appartient-elle pas originellement au domaine de la psychologie rationnelle dont les Paralogismes font la critique, mais à celui de l'Antinomie de la Raison, par conséquent en tant qu'*idée cosmologique*, et par laquelle on veut penser l'« unité inconditionnée des conditions objectives dans les phénomènes » (C.R.P.). On pourrait formuler l'antinomie du concept de liberté comme suit : on doit admettre deux types de causalité dans l'*explication des phénomènes*, une causalité selon les lois de la nature et une causalité par liberté ; telle est l'assertion de la thèse ; l'antithèse nie la nécessité d'admettre le second type de causalité. Les développements les plus importants sur l'idée de liberté dans la première *Critique* appartiennent aux textes de la Solution de la première antinomie dynamique ; le point le plus important en est que, contrairement aux antinomies mathématiques, dont la thèse et l'antithèse sont toutes deux fausses (ou strictement indécidables), on pourra montrer qu'ici elles peuvent être *toutes deux vraies* : on peut donc sauvegarder le concept de liberté à la condition de restreindre la portée de l'affirmation de la thèse. On dira donc : dans l'explication des phénomènes seul le premier type de causalité peut avoir une signification pour l'usage scientifique de l'entendement ;

comme seul celui-ci est législateur par rapport à la nature (en ce qu'il la soumet à la forme générale de l'expérience), la causalité par liberté ne pourra jamais valoir comme principe spécifique d'explication. Mais dans ce cas deux problèmes se posent : d'abord comment même *concevoir* le concept d'une causalité par liberté si on doit rejeter celle-ci hors du champ de l'expérience, sinon comme un pur être de raison ? Ensuite, quelle en pourrait être l'utilité, malgré ces restrictions ?

Soit donc le premier point de la solution de l'antinomie. L'Esthétique transcendantale est fondée sur la distinction entre phénomènes et chose en soi ; l'existence de cette donnée inaccessible et inconnue de nous qu'est la chose en soi doit être effectivement admise s'il est vrai que ce qui dans les phénomènes apparaît, doit bien être l'apparaître de « quelque chose » : la chose en soi se présente donc comme une cause indéterminée de l'apparence au sens de phénomène. Pour concevoir (par la pensée seulement, sans savoir encore si cette idée possède une quelconque réalité) une cause spontanée ou libre, on fera donc usage de la distinction précédente : une causalité libre ne pourra s'exercer que dans le rapport du phénomène à la chose en soi, non pas comme un phénomène par rapport à un autre, c'est-à-dire sur le plan de l'expérience (car autrement il y aurait conflit avec l'usage intra-phénoménal de la catégorie de la causalité). La catégorie de causalité, telle qu'exposée dans l'Analytique transcendantale, n'est pas incompatible avec un tel type de rapport, puisque l'entendement opère par elle une liaison de l'*hétérogène* (la cause et l'effet), alors que les catégories mathématiques se prêtent seulement à une synthèse de l'*homogène* (qualitatif ou quantitatif). C'est donc par une analogie, certes justifiée, qu'on peut introduire dans ce nouveau contexte la catégorie de causalité. Maintenant, y a-t-il un usage quelconque de ce concept de causalité libre ? On peut en entrevoir deux applications possibles : d'une part, la spontanéité de la cause divine du monde comme totalité, de l'autre, la liberté dans l'homme. Peut-être faut-il noter sur ce point une ambiguïté dans l'interprétation : on semble vouloir prêter une valeur explicative à l'idée de causalité libre, même sur le plan phénoménal ; certes, l'homme agit librement, mais on ne peut assigner nulle part dans ses actions l'effet de l'exercice

de sa liberté en sorte que cela puisse valoir comme une « explication » de son comportement. L'idée de Dieu comme cause offre si l'on veut une explication globale de l'existence des phénomènes comme totalité (le tout de la réalité), mais elle n'est pas non plus un principe d'explication spécifique par rapport à tel événement donné. Le concept de liberté, d'ailleurs, n'engendre aucun principe régulateur (c'est le cas des autres idées transcendantes) à l'usage de l'entendement et il n'y a aucune indication de Kant en ce sens (le texte cité p. 47 est simplement une affirmation sur les idées en général ; cf. plutôt C.R.P. p. 409). Il faut distinguer entre la prescription d'une règle pour l'usage immanent de l'entendement (par exemple, le principe de régression indéfinie) et la tendance naturelle de la raison à l'unité systématique à l'aide d'un concept rationnel (par exemple, celui de l'inconditionné comme totalité de la série des conditions, ou comme limite et origine du monde), en vue de l'achèvement du système de la connaissance. Ce n'est qu'au prix d'une distinction stricte des deux domaines d'application des deux concepts de causalité qu'on peut donner satisfaction à l'entendement (antithèse) aussi bien qu'à la raison (thèse).

Une causalité libre peut signifier soit le commencement ou l'origine d'une série particulière d'événements dans les phénomènes (mais si elle existe elle est inassignable), soit la cause nouménale de la totalité de la série des phénomènes (mais elle est entièrement indéterminée). « La causalité intemporelle ne vient donc pas interrompre la chaîne des causes phénoménales, mais étant inconditionnée, elle nous fournit une explication de la série entière ou d'une série particulière d'événements, sans rendre pour autant impossible l'unité de l'expérience » (p. 31). En conséquence de la séparation du monde sensible et du monde intelligible on pourra soumettre un événement en quelque sorte à une « double lecture » : « D'une part, il convient, selon les exigences de l'entendement scientifique, de le rattacher aux phénomènes antécédents qui l'ont déterminé et inséré dans la trame de la nécessité physique ; mais d'autre part, il sera légitime de le concevoir comme l'effet d'une cause intelligible, sans pour autant prétendre connaître cette causa supra-sensible, ni même la relation qui l'unit à son effet sensible » (p. 30).

2. On voit donc que la solution de l'antinomie laisse ouverte la possibilité logique d'une causalité libre ; mais la liberté transcendante, qui a son origine dans le domaine des questions cosmologiques, n'est pas la liberté *pratique*, et tout se passe comme si celle-ci nous était donnée par ailleurs, au sein d'une problématique cette fois seulement pratique, et qui devrait permettre, cependant, de découvrir une synthèse de ces deux notions ; en d'autres termes, on doit opérer un passage de la possibilité logique du concept à sa possibilité réelle ou transcendante, selon l'expression de M. Carnois. La liberté pratique est une volonté déterminée par des mobiles rationnels, indépendamment des impulsions sensibles ; nous avons l'expérience d'une telle autonomie, du moins nous avons conscience de la possibilité de surmonter les sollicitations de la sensibilité et de déterminer notre volonté en accord avec des représentations qui ont leur origine dans la raison, c'est-à-dire des *lois* pratiques. Sur ce point, sur la détermination exacte de telles lois, M. Carnois montre que la pensée de Kant a connu une évolution sensible ; si on compare la conception que présentent les textes de la Méthodologie de la C.R.P. à celle de la Dialectique transcendante et de la *Critique de la raison pratique* en son ensemble, on constate que dans les deux premiers textes (dont la rédaction est antérieure à celle des seconds) liberté transcendante et liberté pratique diffèrent en ceci que la seconde est attestée par un *fait d'expérience* alors que la première reste à l'état de problème et ne peut être l'objet d'aucune expérience. Qui plus est, même si la distinction d'une loi pragmatique et d'une loi morale au sens propre est présente en ces textes, Kant ne semble pas encore parvenu à la conception d'une loi morale inconditionnée qui ne soit déterminée par d'autres mobiles que rationnels. La loi pratique a son fondement dans le souverain bien comme mobile, de telle sorte qu'elle se rapproche plutôt d'un impératif hypothétique (« Si tu veux le souverain bien, agis par devoir ») que d'un véritable impératif catégorique synthétique et *a priori* (pp. 55 et suiv.). Déjà dans la Dialectique transcendante la liberté intelligible comme concept problématique de la raison se révèle étroitement unie à la liberté pratique donnée comme un *fait de raison* ; dans la Méthodologie « la liberté pratique demeure trop proche de la nature (avec laquelle elle se confond peut-être) pour nous permettre de nous élever

au-dessus de la nature, jusqu'en ce monde où règne la liberté véritable. » (p. 61). « La liberté pratique est pour ainsi dire écartelée entre le pôle de la nature et le pôle de la liberté intelligible. Or il est remarquable que son concept se scindera en deux éléments : l'un ira rejoindre le domaine de la nature, l'autre, qui conservera à juste titre le nom de liberté pratique, ira se confondre avec la liberté transcendante. Au premier, se rattacheront les lois pragmatiques, au second, la loi morale pure ou impératif catégorique » (ibid.). Cependant l'hésitation de Kant n'était pas fortuite ; si précisément il y eut évolution sur ce point, c'est qu'une alternative se présentait qui mettait en cause tout le fondement de la philosophie pratique encore à venir : on doit remarquer un certain recul du thème de la causalité au sens transcendantal au profit de la conception d'un pur *devoir*, où l'intention en tant que causalité intelligible trouve sa réalisation sur un plan uniquement intellectuel. De plus, si les lois pragmatiques sont du domaine de la nature, se rattachent-elles simplement au déterminisme naturel, relèvent-elles de l'explication causale, au même titre que les autres phénomènes, ou au contraire, n'y a-t-il pas là un « calcul » de la raison elle-même qui doit prendre en considération d'une manière ou d'une autre les mobiles sensibles (puisque l'homme est aussi sensibilité) ? Mais dans ce cas, la maxime de la raison peut-elle être absolument pure, de façon que seul le mobile moral soit admis en elle ?

Il y a, semble-t-il, une épuration de la notion de causalité au fur et à mesure de l'approfondissement du concept de liberté pratique. Une relative multiplicité de sens doit faire place à l'univocité du concept. C'est peut-être ce qu'il faut reconnaître dans la doctrine du « caractère intelligible ».

La distinction entre caractère intelligible et caractère empirique est dérivée de celle que l'on a rencontrée plus haut, entre chose en soi et phénomène. Le caractère intelligible est dit « cause » du caractère empirique au sens d'une causalité de la raison. Pourtant cette causalité est différente de celle qui émane de la liberté transcendante ; la causalité de la raison n'est pas la vertu de produire une série particulière d'événements dans le monde phénoménal, et en ce sens elle ressemble plutôt à la causalité d'un Être suprême par rapport à la *totalité* des choses. Elle est

intemporelle, « présente et identique dans toutes les actions », dit Kant, de telle sorte que des causes empiriques diverses, d'une part, et une cause intellectuelle unique, d'autre part, se rencontrent dans un même effet, dans un accord constant. Le caractère empirique est à la fois un effet du caractère intelligible et un ordre de causalité dans les phénomènes, conforme aux lois de l'expérience. On doit donc conclure que, dans la mesure où « le caractère empirique est déterminé dans sa totalité par le caractère intelligible » (p. 68), ou lui est coextensif, dans la mesure, donc, où cette causalité par raison est inassignable comme telle, le caractère intelligible doit être interprété comme un postulat de la raison ou une hypothèse spéculative permettant de justifier les jugements d'imputabilité, qui seraient autrement dépourvus de toute valeur. En vue de la possibilité de tels jugements, il faut donc admettre la réalité du caractère intelligible (quoique qu'il nous demeure inconnaissable) ; en effet, « il nous est impossible de déterminer, d'après le caractère empirique, si tel être agissait librement dans telle ou telle circonstance ». (p. 72). L'hypothèse du caractère intelligible permet d'affirmer que l'homme agit toujours librement quelle que soit la circonstance, quels que soient les antécédents immédiats de son action. Mais on voit aussi qu'il n'y a aucune commune mesure entre la cause et son effet, l'une est « intemporelle » et immuable, l'autre se déroule dans le temps, on ne peut pas du tout connaître le type de rapport qui les lie l'un à l'autre, et la catégorie de causalité nous est sur ce point d'aucune utilité. On verra dans la suite comment se développe cette conception du caractère intelligible.

On peut dire que dans l'ensemble ces textes de la Dialectique de la Raison pure délimitent en négatif le domaine propre et les concepts fondamentaux de la philosophie pratique. Si la première *Critique* a pour résultat de « limiter » le savoir qu'a pour objet l'intérêt spéculatif de la raison (l'immortalité de l'âme et l'existence d'un Dieu), la seconde le retrouve dans les postulats où s'exprime un intérêt cette fois essentiellement pratique, par le biais de l'idée de souverain bien ; ces postulats à leur tour peuvent être dérivés uniquement de la réalité objective et démontrée de la liberté qui est au fondement de la Raison pratique, cette liberté dont la Raison pure avait au moins admis la possi-

bilité logique, bien que ce concept même soit né sur le terrain des antinomies. Aussi bien, si la Raison pure avait pu donner une démonstration positive soit de l'existence soit de la non-existence d'un Dieu, ou si elle avait dû montrer que l'idée de liberté est inconciliable avec son intérêt spéculatif, une philosophie morale authentique aurait été impossible. Par ailleurs, il ressort du principe même de la solution de la troisième antinomie la distinction du monde sensible et du monde intelligible, laquelle est seule à permettre de concevoir à la fois une législation universelle et son fondement, la liberté pratique ; aussi, la doctrine de l'« idéalité transcendante des phénomènes » est-elle doublement féconde, sans que l'Esthétique même ait laissé entrevoir sa reformulation dans la Dialectique de la Raison pure ou son renouvellement pour les fins de la seconde *Critique*.

C'est fondamentalement à l'aide d'une telle distinction qu'il est possible de concevoir une liberté intelligible et par suite la liberté pratique elle-même. Mais aussi certaines limites sont imposées de ce fait quand vient à être posé le problème de la réalisation effective des principes pratiques au niveau de l'action. La question « Que dois-je faire ? » semble destinée à s'effacer complètement devant l'autre : « Que puis-je espérer ? ». Rien n'assure, en effet, sauf une supposition (celle d'une harmonie entre le sensible et l'intelligible), que cette causalité purement intellectuelle soit propre à trouver effectivement une réalisation dans le monde phénoménal. Encore est-il vrai que c'est par l'idée de souverain bien que se pose le problème chez Kant ; le souverain bien est réalisé quand toute scission de la conscience a été surmontée, quand la conformité avec la loi morale est complète et qu'elle seule fournit ses mobiles à l'action ; cette conformité demeure cependant un simple idéal.

3. C'est dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* que Kant formule pour la première fois de façon explicite le principe de la loi morale. La loi pure pratique s'exprime dans l'impératif catégorique. Elle est un « fait de la raison » (ou « la raison elle-même considérée comme fait, » lit-on p. 104), une législation nécessaire et universelle, et par conséquent, puisque nécessité et universalité en sont précisément les critères, elle est entièrement *a priori*. Or, l'impératif catégorique suppose comme

sa condition la liberté pratique ; l'homme prend conscience de son autonomie par le biais de la législation universelle de la loi pratique qu'il trouve en lui-même. L'impératif s'impose à la volonté en vertu de sa seule forme, indépendamment de toute matière du vouloir ; par conséquent il ne peut se présenter qu'en tant que loi d'une volonté autonome. La loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté. Inversement, si la liberté de la volonté est supposée on peut en déduire la loi morale, puisque le concept de celle-ci est contenu analytiquement dans le concept de celle-là : la liberté fonde donc réellement la loi pratique universelle, elle en est la *ratio essendi*. M. Carnois montre bien que c'est le concept de liberté qui permet de faire la synthèse entre la volonté et la loi morale : « La volonté est une espèce de causalité qui appartient aux êtres raisonnables », et la liberté de cette volonté consiste dans l'indépendance à l'égard de toute causalité extérieure ; « si la volonté libre n'a pas à se conformer aux lois de la nature, il ne faudrait pas croire qu'elle soit pour autant en dehors de toute loi. Le concept de causalité implique en effet le concept de loi. Une volonté libre qui n'agirait pas selon une loi *« serait un pur rien »* (...) L'analyse de la volonté libre, bien loin de nous conduire à substituer à la conformité aux lois de la nature une simple absence de loi, nous invite à déterminer quelle est cette loi suivant laquelle elle agit. Ce ne peut être que la loi morale, loi qui ne *s'impose* à la volonté que parce qu'elle est posée par elle » (pp. 88-89). Ces démonstrations de Kant placent le concept de liberté et la loi morale universelle (puisque'ils s'impliquent réciproquement) au centre de la philosophie pratique. Elles marquent, si on veut, un point d'aboutissement pour l'ensemble de la philosophie transcendantale en ce qu'elles établissent la réalité objective de la liberté en apportant une résolution au problème transcendantal tel qu'il se trouvait posé dans la Dialectique de la Raison pure. « La cohérence du système se manifeste ici clairement : de fait, la déduction de la liberté apporte à l'édifice kantien l'élément fondamental, la clef de voûte, qui assure à son architecture harmonie et solidité ; elle met en lumière l'intime accord des deux espèces de raison entre elles ». (p. 102).

Le second versant de la doctrine (s'il est vrai que le concept de liberté en est le centre) permettra de tirer comme conséquence ou, mieux, comme réquisit indispensable de la liberté, les postulats de la Raison pratique ; l'immortalité de l'âme et l'existence d'un Dieu sont désormais des objets assurés d'une « croyance rationnelle ». Ainsi ce clôt le cycle d'échanges entre la raison théorique et la raison pratique.

4. Cependant l'examen du concept d'autonomie pour lui-même découvre derrière sa simplicité et son unicité apparente une scission. C'est la liberté elle-même qui se dédouble entre le monde sensible et le monde intelligible. En effet, il est évident, mais pourtant paradoxal, que si la liberté se donne à elle-même sa loi, elle n'y est cependant pas toujours soumise ; l'être raisonnable peut donc transgresser sa propre loi ; plus encore, l'état d'autonomie parfaite ou de coïncidence à soi de l'homme définit précisément ce que Kant appelle une *volonté sainte* ; il y a donc tout lieu de croire que l'homme, en sa nature même, est irrémédiablement déterminé à un « penchant au mal », malgré sa « disposition au bien ». Aussi son rapport à la loi est-il une sorte d'affection, un sentiment de respect éprouvé à l'égard de la loi. « Cette volonté est à la fois spontanéité et réceptivité, législative et sujette », puisque « la libre imposition de la loi à soi-même n'entraîne pas nécessairement la soumission libre à cette même loi ». (p. 127). Qu'est-ce à dire sinon que l'homme peut *choisir* de se conformer à la loi morale, qu'il dispose donc d'une liberté de choix relativement à son autonomie ou son hétéronomie ? Pourtant, même quand il choisit le mal, la loi demeure toujours en lui exerçant sa contrainte, de ce point de vue il est donc encore autonome dans la mesure où la loi morale lui enjoint toujours de se soumettre à elle. Par conséquent, quand il choisit le mal l'homme est à la fois libre et non-libre, ce qui est formellement contradictoire. La distinction entre l'autonomie morale (le *Wille*) et la liberté de choix ou libre arbitre (la *Willkür*) (cf. p. 127) permet d'éviter la contradiction, non sans inconvénients, cependant. Mais pourquoi cette situation ? Le principe d'autonomie, d'abord, devait être exposé à un certain niveau d'abstraction, c'est-à-dire avant tout comme principe pratique *a priori*, alors que maintenant on doit s'attacher à dégager les conséquences du point

de vue anthropologique ; ensuite, la scission dans le concept de liberté en reflète une autre plus profonde, dont elle dérive sans doute : celle du monde sensible et du monde intelligible dans l'homme. Ainsi, (dans la troisième section des *fondements*) Kant écrit : « nous voyons bien que lorsque nous nous concevons comme *libres*, nous nous transportons dans le monde intelligible comme membres de ce monde (...) ; mais si nous nous concevons comme *soumis* au devoir, nous nous considérons comme faisant partie du monde sensible et en même temps du monde intelligible » (nous soulignons). La scission que l'on découvrirait dans le concept de liberté est en réalité présente à la racine même de la nature humaine. C'est ici que l'on atteint les limites de la philosophie pratique de Kant, ou si l'on préfère, les limites de la compréhension de l'homme par lui-même.

En effet, il faut demander quelle est la nature de ce libre arbitre. En général le langage ordinaire rattache à l'idée de liberté la possibilité d'un choix ; en revanche chez Kant la liberté en son sens premier se définit essentiellement par le prédicat d'*autonomie* en liaison avec l'idée d'une législation ; c'est d'ailleurs en quoi consiste son originalité profonde. Mais il est remarquable que Kant retrouve l'usage ordinaire au moment où il est conduit à admettre une seconde forme de liberté, le libre arbitre ou liberté de choix, et, avec l'usage ordinaire, les difficultés classiques du concept de liberté. Le libre arbitre est ce pouvoir de déterminer la volonté soit d'après des mobiles purement rationnels, soit d'après des mobiles sensibles ; la volonté n'est donc pas conditionnée de façon immédiate par l'un ou l'autre mobile, elle l'admet dans la maxime subjective de ses actions de telle sorte qu'en celle-ci s'exprime toujours un choix libre, une intention réfléchie (pp. 135 et suiv.). Seule une maxime détermine la volonté, jamais immédiatement un mobile, puisqu'une causalité déterminante exercée sur la volonté, qu'elle soit d'origine rationnelle ou d'origine sensible, anéantirait toute idée de liberté dans le choix des motifs. D'un autre côté l'existence du mal ne peut être seulement expliquée par une influence de la sensibilité : d'une part, le côté sensible en l'homme n'est pas mauvais en soi, au contraire il est par lui-même bon ; d'autre part, le mal est un mal *moral*, il subvertit la loi morale elle-même, et s'il en était

autrement on retirerait tout fondement à l'imputabilité dans la responsabilité des actions : l'homme est responsable de tous ses actes. De plus, le choix du libre arbitre s'exerce non seulement entre différents mobiles sensibles, mais aussi et avant tout entre le mobile rationnel pur et le mobile sensible : « Il ne fait aucun doute que ce n'est pas entre les mobiles sensibles, mais bien entre la sensibilité et la raison (...) c'est-à-dire en définitive entre l'hétéronomie et l'autonomie que s'opère le choix fondamental du libre arbitre. Or un tel choix n'est possible que parce que la volonté humaine est simplement affectée par la sensibilité sans jamais être nécessitée par elle (...) entre ces mobiles et la détermination de l'action s'interpose toujours le choix libre de la maxime ». (p. 139). Pour toutes ces raisons on est mené à accorder au libre arbitre un statut privilégié par rapport à la liberté au sens d'autonomie ; aussi faut-il s'étonner quand Kant parle à son propos d'impuissance plutôt que d'un pouvoir positif : « La liberté, en tant qu'il s'agit de la législation intérieure de la raison, est seule une véritable puissance (*ein Vermögen*), la possibilité de s'en écarter est une impuissance (*ein Unvermögen*). » (*Métaphysique des mœurs*, citée par l'auteur, p. 145).

L'idée d'une causalité par liberté impliquait celle d'une loi d'un monde intelligible, comme la causalité naturelle une loi dans le monde sensible (le parallélisme, d'ailleurs, n'est pas total : la causalité au second sens n'est pas *soumise* à une loi, elle *est* la forme générale de toute loi d'un type déterminé) ; le libre arbitre, quant à lui, serait sans loi, même pas la sienne propre. La première forme de l'alternative serait celle-ci : le libre arbitre est un pouvoir soumis à une loi qui n'est pas la sienne (qui pourrait être la loi morale ; mais l'existence du mal montre que cette soumission fait le plus souvent défaut) ; ou bien il n'est soumis à aucune loi et dans ce cas ou bien le libre arbitre est déterminé par une cause qui lui est extérieure (il n'y a pas de choix possible : il n'est donc plus libre) ; ou bien la liberté est une liberté d'indifférence (ce qui pourtant ramène au cas précédent puisque son indifférence, si on peut dire, est emportée dans l'antagonisme de forces inégales). Or, comme on examine la possibilité d'une liberté de choix qui se situerait à mi-chemin entre les mobiles rationnels et les mobiles sensibles, on peut écarter le premier cas, et

on se trouve alors devant la seconde forme de l'alternative : ou bien le déterminisme, ou bien l'indéterminisme ; ou bien une liberté d'indifférence, ou bien une liberté conditionnée, soumise à l'antagonisme de forces opposées. Il faut citer ici au long l'exposition de la difficulté telle que la donne M. Carnois : « Il serait (...) parfaitement vain de rechercher pourquoi le libre arbitre choisit telle maxime plutôt que telle autre, car de deux choses l'une : ou bien l'on rechercherait ce fondement « dans un instinct naturel », « dans un mobile venant de la nature », et dans ce cas l'usage de notre libre arbitre apparaîtrait conditionné par des causes naturelles, ce qui est contradictoire ; ou bien l'on rechercherait ce fondement « dans une maxime », mais l'on ne ferait alors que reculer le problème, car cette maxime devrait elle aussi avoir son fondement, fondement qu'il faudrait nécessairement rechercher dans une maxime, de telle sorte que l'on se trouverait emporté dans une régression à l'infini. » (p. 151) (les textes cités par l'auteur sont ceux de Kant dans la *Religion*). Or Kant rejette l'hypothèse de la liberté d'indifférence (pour des raisons évidentes), de même que celle d'une régression dans le fondement des maximes ; il faudra admettre le caractère incompréhensible pour nous d'un *premier fondement* de la liberté : « Le libre arbitre détermine librement l'usage de sa liberté, et cette liberté nous apparaît en quelque sorte suspendue à elle-même, puisque le fondement premier subjectif de l'admission des maximes morales demeure « insondable pour nous » (*uns unerforschlich*) » (ibid.).

C'est la maxime suprême qui est au fondement de l'usage entier de notre liberté, et elle résulte elle-même d'un acte libre ; il doit en être ainsi puisqu'autrement le libre arbitre serait une simple illusion subjective. L'acte libre premier, dans la mesure où il est la manifestation d'une causalité intelligible inassignable en termes de temporalité empirique, doit être conçu comme intemporel ou hors du temps ; il est constitutif du caractère intelligible. Par ailleurs, pas plus que l'on ne peut expliquer la facticité (pour employer le vocabulaire de Fichte) du choix de la maxime suprême, de même le mal moral demeure incompréhensible, il constitue « l'indéchiffrable paradoxe de l'éthique », comme le remarque M. Carnois (p. 164). En effet, en tant que tel, le mal procède d'un acte libre ; il est *radical* « parce qu'il corrompt le fondement de toutes les maximes », écrit Kant.

En ce point il se présente une double difficulté. D'une part, s'il faut effectivement refuser le prédicat de temporalité au caractère intelligible, le fait libre est pourtant antérieur en quelque façon puisqu'il est premier, la maxime suprême jouit d'une prédominance sur toutes les maximes subordonnées : « ce fait doit être nécessairement représenté comme antérieur à toutes les actions que nous accomplissons dans le temps, d'une antériorité qui certes n'est pas chronologique, mais simplement logique » (p. 151). Le choix intemporel est donc déterminant par rapport à la totalité de nos actions. (p. 155). Mais, d'autre part, en quel sens l'usage effectif de la liberté est-il ainsi déterminé ? En quel sens y a-t-il même un tel usage ultérieur ? S'il y a antériorité, comment n'y aurait-il pas postériorité ? La maxime suprême conditionnant ainsi les maximes subjectives secondaires, la signification de l'histoire individuelle serait tout entière enveloppée dans un passé ayant eu lieu de tout temps ; le temporel se résorberait en totalité dans l'intemporel : « Faut-il penser qu'en cet acte, posé une fois pour toutes, se serait concentrée et par là même épuisée toute ma liberté, à tel point que mon être historique serait pour ainsi dire figé et pleinement déterminé par ce choix ? » (p. 158). Ces difficultés viennent de ce que l'on avait admis dans l'intelligible une temporalité distincte certes du temps empirique mais incompatible avec les caractères propres d'une causalité libre. « Dire que le choix a été effectué antérieurement au temps, c'est le temporaliser d'une certaine manière » (p. 159). Tout se passe comme si, par une abstraction successive provoquée par les apories internes de sa notion, on devait aboutir à refuser tout prédicat déterminant au concept d'une causalité intelligible, posée en vertu d'une exigence du système de la philosophie pratique, mais présentant toutes les difficultés que par la suite l'idéalisme allemand allait thématiser sous la forme du problème dit du « commencement ».

De la même façon que la spontanéité d'une causalité divine pouvait être conçue comme un rapport à la totalité des phénomènes comme existences, le choix radical de la maxime suprême, le « fait originaire » se présente comme un choix unique intemporel, le même s'accomplissant à chaque instant. « C'est précisément parce que ce choix est intemporel que je puis choisir, à

chaque Instant, l'être que je suis. L'Instant doit être conçu ici comme un « atome d'intemporalité », dégagé du déterminisme temporel. » (p. 159). Comme on l'annonçait précédemment, la théorie du caractère intelligible qu'expose Kant dans la première *Critique* trouve une application intéressante quand vient à être posé le problème de la relation entre la volonté législatrice et le libre arbitre, ou le problème de l'existence du mal radical. La possibilité d'une telle application atteste à nouveau de la cohérence et de l'unité du système éthique de Kant.

L'interprétation de ces textes difficiles de la *Religion dans les limites de la simple raison*, dont on a essayé ici de donner les grandes lignes, est particulièrement bien menée. Toutes les analyses de M. Carnois sont remarquables à bien des égards ; il faut reconnaître en particulier qu'elles ne manquent jamais de mettre en lumière les problèmes qui se posent effectivement dans la philosophie de Kant et d'en montrer toute l'extension, de donner tout le relief aux difficultés qu'ils renferment comme conséquences ; on reconnaît également qu'elles permettent dans une grande mesure de résoudre ces difficultés à partir des indications de Kant. (c.f. les remarques de l'auteur à ce propos, p. 134). Ceci vaut *a fortiori* pour l'ensemble de l'ouvrage de M. Carnois.

Peut-être y a-t-il lieu de noter, pour terminer, la convergence des formulations schellingiennes (dans les *Weltalter* en particulier) à propos de la première manifestation de l'Absolu, issue d'une « décision immémoriale », acte libre et à la fois pure facticité, sans préexistence réelle ; et de celles de Kant, à propos d'une spontanéité de la *libertas noumenon*, comme choix radical, libre et intemporel de la maxime suprême, par lequel « l'homme se fait lui-même », selon l'expression de Kant : « fait originaire » ayant eu lieu de tout temps et produisant ses effets dans les actes de l'individu.

Paris