

# LIBERTE ET BONTE DE LA VOLONTE

## CHEZ KANT

\*

### Introduction: le problème du lien de la raison et de la volonté

Dans *Platonisme et pensée contemporaine*, V.Goldschmidt montrait en son temps comment la lecture croisée de deux des plus célèbres critiques contemporaines du platonisme, celle de Nietzsche et celle de Heidegger, révélait, malgré leur « antiplatonisme » commun, deux interprétations radicalement opposées de la même philosophie de Platon. Or, si de même on examine deux des plus célèbres critiques postkantienne de la philosophie morale de Kant, celles de Hegel et celle de Nietzsche, on s'apercevra d'un même effet antinomique provoqué par l'interprétation, là encore radicalement opposée, que ces deux grands penseurs proposent d'une seule et même philosophie. Si, pour Nietzsche en effet, le « devoir » kantien apparaît comme le type même du « Tu dois » «écrasant du poids le plus lourd la volonté humaine au point de pouvoir y reconnaître la figure du « chameau » des trois métamorphoses du Zarathoustra, pour Hegel au contraire - et malgré l'importance décisive reconnue à Kant pour avoir, dans le champ des études morales, fondé la moralité sur la raison plutôt que sur l'effusionnisme du sentiment - la philosophie de l'intention à quoi se réduirait finalement l'analyse kantienne de la moralité aurait conduit à un subjectivisme effréné dont la figure finale serait celle du mal radical consistant, en faisant de la subjectivité le fondement des valeurs, à poser du même coup le sujet par delà le bien et le mal (objectivement déterminés).

D'un côté donc, ce que l'on reprochera à la philosophie pratique de Kant, c'est d'avoir par trop sacrifié la volonté et sa puissance à la croyance hégémonique non seulement en une « idole » de la raison, mais en ce qui est devenu pour les Modernes l'unique et dernier fondement de leurs idoles: la raison elle-même. De l'autre, c'est bien plutôt à l'insoutenable légèreté d'une volonté purement subjective que l'on reprochera de pouvoir prétendre, par elle seule, se tenir au fondement du droit comme de la moralité, subordonnant même le premier à la seconde en vue de se dégager ainsi de toute obligation fondée en l'être.

En réalité, cette opposition radicale de « lecture » masque, mais paradoxalement permet aussi de révéler le problème fondamental de la philosophie pratique kantienne : celui produit par, à la fois, la nécessaire distinction entre la raison et la volonté, et la non moins nécessaire liaison de ces deux notions, seule habilitée à nous faire comprendre ce fait capital pour la compréhension même de l'être de l'homme de la présence absolument incontestable d'une raison pure pratique en lui. Ce n'est qu'à la lumière de cette articulation de la raison et de la volonté que l'on pourra alors comprendre comment (contre la lecture nietzschéenne) le « poids » du devoir, loin de mettre à mal la liberté et la puissance de la volonté, est le seul à pouvoir littéralement instituer le sujet à la fois comme intelligence et comme volonté, c'est à dire doublement comme sujet libre et autonome. Inversement, ce n'est encore qu'à ce même éclairage du rapport raison/volonté que nous devons la possibilité de comprendre comment (contre une lecture hégélienne plus inspirée de Fichte que de Kant) la liberté du sujet et l'autonomie de sa volonté, loin de se poser comme fondement absolu des droits et des devoirs tant éthiques que juridiques, l'obligent à se soumettre, en raison même de sa liberté, à la loi de raison pratique qu'est la « loi morale ».

Ce problème fondamental n'est autre que celui que soulève le passage de l'idée d'une «volonté libre» à celle d'une «volonté bonne», ou encore, pour le dire dans les termes mêmes de Kant, celui qui engage la compréhension du sens véritable, et réellement positif, de la liberté, de sorte qu'on parvienne à saisir que finalement, «une volonté libre et une volonté soumise à des lois



morales sont par conséquent une seule et même chose»<sup>[1]</sup>. Un tel problème dirigera donc le plan de la présente étude : il s'agira tout d'abord de chercher à éclairer directement le lien de la raison à la volonté, en comprenant l'imputation au sujet d'une volonté pure comme immédiate conséquence, à la fois nécessaire et indiscutable, de la conscience du pouvoir immédiatement pratique de la raison pure en lui **comme un fait**. Une telle détermination du sens même de la volonté par la raison pure pratique nous permettra déjà de délivrer cette notion de toute préconception qui la réduirait à n'être qu'une « faculté » psychologique, ou même seulement une propriété « anthropologique », alors que c'est tout à fait « a priori », et à « tout être raisonnable » (et non à l'homme seulement) que doit être attribuée la volonté proprement dite.

Mais il faudra cependant, dans un second temps, se demander pourquoi le pur fait de la raison pratique qu'est la conscience de la liberté sous la forme de la loi **morale** implique nécessairement que son sujet ne soit plus cette fois tout « être raisonnable fini », mais proprement **l'homme**. L'éclairage de la distinction entre la *loi* comme pure forme de la liberté et la loi *morale* comprenant, avec l'idée d'obligation, celle d'une « contrainte », fût-elle intérieure, fournira à cet examen, qui met cette fois en jeu la compréhension des rapports entre le vouloir et le devoir (i.e.: entre le «volonté libre» et la «volonté bonne»), son fil directeur. Pour pouvoir être réellement pratique, la raison devra en effet nécessairement prolonger l'analyse de la liberté comme principe par celle de la fin par laquelle, intégrant la question de la *sensibilité* ou de la réceptivité du sujet à la détermination de sa volonté par la pure raison pratique, elle détermine une volonté spécifiquement *humaine*, incapable sinon de se déterminer à agir. Il nous faudra dès lors examiner ici la distinction, mais là aussi la nécessaire relation entre ce que Kant nomme « **l'arbitre** », et, à partir de lui, « **l'arbitre libre** » ( « Willkur » et « freier Willkiir ») et « **la volonté** » ( « Wille »), ainsi que leur articulation en l'homme au sein de « **la faculté de désirer** ». Sans que l'on puisse encore à ce stade parler d'anthropologie, c'est bien déjà une « anthroponomie » qui se révélera par là constituée par la pure raison pratique. Il faudra donc ici, comme le fait d'ailleurs la *CRPr*<sup>[2]</sup>, lier la volonté en l'homme à la faculté de désirer, au point de pouvoir désormais la définir comme une « faculté supérieure de désirer ». Le problème d'une volonté libre qui ne peut être qu'une volonté bonne renverra alors à la question fondamentale de toute Critique, celle du pouvoir d'établir une liaison **synthétique** a priori, certes déterminante seulement du point de vue pratique, mais qui seule est à même pourtant d'ordonner en l'homme le sentiment à la raison, le sensible à l'intelligible, et finalement, la nature à la liberté. On peut alors par là, et pour mettre un terme à la présentation de ce deuxième temps, mettre en évidence deux points essentiels :

- la raison du dédoublement conceptuel des notions mêmes de **vouloir, de devoir**, et par voie de conséquence, de **pouvoir**.

- la nécessité sans doute, malgré la différence bel et bien de nature qui sépare les concepts de la nature de ceux de la liberté, d'une reconsidération de la nature prenant bonne mesure de la présence en elle de la vie, c'est à dire, du point de vue pratique qui seul nous occupe ici, d' « êtres organisés » dotés déjà d'une « faculté de désirer » et même, pour certains d'entre eux, d'une certaine liberté de « choix », c'est à dire de détermination à l'égard des forces qui peuvent affecter le contenu objectif de leurs désirs. Ainsi, si la distinction, fondamentale du point de vue pratique, entre les choses et les personnes doit être rigoureusement maintenue, elle ne doit cependant pas, pensons-nous, obscurcir la philosophie kantienne de la nature au point de ne plus y reconnaître les subtiles distinctions, tant du point de vue de l'ordre que de la finalité, qui doivent être opérées en son sein entre les ordres du physique, du vivant, et enfin du vivant raisonnable conscient, à la fois sensible et intelligent, désirant et volontaire, qu'est l'homme.

Mais si l'examen proprement *critique* de la raison pure pratique a d'ores et déjà permis de définir, à partir de l'éclairage de la conscience de l'Idée rationnelle de liberté comme pur « fait de la raison », ce que l'homme **doit faire** pour coïncider avec son essence proprement **nouménale** (à la fois sensible et rationnelle), il reste qu'une philosophie proprement *pratique* ne saurait négliger la question des pouvoirs effectifs dont l'homme dispose pour tenter d' élever effectivement son être à

la dimension proprement intelligible du devoir-être, par quoi seulement il peut être dit l'auteur de sa propre existence, comme de son propre sens. La question du *vouloir* et du *devoir* ne peut trouver sa conclusion que dans une analyse finale des conditions **subjectives** que l'homme a à instaurer, en lui-même comme hors de lui, *pour pouvoir* s'élever effectivement, ici et maintenant, à la liberté du premier et aux exigences impératives du second, soit, doublement, à l'école de la liberté authentique. La philosophie critique doit donc déboucher maintenant sur un véritable système métaphysique des mœurs, orientant pratiquement l'existence phénoménale des hommes par une double doctrine du droit et de la vertu (les lois de la liberté en général se divisant en lois éthiques et lois juridiques). Or si cette tâche finale de la philosophie (par quoi elle se vise elle-même non pas seulement comme science, mais comme sagesse de l'homme) est de loin la plus redoutable, c'est que la nécessaire prise en compte de l'anthropologie par l'anthroponomie de la raison pure pratique doit jusqu'au bout tenir compte de l'incontournable **ambivalence** de la liberté, et, par voie de conséquence, de la volonté proprement humaine. Si, en effet, la liberté ne possède, du point de vue théorique, qu'un sens purement **négatif**, elle hérite désormais, c'est-à-dire du point de vue pratique, d'un double sens, à la fois **négatif et positif**. L'entreprise critique ne débouche ainsi sur l'anthropologie que **philosophiquement**, c'est-à-dire en vue de faire de l'homme lui-même, et pour lui-même, *un problème*. La question : « Qu'est-ce que l'homme? » exigera ainsi de chacun qu'il se fasse juge et conscience de soi comme possesseur d'un double caractère : à la fois intelligible et naturel, physique et métaphysique. C'est à cette unité tendue et toujours infiniment en lutte du Soi authentique, du Soi qui ne se réduit dès lors plus à «son moi bien aimé»<sup>[3]</sup>, que nous renvoie finalement l'analyse kantienne de la volonté, qui a à se vouloir elle-même comme entretien personnel d'une liberté responsable évitant tant l'assujettissement à une autorité dogmatique et transcendante, fût-elle ontologiquement parfaite, que le caprice d'une « liberté » seulement négative et arbitraire. On pourra alors se demander pour finir, si ce n'est pas à *la volonté spécifiquement philosophique*, dont le « sage » n'est que la figure ou l'Idéal », mais l'homme le sujet seul effectif en tant que l'infini « *proficiens* » ou « progressant », toujours en route sur le chemin ouvert par *l'Idée* du premier, que la raison critique mesure finalement la volonté proprement humaine, bien plutôt qu'à l'aune d'une volonté à ce point toute puissante qu'elle pourrait cesser de vouloir pour jouir enfin éternellement d'elle-même. La liberté serait donc bien ainsi, comme le philosophe, à la fois omniprésente et éternellement à distance réfléchie, puisque décidément, résolument, *toujours à faire*, et par là, ***l'affaire même de la volonté, finitude asymptotiquement tendue à l'infini.***

D'où le plan général suivant (moment *formel* ; moment *réel*, moment *réflexif*) :

**1- Raison pratique et autonomie de la volonté : la liberté et le « fait » de la raison pratique; caractère purement intelligible de la volonté (Wille). La volonté envisagée du point de vue de la raison pure pratique. La liberté rationnelle comme pouvoir du principe**

**2- Volonté et faculté de désirer : le « choix » de l'arbitre entre l'arbitraire et la nécessité; double caractère, à la fois sensible et intelligible du vouloir, du devoir et du pouvoir. La volonté envisagée du point de vue "delà sensibilité pure pratique. La liberté rationnelle comme pouvoir de la fin**

**3- Volonté libre et existence effective de l'homme : L'homme et le philosophe envisagés à la lumière de la volonté et de la conscience jugeante. La liberté humaine en acte**

**4- Conclusion : Terre des hommes et Ciel des Idées : la volonté humaine, « besoin de la raison » plus encore que « désir de savoir », comme dynamique instituant l'homme comme leur trait d'union en sa vie même. *L'horizon vertical de la finitude humaine***

## **1-Raison pratique et autonomie de la volonté**

La raison *sticto sensu* chez Kant est toujours, du point de vue logique, et quel que soit

l'usage - théorique ou pratique - que l'on en fait, « faculté des principes » et « faculté de conclure ». Pourtant, l'ordre inversé de la *CRPr* par rapport à celui de la *CRP*[4] nous avertit que, du point de vue pratique, contrairement à ce qu'il advient dans une critique de son usage théorique, la raison peut et doit nécessairement **commencer** par elle-même, alors que l'examen critique de notre pouvoir de connaître ne pouvait que terminer par elle. Cette inversion d'ordre est fondamentale, puisqu'elle signifie que si, pour l'usage théorique ou spéculatif de la raison, les Idées de la raison ne peuvent légitimement conférer à leur fonction de principes un autre statut que **régulateur**, ici au contraire, du point de vue pratique, sinon toutes les Idées de la raison, du moins l'une d'entre elles : l'Idée de liberté, se pose immédiatement à nous comme principe **constitutif**. Or, si ce point est fort connu, on a peut-être par contre insuffisamment prêté attention à ce qu'il pouvait bien signifier pour la **relation même de l'homme à la raison** : dire en effet des Idées de la raison qu'elles ne peuvent avoir pour nous d'autre fonction scientifiquement fondée que celle d'un idéal régulateur pour la forme de la connaissance tendue par un « besoin » d'unité et de « systématisme » toujours plus parfaite, n'est-ce pas en effet dire du même coup que *la présence même de la raison en et pour nous*, et par voie de conséquence *notre propre définition comme être raisonnable*, quoique ainsi bien fondée du point de vue spéculatif, ne saurait pourtant posséder d'autre statut que celui d'une **Idée**, liée seulement en nous à notre besoin de connaître? Mais dire maintenant que dès le départ, l'examen critique de la raison pure du point de vue pratique rencontre une « Idée de la raison » comme **principe de détermination pratique**, c'est-à-dire un principe qui ne régule pas seulement médiatement notre entendement discursif, mais *immédiatement* notre *volonté*, n'est-ce pas dire que d'emblée cette fois - quoique certes seulement en ce domaine pratique - la raison elle-même s'impose immédiatement et incontestablement à nous comme un **fait**, manifestant sa présence comme une **réalité**, et même comme une réalité **nécessaire**?

Ce « fait de la raison » pure pratique, avant même de pouvoir être assimilé au « sentiment moral » du « respect » qu'il suscite dans le sujet, renvoie donc d'abord à l'autonomie du principe moral lui-même, c'est-à-dire tout simplement au fait que la raison pure est ici, absolument a priori, du fait précisément de sa radicale indépendance à l'égard de toute intuition comme de toute inclination sensible, un véritable principe a priori de détermination pratique : « Cette analytique [ de la raison pratique ] montre que la raison pure peut être pratique, c'est-à-dire déterminer la volonté par elle-même, indépendamment de tout élément empirique - et elle le montre à vrai dire par un fait[5] en lequel la raison pure se révèle être en nous réellement pratique, à savoir par l'autonomie dans le principe moral au moyen duquel elle détermine la volonté à l'action. »[6]. C'est donc bien la raison elle-même qui « se révèle » ici à nous, dans toute sa puissance et toute sa réalité de principe déterminant pratique. Mais est-ce bien tout ? En réalité, le sujet à qui est faite cette révélation est du même coup révélé à lui-même comme libre volonté, comme nous l'apprend la suite immédiate du même texte : « Elle [La raison pure pratique] montre en même temps que ce fait est inséparablement lié, et même identique, à la conscience de la liberté de la volonté ; et c'est par là que la volonté d'un être raisonnable qui, en tant qu'appartenant au monde sensible, se reconnaît nécessairement soumis, tout comme d'autres causes efficientes, aux lois de la causalité, a cependant aussi dans le domaine pratique, d'un autre côté, à savoir comme être en soi, la conscience de son existence en tant que déterminable dans un ordre intelligible de choses, non certes en vertu d'une intuition particulière de soi, mais en vertu de certaines lois dynamiques qui peuvent déterminer sa causalité dans le monde sensible... »[7]. La conscience qui dévoile, dans le sujet, la raison pure comme puissance pratique est donc bien, dans le même geste révélateur, conscience pour le sujet d'une nouvelle modalité de vouloir et de pouvoir-être : celle que lui confère la possibilité, et même désormais la nécessité de se penser et de se déterminer lui-même comme « libre volonté ». En ce sens la libre volonté peut être dite « identique » à la raison pure pratique elle-même, à condition toutefois de préserver, au sein de cette identité pratique, la nécessaire distinction logique entre le principe déterminant et ce à quoi il s'applique, soit le sujet qui, pour que pareille application soit possible, doit justement pouvoir être déterminable uniquement par la puissance de ce principe. Puisque donc la raison pure ne peut être une puissance pratique qu'à la condition d'être une puissance absolument autonome de détermination - un principe, au sens absolu du terme - qu'à la condition, pourrions-nous dire, d'être

précisément sans condition, et de déterminer ainsi le sujet de manière inconditionnée, il faut nécessairement que le jugement attribue au sujet déterminable par un tel principe une autonomie analogue. Un tel pouvoir autonome se nommera par conséquent une « volonté libre ».

La « volonté libre » est donc le nom même du pur *corrélat* auquel la raison pure pratique s'applique, et en ce sens ainsi précisément déterminé, on peut la tenir comme identique à elle. Mais l'on sait que chez Kant (et c'est d'ailleurs là un des héritages humiens les plus importants recueillis par la philosophie kantienne) toute mise en évidence d'un pouvoir doit nécessairement être accompagnée de son examen critique en vue de déterminer les limites de son usage légitime. Sans le travail opéré par la critique, on sait en effet que la raison entre alors nécessairement « en conflit avec elle-même », par la production d'« illusions transcendantales » qui la conduisent à faire immanquablement de ses Idées un usage dogmatique et transcendant. Or double est ici le risque que se produisent de semblables illusions :

- le premier consisterait à confondre le pouvoir de la « volonté libre » qui, en tant que pur « fait » de la raison pratique, est un concept purement métaphysique, avec une faculté psychologique ou anthropologique envisagée alors d'un point de vue théorique plutôt que pratique, et comme un pouvoir empirique et phénoménal plutôt que comme la volonté d'un être purement raisonnable, donc intelligible et nouménal. Ce risque, c'est par exemple celui que la « critique » nietzschéenne n'a pas su éviter, comme l'atteste notamment ce passage du chapitre onze de *Par delà le bien et le mal* : « Comment les jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? se demandait Kant. Et quelle fut, somme toute, sa réponse : en vertu d'une faculté. Malheureusement il ne l'a pas dit ainsi en cinq mots, mais de façon tellement circonstanciée, d'un air si honnête, avec un luxe si allemand de pensées profondes et de bizarres fioritures, qu'on n'a pas saisi la joyeuse niaiserie allemande qui se cache au fond de cette réponse. On était transporté à l'idée de cette faculté nouvelle, et l'enthousiasme fut à son comble lorsque Kant découvrit par surcroît chez l'homme une faculté morale, car en ce temps-là les Allemands étaient encore moraux et ignoraient encore le "réalisme politique" » [8]. Il est clair que le reproche que Nietzsche adresse ici à Kant repose entièrement sur une conception seulement *empirique et psychologique* de la notion même de « faculté », conception qui, confondant les notions mêmes de pouvoir et de vouloir, et jugeant des possibilités du second à l'aune du premier, n'est pas du tout celle de Kant, mais bien précisément la préconception que s'en fait...Nietzsche lui-même, et, à partir de lui, les épigones de la «volonté de puissance » voyant en elle l'essence même de la volonté ! Le moyen d'éviter ce premier risque (qui consiste moins d'ailleurs en une « niaiserie », « allemande » de surcroît, qu'en une illusion en un sens naturelle à la raison humaine), consistera en une « réflexion transcendantale », c'est-à-dire une réflexion qui vise toujours à distinguer en nous les sources mêmes d'où nous tirons nos concepts. Or la source transcendantale du concept de « volonté libre » étant purement rationnelle, il nous est interdit d'y voir une quelconque « faculté » empirique, qu'au surplus nous accorderions à l'homme comme une propriété connue de son être naturel. Aussi bien n'est-ce pas du tout à l'« homme », qu'on l'envisage comme individu empirique ou même comme espèce naturelle, que nous attribuons pareille volonté, mais à un « être raisonnable » qui, selon les termes mêmes du texte de la *CRPr* cité plus haut, doit se concevoir lui-même « comme être en soi », conscient de son « existence en tant que déterminable dans un ordre intelligible de choses », donc d'un point de vue strictement *métaphysique*. Ce que la raison pratique et son Idée de liberté comme puissance immédiatement pratique attribue à son sujet comme son corrélat déterminable, ce n'est donc pas le fait de se **connaître comme pouvoir physique d'agir par liberté** (*i.e.* : selon un principe de causalité radicalement différent de celui-là seul que nous connaissons comme une loi universelle de tous les phénomènes naturels : le mécanisme universel de la nature enchaînant indéfiniment la série des causes et des effets toujours *conditionnés*), mais le fait indubitable de **se vouloir capable** d'une telle causalité par liberté comme principe de nos actes, alors même que nous n'aurions aucun savoir possible de notre

être (phénoménal) comme possédant (ou non) une telle capacité. Ce qui nous conduit alors directement au second risque :

- Ce second risque est celui qu'entraîne, pour la raison, toute prétention à vouloir fonder une vision métaphysique de l'homme avant même de s'interroger, de manière critique, sur les conditions qui seules permettent d'établir la simple *possibilité* de la métaphysique comme science. Or ce risque renvoie finalement toujours à une inversion - et par là, à une subversion - de l'ordre architectonique qui doit nécessairement régler les rapports de l'usage théorique et de l'usage pratique de la raison. Une conception précritique de la métaphysique révèle en effet toujours la prétention de la raison spéculative (devenant dès lors « ratiocinante ») à se conférer et à doter l'homme d'une fictive « intuition intellectuelle » qui viendrait pallier les lacunes d'un désir de savoir théorique privé ici de toute possibilité de trouver dans l'expérience une quelconque intuition sensible adéquate, ou même seulement adaptée, à ses idées. C'est ainsi que, pour l'appliquer ici à notre sujet, soit le concept de « volonté libre », on prétendra pouvoir démontrer l'existence réelle d'une pareille libre faculté en prétextant la présence, en nous, d'une sorte d'intuition ou de « pressentiment »<sup>[9]</sup> intérieur de cette faculté, qui nous permettrait en quelque sorte de la percevoir par introspection. Cette illusion appartenant au champ visionnaire de toute « psychologie rationnelle »<sup>[10]</sup> ne peut donc être corrigée que si la question de la réalité du concept purement rationnel de « volonté libre » est désormais bien appréhendée du seul point de vue de son lien objectif et effectif à la pure raison **pratique**, et si par là nous parvenons bien à saisir ce concept en « nous », c'est-à-dire en « l'être raisonnable » qui en a « conscience », comme, non pas du tout une propriété de notre être connue ou perçue, mais comme une pure et nécessaire *exigence pratique*. C'est d'ailleurs toujours le même texte de la *CRPr* qui nous en avertit : si le simple « fait » de la raison pure pratique nous oblige à nous déterminer pratiquement nous-mêmes en tant qu' « être raisonnable », doté par conséquent d'une « conscience de la liberté de la volonté », ce n'est néanmoins nullement « en vertu d'une intuition particulière de soi, mais en vertu de certaines lois dynamiques qui peuvent déterminer sa causalité dans le monde sensible ».

Ce double risque écarté, reste à déterminer de manière précise l'être du sujet seul adéquat au concept de « volonté libre ». On vient de voir que ce sujet ne peut être qu'un « être raisonnable », c'est-à-dire dont la volonté d'agir est « déterminable » par la pure intelligence. Mais, pour nous en tenir toujours au même texte de la *CRPr*, ce sujet doit aussi être conçu comme un être **sensible** : « [...] et c'est par là que la volonté d'un être raisonnable qui, en tant qu'appartenant au monde sensible, se reconnaît nécessairement soumis, tout comme d'autres causes efficientes, aux lois de la causalité, a cependant aussi, dans le domaine pratique... » Cet « être raisonnable » qui, en tant que tel, doit nécessairement se penser comme doté de la conscience d'une volonté libre, et par là-même, comme appartenant « à un ordre intelligible de choses », doit donc également nécessairement se penser comme un être naturel et sensible, et à ce titre soumis en même temps, comme tout autre être naturel, aux lois de la causalité mécanique, soit à l'enchaînement indéfiniment conditionné de la série des causes efficientes et de leurs effets. Bref, cet être raisonnable, la raison le pense, et le pose **nécessairement** tout d'abord comme « **un être raisonnable fini** ». Mais il faudra à la raison aller plus loin encore dans l'intégration de la finitude sensible à sa propre détermination comme « fait de la raison pure pratique ». C'est que le véritable sujet d'un tel fait - à savoir la conscience du pur pouvoir pratique de la raison comme « loi morale » - va s'avérer finalement être et ne pouvoir être que **l'homme**, et non pas même tout « être raisonnable fini ». Il nous faut dès lors nous demander d'où vient, pour la raison, et donc de manière a priori, cette nécessité de poser l'homme comme son sujet pratique, quel est donc le sens de cette nécessaire finitude humaine pour une détermination purement rationnelle de la liberté du vouloir, signification qui n'a peut-être pas alors le simple sens *néгатif* d'une *borne* venant restreindre *du dehors* la puissance de la raison.

Et de fait, c'est bien plutôt le problème directeur du fait même de la raison pratique, à savoir la conscience d'une volonté libre qui ne l'est cependant que si elle se doit d'être moralement *bonne*,

qui exige désormais cette entrée en scène de l'homme. La pure raison *pratique*, i.e. la pure Idée rationnelle de la Liberté inconditionnée, même si elle confère déjà à son sujet la connaissance de la **forme** que doit nécessairement revêtir l'acte qui seul peut lui être conforme, ne peut cependant rendre intelligible sa double signification *de puissance réellement pratique* et de *loi morale* que si elle est capable de proposer à l'homme la *réalisation* de cette forme comme une fin à accomplir, et une fin *qui soit en même temps un devoir*. Or ces deux concepts impliquent nécessairement la possibilité, pour ce qui est cependant une pure *Idée* (de la raison) de déterminer non seulement la dimension raisonnable de l'homme (i.e. aussi bien son « intelligence » que sa « volonté pure » - le pur lien raison/volonté qui constituait l'objet du premier moment de cette étude), mais également sa dimension *sensible*, ce qui nous conduit dès lors à l'examen des relations en l'homme entre la volonté et la « faculté de désirer ».

## 2- Volonté et faculté de désirer : la question de la volonté dans son rapport au libre « choix » et au « libre arbitre »

- La double raison de l'intégration de la finitude sensible de l'homme à l'analyse du pur pouvoir pratique de la raison :

La première raison, qui oblige le pur usage pratique de la raison à articuler nécessairement, en même temps qu'à subordonner la finitude de l'être à l'infini et à l'inconditionné de son Idée de liberté, est que seul par là elle rend intelligible sa signification proprement morale.

Or, pour pouvoir conférer pareille valeur à l'Idée de liberté, c'est-à-dire doter son principe constitutif non seulement d'une valeur *objective* (en en faisant une loi universelle et nécessaire), mais aussi d'une valeur proprement *morale*, il faut d'abord pouvoir distinguer ici entre le pur caractère *législatif* de l'Idée de liberté pratique (déterminant pour la volonté de *tout* être raisonnable, fini ou même infini) et sa valeur et signification *morales* (pour nous, spécifiquement, en tant qu'hommes). Il faut alors nécessairement à la raison poser son principe non seulement comme une **loi** pratique, c'est-à-dire comme un principe opérant «la détermination générale», non d'une volonté subjective particulière (ce qui alors ne nous donnerait qu'une « *maxime* »), mais de «la volonté de tout être raisonnable»<sup>[11]</sup>, mais aussi comme une loi **morale**, ce qui implique que le sujet d'une telle loi puisse s'y rapporter comme à une nécessaire **obligation**. Dans le premier cas en effet, la loi comme simple forme pratique de détermination d'une volonté libre fournit le pur principe d'une législation pratique universelle auquel *aucun* être, fût-il infini (ce qui n'est concevable que pour la seule Idée de Dieu) ne saurait s'excepter. Dans le second cas au contraire, seul un être non seulement fini (c'est-à-dire dont la nature ne se réduit pas à être une pure intelligence et volonté), mais dont la dimension sensible peut venir s'opposer, ou pour le moins résister à la détermination purement rationnelle de la volonté, peut et doit prendre conscience de cette loi comme une loi morale, c'est-à-dire une loi comportant le sens d'une nécessaire obligation, impliquant à son tour l'idée d'une **contrainte**, fût-elle « intellectuelle » et « intérieure ». Or le « fait » de la raison pratique qu'il s'agit d'éclairer est précisément une telle conscience, et le problème que soulève ce fait est celui que pose une volonté libre qui n'a cependant conscience de cette liberté que quand et parce qu'elle se soumet intérieurement à une nécessaire obligation. *La finitude sensible du sujet de la volonté libre est donc requise par le fait même de la raison pure pratique*, si l'on veut réellement rendre compte de la signification morale de la loi pratique, et du caractère obligatoire, et même contraint, de la loi morale : « Ce principe de la moralité, justement à cause de l'universalité de la législation qui en fait le principe déterminant formel suprême de la volonté, indépendamment de toutes les différences subjectives, est proclamé par la raison comme étant en même temps une loi pour tous les êtres raisonnables dans la mesure où ils ont une volonté, c'est-à-dire la faculté de déterminer leur causalité par la représentation de règles et, par conséquent, dans la mesure où ils sont capables d'agir d'après des principes, et par suite aussi d'après des principes pratiques *a priori*. Il n'est donc pas restreint aux hommes seuls, mais s'étend à tous les êtres finis qui disposent de

raison et de volonté ; il s'étend même à l'Être infini en tant qu'intelligence suprême. Mais, dans le premier cas, la loi a la forme d'un impératif, parce qu'en l'homme, comme être raisonnable, on peut supposer une volonté pure, mais non, puisqu'il est soumis à des besoins et à des mobiles sensibles, une volonté *sainte*, c'est-à-dire une volonté incapable de maximes en opposition avec la loi morale. Cette dernière est donc pour les hommes un impératif, ordonnant catégoriquement, parce que la loi est inconditionnée ; le rapport d'une telle volonté à cette loi est la *dépendance* qui, sous le nom d'obligation, désigne une contrainte - imposée il est vrai par la raison seule et sa loi objective - à une action appelée devoir, parce qu'un « arbitre », affecté pathologiquement (bien que non déterminé par là, et par suite aussi toujours libre), renferme un souhait qui, ayant son origine dans les causes *subjectives*, peut souvent aussi s'opposer au pur principe déterminant objectif, et a besoin, par suite, comme contrainte morale, d'une résistance de la raison pratique qui peut être appelée une coercition intérieure, mais intellectuelle»[12].

La définition de la loi de la raison pratique comme « impératif catégorique » et non seulement comme pur principe suprême d'une législation pratique universelle, autrement dit le *fait* que la loi prenne ici et pour nous **le double sens de l'ordre**, son sens logique de mise en relation réglée et systématique de *pures* volontés libres, mais aussi son sens moral de *commandement*, implique donc bien nécessairement en l'être de son sujet (dans tous les sens du terme) une finitude *sensible*, par où la sensibilité acquiert un sens pratique, en ne désignant plus par là la seule réceptivité sensorielle, mais tout le champ du *sentiment*.

Si la finitude sensible est intégrée au domaine d'examen de la pure raison pratique, ce n'est donc pas parce que la raison devrait ici composer ou transiger, *au plan des principes*, avec une puissance de fait qui lui serait extérieure, et se consoler comme elle peut d'avoir comme sujet un sujet trop humain plutôt qu'un ange ou la majesté même de Dieu. En réalité, il appartient à la raison *critique* de rendre compte de son propre **fait** pratique, tel qu'il se manifeste en effet à l'homme, et notamment de la valeur **morale** qu'il y exprime. Il ne s'agit donc pas pour la philosophie kantienne, pas plus ici d'ailleurs que dans l'investigation critique du pouvoir théorique de la raison pure, de proposer à l'homme un modèle « enthousiasmant » (au sens étymologique du terme) qui ne saurait que flatter en lui ses illusions de puissance, mais de rendre compte de la raison comme d'un **fait**, fait dont les implications constituent alors l'homme comme un **problème** pour lui-même. Nous ne pouvons en ce sens que rejoindre sur ce point les propos si nets d'Eric Weil dans ses *Problèmes kantians* : « Rien n'est peut-être plus caractéristique de la manière de penser de Kant que sa préférence décidée et consciente en faveur du *fait*. Aussi bien la *CRP* que celle de la *Rpr* se fondent sur la reconnaissance d'un fait irréductible, premier, qu'il s'agit de comprendre, quant à ses fondements dans le premier cas, quant à ses implications dans le second, mais qui jamais ne peut ni ne doit être mis en question. La science est un fait, la loi morale dans l'homme en est un : la réflexion ne trouverait pas de point de départ, elle n'aurait plus d'objet si ces faits n'étaient pas reconnus comme tels...L'existence de ces faits crée un problème, le problème de la philosophie kantienne.»[13]

Notons enfin que cette distinction entre la pure forme de la loi pratique - la loi et son universalité comme pure *expression formelle de la liberté* - et la loi morale comme sa *conscience proprement humaine*, à la fois conçue et sentie comme une *liberté qui s'oblige, ou se contraint par elle-même* - implique non moins nécessairement celle entre une « volonté *sainte* » et une « volonté *bonne* ». Or si la première renvoie d'abord au concept **ontologique** d'une *perfection*, d'un *être* parfait (qui d'ailleurs ne peut recevoir pour nous de signification rationnelle positivement déterminée que de l'usage pratique que lui confère la raison en en faisant le Prototypé de l'exigence de perfectionnement moral infini de la volonté), la seconde au contraire est un concept immédiatement **moral**, qui renvoie au pur « fait » de la raison pratique comme conscience d'un *devoir* à accomplir.

Ce qui nous conduit directement à la seconde raison de cette intégration de la finitude sensible de l'homme à l'analyse du pur pouvoir pratique de la raison : si le sujet de la loi morale est nécessairement l'homme en tant qu'être raisonnable fini, non pas du tout parce que la raison



rencontrerait ici, *extérieurement* à elle et à son pouvoir une finitude indépassable, mais parce que sa propre révélation comme loi *morale* suppose nécessairement cette finitude en l'être à qui cette révélation est faite, alors c'est aussi parce qu'il est inhérent au concept de la loi morale d'exiger ici et maintenant sa *réalisation* effective. C'est donc parce qu'il est nécessaire à la raison, si elle se veut cette fois *réellement pratique*, de se réaliser en ce monde sensible qui est le seul « territoire » de l'expérience humaine, qu'elle doit se rapporter impérativement à cet être à la fois raisonnable et sensible qu'est l'homme. Autrement dit, c'est bien encore parce que l'Idée pratique de la liberté ne saurait être précisément, en tant que pratique, une simple « idée », mais l'exigence catégorique et sans condition de sa propre réalité, que la raison exige de l'homme qu'il réalise en ce monde auquel il appartient aussi en tant qu'être sensible ( i.e.: en la « nature ») la loi morale, et par là s'efforce de se réaliser lui-même comme volonté, désormais qualifiable à la fois de **libre** et de **bonne**. Ce n'est donc pas dans un « Ciel des idées », fût-il « étoilé », mais en ce monde sensible, qu'il faut que la « loi morale en nous » *dynamise* en quelque sorte la volonté humaine en vue, comme le disait le premier texte cité de la *CRPr*, de la déterminer à agir « en vertu de certaines lois dynamiques qui peuvent déterminer [ ajoutons : par liberté ] sa causalité dans le monde sensible. ». Si l'idée de liberté pratique *doit* donc être également pensée comme un certain type de *causalité*, c'est bien précisément parce que c'est en ce monde naturel et sensible, soumis nécessairement à la causalité efficiente, que l'effectivité de la liberté doit pouvoir se réaliser.

Comprendre l'homme comme le sujet nécessaire de la raison pure pratique et de la volonté libre, c'est donc comprendre comment et pourquoi il est nécessaire à la raison de s'exposer elle-même à la fois comme *un fait* dans un être alors déterminable comme un pur « être raisonnable », c'est-à-dire comme une « intelligence » et comme une « volonté », et comme un *impératif catégorique*, supposant alors un être sensible, et cependant doté d'un pouvoir et d'un vouloir de « résistance » à l'égard des inclinations qui l'affectent sans le déterminer. Si donc la forme pratique de la loi - à savoir l'universalité de sa législation, qui ne saurait souffrir aucune exception - est **analytiquement** contenue dans la définition du concept même de liberté *pratique*, si en ce sens la liberté et la pure forme de la loi sont des concepts réciproques, le concept d'obligation également impliqué par le concept de la loi *morale* renvoie pour sa part une à « proposition **synthétique** a priori », puisqu'elle met en relation nécessaire la pure Idée rationnelle de la Liberté avec un être qui, bien que révélé à lui-même comme raisonnable, n'en appartient pas moins à la Nature et à ses lois, et ne saurait par conséquent être entièrement *dérivé* de la raison, bien qu'il soit catégoriquement ordonné par elle.

- Passage de la détermination du principe à la fin de la pure raison pratique : volonté et faculté de désirer

Si l'homme est donc bien nécessairement le sujet de la loi morale, il faut alors à la raison pratique être en mesure de déterminer la dimension rationnelle, mais aussi *sensible*, de sa volonté. Cette nécessité implique deux choses : premièrement, que l'analyse des « principes » de la raison pure pratique se prolonge par la détermination de la « fin » qui, seule, peut lui correspondre ; deuxièmement, que l'analyse de la volonté éclaire le lien qui peut et qui doit l'unir *en l'homme* à la « **faculté de désirer** ». Ce sont ces deux points qu'il nous faut donc brièvement clarifier.

Concernant tout d'abord la nécessité, non seulement d'une détermination *formelle* de la volonté libre, mais de sa détermination *matérielle*, c'est-à-dire d'une **fin** que la volonté doit impérativement se proposer d'accomplir, du fait que le sujet de la moralité est l'homme en tant qu'être à la fois *naturel* et raisonnable, la pensée rencontre tout d'abord un problème essentiel, et c'est de l'avoir insuffisamment examiné que dépendent, nous semble-t-il, bien des malentendus à propos de ce qu'il est convenu d'appeler le « formalisme » kantien. La détermination proprement morale de la volonté ne saurait recevoir d'autre principe déterminant que l'Idée rationnelle de la liberté. Aucun sentiment visant la recherche du plaisir ou du bien-être de l'homme en tant qu'être

empirique, ne saurait donc être envisagé comme principe *moral* de la volonté *libre*, puisque aussitôt la volonté, tout comme le « principe moral » lui-même, y perdrait toute **autonomie** : « Si l'on n'observe pas cette distinction, si l'on pose pour principe l'*eudémonie* (le principe du bonheur) à la place de l'*éleuthéronomie* (le principe de la liberté de la législation intérieure), il en résultera l'*euthanasie* (la douce mort) de toute morale»[14]. Et Cependant, le pur principe formel de la législation intérieure de la volonté libre ne peut *obliger* la volonté humaine à s'efforcer de l'accomplir que si cette dernière peut *se représenter* cette pure forme universelle de la loi comme la **fin** qu'elle se doit de réaliser, et même si elle peut se représenter cet acte de la volonté comme s'opérant *malgré* les penchants sensibles qui peuvent s'y opposer : «L'éthique (...) fournit en outre une matière (un objet du libre arbitre), une fin de la raison pure qui est représentée en même temps comme fin objectivement nécessaire, c'est-à-dire comme devoir pour les hommes. En effet, puisque les penchants sensibles entraînent vers des fins (en tant que matière de l'arbitre) qui peuvent être contraires au devoir, la raison législatrice ne peut résister à leur influence autrement qu'en leur opposant en retour une fin morale qui doit donc être donnée a priori indépendamment du penchant »[15].

«Etant donné qu'aucune action ne peut être sans fin »[16], il est donc nécessaire à la pure raison pratique de déterminer, à partir de la pure détermination formelle de la loi morale la fin seule en mesure de lui correspondre : la fin, c'est-à-dire *objectivement*, le concept définissant l'**objet** de la pure raison pratique et que la volonté libre en l'homme peut seule vouloir universellement ; *subjectivement*, le **mobile** - ou mieux sans doute, le **motif** - qui seul peut déterminer une volonté à agir sans en nier la liberté, motif qu'on pourra alors qualifier de purement *pratique* pour le distinguer de tous les autres, qui pour cette même raison seront dits *pathologiques*. D'où la structure même de l'Analytique de la *CRPr* qui, commençant en son premier chapitre par l'éclairage « des principes de la raison pure pratique », conduit respectivement dans les deux chapitres suivants, à l'examen « du concept d'un *objet* de la raison pure pratique » pour déboucher enfin sur celui de ses « *mobiles* ».

Il s'agit donc de comprendre comment, sans faire intervenir le moins du monde d'autre principe déterminant de la volonté que la pure forme universelle de la Liberté, une pure Forme (celle de la loi) et une pure Idée (rationnelle, de la liberté) peuvent parvenir à déterminer la volonté humaine à agir, en se proposant à la *spontanéité de son entendement* comme un *objet* à produire (plutôt qu'à connaître), et à la *sensibilité pratique* de l'homme ( i.e. à la fois à la faculté de désirer et au sentiment de plaisir et de déplaisir) comme un *mobile*, c'est-à-dire doublement comme *une fin*.

Or cela n'est possible que si la volonté humaine, envisagée jusqu'ici du point de vue de la raison pratique comme le corrélat déterminable de sa pure Idée de liberté, est désormais éclairée dans ses liens avec la « faculté de désirer » en ce sujet qu'est l'homme. Autrement dit, et sans que cela signifie pour autant que l'homme et sa volonté soient désormais envisagés d'un point de vue empirique : c'est maintenant l'ensemble des facultés humaines, intelligence et *sensibilité* comprises, qui doivent rendre compte, comme relevant toujours du seul et même « fait de la raison pure pratique », de la possibilité morale de l'homme ( l'examen de sa possibilité *physique* relevant de l'usage *théorique* de la raison) d'élever son être, tant naturel que raisonnable, à la participation à une « nature suprasensible». Si la signification proprement *pratique* et *morale* de la loi de liberté avait exigé dans un premier temps que la raison pure pratique intègre à l'analyse de son « fait » la finitude sensible de l'homme, c'est maintenant cette finitude elle-même qui doit rendre compte de sa possibilité *pratique* et *morale* de s'élever à l'idée infinie et inconditionnée de la Liberté.

C'est donc maintenant de la « **faculté de désirer** » et de l' «**arbitre**» qu'il faut partir, pour se demander comment il est possible de parvenir aux concepts purement rationnels de liberté et de volonté libre. Or, comme son nom l'indique, le concept de faculté de désirer contient deux éléments : en tant que *faculté*, l'idée d'un **pouvoir**, et même d'un pouvoir pratique, lié à l'idée d'une causalité non mécanique: « le pouvoir d'être, par ses représentations, cause de la réalité des objets de ces représentations. »[17] ; en tant que faculté de désirer, l'idée que ce pouvoir met nécessairement en jeu la sensibilité, puisqu'il s'agit du pouvoir de produire un objet que l'on désire, c'est-à-dire dont on

peut attendre une satisfaction. En ce sens, et pour suivre ici les définitions très précises fournies par Kant, notamment dans l'Introduction générale à la *MM* [18], « avec le désir ou l'aversion est premièrement toujours lié le *plaisir* ou le *déplaisir*, dont la réceptivité s'appelle *sentiment*. » Cette double relation de la faculté de désirer, d'une part à une causalité qui a recours pour s'opérer à la médiation de *représentations* (contrairement à la causalité «mécanique» qualifiée d'«aveugle» pour cette raison), d'autre part à la sphère de nos désirs qui lie notre existence à celle d'objets que nous craignons ou dont nous attendons satisfaction, semble enraciner la faculté de désirer dans la *vie* plutôt que dans la seule nature physique inanimée, la vie se définissant d'ailleurs elle-même comme « le pouvoir qu'a un être d'agir d'après les lois de la faculté de désirer » [19]. Un être proprement vivant est donc un être qui possède déjà le pouvoir de doter son existence d'objets conformes à ses représentations, qui introduit par conséquent *intentionnalité* et *finalité* au sein du mécanisme, sinon aveugle, de la nature. Cependant ni cette intentionnalité, ni cette finalité proprement vitales ne sont encore en mesure de démontrer de quelque manière que ce soit la présence d'une **liberté** et d'une **volonté** dans le monde des réalités sensibles et naturelles. Le problème d'une libre volonté ne porte en effet nullement sur la définition empirique de la faculté de désirer, mais sur la question de savoir si ce qui détermine la faculté de désirer elle-même relève du mécanisme des inclinations qui affectent « pathologiquement » cette faculté, ou si au contraire, il est possible et même nécessaire à cette faculté de pouvoir se déterminer par la seule représentation de la loi morale. Dans le premier cas, la faculté de désirer demeurera une réalité simplement empirique, une puissance entièrement déterminée par quelque chose comme la force vitale de l'«instinct», et par conséquent une simple complexification, dans les êtres biologiques ou «organisés», du mécanisme de la nature ; auquel cas, Kant nous en avertit lui-même, l'idée même de moralité restera pour nous une pure « chimère ». Dans le second cas au contraire - or nous savons ce cas **réel** du *fait* même de la raison pratique et de la loi morale en nous - il nous faudra distinguer (en tenant compte cette fois de l'unité et de la *totalité* de la nature humaine et non plus seulement de l'une de ses parties, comme l'exige, selon Kant, toute méthode authentiquement rationnelle) [20], au sein même de la faculté de désirer, entre une «faculté inférieure» et une «faculté supérieure», faculté supérieure qui n'est autre alors que la volonté quand on l'envisage du point de vue de l'essence de la sensibilité pratique de l'homme.

Toute la question est donc de savoir si, puisque tout désir est, comme on l'a vu, lié au sentiment de plaisir, la faculté de désirer est toujours et nécessairement déterminé à produire des objets d'ores et déjà qualifiés de désirables, non par elle, mais par le plaisir, ou encore, de savoir « si le plaisir doit toujours être pris pour le principe déterminant de la faculté de désirer ou si, dans certaines conditions, il ne fait qu'en suivre la détermination. » [21].

Notons bien ici la précision de l'énoncé kantien du problème : une volonté libre, bien que nécessairement distincte de toute faculté de désirer qui trouverait dans le sentiment de plaisir son principe déterminant, ne saurait cependant viser une radicale extinction du plaisir dans un sujet à la fois raisonnable et sensible. La question de la liberté pratique en et par l'homme ne passe donc pas par la suppression du plaisir parmi les éléments constitutifs de la volonté et de l'action humaines, mais par la possibilité de sa nécessaire subordination pratique au principe, dès lors seul *déterminant*, de la loi morale. De manière analogue en ce sens aux leçons de l'examen critique du «fait» de notre connaissance a priori de la nature, démontrant, pour rendre compte de la possibilité d'une telle connaissance, celle d'une nécessaire subordination de la sensibilité aux lois de l'entendement, il s'agit donc ici, pour parvenir à démontrer la possibilité *pratique* (cette possibilité étant précisément indémontrable du point de vue théorique) , d'une volonté libre en l'homme, de démontrer celle de la nécessaire subordination de la sensibilité - devenant ici *sentiment* - à la raison, et notamment à sa pure Idée de liberté, mais aussi de la possibilité de dégager, au sein même de l'analyse de la sensibilité pratique, une réceptivité *pure* aux Idées de la raison ,un peu à la manière dont la mise en évidence des formes a priori d'une intuition pure avaient fourni à la raison théorique le moyen d'expliquer comment (grâce à ce «médium» sensible a priori) les purs concepts liés à la spontanéité de l'entendement pouvaient s'appliquer *synthétiquement* à l'expérience.

On comprend alors pourquoi la définition générale du lien du désir au plaisir est

immédiatement suivie par l'exposition d'une double distinction, au sein même de l'analyse du plaisir en général.

La première distingue le plaisir qui suscite en nous le désir de *produire* l'objet qui correspond à la représentation que nous en avons, et qui par là nous attache affectivement à son *existence*, du plaisir pris à la simple « représentation » de l'objet, la question de son existence nous devenant alors indifférente. Comprendons bien le point ici en jeu : le plaisir, bien qu'étant un sentiment, est toujours aussi une *représentation* : « le plaisir est *la représentation de l'objet ou de l'action avec les conditions subjectives de la vie*, c'est-à-dire avec le pouvoir de *causalité d'une représentation relativement à la réalité de son objet* (ou avec la détermination des forces du sujet en vue de l'action qui la produit). »[22]. Le plaisir est donc à la fois représentation de ce qui nous affecte (*sentiment alors purement subjectif* de ce qui nous affecte ou peut nous affecter) et représentation du *pouvoir* même d'affecter en nous la faculté de *désirer* (en tant que la représentation d'un objet plaisant - et donc désirable - peut devenir en nous la cause déterminante d'un *objet* de la faculté de désirer). Dans le premier cas, le plaisir comme pur «sentiment subjectif», n'attache pas nécessairement notre existence à celle de l'objet dont la représentation suscite en nous un tel sentiment. Dans ce cas donc, le plaisir pris à la représentation de l'objet ( mais qui ne se soucie pas tant de l'objet que de l'effet purement subjectif qu'il me procure) ne sera pas un plaisir proprement *pratique*, mais un plaisir *esthétique*, et la satisfaction qu'un tel plaisir procure au sujet pourra s'appeler une «satisfaction inactive». Ce n'est donc que dans le second cas, lorsque le plaisir nous *attache pratiquement* à l'existence de l'objet, lorsque nous lions par conséquent - quoique paradoxalement - notre propre vie à l'existence d'objets que nous nous représentons comme agréables ou même utiles à notre «bien-être», que le sentiment de plaisir devient proprement *pratique*, et qu'il semble devoir nécessairement déterminer notre faculté de désirer.

Or c'est ici que joue la seconde distinction proposée par Kant, distinction plus essentielle encore à la résolution du problème *pratique* de notre volonté et de notre liberté, puisque cette fois, c'est au sein même, non plus du plaisir en général, mais du plaisir *pratique* stricto sensu que cette seconde distinction va opérer. La première distinction en effet ne visait qu'à délimiter le champ du « plaisir proprement pratique » : elle avait donc comme fonction de séparer d'elle ce qui, parmi nos plaisirs, ne relève ni du désir ni de la volonté, mais est la pure affaire du *goût*, et relève par conséquent du plaisir comme pur sentiment *subjectif*, bien plutôt que de la faculté de désirer. Mais la seconde distinction pose désormais directement la question de la possibilité morale d'une volonté libre, en nous invitant à distinguer entre les plaisirs pratiques toujours liés à un « désir d'objet », ceux qui *précèdent* le désir lui-même et donc en sont la *cause*, et ceux qui *succèdent* au contraire à un tel désir, et doivent plutôt être considérés comme son *effet*. Dans le premier cas, les plaisirs pratiques seront *empiriques*, et puisqu'ils sont ici cause du désir, la volonté ainsi déterminée trouvera son principe de détermination *hors d'elle-même* ( même si ces objets déterminent son sens interne, en tant qu'objets psycho-physiologiques) et sera par conséquent *hétéronome*. Ce cas correspond à ce que Kant nomme la « faculté *inférieure* de désirer ». Dans le second cas au contraire, le plaisir pratique sera *pur*, puisque le plaisir qu'il procure ne sera que l' *effet* qui accompagne un objet que ma volonté se sera déjà déterminée à produire en fonction de la pure forme de la loi morale, et non plus la cause déterminante de ma volonté, c'est-à-dire *ce pourquoi*, aussi bien objectivement que subjectivement, je désire un tel objet. La *raison* de cette détermination n'étant précédée ici d'aucune influence *sensible*, ce ne peut donc être que la seule *raison*, la pure puissance de la raison pratique, qui détermine ainsi la volonté à se déterminer à agir. Ce second cas correspondra donc à ce que Kant nommera la « faculté *supérieure* de désirer». Cette faculté demeurera cependant une faculté de *désirer*, puisque cette détermination purement rationnelle de la volonté n'empêche nullement que l'homme puisse *être sensible* à l'Idée pure de la liberté, au point de pouvoir en faire le seul objet auquel il puisse *inconditionnellement* attacher le sens et la valeur de sa propre existence, et de mesurer tous les autres objets de son désir (tous alors seulement conditionnés et empiriques) à leur possible ou impossible conformité à cette Idée.

La terminologie extrêmement précise de l'Introduction à la *MM* vient d'ailleurs le confirmer

: le plaisir pratique empirique, en tant qu'il est cause déterminante du désir, produit dans le sujet ce qu'il nous faudrait, *stricto sensu*, appeler un «désir». Lorsque ce désir devient «chronique», on doit le nommer un « penchant ». Enfin, lorsque l'entendement intervient pour concevoir dans un objet ce lien du plaisir au désir comme valant toujours, donc comme une «règle universelle», quoique ne valant que pour moi (pour *un seul sujet*), ce lien constant suscite en nous un « intérêt », et on peut donc nommer un tel plaisir un « intérêt du penchant ». Dans le cas du plaisir pratique *pur*, du plaisir qui suit la représentation de l'existence d'un objet purement intellectuel (l'objet de la pure raison pratique), aucun « intérêt du penchant » ne saurait certes intervenir pour déterminer la volonté à le produire. Et cependant, rien ne nous interdit d'appeler un tel plaisir pratique un « intérêt de la raison », et même de désigner le sentiment qui lui correspond du nom de « penchant » (dès lors qu'un tel intérêt devient « chronique » en nous), à condition cependant de ne pas perdre de vue qu'il s'agit là en même temps d'un penchant qui engage tout notre être et toute notre raison, un penchant qu'on peut donc qualifier de purement intellectuel, *sensibilité à l'Idée* pourtant indépendante des sens (*«propensio intellectualis»*). Cet objet purement intellectuel que seul nous pouvons vouloir universellement, mais à quoi tout notre être, aussi bien sensible que raisonnable peut dès lors s'attacher comme à son intérêt seul inconditionné, sera alors, du point de vue *objectif*, ce que nous nommons le **Bien** (et son contraire le Mal), mais ce Bien que je peux seul « supérieurement », c'est-à-dire rationnellement désirer, pris donc au sens du bien moral : **Gut** (qui seul peut être voulu comme la fin de tout être raisonnable et de toute personne libre), et non au sens du seul bien-être empirique de chacun : **Wohl** (déterminé en nous alors seulement par la sensibilité pratique empirique, par la recherche de l'agréable ou de l'utile en direction du seul « amour de soi »). Subjectivement enfin, le principe de détermination de la volonté, à savoir la maxime ou la règle par laquelle je me détermine à désirer et à agir, pourra alors être voulu comme possédant la forme purement rationnelle d'un principe objectif (pratique), c'est-à-dire de la loi morale, valant universellement et nécessairement cette fois non seulement pour moi, mais pour tout homme. Or cela n'est possible que si la pure raison pratique a le pouvoir de déterminer par la pure forme de l'Idée de liberté la dimension raisonnable de l'homme, mais également sa sensibilité, en accompagnant la détermination purement intellectuelle de la volonté par un sentiment moral : celui du respect pour la loi morale, de sorte que l'intention, c'est-à-dire la finalité ou la raison d'être subjective pour laquelle je me détermine à l'accomplir, ne soit pas une simple « conformité (extérieure) au devoir », mais bien le désir autonome de l'accomplir «par devoir».

On voit donc que, même envisagée à partir de son élément sensible, la faculté de désirer a le pouvoir de ne pas se laisser toujours pathologiquement déterminer par les puissances empiriques de la recherche du plaisir et du bonheur, sans pour autant les négliger, mais en les subordonnant architectoniquement à la conscience du devoir. Mais justement, comment un tel pouvoir est-il logiquement, et même ontologiquement, possible ? Autrement dit, que faut-il que la faculté humaine de désirer soit pour qu'un tel pouvoir soit seulement possible (et du même coup réel, du simple fait de son lien immédiat au fait de la raison pure pratique qui le présuppose)? C'est ici que joue le second élément inhérent au concept même d'une faculté de désirer : envisagée cette fois comme un pouvoir, et même comme un pouvoir actif (plutôt qu'une réceptivité ou un sentiment, fussent-ils purs), la faculté de désirer est d'abord « la faculté de faire ou de ne pas faire, à sa convenance »<sup>[23]</sup> (ou à son gré : « Belieben »). La faculté de désirer est donc essentiellement de ce point de vue le pouvoir pratique de se déterminer à agir ou à s'en abstenir, et ce en fonction d'une représentation de ce qui nous agréé ou non. Lorsque enfin ce pouvoir s'accompagne de la conscience de détenir la puissance d'agir effectivement en vue de réaliser en effet l'objet qui lui correspond, la faculté de désirer se nomme alors «l'**arbitre**» : dans le cas contraire, il ne s'agira que d'un simple «vœu». Un arbitre est donc d'abord un être vivant, capable, comme on l'a vu, de se déterminer à agir en fonction des représentations d'objets qui lui apparaissent liés à son propre bien-être. Il est donc, en ce sens, contrairement au pur phénomène inanimé, capable d'un certain *choix*. Mais ce choix peut ne porter que sur différentes actions possibles au sein des diverses situations empiriques de son existence biologique, sans pour autant se situer lui-même au plan des mobiles de l'action, c'est-à-dire des principes qui peuvent la déterminer. Dans ce cas - qui correspond à l'*animal* non doté de raison, et

par conséquent non susceptible de s'appréhender comme intelligence et comme volonté - on qualifiera cet arbitre d' «*arbitrium brutum*», c'est-à-dire «pathologiquement *nécessité*»[24]. Mais dans le cas de l'homme, l'arbitre, même s'il reste sensible, peut être qualifié de libre («*arbitrium liberum*») parce qu'il a le pouvoir, tout en étant *affecté* par les penchants sensibles, de ne pas être *nécessité* par eux : « L'arbitre humain est, il est vrai, un *arbitrium sensitivum*, mais non un *arbitrium brutum*, c'est un *arbitrium liberum*, puisque la sensibilité ne rend pas son action nécessaire, mais qu'il y a présent dans l'homme un pouvoir de se déterminer de lui-même indépendamment de la contrainte des impulsions sensibles »[25]. Un **mobile**, au sens pratique du terme, acquiert ainsi une signification tout à fait différente que celle que lui conférait la raison théorique, qui désignait par là tout phénomène physique en mouvement, c'est-à-dire tout phénomène naturel dont les changements dynamiques d'état ou de position ne pouvaient s'expliquer que comme des effets d'une causalité mécanique. Du point de vue pratique au contraire, quelque chose ne peut devenir pour l'homme un mobile d'action qu'à la condition d'être préalablement posée comme tel par la faculté de désirer, à titre de règle pratique pour elle-même, c'est-à-dire de maxime. Ainsi ce texte de la *Religion dans les limites de la simple raison* [26], cité par le précieux *Kant-lexicon*[27] à l'article consacré à l'arbitre : « elle [la liberté de l'arbitre] ne peut être déterminée à une action par un mobile, qu'autant que l'homme l'a admis dans sa maxime (qu'il s'en soit fait une règle universelle, d'après laquelle il veut se conduire); il n'y a qu'ainsi qu'un mobile quel qu'il soit peut coexister avec la spontanéité absolue de l'arbitre.». Un mobile *pratique* met donc, même lorsqu'il est sensible, nécessairement en jeu l'intelligence et la volonté (ce qui ne signifie pas, au passage, que des tendances inconscientes ne puissent à tout instant affecter notre sensibilité, mais cela signifie qu'ils ne peuvent acquérir par eux-mêmes aucune valeur proprement *pratique*). Contrairement à ce qui a pu être dit, il ne faut donc pas supposer qu'un arbitre ne peut être dit libre qu'à partir du moment où il fait preuve de libre volonté, mais il faut bien plutôt distinguer la *signification* de la liberté dans l'«arbitre libre» et dans la «libre volonté» : dans le premier cas, la liberté désigne une *spontanéité*, la capacité d'être au principe de ses actes et libre de ses *fins* (sinon des moyens)[28], en faisant de certaines de nos représentations le mobile déterminant de nos actes. Reste qu'ainsi défini, un tel pouvoir reste, quant à son incidence sur la question de la liberté du vouloir, déterminé seulement encore *négativement* : nous en faisons en nous l'expérience comme seulement le pouvoir de *résister* à la pression des inclinations sensibles, de *ne pas nécessairement* être contraint de les réaliser. Dans le second cas au contraire, la liberté acquiert une valeur et une détermination éminemment *positives* : elle devient *autonomie* de la volonté, c'est-à-dire aptitude à déterminer l'arbitre libre par la pure représentation de la loi morale, c'est-à-dire encore par la seule représentation dont l'arbitre peut se dire, contrairement à toute représentation *sensible* de source empirique, le véritable principe, en tant qu'être raisonnable. Ainsi, la liberté de l'arbitre, en tant que pouvoir *négatif* de résistance à l'égard des forces influentes de la sensibilité empiriquement affectée, et qui institue pourtant déjà l'homme comme *l'auteur libre* des fins de ses actions ( possesseur d'une liberté de décision, Kant donnant ici raison à Locke contre le schème hobbién d'une délibération entraînant mécaniquement la décision), n'est elle-même que la condition de possibilité *psychologique* de la liberté **métaphysique**, qui seule a le pouvoir d'instituer *positivement* l'homme comme l'auteur, non seulement *libre, mais moral*, de ses actes, leur reconnaissant la forme comme la matière universelle et nécessaire du pur concept de la liberté. La vie elle-même, la «*force vitale*», toute finie qu'elle soit dans ses manifestations phénoménales seules «*connaissables*», s'élève ainsi avec l'homme jusqu'à la dimension métaphysique de l'existence de la personne libre (i.e. l'Idée d'Humanité). Elle oblige ainsi à distinguer en nous *pouvoir* physique et pouvoir moral, *vouloir* libre mais encore possiblement *arbitraire* du libre arbitre («*freier Willkur*») et volonté libre («*Wille*») se déterminant librement comme «volonté bonne» au nom cependant de la *nécessité* d'un devoir objectivement fondé par cette liberté même, *devoir* enfin comme poids ou comme fardeau, humiliant en nous l'amour, sinon illimité, de soi, et devoir comme expression de la sublimité de cette *destination* humaine à la valeur infinie et inconditionnée de la liberté qu'est sa propre «*prédisposition à la personnalité*».

### 3- L'homme comme problème : la question d'une moralité effective et l'ambivalence de la liberté humaine

L'examen *critique* du pur pouvoir pratique de la raison pure a donc permis d'établir et d'éclairer les conditions de possibilité de la liberté et de la volonté de l'homme comme pur sujet métaphysique. Mais la tâche d'une philosophie, et notamment d'une philosophie pratique, est-elle par là parvenue à son terme ? En réalité, il appartient désormais au philosophe de tenter de produire la philosophie comme *science* et comme *doctrine*, la philosophie critique n'en étant que la « propédeutique »<sup>[29]</sup>. La philosophie achevée, en tant que « *système* de la connaissance rationnelle par concepts », n'a finalement que deux objets : la Nature et la Liberté, et c'est pourquoi elle-même se divise en philosophie théorique et en philosophie pratique. Or, si la liberté est bien un concept, ce concept n'en demeure pas moins non seulement inconnaissable, mais même *incompréhensible* à la raison théorique. Comment, par conséquent, une *connaissance*, fût-elle rationnelle par concepts, de la liberté est-elle possible ? Que peut donc bien signifier une métaphysique - des mœurs - comme science, ou encore : la notion même de *science purement pratique* peut-elle recevoir un quelconque sens ?

Il est clair que, puisque le seul objet connaissable de la philosophie comme science est la Nature, une métaphysique scientifique des mœurs ne pourra être que l'application des principes purement rationnels de la Liberté à la nature spécifique de l'homme, et même à la nature spécifique de l'homme *telle seulement que nous pouvons la connaître phénoménalement* par l'observation de son existence effective. Or une telle exigence d'achèvement réel de la philosophie ne correspond pas seulement, ni même surtout, à un « besoin » *théorique* de la raison, mais à son exigence *pratique* fondamentale (à laquelle le premier besoin est subordonné) de se constituer comme *sagesse* humaine, sagesse fondée sur la science tout en la subordonnant à sa fin. C'est pourquoi, dès la *CRPr*, Kant annonce la nécessaire articulation d'une *critique* de la raison pratique avec une *science* pratique, seul capable, grâce à une connaissance de la nature humaine, de *spécifier* à l'homme ses devoirs, ou, ce qui revient au même, de spécifier le pur concept rationnel du devoir (que la critique fonde légitimement pour tout être raisonnable) en devoirs proprement *humains* : « Que la *division* de toutes les sciences pratiques n'ait pas été ici ajoutée pour atteindre à *l'achèvement complet*, suivant l'exemple donné par la critique de la raison spéculative, se justifie déjà suffisamment par la nature de ce pouvoir pratique de la raison. Car la détermination spéciale des devoirs, comme devoirs humains, en vue de leur division, n'est possible que si auparavant le sujet de cette détermination (l'homme) a été connu tel qu'il existe réellement, ne serait-ce que dans la mesure où cela est nécessaire par rapport au devoir en général; or cette détermination n'est pas du ressort d'une critique de la raison pratique en général, qui doit seulement indiquer les principes de sa possibilité, de son étendue et de ses limites, sans référence spéciale à la nature humaine. La division relève donc ici du système de la science, et non du système de la critique. »<sup>[30]</sup>.

Une philosophie pratique ne l'est donc réellement jusqu'au bout (or ce besoin de conclure est, on s'en souvient, un caractère fondamental de la raison) que si elle prend désormais en compte *l'existence effective* des hommes, et parvient ainsi à orienter leur vie réelle, tant individuelle que collective, en direction de la réalisation en acte des principes métaphysiques de la Liberté qui seuls révèlent aux hommes leur *essence nouménale spécifique*, soit leur statut de **personnes libres** : êtres à la fois *de droits*, et de *devoirs*. Il s'agit donc de fonder, sur les bases d'une pure « anthroponomie » de la raison pratique, les principes d'une « anthropologie morale » qui devra tenir compte à la fois du droit et du devoir qu'a tout homme d'être reconnu et traité comme une personne libre, c'est-à-dire l'immédiate imputation à l'homme d'une volonté libre et bonne comme conséquence obligée du pur fait de la raison pratique, et le non moins indubitable *fait* - mais cette fois au sens d'une donnée incontournable révélée par l'observation tant psychologique qu'historique de l'être phénoménal de l'homme - d'une *mauvaise* volonté, qui semble condamner les hommes, bien que pour des raisons

pour nous aussi *incompréhensibles* que la liberté elle-même, à faire de leur liberté un mauvais usage, en prenant toujours comme principe déterminant de leur volonté ( i.e. de leurs intentions comme de leurs actions), le plaisir empirique orienté sur ce que l'on croit être son bonheur subjectif et privé, plutôt que la forme objective universalisable de la liberté, qui seule peut contribuer pourtant à former notre volonté à sa propre autonomie, et à favoriser le bonheur d'autrui (nous rendant alors seulement par là dignes, éventuellement, de l'être).

L'application des principes de la liberté à la nature humaine, si elle définit bien ainsi la philosophie comme une *science* pratique, ne cesse pour autant de répondre jusqu'au bout à une exigence purement *pratique* : c'est qu'il ne s'agit pas pour elle d'appliquer seulement *techniquement* les résultats d'une connaissance purement rationnelle à une matière dont il suffirait de connaître le coefficient d'adversité pour pouvoir la soumettre infailliblement aux lois de la raison; cette « matière » étant la liberté même de la volonté humaine, elle n'est en rien extérieure à la raison, alors même qu'elle se manifeste à notre être phénoménal et empirique comme n'obéissant pas toujours dans les faits, ni même rarement ( et peut-être jamais) à ce que la raison lui indique pourtant immédiatement comme sa fin la plus propre. Ce qu'une telle science pratique vise à résoudre, c'est donc un ultime **problème pratique**, et sans doute même le seul effectif : celui que pose à la raison comme à la sensibilité humaines, l'irréfutable *ambivalence* de la liberté en l'homme. La liberté, on l'a vu, est, du point de vue de la volonté spécifiquement humaine, à la fois un **pouvoir** (celui de l'arbitre dit libre) et un **devoir** (celui de la volonté à la fois « libre » et « bonne »). Cette plurivocité de la volonté mesure l'écart, *proprement constitutif de la nature libre de l'homme*, entre l'être et le devoir être. Et c'est cet écart (nous ne pouvons bien évidemment ici que l'indiquer) que mesurent les dernières oeuvres de Kant, aussi bien celles consacrées au statut philosophique de l'Histoire humaine que la réflexion sur « le mal radical » dans *La religion dans les limites de la simple raison*, ou, au premier chef la division de cette science pratique qu'est éminemment une *MM* en « doctrine du droit » - qui s'occupe de la nécessaire et effective régulation *extérieure* des libertés - et « doctrine de la vertu » , qui doit pour sa part veiller à déterminer, de manière spécialement adaptée aux hommes, les objets concrets que leur volonté peut et doit se proposer pour fins, ainsi que les conditions subjectives de leur réalisation effective, soit la formation personnelle à la « vertu ». La vertu, c'est-à-dire le « courage » de faire un *bon* plutôt qu'un *mauvais* usage de la liberté, par «le pouvoir et la résolution réfléchi d'opposer une résistance à un adversaire puissant mais injuste»[31], adversaire qui, notons-le au passage, n'est pas la sensibilité par elle-même (comme l'avait bien remarqué E.Weil), mais bien la *volonté* de la privilégier plutôt que de la subordonner à la raison pratique et au pur sentiment moral, adversaire du sens et de la valeur véritables de la liberté qui ne peut être...que la liberté elle-même.

#### **4- Conclusion**

La philosophie pratique achevée ne livre donc pas chez Kant de solution finale *théorique* au problème de la libre volonté en l'homme : contrairement à la Volonté spéculative hégélienne (qui correspondrait bien plutôt chez Kant au pur concept rationnel de la Volonté *divine*), la volonté humaine rencontre la liberté, cette « *clé de voûte* » de tout l'effort philosophique pour penser et pour agir, comme son affaire et son problème le plus propre. La liberté pour l'homme n'est jamais, ici, *d'indifférence* : c'est à la hauteur de son exigence que la volonté humaine a à mesurer son être ; mais c'est sur cette terre, ici et maintenant, où cette même volonté reste affectée par les désirs égologiques, qu'il a à limiter sa liberté pour l'ordonner en tous. L'horizon vertical de l'homme unit ainsi l'élévation infinie du «Ciel étoilé» et de la « loi morale » en lui à l'exigence juridique de borner les biens terrestres afin que la personne de chacun, en bornant le « mien » et le « tien », trouve ici le « sol » du respect réel de ses droits[32]. Mais si l'espace ferme ainsi la personne dans les frontières de ses droits, le temps ouvre en commun à l'humanité le temps infini d'une Liberté participable, qui empêche pratiquement qu'on désespère d'elle. La liberté infiniment ouverte à l'histoire comme à



l'éducation des hommes relève au fond d'une volonté toujours capable de conscience et de réflexion, qui n'a pas à rêver à la suppression de l'écart entre ce qu'elle est et ce qu'elle a à être, mais doit au contraire cultiver en elle cette distance réflexive pour constituer l'homme comme seul juge de lui-même. Que la liberté, plus encore que de « choix » ou de projet, soit une affaire de volonté, c'est là ce qu'avait bien compris encore J.Romains, quand, aux périodes les plus noires de notre histoire, il présentait ainsi les raisons essentielles qui animèrent la rédaction des Hommes de bonne volonté : « Livrées à elles-mêmes, les choses tendront à une accumulation croissante d'énergies inconciliables, donc à des points de rupture de plus en plus rapprochés et à des explosions de plus en plus formidables. Donc, il importera plus que jamais que les choses ne soient pas laissées à elles-mêmes; qu'il y ait une intervention croissante de la « bonne volonté ». Il faut donner à ce mot toute sa vigueur, sa plénitude. Il ne s'agit pas d'une molle attitude de citoyen inoffensif, ou même de philanthrope. Il s'agit d'une volonté tendue, vigilante, cherchant à s'appliquer partout où il y a péril. Et quand nous l'appelons «bonne », ce n'est pas une épithète doucereuse dont nous l'ornons. Nous entendons par là une volonté orientée par les plus hautes décisions de l'esprit, guidée par les cartes marines que la sagesse des hommes les plus grands a dressées au cours des siècles. Une volonté qui n'est pas « bonne », en cette acception supérieure, ne peut qu'ajouter des chances à la violence et à la catastrophe. Une bonté ou une sagesse qui ne prend pas la peine de vouloir ne peut, à l'arrivée de la catastrophe, que lever les bras au ciel. »<sup>[33]</sup>.

## Henri ELIE

---

<sup>[1]</sup> Kant, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 3<sup>ème</sup> section, Pléiade II, p.315

<sup>[2]</sup> *Critique de la Raison pratique*.

<sup>[3]</sup> Kant : *Anthropologie du point de vue pragmatique*, 1ère Partie § 2. Pléiade III, p. 946

<sup>[4]</sup> *Critique de la Raison Pure*

<sup>[5]</sup> c'est nous qui soulignons

<sup>[6]</sup> CRPr : Analytique, 1ère partie : *de la déduction des principes de la raison pratique*. Pléiade II, p.658

<sup>[7]</sup> ibid.

<sup>[8]</sup> p.40

<sup>[9]</sup> sur ce point, cf. notamment : *Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie*, Pléiade III.

<sup>[10]</sup> Cf. CRP, *Dialectique transcendantale*, L.II

<sup>[11]</sup> CRPr, I, Livre 1<sup>er</sup>, chapitre , §1. Pléiade II, p.627

<sup>[12]</sup> CRPr : 1ère Partie, Analytique, scolie du corollaire du § 7. Pléiade II, p.645-6

<sup>[13]</sup> E. Weil , *Problèmes kantians*. Vrin., coll. .Problèmes et controverses-2ème édition, p.57

<sup>[14]</sup> *Métaphysique des mœurs*, deuxième partie, Préface, Pléiade III, p.655.

<sup>[15]</sup> id., deuxième Partie, Introduction à la doctrine de la vertu, section I. Pléiade III, p.658

<sup>[16]</sup> id., deuxième Partie, Introduction à la doctrine de la vertu, section III. Pléiade III, p.664

- [17] *CRP*, Préface. Pléiade II, note de la p.616
- [18] *MM*, Introduction, 1ère section : *du rapport des facultés de l'esprit humain aux lois morales*. Pléiade III, p.454 et s.
- [19] *CRPr*, Préface. Pléiade II, p.616
- [20] id., p.617.
- [21] ibid.
- [22] id., p.616.
- [23] nous suivons ici toujours le même texte de l'Introduction à la *MM*, Pléiade III, p.457
- [24] *CRP*, Dialectique transcendantale. Pléiade I, p. 1168-9
- [25] ibid.
- [26] *Religion...*, 1ère partie : Remarque. Pléiade III, p.34-5
- [27] R.Eisler, *Kant-lexicon*, Edition française établie et augmentée par P.Osmo et A.D.Balmès, Gallimard, Bibliothèque de philosophie. On ne conseillera jamais assez la lecture de ce remarquable outil de travail, capable d'unir, sur la totalité de l'œuvre de Kant, étude analytique et point de vue synthétique sur chaque concept.
- [28] Ainsi, dans *MM*, deuxième Partie, 1ère section : « La fin est un objet de l'arbitre (d'un être raisonnable), par la représentation de laquelle l'arbitre est déterminé à une action : produire cet objet. Or, je peux certes être contraint par d'autres à des actions qui en tant que moyens, sont dirigées vers une fin, mais je ne puis jamais être contraint par d'autres à avoir une fin; au contraire, moi seul je peux me faire de quelque chose une fin. » Pléiade III, p.658
- [29] sur ce point, cf. notamment *CFJ*, I, Introduction, 1ère section, Pléiade II, p.848 et s.
- [30] *CRPr*, Préface, Pléiade II, p.615
- [31] *MM*., deuxième partie, section 1, Pléiade III, p.658.
- [32] C'est pourquoi la doctrine du droit ne peut que commencer par le droit privé et la possession immobilière.
- [33] J. Romains, *Discours de Mexico* (17 octobre 1944) ; *Les hommes de bonne volonté* fut terminé en septembre de la même année.