

I. Le déterminisme et la négation de la liberté

1) L'illusion du libre arbitre

a) L'affirmation d'une nécessité universelle

La philosophie de Spinoza est l'affirmation d'une *nécessité universelle* selon laquelle tout dans la nature est déterminé par des lois. L'affirmation d'un tel *déterminisme* rend alors problématique la question de libre arbitre.

En effet, si l'homme n'est pas un « empire dans un empire », s'il ne peut prétendre dominer la nature et *s'affranchir* de sa dépendance à l'égard de ses lois, cela signifie qu'il n'y a aucune place pour le libre arbitre. *Les lois de la nature* expriment en effet la puissance éternelle et infinie de Dieu (cf. l'Éthique).

Par exemple, l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être (le *conatus*) c'est-à-dire la force intérieure par laquelle elle affirme son existence (instinct de conservation) est une conséquence immédiate de la puissance éternelle et infinie de Dieu. Sur ce point, la force de la vie qui est répandue dans la Nature tout entière est un effet de la puissance éternelle et infinie de Dieu qui communique immédiatement aux choses singulières sa propre puissance.

Dans le système de Spinoza, Dieu *n'étant pas extérieur à la nature*, on ne peut *dissocier* la puissance infinie de Dieu des lois universelles de la nature qui constituent la manifestation immédiate de cette puissance. Les lois de la nature comme par exemple l'instinct de conservation (puissance d'affirmation de la vie propre à tout être vivant) expriment l'acte par lequel la puissance infinie de Dieu (force de vie à l'origine de l'existence de toute chose) parvient à *s'inscrire immédiatement elle-même* dans le cours de la nature.

Le principe universel par lequel tout individu tend à la conservation de son existence (le *conatus*) peut être conçu comme une *essence individuelle* dans la mesure où *la puissance* par laquelle on s'efforce de persévérer dans son être pour varier d'un individu à l'autre, ce qui signifie qu'elle est susceptible de variations individuelles.

Mais en même temps, que cette puissance puisse être conçue comme étant une *essence individuelle* ne nous permet pas de conclure à *l'autonomie absolue* de l'individu, comme si celui-ci ne persévérerait pas dans son être que par l'effet de *sa seule volonté*. En réalité, cette puissance lui a été communiquée par Dieu et on peut dire qu'il est *déterminé* à persévérer dans son être (affirmer son existence) par la puissance éternelle et infinie de Dieu.

C'est ce qui nous permet de penser qu'il y a dans la philosophie de Spinoza l'affirmation d'un *déterminisme universel* selon lequel toute chose dans la nature est *déterminée* à produire un effet par la puissance infinie de Dieu, autrement dit *rien dans la nature*, aucune chose singulière ne peut s'affranchir de sa dépendance à l'égard de Dieu.

Si toute chose singulière est *déterminée* à produire un effet par la puissance infinie de Dieu, comme par exemple *l'être vivant* est *déterminé* à conserver son existence, cela veut dire qu'aucun être ne peut se rendre à lui-même

indéterminé, c'est-à-dire aucun être ne peut choisir lui-même ce qu'il veut être, ce qui signifie également que la volonté ne peut se rendre indéterminée.

Or, le libre arbitre désigne précisément ce caractère d'*indétermination de la volonté* qui peut choisir librement ce qu'elle veut être ou ce qu'elle veut faire sans y être contrainte par une cause extérieure ou par une nécessité naturelle.

On entend par libre arbitre l'*indétermination de la volonté* lorsqu'elle est placée face à un choix. Par exemple je me promène dans la forêt et je me trouve à l'intersection de deux sentiers. Deux solutions s'offrent alors à moi : je peux emprunter le sentier de droite, ou bien celui de gauche. L'affirmation du libre arbitre signifie que j'ai la *liberté absolue de choisir*, dans la mesure où rien ne m'oblige à choisir l'un plutôt que l'autre.

L'homme peut alors se *décider* librement pour l'une des solutions, et l'on entend alors par libre arbitre cet *acte créateur* de la volonté qui se détermine elle-même à l'action, selon lequel je choisis en toute indépendance ce que je veux faire.

Mais au sein du déterminisme universel la volonté ne peut prétendre se poser dans une telle *indétermination*. L'être vivant ne peut s'affranchir de sa dépendance à l'égard des lois de la nature, sa volonté est donc intégralement *déterminée*. L'homme faisant partie de la nature et ne pouvant la dominer (selon Spinoza), sa volonté est également *soumise* à la *nécessité universelle des lois de la nature*.

Mais d'où vient alors cette tendance de l'homme à s'attribuer un libre arbitre ?

b) L'imagination comme abstraction

Selon Spinoza la croyance en un libre arbitre est une *illusion de l'imagination* dont on peut analyser le mécanisme : l'imagination *détache artificiellement* la volonté de nos actions, c'est-à-dire des conditions de son actualisation immédiate, et l'érige en simple faculté de produire librement des actions, comme si la volonté *existait en soi*, à titre de *simple faculté*, c'est-à-dire possibilité ou puissance d'agir. L'imagination dissocie la volonté de mes propres actions singulières et la transforme en simple possibilité ou *puissance d'agir*, comme si cette puissance d'agir existait déjà *en elle-même* indépendamment des actions qui la concrétisent, et antérieurement à ces actes.

L'homme s'attribue ainsi un *pouvoir* de produire des actions antérieures aux actes mêmes.

Or selon Spinoza, cette dissociation est une *illusion*. Il n'y a pas d'un côté, une volonté *existant en soi* comme simple possibilité d'agir (pouvoir de produire des actions), et de l'autre des actions concrètes, effectives en lesquelles cette possibilité trouverait son actualisation. En réalité, nous ne pouvons distinguer dans la volonté la puissance de l'acte. La volonté n'existe pas *en dehors de son actualisation*, c'est-à-dire en dehors de sa concrétisation dans une action particulière.

La volonté n'existe réellement et immédiatement que dans l'*acte* par lequel elle se *concrétise*, et en dehors de cet acte elle n'est *rien*. C'est donc l'action effectivement accomplie qui prouve l'existence de la volonté.

Dans la psychologie moderne, on distingue par exemple l'homme volontaire et celui qui est simplement *velléitaire*. Un homme velléitaire est celui qui élabore beaucoup de projets, il affirme sans cesse qu'il *veut* faire ceci ou cela, mais il se contente d'élaborer ses projets dans sa *pensée* sans jamais les concrétiser. Bien qu'il veuille faire beaucoup de choses en apparence, il n'en réalise aucune. Il se contente de *vouloir des choses* sans se donner les moyens matériels de les

réaliser, de les *accomplir*. Si on lui fait observer qu'aucun de ses projets ne s'est réalisé, il répondra que ce n'était pas faute de *le vouloir*, mais que les circonstances ne lui ont pas été favorables.

Dans *L'Existentialisme est un humanisme*, Sartre prend un exemple : une femme se plaint de la solitude de sa vie et affirme qu'elle aurait *voulu* avoir des enfants et connaître le grand amour. Mais les circonstances ont été contre elle, elle n'a rencontré personne susceptible de permettre la réalisation de son projet. Elle affirme que malgré cette malchance, cette *volonté_d'aimer* est restée en elle à titre de disposition, inclination, *possibilité*. Elle suggère ainsi que cette volonté d'aimer (fonder une famille et avoir des enfants) continue d'exister en elle à titre de simple *possibilité* même si elle n'est pas parvenue à se concrétiser : « Sont restées, donc, chez moi, inemployées, et entièrement viables une foule de dispositions, d'inclinaisons, de possibilités (souligné par nous) qui me donnent une valeur que la simple série de mes actes ne me permet pas d'inférer. »

(Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, éditions Nagel, page 55).

On voit bien dans cet exemple comment, pour justifier l'échec de sa vie, cette personne *dissocie sa volonté de la série de ses actes* en affirmant qu'elle avait en elle la possibilité d'aimer même si ce projet n'a pu se réaliser.

Le caractère illusoire de cette défense consiste à considérer comme un *acte de la volonté* le simple fait de s'attribuer la possibilité de faire quelque chose, la *possibilité de produire une action* (vouloir aimer, avoir des enfants, fonder une famille...) indépendamment des conditions réelles permettant à cette action de se réaliser.

A cet égard, l'analyse de Sartre est claire et témoigne d'ailleurs d'un étonnant rapprochement avec la critique spinoziste du libre arbitre. Selon Sartre, en effet, il n'y a pas d'autre amour que celui qui se construit ici et maintenant. La volonté d'aimer n'est rien par elle-même (à titre de simple possibilité d'action) en dehors de l'effort accompli pour construire cet amour dans le présent. Seul ce qui existe en acte, l'amour présent que l'on s'efforce de construire dans le temps, révèle et exprime la réalité de la volonté.

c) La volonté comme conatus

L'idée est donc la suivante : la force de la volonté se mesure à la puissance par laquelle elle parvient à *s'inscrire effectivement* dans le cours des choses c'est-à-dire la *puissance* par laquelle elle s'actualise en des actions *concrètes*, singulières. On ne peut donc considérer comme un acte de la volonté ce qui existe à titre de simple *inclination*, une *possibilité* existant en soi en dehors de sa capacité à se traduire effectivement par un acte. Spinoza affirmera en ce sens que notre volonté n'est rien en dehors de nos volitions particulières, c'est-à-dire des actes réels de la volonté. En conséquence, la volonté n'est *rien* en dehors de *la puissance de son actualisation*, puissance par laquelle elle s'achève en un acte réel et parvient à produire immédiatement des effets.

A cet égard, la volonté se situe dans *la continuité du conatus* (puissance intérieure). En effet, celui-ci nous conduit à aimer *ce qui est*, apprécier la valeur de ce qui *existe* au lieu de vivre dans l'attente et l'espérance de ce qui n'est pas (le désir de l'absence). C'est pour la même raison que Spinoza refuse de *dissocier la volonté des actions réelles et positives*. Le libre-arbitre nous fait croire en effet (voir notre exemple) que nous avons la possibilité de faire des choses, et que la volonté existe en soi en dehors de la puissance par laquelle elle s'actualise en des actions concrètes. Dans l'exemple, cette personne croit qu'elle

continue de porter en elle une volonté d'aimer, même si celle-ci n'est jamais parvenue à se réaliser.

C'est là une illusion ; dans ce cas, cette volonté d'aimer n'existe plus que sous la forme d'un *désir non réalisé*, c'est-à-dire la forme aliénée du désir qui se transforme en *déception, espoir, attente* vaine et inutile. Or il s'agit d'une dépossession de puissance qui inverse la signification de désir.

Pour la même raison, la critique du *libre arbitre* chez Spinoza a pour fonction de contester l'existence d'une volonté définie comme simple *pouvoir de produire des actions*, indépendamment de la *puissance* par laquelle elle parvient à produire des effets, c'est-à-dire à s'inscrire effectivement dans le cours des choses. En dissociant la volonté de nos actions concrètes, le libre arbitre nous *dépossède de la puissance de cette volonté* en réduisant celle-ci à une simple faculté, une simple possibilité de produire des actes.

Cette dépossession de puissance transforme la volonté en *simple désir*, un vague souhait, une simple espérance, si bien que l'acte de l'imagination par lequel la volonté est *séparée des actions concrètes* a les mêmes conséquences que le mécanisme de la servitude passionnelle où l'imagination inversait la signification positive du désir : au lieu de nous faire apprécier la valeur de ce qui est, ce qui existe positivement, l'imagination nous amenait à n'aimer que ce qui est *absent, lointain*.

De la même manière, en dissociant la volonté des actions singulières, l'imagination réduit la volonté à *la figure du libre arbitre*, c'est-à-dire une simple *possibilité* de produire des actions indépendantes de la puissance lui permettant de s'actualiser en des actions concrètes. En cette indépendance même, à laquelle *l'imagination nous fait croire*, la volonté privée de ses conditions matérielles d'exercice, est refoulée en elle-même comme simple faculté, elle est élevée par l'imagination en un *en-soi* abstrait comme si nous avions en nous-même un *pouvoir de produire des actions* indépendamment de l'actualisation de ce pouvoir.

d) L'illusion de la finalité

Un deuxième élément intervient dans *cette critique* : l'homme ignore la *cause de ses actions* et parce qu'il a parfois l'impression d'agir conformément à ses désirs, il s'attribue à lui-même le pouvoir de les produire. Prenons un exemple emprunté à la philosophie de Schopenhauer : la passion amoureuse fait croire à un individu que l'union avec l'être aimé lui apportera un bonheur complet, comme si l'être aimé était la promesse d'une satisfaction totale du désir, une protection définitive contre la souffrance dans le futur. Il est donc convaincu qu'en s'unissant à l'être aimé il poursuit un but *conforme à son désir*, que cette union lui permettra de réaliser son désir.

En réalité selon Schopenhauer (dont la philosophie déconstruit l'illusion du libre arbitre au même titre que celle de Spinoza) il croit *accomplir sa volonté propre* en s'unissant à l'être aimé mais il est inconsciemment déterminé et conditionné par la volonté universelle de la nature dont le but est la conservation de l'espèce. Il y a bien une *illusion du libre arbitre* : l'homme veut accomplir sa propre volonté alors qu'en réalité il ignore la vraie cause de son action. Il croit qu'il poursuit son propre bien en s'unissant à l'être aimé, que cette union le comblera de bonheur, alors qu'il y est poussé secrètement par la volonté universelle de la nature.

On aperçoit bien le mécanisme de l'illusion : l'homme s'attribue un libre arbitre parce qu'il croit que son action, dans son résultat, coïncide avec

l'accomplissement de sa propre volonté, dans la mesure où le résultat de cette action lui apparaît comme étant immédiatement conforme à son désir.

En fait, l'action dans son résultat apparaît bien conforme à ma volonté (l'union à l'être aimé me comble de bonheur) mais il ne s'agit précisément que d'une conséquence contingente et extérieure que l'homme, par une illusion rétrospective érige en motivation de l'action. Que l'union à l'être aimé soit en apparence conforme à mon désir ne signifie pas pour autant qu'en cette union j'accomplisse ma propre volonté.

L'impression d'accomplir ma propre volonté se fonde ici sur la conformité entre le résultat de mon action et mon désir c'est-à-dire le sentiment d'un accord immédiat entre mon désir et la conséquence de mon action.

Le caractère illusoire de ce sentiment réside dans le fait que, éprouvant comme une évidence l'accord contingent entre mon désir et la conséquence extérieure de mon action, je transforme cette contingence en une nécessité intérieure comme si tout ce que je faisais n'exprimait que la puissance intérieure de ma propre volonté. C'est bien une telle illusion rétrospective qui constitue le fondement de notre croyance dans le libre arbitre, illusion qui consiste à ériger en cause de l'action ce qui n'en constitue que l'effet extérieur et contingent.

Dans l'exemple de Schopenhauer, le caractère illusoire de la croyance dans un libre arbitre consiste à s'approprier une volonté qui n'est pas la nôtre mais qui est bien plutôt celle de la nature. L'individu croit qu'il s'unit à l'être aimé par sa propre volonté mais il ne s'agit là que d'une ruse de la nature pour mieux l'inciter à accomplir la volonté universelle de celle-ci, c'est-à-dire la perpétuation de l'espèce. L'homme imagine accomplir sa propre volonté, alors qu'en réalité, il obéit à la volonté universelle de la nature. Il transforme de manière illusoire sa soumission à l'égard de la nécessité naturelle en un acte libre de sa propre volonté.

Selon Spinoza, la réflexion nous permet bien de comprendre les causes de nos actes, mais elle se limite à une compréhension de la *nécessité*. Dans l'exemple de la servitude passionnelle, je peux m'en libérer grâce à la réflexion en comprenant mon désir comme une *nécessité intérieure*, c'est-à-dire un *effet de ma propre puissance*.

Le mouvement de la réflexion s'oppose ainsi à la tendance inhérente à l'imagination qui projette en dehors de nous notre propre essence (notre puissance intérieure) et la transfère dans l'autre. C'est sous l'effet de ce mécanisme de transfert que nous projetons en autrui notre désir de vivre.

La servitude passionnelle transforme la puissance intérieure de l'individu (la force par laquelle l'individu existe par lui-même) en une relation de dépendance affective.

Nous nous sentons dépendants affectivement de l'autre parce que nous imaginons qu'il est le seul être susceptible de nous inspirer un désir de vivre. La servitude passionnelle se fonde ainsi sur ce mécanisme de l'imagination qui nous dépossède de notre puissance intérieure (la tendance à persévérer dans l'être) pour la transférer immédiatement dans l'objet de notre désir.

De ce fait, nous n'avons plus la force d'exister par nous-mêmes, l'individu n'a plus immédiatement en lui-même une raison de vivre, et c'est dans l'autre qu'il a transféré cette raison de vivre. En conséquence, il se sent dépendant affectivement parce qu'il imagine qu'il n'y a que l'objet de son désir qui puisse lui inspirer une raison de vivre.

L'acte de la réflexion consiste ainsi, au sens strict du terme, à opérer un retour à soi, mouvement par lequel l'individu rapporte à lui-même cette puissance intérieure qu'il se réapproprie. Dès lors, la puissance de son désir ne lui apparaît

plus comme la puissance par laquelle autrui agit sur lui (je subis la puissance d'attraction que l'autre exerce sur moi) mais comme l'effet de sa propre puissance, ce qui met fin au sentiment de soumission et de dépendance affective.

Cette réflexion ne me permet pas d'agir sur mon propre désir (il est une nécessité de la nature) mais simplement d'en supprimer la forme passionnelle et aliénée.

Après avoir dénoncé l'illusion du libre arbitre, Spinoza limite le pouvoir de la réflexion à une simple compréhension de la nécessité. Etre *libre pour lui*, ce n'est pas échapper aux lois de la nature, ce n'est pas prétendre produire ses actions par une autodétermination de la volonté, c'est simplement comprendre l'ordre de la nature.

La liberté ne réside que dans *la compréhension de la nécessité universelle*, parce qu'en comprenant l'ordre des choses, l'homme renoncera à ses désirs inutiles et sera par là-même délivré de ses vaines passions.

La conscience ne peut qu'*éclairer l'homme* sur l'ordre des choses mais elle ne peut *le détacher de cet ordre* en lui donnant l'illusion de pouvoir y échapper.

Mais la réflexion sur nous-mêmes ne produit-elle pas un changement ? Une réflexion sur nous-mêmes ne nous permet-elle pas d'accéder à une forme supérieure de liberté ?

2) La réflexion comme pouvoir de détachement

a) La dimension phénoménale des actions humaines

La pensée de Schopenhauer présente des éléments d'analyse communs avec celle de Spinoza, et notamment la critique du libre arbitre comme illusion (voir l'ouvrage *Essai sur le libre-arbitre*). Les actions humaines par lesquelles la volonté se manifeste dans l'ordre de la nature obéissent au principe d'un *déterminisme* selon lequel tout ce qui existe dans le présent est conditionné par une circonstance passée. Schopenhauer affirme le principe d'un déterminisme psychique (comme Freud plus tard) selon lequel nos actions présentes sont conditionnées par le *passé*. On peut définir ce *déterminisme psychique* par l'action de causalité que le passé exerce sur le présent :

« Les actions des hommes, comme tous les phénomènes de la nature, résultent, dans chaque cas particulier, des circonstances précédentes, comme un *effet* qui *se produit nécessairement* à la suite de sa *cause*. » (*Essai sur le libre arbitre*, Editions Rivage poche, page 53).

L'affirmation d'un tel déterminisme accorde peu de place au libre arbitre et dénonce l'illusion selon laquelle la volonté pourrait échapper à la nécessité selon laquelle se produisent nos actions.

b) La réflexion comme acceptation de soi

Schopenhauer affirme en effet que l'homme peut réfléchir sur lui-même et se *connaître*, mais cette réflexion ne lui donne pas le pouvoir de se changer. Nous ne pouvons modifier *la série de nos actes* par lesquels se manifeste notre volonté. L'homme peut par la réflexion devenir à lui-même son propre objet, exister pour soi, mais il n'a pas en cette réflexion le pouvoir d'être *autre* que ce qu'il est. Son essence est en effet définie par la volonté qui, en soi, ignore la

forme du *temps*, en tant que celle-ci est une *forme subjective de la représentation*.

Cela revient à affirmer que notre *caractère est ce qu'il est* une fois pour toutes, qu'il nous est impossible de le changer. L'hypothèse d'un libre arbitre accordant à la volonté le pouvoir de nous *choisir nous-mêmes* tels que *nous voulons être* apparaît donc à Schopenhauer comme absurde et illusoire :

« Puisque l'homme en sa totalité, n'est que le phénomène de sa volonté, il n'est rien de plus absurde que de vouloir être autre que ce que l'on est partant de la réflexion. » (*Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, éditions P.U.F.).

La réflexion sur soi ne nous permet pas *d'agir sur nous-mêmes*, pas plus qu'elle ne nous permet d'accéder à la maîtrise de nos désirs et de nos passions. En effet, il n'y a pas de *différence* de nature selon Schopenhauer entre *volonté*, *désir* et *passion*, et c'est pourquoi il faut renoncer à l'existence d'une *volonté autonome et libre* prétendant se rendre maître des désirs et des passions.

Les passions ne peuvent être vaincues par la force de la volonté parce que cela présupposerait une supériorité de la volonté sur les passions, supériorité qui n'a pas lieu d'être dans une pensée qui n'établit pas de *différence de nature* entre la volonté et la passion.

Les désirs et les passions ne peuvent donc être *maîtrisés*, surmontés, c'est-à-dire *surpassés* en leur opposant la puissance supérieure de la volonté. Cette conception de Schopenhauer détruit ainsi *l'illusion d'une volonté libre et autonome* (figure de la raison pratique chez Kant) capable de se déterminer à agir indépendamment de nos désirs et de nos passions.

Une telle *indétermination* ne peut exister dans la volonté, celle-ci ne peut se rendre indépendante des tendances (désirs, passions) puisqu'elle est précisément *l'expression de nos tendances*.

Passions et désirs ne peuvent donc être maîtrisés mais seulement *s'éteindre* (extinction de la volonté de vivre).

Schopenhauer repousse ainsi la figure kantienne de la raison pratique comme *autonomie absolue du vouloir*. Cependant, la réflexion nous accorde une forme limitée de liberté. Se connaître soi-même, c'est une certaine manière de *se tenir à distance de soi*, devenir spectateur de notre propre vie dont nous sommes malgré nous les acteurs. Cette distance que déploie la réflexion ne nous permet pas de nous changer nous-mêmes (notre caractère est invariable), mais elle nous conduit à nous *accepter* tel que l'on est, à accepter de subir ce que l'on est. Comme chez Spinoza, la réflexion conduit à *l'acceptation de la nécessité* (nul ne peut échapper à soi-même).

c) La réflexion comme limitation de la puissance du désir

En revanche, alors que l'homme ne peut échapper à sa propre nécessité intérieure (la puissance du conatus) puisque la réflexion consiste au contraire à lui restituer cette puissance (perdue dans le mécanisme de la servitude passionnelle), *la réflexion sur soi* agit selon Schopenhauer à la façon d'un calmant. En devenant conscient, un désir perd en partie *la puissance* qu'il a de mettre la volonté en mouvement. *Réfléchir sur un désir*, c'est le mettre à distance de soi, *ne plus faire un avec lui*, c'est-à-dire en un sens limiter la puissance par laquelle il agit sur notre volonté.

La puissance d'un désir est bien liée selon Schopenhauer à la capacité que nous avons de coïncider immédiatement avec lui. C'est bien cette coïncidence absolue (nous ne faisons qu'un avec notre désir) réalisée dans *l'en-soi* qui conditionne la

puissance absolue du désir, comme l'atteste la force avec laquelle il se dirige vers son objet (dans la passion par exemple).

En revanche la réflexion, en dissociant *la conscience et la vie* (nous devenons spectateur d'une vie dont nous sommes également l'acteur) introduit *une rupture* dans cette coïncidence absolue avec soi et puisque nous nous mettons à distance de ce désir il n'a plus le même pouvoir de nous entraîner avec lui.

La réflexion, en nous faisant accéder à l'ordre du « *pour soi* », ne nous permet pas d'agir sur nos désirs pour les changer, les modifier (d'où le refus d'une *volonté indéterminée et autonome*) mais elle nous permet de *limiter la puissance* par laquelle ils mettent notre volonté en mouvement, c'est-à-dire la puissance par laquelle nous nous laissons emporter par eux. Même si on ne peut parler encore de *liberté* au sens kantien d'une *volonté autonome*, la réflexion n'est plus simplement un consentement à la nécessité (cf. Spinoza) mais elle nous permet *d'agir partiellement* sur nos désirs afin de limiter leur puissance.

La réflexion ne nous a pas permis d'accéder à cette forme supérieure de liberté qu'est *la volonté autonome* (une volonté indépendante de nos désirs et de nos passions), mais elle nous confère le pouvoir *d'agir en partie* sur nos désirs afin de *limiter la puissance* par laquelle ils déterminent notre volonté, et c'est la raison pour laquelle la connaissance de soi agit à la manière d'un *calmant* selon Schopenhauer.

Ni Spinoza ni Schopenhauer n'accordent à la réflexion une dimension *créatrice*. L'homme selon Schopenhauer n'est pas autre que la nature, il est *la nature elle-même*, parvenue au plus haut degré de la conscience de soi. Ce qui constitue en effet l'essence de la nature est la *volonté* définie comme *puissance d'affirmation de la vie*, c'est-à-dire volonté de vivre.

En se réfléchissant en l'Homme, cette volonté parvient à se connaître elle-même, et on peut dire de l'homme qu'il est *la conscience de soi de la Nature*, le lieu où la volonté de vivre parvient à se connaître en sa vérité, comme essence universelle de la nature.

Mais la réflexion de la volonté dans la conscience de soi n'est pas une *réflexion créatrice*, elle ne permet pas à l'homme d'échapper à cette nécessité universelle de la nature.

Ne pouvons nous-pas estimer au contraire qu'il y a une dimension *créatrice de la réflexion* ? La réflexion sur la vie ne nous permet-elle pas de dépasser et surmonter ce qui en elle est immédiat et naturel ?

En quel sens cette réflexion créatrice pourra t'elle nous élever à une figure supérieure de la liberté ?

II. Subjectivité et liberté

1) La subjectivité comme réflexion créatrice

a) La réflexion comme pouvoir d'affirmation et de négation

La partie précédente nous a révélé le caractère illusoire du libre arbitre défini comme liberté de choix. L'homme ne peut se choisir tel qu'il veut être, son caractère défini par la volonté est invariable, il ne peut *agir sur ses désirs* pour les modifier mais seulement pour en *limiter* la puissance (ce qui est différent).

Le refus du libre arbitre ou bien ce refus de la liberté conçue sous la forme d'une autonomie absolue de la volonté nous est apparu être en relation directe avec le pouvoir que l'on accorde à la réflexion.

Dans la partie qui précède, réfléchir sur soi c'est se connaître tel que l'on est, *accepter la nécessité* selon laquelle notre caractère est ce qu'il est une fois pour toutes, mais dans l'impossibilité de *nous changer*, d'être *autre que ce que ce que l'on est*. La seule forme de liberté qui nous est accordée n'est pas celle d'un choix de nous-mêmes mais de nous résigner à subir ce que nous sommes.

Pourtant, la réflexion n'introduit-elle pas un *changement en nous* ? Etre *conscient de soi*, *exister pour soi* n'est-ce pas découvrir en nous une *puissance de liberté* ? Schopenhauer semble avoir lui-même aperçu cette dimension *créatrice de la réflexion* au § 56 du *Monde comme Volonté et comme Représentation*. En effet, lorsque l'homme réfléchit sur l'essence de la volonté, cette réflexion peut le conduire à un choix entre deux attitudes : soit il *continue d'affirmer* en lui cette volonté, soit il peut *la nier*, ce qui place de fait la volonté humaine face à un libre choix.

La première hypothèse est celle où la réflexion conduit l'homme à se maintenir dans une *continuité absolue avec son essence*, c'est-à-dire la volonté comme *puissance d'affirmation de la vie* :

« ou bien, parvenue sur ces sommets de la réflexion et de la conscience, elle *continue* à vouloir *ce que déjà*, aveuglément et sans se connaître, elle voulait... » (Le *Monde comme Volonté et comme Représentation*, § 56, page 390).

La réflexion de la volonté en l'homme peut donc n'introduire aucune *rupture* c'est-à-dire qu'au lieu de séparer l'homme de son essence (la réflexion peut apparaître en effet une puissance de séparation) elle le maintient dans une continuité absolue avec celle-ci. Autrement dit la réflexion peut ne pas parvenir à briser le lien de solidarité qui existe en l'homme et son essence (la volonté de vivre).

La réflexion peut me révéler par exemple (voir le début) que la passion amoureuse est une illusion et que ce que je crois être fait en vue de mon bonheur n'est en fait qu'une *ruse de la nature*. Ce que je crois accomplir par *ma propre volonté* n'est en fait qu'*obéissance* à la *volonté de la nature* poussant l'homme à *se perpétuer*.

Même si la réflexion lève le voile de l'illusion, l'homme peut continuer d'affirmer en lui la volonté de vivre. S'il est assez fort pour supporter l'illusion qui désacralise la passion amoureuse (effet de la réflexion) il peut continuer *d'affirmer* la volonté et exprimer son amour de la vie, son attachement à la vie. En ce cas, Schopenhauer reconnaît que cette volonté se produit en lui d'une façon nouvelle c'est-à-dire que cette affirmation se produit par un *libre consentement* de l'homme à son essence.

Mais une autre possibilité apparaît également : la réflexion révélant à l'homme que la passion amoureuse est une illusion il peut estimer (ce qui implique une libre appréciation) qu'il est *inutile* de placer le sens de sa vie dans une illusion et choisir non plus l'affirmation de la volonté mais *sa négation*. Il peut *éteindre en lui* la volonté de vivre (au sens de l'instinct de conservation de l'espèce) et au lieu de s'investir dans une relation amoureuse, il peut décider de s'occuper de lui-même, se limiter à l'instinct de conservation de soi.

b) La réflexion comme pouvoir de choisir

La réflexion peut donc être considérée comme créatrice parce qu'elle fait surgir *la nécessité d'un libre choix* par lequel l'homme doit se décider (c'est-à-dire se déterminer lui-même). C'est d'ailleurs ce qu'il reconnaît implicitement : « La maxime désormais adoptée par la volonté plus éclairée et libre par conséquent dans son choix. »

(*Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, § 56, page 390).

La fin de la citation est éclairante : *l'émergence de la liberté* apparaît ici comme la conséquence de la réflexion grâce à laquelle la volonté peut se connaître elle-même. C'est donc reconnaître que la réflexion par laquelle *la volonté est éclairée* permet à cette volonté d'émerger sous la forme nouvelle d'une liberté de choix.

La réflexion ne se contente donc pas de révéler à la volonté ce qu'elle est mais elle lui permet de *se produire d'une façon nouvelle*, soit sous la forme d'un libre consentement à ce qu'elle est (elle continue d'affirmer la vie), soit sous la forme d'un refus : l'homme peut refuser de donner son libre consentement à la volonté universelle de la nature et éteindre en lui la volonté de vivre.

La réflexion est *créatrice* parce qu'en nous plaçant face à une alternative (marquée dans le texte par l'expression « ou bien ») elle fait surgir la volonté comme *absolue liberté de choix*, elle la place dans une situation où elle s'arrache au déterminisme des lois de la nature pour *se poser comme liberté*, pouvoir de se décider, de se déterminer par soi-même.

C'est donc bien reconnaître un pouvoir de libre autodétermination constitutif de l'essence même de la volonté.

Si Schopenhauer a remis en cause le libre arbitre, cette remise en cause ne concerne en fait que la volonté *immédiate, naturelle*, c'est-à-dire la volonté qui se présente sous la forme d'un désir aveugle, une impulsion inconsciente.

Mais *l'acte de la réflexion* par lequel cette volonté accède à la connaissance d'elle-même a contribué à en supprimer le caractère naturel et immédiat. Elle ne se contente plus d'affirmer la vie de *manière aveugle et inconsciente* (sous la forme par exemple de la capacité de la volonté à se laisser séduire par la passion), mais désormais elle peut continuer d'affirmer la vie par un libre consentement à son essence, ou bien choisir d'éteindre une volonté de vivre lui révélant la dimension tragique de l'existence (la passion est une illusion par exemple).

C'est donc reconnaître *la dimension créatrice de la réflexion* (la volonté se produit d'une manière *nouvelle*, de l'aveu même de Schopenhauer cf. page 390 haut de la page) et *l'émergence d'une puissance de liberté*, strictement contemporaine de cette réflexion.

Ce que révèle également la réflexion, c'est bien un *pouvoir de négation*, de *refus*. Je puis en effet *refuser* de donner mon libre consentement à l'ordre universel de la nature, et c'est bien ce que révèle la possibilité envisagée par Schopenhauer d'une négation de la volonté. L'alternative face à laquelle nous place la réflexion entre la possibilité d'une affirmation de la volonté ou bien sa négation nous montre une négativité, une puissance de négation constitutive de l'essence même de la réflexion.

Or, cette négativité infinie n'est-elle pas l'essence même de la liberté ? En quel sens la *négativité absolue de la réflexion* nous permet-elle d'accéder à une forme supérieure de liberté ? Cette négativité ne nous conduit-elle pas à l'affirmation d'une autonomie absolue de la volonté ?

2) L'Être pour soi comme liberté absolue

a) L'indépendance de la conscience de soi

L'acte de la réflexion par lequel l'homme s'élève à la conscience de lui-même peut être en effet considéré comme un acte de la liberté par lequel il s'affranchit de sa dépendance à l'égard des lois de la nature. C'est ce qui apparaît dans la philosophie de Hegel, dans le chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* « liberté de la conscience de soi » (dialectique maître/esclave). *Exister pour soi* est donc l'acte par lequel la conscience de soi émerge sous la forme d'une individualité singulière qui devient à elle-même son propre objet.

Or, on aperçoit clairement (à partir de ce qui précède) en quel sens l'homme n'existe pas pour lui-même tant qu'il est maintenu dans une continuité absolue avec la volonté universelle de la nature (cf. Schopenhauer). En effet, selon cette volonté l'individu n'est pas une fin en soi mais seulement un moyen destiné à perpétuer l'espèce. Schopenhauer affirme en ce sens que la nature n'a que très peu d'égards en ce qui concerne l'individu, et qui plus est qu'elle se désintéresse de lui lorsqu'il a accompli son essence.

Dans la nature, c'est le genre qui constitue l'objet immédiat de la volonté (sic) et on peut affirmer avec Schelling qu'il y a dans la nature une *confusion immédiate* entre la *volonté singulière* et la *volonté universelle* (la perpétuation de la vie). La volonté de l'individu n'a d'autre contenu que celui qui définit la volonté universelle.

Or *la réflexion* fait apparaître une *rupture* : l'individu veut être à lui-même son propre objet, son propre but et il n'émerge sous la forme de la conscience de soi qu'en tant qu'*individualité singulière* revendiquant le droit d'exister pour elle-même. Mais en affirmant sa volonté d'exister pour lui-même l'individu se réfléchit nécessairement en dehors de la nature, de la vie universelle puisque au sein de celle-ci il ne parvient pas à être à lui-même son propre objet. L'immersion immédiate de l'individualité naturelle dans la nature ne lui permet pas de se constituer en « être pour Soi ».

En conséquence, l'acte de la réflexion par lequel l'individu s'élève à la conscience de lui-même implique nécessairement une *rupture immédiate avec la vie*, parce que la vie apparaît à la réflexion comme un élément d'altérité ne permettant pas à l'individu d'être à lui-même son propre objet. Ainsi la conscience de soi est l'acte par lequel le Moi refuse cet élément d'altérité, c'est-à-dire l'acte par lequel il s'affranchit de sa dépendance à l'égard des lois de la nature, l'acte par lequel il risque sa vie :

« C'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve *la liberté*, qu'on prouve que l'essence de la conscience de soi n'est pas l'être, n'est pas le mode immédiat dans lequel la conscience de soi surgit d'abord, n'est pas son enfoncement dans l'expansion de la vie... »

(*Phénoménologie de l'esprit*, page 159).

b) L'intériorisation de la mort comme condition du progrès

L'être pour soi se constitue par un *acte de la liberté* en lequel il manifeste son indépendance à l'égard de la vie. C'est là le début de la dialectique du maître et de l'esclave...

L'expérience de l'esclave nous montre un aspect positif de cette expérience : la véritable liberté n'est pas tant celle du maître qui prétend s'élever au-dessus de la vie, mais la liberté de celui qui, ayant ressenti la peur de la mort, a compris *la vie dans sa totalité*. C'est donc dans la conscience de l'esclave que l'essence s'est réfléchiée en un tout, que la vie s'est révélée en sa vérité, comme puissance d'affirmation et de négation.

Or, seul celui qui a compris la vie en sa vérité, c'est-à-dire en sa totalité peut accéder à *la liberté*. Cette découverte que fait l'esclave lui fait perdre son innocence naturelle, il a compris que la vie avait une fin et c'est *l'intériorisation de cette expérience de la mort* qui fait de lui un être libre. Il sait désormais que plus rien n'est stable là où le maître croit illusoirement que tout dans l'existence imite le cours régulier de la nature.

Si nous comprenons en effet que *la vie a une fin*, que *rien* ne subsiste *par soi-même*, la compréhension de la vie en sa totalité (intériorisation de la mort) nous conduira nécessairement à la liberté. Par exemple, si nous comprenons que la mort nous séparera un jour de l'être aimé, nous cesserons de nous comporter comme si cet amour était éternel, attitude à la fois innocente et naïve de ceux qui croient à la perpétuation éternelle de l'instant présent, et qui par là-même ne déploient pas un effort suffisant pour inscrire de manière effective cet amour dans la durée.

L'intériorisation de la mort (la Vie réfléchi en sa Totalité dans la conscience de soi), au contraire, nous incite à l'effort sans cesse renouvelé pour inscrire un amour dans la durée, et il faut comprendre cet effort à la fois comme la puissance que déploie la volonté pour inscrire de manière effective une relation amoureuse dans le temps, et aussi l'effort que nous accomplissons en nous-même pour surmonter tout ce qui ferait obstacle à cet amour.

La réflexion de la vie en sa vérité nous incite à *nier* et *surmonter* les résistances qu'oppose à cet amour notre propre narcissisme. Il y a toujours une blessure narcissique dans une relation amoureuse et elle se traduit parfois par des gestes de mauvaise humeur, de colère, de dispute. Si au moment où ils se disputent (dans le présent) les êtres qui s'aiment avaient présent à l'esprit cette vérité selon laquelle la mort les séparera, ils puiseraient en cette vérité suffisamment d'énergie et d'effort pour dissoudre en eux cette résistance qu'oppose la volonté individuelle à un amour durable.

En conséquence, l'intériorisation de la mort confère au sujet une dimension de *négativité* selon laquelle il peut se nier lui-même, refuser d'être ce qu'il est et devenir autre. En devenant conscient de lui-même l'homme s'est approprié cet *élément de négativité* constitutif de *l'essence de la vie* (la vie conduit à la mort c'est-à-dire porte en elle sa propre négation) et il pose désormais cette *négation* (en la sublimant) comme *sa propre opération effective*, non comme une négation *qu'il subit*, qui lui serait imposée par une contrainte extérieure, mais une négation qu'il produit par un acte de sa volonté et en laquelle il acquiert une forme nouvelle de liberté, le pouvoir de *se nier lui-même*, négativité infinie selon laquelle il peut refuser d'être ce qu'il est pour se construire tel qu'il veut être.

N'est-ce pas cette *structure de la subjectivité* que l'on retrouve dans *l'existentialisme de Sartre* ?

3) L'existentialisme et la promotion d'une liberté infinie

a) La conscience comme distance et séparation

L'existentialisme est en effet une philosophie dont la caractéristique est de partir de la *subjectivité*, c'est-à-dire cette rencontre avec Soi qui s'opère dans l'intimité de la conscience :

« ...nous partons...de la subjectivité, c'est-à-dire du Je pense cartésien, c'est-à-dire encore du moment où l'homme s'atteint dans sa solitude... »
(*L'existentialisme est un humanisme*, Editions Nagel, page 11).

Sartre revendique ainsi l'héritage cartésien selon lequel la philosophie commence par *la certitude de soi* du *sujet pensant*. Mais la structure du sujet n'est pas celle d'une identité absolue avec soi, l'« être pour Soi » se caractérise au contraire par le fait qu'il est toujours à *distance* de lui-même. Être conscient de soi c'est être à soi-même son propre objet dans l'acte par lequel on *déploie une distance*, c'est-à-dire ne pas coïncider avec soi ou encore refuser d'être ce que je suis.

L'être pour soi porte donc une *puissance de négation* qui lui interdit de *coïncider* parfaitement avec lui-même. Pour illustrer cette figure de la subjectivité (l'être pour soi) Sartre prend l'exemple de la croyance. Je peux croire en l'existence de dieu au sens où la croyance apparaît sous la forme d'une adhésion spontanée, d'un *sentiment immédiat* selon lequel j'éprouve *immédiatement* en moi l'évidence de sa présence. La caractéristique d'un sentiment immédiat c'est qu'il ne présente aucun degré de réflexion (cf. Hegel), je peux donc croire en l'existence de Dieu sans *m'être jamais interrogé* sur les raisons objectives que j'ai de croire en sa présence. C'est la raison pour laquelle on ne peut fonder l'affirmation de l'existence de Dieu sur le seul témoignage de la foi, en tant que *sentiment subjectif*.

Mais un élément essentiel de la foi est justement l'ignorance de sa dimension purement subjective, c'est-à-dire *ignorance* de sa propre finitude et sa limite : ce n'est pas l'intensité d'un sentiment qui détermine à elle seule l'existence de son objet.

Parce que le sentiment immédiat est, dans la foi, oublié des limites de la subjectivité, il est porteur d'une *illusion* c'est-à-dire qu'il contient en son *immédiateté* une confusion entre ce qui est subjectif (simplement ressenti) et ce qui est *objectif* (ce qui est extérieur à moi, transcendant au sujet et irréductible à lui) C'est bien cette confusion qui est constitutive de la foi en tant que sentiment immédiat.

Mais lorsque l'homme est conscient de sa croyance il introduit entre lui-même et cette croyance une distance infinie. Si je suis conscient que mon adhésion immédiate à l'existence de Dieu se fonde exclusivement sur un *sentiment subjectif*, l'acte par lequel je prends *conscience de ma croyance* en constitue la dissolution, et cet acte réflexif contribue à *modifier* l'objet de ma conscience.

Si je comprends en cet acte de conscience les limites de la croyance, si je m'aperçois que je ne me suis jamais interrogé sur les raisons objectives de croire en l'existence de Dieu (des raisons qui se fondent sur autre chose que mon sentiment immédiat) j'introduis dans ma conscience une forme de doute en laquelle est *supprimé* le caractère immédiat et spontané de mon adhésion à l'existence de Dieu.

Hegel remarquait en ce sens (confirmant ainsi ce que nous voulons établir ici concernant la pensée de Sartre) que la croyance (la foi) porte en elle-même le doute c'est-à-dire son contraire et on peut dire que le doute naît d'une réflexion de la croyance sur elle-même.

Être conscient de ma croyance, comprendre que la foi *n'est qu'une* question de *conviction personnelle*, c'est en saisir les limites, introduire dans la conscience une différenciation entre ce qui est subjectif (ce qui est valable pour moi) et ce qui est objectif (ce qui est susceptible d'être valable pour d'autres) mais cette différenciation est déjà en soi une *dissolution*, une *négation* de la croyance.

En conséquence, lorsque je deviens *conscient de ma croyance*, c'est-à-dire lorsque je la réalise sur le mode de *l'être pour soi* elle cesse d'être ce qu'elle est, et le sujet conscient cesse de coïncider immédiatement avec sa propre croyance. Sartre en déduit que c'est cette négation qui constitue la structure essentielle de l'être pour soi. Mais en quoi cette négativité est-elle liberté ?

b) La rupture du déterminisme

Selon cette *structure* de l'être pour soi, le sujet qui devient conscient de lui-même ne se réduit plus à ce qu'il était, il n'est plus dans un rapport d'identité avec lui-même et cesse de coïncider avec soi. Or, cette non-coïncidence avec soi peut apparaître comme une *rupture avec le passé*. Pour reprendre l'exemple précédent, en devenant conscient de ma croyance, je cesse d'être moi-même cette croyance, je cesse d'engager la totalité de mon existence dans une adhésion immédiate, aveugle et irréfléchie et en *me posant comme sujet* je me différencie de ma propre croyance.

L'être pour soi se constitue ainsi comme *négation, néantisation* de son propre passé. Dans *l'Etre et le Néant*, Sartre prend l'exemple du joueur qui a pris la décision, la résolution de ne plus jouer. Quelques jours plus tard, la vue d'une table de jeu éveille en lui un *sentiment d'angoisse* dont Sartre analyse la signification. A cet instant précis, le joueur se souvient bien de la décision qu'il a prise quelques jours auparavant. Il est toujours conscient de cette décision prise dans le passé (il s'en souvient), et on peut dire que cette décision *existe bien pour lui* (être pour soi) dans l'acte par lequel il se la remémore.

Autrement dit il *se pense toujours* comme ne voulant plus jouer, il croit toujours à l'efficacité de sa résolution. Mais au moment où s'accomplit en lui cette pensée (en laquelle il revient sur lui-même), c'est-à-dire au moment où il réalise cette résolution sur le mode du *Pour soi* il s'aperçoit que dans le présent il ne s'identifie plus totalement à cette résolution, il ne *coïncide plus avec elle* et il comprend qu'elle est devenue *inefficace*, c'est-à-dire qu'elle est incapable de guider son action dans le présent. Ce dont il prend alors conscience, c'est de la rupture du déterminisme, c'est-à-dire l'impossibilité pour le *passé* d'influencer en quoi que ce soit le présent.

L'être pour soi se pose ainsi comme *rupture avec son propre passé* et c'est cette rupture qui le révèle à lui-même comme *liberté* : il ne doit pas se contenter de *se reposer* sur son passé, sur une décision prise une fois pour toutes (comme si cela était suffisant), mais il doit se recréer lui-même dans le présent comme volonté de ne plus jouer. Sartre affirmera en ce sens que le joueur doit *recréer* en lui cette peur de désoler sa famille.

En conséquence la structure du *Pour soi* le fait surgir comme une puissance de liberté en un double sens : tout d'abord comme *rupture avec le passé*, ce qui signifie que nous pouvons échapper à l'influence que le passé exerce sur le présent ; d'autre part le *Pour soi* est *libre* au sens où il doit *se reconstruire lui-même* à chaque instant sous l'effet immédiat de sa propre liberté, sa propre volonté. Il ne suffit pas de prendre une décision une fois pour toutes mais il faut *renouveler sans cesse nos efforts*.

On retrouve l'idée que l'homme est tel qu'il se veut et tel qu'il se conçoit, et l'affirmation de la liberté selon laquelle ce que je suis est le produit de ma volonté, le résultat de ce que j'ai voulu être pour moi-même.

La subjectivité est bien porteuse de liberté au sens où l'homme se construit lui-même par *ses actes*. Mais en même temps cette recreation du moi par lui-même lui fait assumer la *responsabilité* de la totalité de *son existence*.

Parce que la subjectivité humaine pose l'existence d'un sujet *responsable de ses actes*, elle contient une incontestable connotation morale, et c'est ce qui permet à Alain Renaut (*Sartre, le dernier des philosophes*, éditions Grasset) d'affirmer qu'il y a une dimension morale (éthique) du sujet chez Sartre.

En effet, nous venons d'établir un lien entre *la structure de la subjectivité* comme *liberté* (cf. ce qui précède) et la notion de responsabilité. Est-ce à dire que dans cette perspective la liberté du sujet est susceptible de nous conduire à la question du Devoir ?

c) La liberté comme refus de l'aliénation

En réalité, dans la perspective sartrienne, la liberté se présente essentiellement sous une forme *individuelle*. C'est en effet ce qui ressort principalement de la lecture des *Cahiers pour une morale* où il développe une critique de la catégorie de l'« aliénation », comme obstacle à la liberté. L'affirmation de la liberté passe par une critique de l'aliénation comme « dépossession de soi », possibilité pour l'existant de perdre son « ipséité », ne pas être soi-même, perdre ce qui constitue le propre du « pour soi » comme tel.

Etre aliéné, c'est être autre que soi-même, et le monde de l'aliénation est celui où l'on *pense le Soi-même à partir de l'Autre*, un monde où, devenu étranger à moi-même, je suis *pour moi-même l'Autre*.

La première figure de la soumission à l'altérité est présentée par Sartre comme l'aliénation par la nature humaine, c'est-à-dire l'idée selon laquelle il y aurait une essence universelle de l'Homme, c'est-à-dire une propriété commune à tous les hommes. En quoi l'affirmation d'une essence universelle (comme la Raison, par exemple) constitutive de la raison humaine peut-elle être comprise comme une figure de *la soumission à l'Altérité* ?

Une première réponse consiste à affirmer qu'une telle essence universelle s'imposerait à l'individu comme un Idéal (l'idéal de l'Homme) qu'il devrait accomplir en lui et auquel il devrait se conformer en renonçant à exister pour soi comme individualité revendiquant le droit d'affirmer sa singularité.

L'affirmation d'une nature humaine (universelle) est aliénante au sens où elle me dépossède du droit que j'ai de m'affirmer dans ma singularité unique, exclusive, puisqu'elle m'oblige à me conformer à l'idéal de l'Homme c'est-à-dire elle m'oblige à effacer ce qui constitue ma singularité. Exister est le propre de l'individu que je suis, qui n'est pas un simple poisson parmi un banc de poissons, mais qui s'éprouve comme une singularité unique, et non comme le simple exemplaire d'un concept universel.

Exister de façon authentique, c'est bien s'éprouver soi-même et s'assumer comme singularité irréductible, si bien qu'il y a dans l'existence un mouvement (ex-istere) par lequel l'individu n'existe pour soi pleinement qu'en se détachant de sa communauté immédiate avec les autres, en précisant ici qu'il s'agit d'une communauté d'appartenance à un même genre, une même essence.

Seule existe de manière authentique l'individualité singulière qui se construit elle-même par ses propres actes telle qu'elle veut être pour elle-même, et non l'individualité qui devrait réaliser l'Idéal de l'Homme en s'effaçant elle-même.

Autrement dit, ce que les philosophes des lumières ont par exemple considéré comme l'essence universelle de l'Homme, la Raison, devient ainsi une *puissance* qui nous *gouverne de l'intérieur* en exerçant une véritable domination sur l'individu, au sens où celui-ci est obligé de renoncer à soi-même pour se rendre conforme à l'Idéal de l'Homme.

Cette essence est donc vécue, dans l'immanence même du sujet, comme une forme de soumission à l'Altérité, puisqu'il lui faut *être autre* que soi-même (renoncer au droit de l'individualité singulière à exister pour elle-même) pour se conformer l'Idéal de l'Homme.

L'essence de l'homme devient ainsi cette figure de l'Altérité qui, dans l'immanence de la subjectivité, établit une relation de domination entre l'individu et l'universalité du genre humain, qu'il doit réaliser en renonçant à l'affirmation de sa singularité.

L'existence d'une nature humaine est donc perçue clairement comme un obstacle à la liberté, au sens où elle exerce une force de contrainte sur l'individu parce qu'elle le prive de son droit à être Soi, être soi de façon authentique, c'est-à-dire ici s'éprouver comme une singularité unique et exclusive.

Deuxièmement, l'idée d'une nature humaine, en définissant l'Homme comme ce qu'il est en *soi*, réintroduit dans l'existence la dimension de *l'être, de la choseité*, sous la forme d'une nécessité immanente selon laquelle je suis ce que je suis et dans l'impossibilité d'être autre que ce que je suis.

Autrement dit, l'existence d'une nature humaine me définit *tel que je suis*, au sens où je suis homme, c'est-à-dire qu'elle me pose dans un rapport *d'identité absolue avec moi-même* qui est constitutif de l'être en soi, modalité ontologique qui est celle de la chose, de la nature, mais qui en aucun cas ne peut être celle d'une subjectivité authentique.

La structure ontologique du sujet n'est pas l'être en soi (la chose est ce qu'elle est selon une nécessité inhérente à sa nature) mais l'être pour soi : il se construit par ses propres actes tel qu'il veut être.

L'idée de la nature humaine constitue ainsi une réification du sujet qui se voit par là-même objectivé, puisque ce n'est plus lui qui définit librement son humanité, c'est au contraire son humanité qui le définit, préalablement à ses actes. Cette réification du sujet le ramène ainsi au niveau de la nature, où il subit ce qu'il est sous la forme d'une nécessité à laquelle il ne peut échapper, il se produit donc une *naturalisation de l'Homme* le définissant comme « race », et Sartre aperçoit le danger d'une telle conception qui implique *l'assujettissement* de l'homme à une *détermination biologique*.

La deuxième forme d'aliénation est, selon Sartre, celle du devoir : le devoir n'est pour lui « qu'hétéronomie », ce qui signifie qu'il est reçu de l'extérieur : « Le devoir, c'est *l'Autre au cœur de ma Volonté* ».

A la différence de Kant comprenant le devoir à partir de l'autonomie de la volonté (voir plus loin), Sartre affirme clairement que le devoir n'est que l'expression de la présence d'autrui au cœur de ma conscience, au sens où ce que le devoir m'impose n'est pas initialement ce que j'ai choisi pour moi-même, mais plutôt ce que les autres exigent de moi, ce qu'ils ont choisi pour moi à *ma place*.

Le devoir est ainsi pensé comme une contrainte que l'existence d'autrui exerce sur ma propre conscience. Ce que je crois être mon devoir n'est rien d'autre qu'une exigence qui m'a été imposée par autrui. Il est vécu comme une contrainte parce *qu'il ne correspond pas* à ce que *j'ai choisi* pour moi-même. Dans l'optique kantienne, au contraire, l'hétéronomie pourrait être supprimée au sens où je peux comprendre, en tant que volonté autonome, que ce que les autres ont exigé de moi peut correspondre à ce que tout être raisonnable exige de lui-même, c'est-à-dire refuser de se laisser conduire par ses impulsions, ses désirs.

L'intériorisation du devoir signifie ainsi un *acte de libre appropriation* par lequel ce qui au départ m'est imposé par la volonté des autres (la famille, l'éducation, la religion...) devient une détermination mienne, constitutive de l'essence de ma propre volonté.

Or chez Sartre, l'intériorisation de la volonté d'autrui n'est pas conçue comme un acte de libre appropriation, mais comme *la fixation définitive au cœur de la subjectivité*, de la *domination* exercée sur nous *par autrui*. Le devoir demeure

une contrainte extérieure (« l'Autre au cœur de ma volonté ») dans le cadre de cette pensée où la seule valeur semble être ce que je choisis pour moi-même.

d) Une figure individuelle de la liberté

Mais le devoir ne peut être soumission de la volonté à autrui que dans l'exacte mesure où la volonté est limitée au seul moment de l'individualité. C'est en effet du point de vue de l'individu (et de lui seul) que le devoir peut être vécu comme une aliénation, au sens où il m'empêche de faire ce que je veux, il m'empêche de laisser libre cours à mes désirs.

La critique du devoir comme aliénation réduit ainsi le sujet à sa stricte *individualité*, et limite la volonté à ce qui en constitue le commencement immédiat et naturel, c'est-à-dire la volonté empirique, individuelle, constituée de *désirs* et *d'impulsions*. Seule cette volonté empirique peut éprouver le devoir comme une dépossession de soi, parce qu'il oblige l'individu à renoncer à cette complaisance excessive à l'égard de soi, selon laquelle il ne peut rien se refuser.

La critique sartrienne du devoir fait ainsi surgir la volonté de l'homme comme *volonté strictement individuelle*, une volonté qui cherche à se satisfaire immédiatement, sans obstacles, c'est-à-dire qui veut la satisfaction immédiate de ses désirs.

C'est pourquoi Sartre, dans *Cahiers pour une morale*, caractérise le devoir comme « le sacrifice de l'homme à *l'humain* (en italiques) » « l'homme » renvoie ici à l'individualité empirique, tandis qu'« humain » renvoie à une *part d'humanité commune*, comme par exemple cette tendance pure qui était chez Fichte (*Système de l'éthique*) constitutive de l'essence de tous les êtres raisonnables.

La critique du devoir par Sartre exprime clairement son refus de soumettre l'individualité du moi empirique à l'universalité du sujet moral. Sartre réduit ainsi le sujet à l'individu et ne conçoit alors la liberté que comme affirmation de la singularité ; mais en érigeant l'individualité pure en valeur suprême, et en concevant la liberté comme refus de toute loi, de toute contrainte, cette apologie d'une liberté illimitée ne risque t'elle pas de se retourner en son contraire ?

Cet individualisme se construit donc par la résistance que l'individu oppose à loi, comme si je n'étais conscient d'être *libre pour moi-même* (individuellement) que par ma capacité à *m'opposer* aux règles et aux lois qui impliquent une soumission de la volonté singulière à l'ordre de la collectivité. En conséquence la liberté sartrienne se présente sous la forme d'une *indépendance absolue de la volonté*, mais il est à craindre que, soucieux de préserver pour lui-même cette indépendance l'individu ne considère la loi que sous la forme d'un obstacle et d'une contrainte :

« Ce choix d'un acte qui l'oppose à tout ce qui l'entoure, qui le dresse dans sa solitude contre l'ordre établi, la Loi, la Justice, le constitue dans sa vérité. »

(Noël Martin-Deslias, *Jean-Paul Sartre ou la conscience ambiguë*, éd. Nagel, page 17).

La liberté n'existe donc que sous *une forme négative* (elle emprunte à la structure ontologique de l'être pour soi sa dimension essentielle de pure *négativité*) comme refus *du conformisme, refus de l'ordre établi*, de toute forme de contrainte (la Loi), c'est-à-dire une forme de liberté en laquelle subsiste une *opposition de la Volonté à la loi*. Mais en cette opposition même la volonté se présente sous la forme d'une indépendance absolue, illimitée. Or on peut penser qu'en raison même de son caractère infini et absolu cette liberté ne porte en elle-même sa propre contradiction.

En effet si être libre c'est s'opposer à tout ce qui est susceptible d'exercer une contrainte sur la volonté (cet acte d'opposition étant constitutif de la liberté sartrienne), cela veut dire alors qu'on ne place la liberté que dans un état de *d'indépendance absolue à l'égard de toute loi*.

Mais le refus de toute loi, de toutes contraintes peut-il être encore considéré comme une liberté authentique ? Trop de liberté ne reviendrait-il pas à tuer la liberté ? N'est-il pas nécessaire de déterminer les limites de la liberté et de reconsidérer le rapport de la Volonté à la loi ?

III. La Volonté autonome comme fondement de la liberté (cf. Kant, Fichte)

1) L'opposition entre l'indépendance et l'autonomie

a) Une figure infantile de la liberté

L'indépendance à l'égard de toute loi peut être considérée en effet comme une destruction de la liberté. Faire tout ce que l'on veut n'est-ce pas en un sens laisser *libre cours* à ses *désirs* et à ses *passions* ? On peut estimer en effet qu'une liberté absolue et illimitée dissimule une complaisance excessive de l'individu à l'égard de lui-même (cf. Fichte, *Système de l'Ethique*), une façon de masquer la vulnérabilité du moi en proie à céder à tous ses désirs et caprices. Il y aurait là un acte de mauvaise foi dans cette promotion d'une *liberté absolue* (argument que l'on peut retourner contre Sartre) ramenant l'homme à la figure la plus *infantile* de la liberté, et à l'illusion de toute puissance de l'enfant (l'idéal du moi comme instance inconsciente).

Mais en même temps une telle liberté porte en elle-même sa propre contradiction : faire tout ce que l'on veut, c'est en définitive *céder* à ses désirs, ses passions, c'est-à-dire être incapable de leur opposer la moindre résistance.

b) La tendance pure comme essence du moi

Or Fichte affirme clairement dans *Le système de l'Ethique* qu'on ne peut considérer la *volonté* humaine comme étant *véritablement libre* que dans la mesure où elle peut puiser en elle une force de résistance qu'elle peut opposer à nos désirs et nos passions. C'est d'ailleurs cette force de résistance qui est constitutive de ce que Fichte appelle la tendance supérieure du Moi :

« La tendance pure est au contraire *essentielle au moi*, elle est fondée dans *l'égoïté* comme telle. Pour cette raison, elle existe dans tous les êtres raisonnables et ce qui en résulte est valable pour tous les êtres raisonnables. Puis, la tendance pure est une tendance supérieure, une tendance telle qu'elle m'élève... »

(*Système de l'Ethique*, éditions P.U.F. , pages 135-136).

Fichte appelle ainsi *tendance pure la force active* par laquelle la volonté *oppose une résistance* à nos tendances, nos inclinaisons, nos désirs, c'est-à-dire une *force morale de la volonté* qui refuse de céder à la tendance naturelle lui inclinant de rechercher exclusivement la jouissance.

Le moi étant considéré par Fichte comme une *pure activité* (par opposition à la force d'inertie existant dans la nature) ne peut se poser lui-même comme *mettant fin à cette activité* sans se détruire lui-même. En conséquence il porte nécessairement en lui une tendance à s'affranchir de son inclination naturelle à la

jouissance que Fichte considère comme étant un oubli passif de soi dans la nature, la jouissance étant le sentiment qui accompagne *l'achèvement* d'un acte. On peut dire en ce sens que la jouissance en mettant un *terme*, un *arrêt à l'action*, constitue un achèvement du moi à lui-même.

Parce que le moi se pose comme *activité pure*, une activité qui est à elle-même son propre *objet*, son propre *but* (et non une activité qui chercherait à s'anéantir elle-même dans la jouissance) il *porte nécessairement* en lui cette tendance supérieure à résister à l'inclination de la nature. C'est la raison pour laquelle c'est la volonté qui constitue l'essence de la conscience de soi : « On affirme que le Moi pratique est le Moi de la conscience de soi originaire ; qu'un être raisonnable ne se perçoit immédiatement que dans *le vouloir...* *Le vouloir* est le caractère propre et essentiel de la raison. »

(Fichte, *Fondement du droit naturel*, page 37, éditions P.U.F.).

c) Volonté et autonomie

Si la volonté apparaît clairement ici comme étant constitutive de l'essence du Moi, cette volonté ne se présente pas sous la forme sartrienne d'une *indépendance illimitée*, mais sous la forme de *l'autonomie*.

Est autonome la volonté qui peut se déterminer elle-même à l'action indépendamment d'une impulsion sensible ou d'une impulsion extérieure. Or le concept d'autonomie contient une relation positive de *la volonté à la loi*. Autonome signifie en grec se donner à soi-même une Loi. On songe par exemple à ce propos de Rousseau dans le Contrat social :

« L'impulsion du seul appétit est esclavage tandis que l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. »

(*Du contrat social*).

C'est donc *l'autonomie* sur laquelle se fonde la liberté de la volonté, et de ce point de vue la volonté ne peut *se poser comme autonome* sans en même temps poser le principe de sa soumission à la loi. Fichte affirmera même qu'on ne peut dissocier la loi de la conscience de soi de la volonté comme pure autonomie. C'est donc l'existence de la *loi morale* qui permet à la volonté de prendre conscience de son autonomie. Et inversement c'est *l'autonomie de la volonté* qui donne *un sens à la loi*. Nous ne pourrions en effet comprendre l'existence de la loi et le principe *d'obligation* qu'elle contient, ni même comprendre la signification du *respect qu'elle peut inspirer* si nous n'avions pas conscience de nous-mêmes comme une volonté autonome (cf. Kant et Fichte).

Sans l'intuition de nous-mêmes comme pure *activité, volonté autonome*, la loi n'aurait d'autre sens pour nous qu'une contrainte extérieure, un obstacle à notre volonté.

La conscience de notre *autonomie* nous permet de comprendre immédiatement ce caractère *d'obligation* constitutif de la loi morale, caractère selon lequel elle apparaît sous la forme d'un *Devoir*. Toujours selon le même principe, l'inverse est également valable : l'homme ne peut ressentir le respect que lui impose *le devoir* et comprendre son caractère d'obligation s'il ne s'est pas élevé à la conscience de lui-même comme activité pure, volonté autonome.

C'est la raison pour laquelle en son système de l'Éthique Fichte procède à une véritable déduction logique. En partant de l'acte de la conscience de soi on en *déduit l'essence* du moi comme *volonté autonome*, et à partir de là la relation de la volonté au Devoir en tant que relation immanente à la volonté et constitutive de son essence.

Quelles sont les caractéristiques essentielles du Devoir ?

2) Le devoir, l'impératif catégorique

a) La présence immédiate de la loi à la conscience

Nous venons donc de procéder à la démonstration suivante : le moi ne *peut se poser*, c'est-à-dire être *conscient de soi* sans s'attribuer une tendance pure constitutive de son essence, et qui définit en même temps la nature de tous les êtres raisonnables (cf. Fichte). Dans la mesure où cette tendance pure est posée dans le moi comme valable pour tous les êtres raisonnables, sa dimension *d'universalité* lui confère par là-même le caractère d'une loi, elle devient donc le principe d'une *législation universelle*.

Ainsi est établie la relation immanente du sujet à la loi, et ce terme de loi peut être défini comme un principe objectif valable pour tout être raisonnable, lui disant comment il doit agir. La loi est encore ainsi un principe pratique, c'est-à-dire un principe déterminant immédiatement ma volonté, une règle de conduite qui n'est pas simplement subjective, valable simplement pour moi, mais un principe valable pour la volonté de tout être raisonnable.

Or, la loi, telle qu'elle se présente immédiatement à la conscience, m'apparaît comme contenant le principe d'une obligation, c'est-à-dire la nécessité d'accomplir une action exigeant de la part du sujet un effort sur lui-même, et notamment l'effort pour se soustraire à l'emprise de ses inclinaisons naturelles.

La loi apparaît à la conscience comme une exigence, et même un principe de contrainte puisqu'elle m'oblige à me libérer de la servitude de mes passions.

Mais qu'elle se présente à ma conscience comme principe d'une contrainte ne doit pas être interprété comme si la contrainte était constitutive de son essence, auquel cas la loi serait considérée comme un obstacle à la liberté, reçue de l'extérieur et imposée du dehors à la volonté humaine.

C'est à une telle interprétation qu'est conduit J.P. Sartre lorsque, dans *Cahiers pour une morale*, il considère le devoir comme une des quatre *figures de l'aliénation*. Le devoir, selon lui, me dépossède de ma liberté parce qu'il est vécu comme une contrainte, il est la présence d'autrui ancrée au cœur de ma volonté, c'est-à-dire ce que les autres exigent de moi mais que je n'ai pas librement choisi pour moi-même.

La conscience du devoir est ainsi la conscience d'une altérité que je ne peux vivre que sur le mode de l'hétéronomie, c'est-à-dire une contrainte qui m'est imposée de l'extérieur et à laquelle je devrais soumettre ma volonté.

Or, une telle interprétation confond, nous semble t'il, l'essence du devoir (de la loi), et les conditions de sa réflexion dans la conscience d'une individualité empirique qui agit souvent par intérêt, par égoïsme ou amour de soi. Que le devoir apparaisse comme une contrainte extérieure (cf. Sartre) n'est que la condition constitutive de sa dimension *phénoménale*, c'est-à-dire la manière dont il se présente immédiatement à la conscience, ou encore la manière dont il est vécu spontanément par un sujet dont l'individualité est immédiatement empirique. Mais il ne s'agit là que des conditions constitutives de sa réflexion dans la conscience de l'individu défini comme une singularité naturelle, et non des conditions constitutives de son essence.

Le devoir n'est vécu comme une contrainte que par un sujet dont la conscience se limite à sa seule individualité naturelle et immédiate, et qui ne s'est pas encore élevé à la conscience de cette dimension *d'universalité inhérente au sujet* (la conscience de cette tendance pure comme essence de tous les êtres raisonnables).

b) La bonne volonté

En revanche, dès que le sujet accède à cette *conscience de son universalité* (le sujet universel humain, et plus seulement l'homme en tant qu'individu) la dimension d'extériorité de la loi disparaît dans la mesure où il comprend que ce que la loi exige de lui (et même ce que les autres exigent de lui) correspond à ce que tout sujet raisonnable exige de lui-même.

La conscience de soi du sujet raisonnable contient en elle-même le principe d'un respect pour la loi, et c'est pour cette raison qu'on peut établir un lien immanent *du sujet au devoir*, que l'on peut définir comme *la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi*.

La définition du devoir fait apparaître ainsi un rapport positif à la loi et détermine les conditions de production d'une *volonté raisonnable*, à savoir la disposition intérieure de celle-ci, sa disposition à agir par respect pour la loi.

Dans la philosophie de Kant, c'est bien cette *disposition intérieure de la volonté* qui constitue sa dimension morale : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une bonne volonté. »

(*Les fondements de la métaphysique des mœurs*, éditions La Pléiade, Tome II, page 250).

La bonne volonté est ainsi la volonté qui agit par *devoir*, c'est-à-dire par respect pour la loi.

Ce qui permet cette promotion de la bonne volonté dans la philosophie de Kant, c'est la constatation que certaines qualités comme par exemple l'intelligence, le courage, le sang-froid ne sont pas nécessairement des vertus par elles-mêmes. Même la maîtrise de soi ne peut apparaître comme réellement bonne que si elle est au service d'une bonne volonté ; quelqu'un peut commettre par exemple un crime de sang-froid, et l'accomplir avec une parfaite maîtrise de lui-même :

« Le sang-froid d'un scélérat ne le rend pas seulement beaucoup plus dangereux ; il le rend aussi immédiatement à nos yeux plus détestable encore que nous ne l'eussions jugé sans cela. »

(idem, page 251).

Des qualités dites « supérieures » ne sont donc pas des vertus par elles-mêmes, et peuvent être une source de corruption pour celui qui n'est pas animé par une bonne volonté. Ce qui définit la bonne volonté est essentiellement pour Kant la qualité de l'intention qui préside à l'action, c'est-à-dire sa disposition intérieure à agir par respect pour la loi.

Afin de mieux déterminer cette qualité de la volonté (comme bonne volonté) il est nécessaire de se référer à un concept qui lui est proche, à savoir le *concept de devoir* qui contient en lui cet élément de la volonté puisqu'il se définit précisément comme *la nécessité d'accomplir une action par pur respect pour la loi*. Or, il n'y a bien que la bonne volonté qui présente une telle disposition, l'intention d'agir par respect pour la loi. Mais en même temps, si le concept de devoir inclut en lui cette détermination de la bonne volonté, s'y ajoute un autre élément, c'est-à-dire un ensemble d'entraves subjectives émanant de notre propre sensibilité.

C'est ce que nous avons suggéré plus haut en affirmant que le devoir se présente immédiatement à la conscience sous forme de contrainte, conséquence nécessaire de sa réflexion dans la conscience de soi d'un individu qui se pose avant tout et immédiatement comme une singularité naturelle et vivante, c'est-

à-dire un individu constitué de tendances et de désirs qui cherchent leur propre satisfaction.

L'individualité naturelle obéit d'abord à cette loi universelle de la nature selon laquelle elle est attachée à elle-même et ne doit se soucier que de sa propre existence (l'instinct de conservation). La sensibilité de l'individu fait donc apparaître le caractère dominant de l'amour de soi, l'égoïsme. Le devoir n'apparaît donc immédiatement à la conscience que sous la forme d'une contrainte en raison de la résistance que lui oppose notre égoïsme.

Parce que l'individualité naturelle se définit essentiellement par l'amour de soi, elle a cette complaisance à l'égard d'elle-même selon laquelle elle recherche immédiatement sa propre satisfaction. C'est en raison de cette tendance que le devoir se présente à elle comme une *contrainte*, puisqu'elle l'oblige à renoncer à soi, à renoncer à la satisfaction de ses désirs.

Dans l'idée de devoir, nous trouvons donc cet aspect selon lequel la bonne volonté se heurte à des difficultés, se heurte à la résistance que lui oppose le mouvement naturel de notre propre sensibilité (l'amour de soi, l'égoïsme, l'intérêt). Pour cette raison, le devoir est une exigence, la conscience de la *nécessité d'un effort* pour surmonter notre tendance naturelle à rechercher le bien-être, la satisfaction de tous nos désirs.

Cela explique la nécessité que nous avons à agir par devoir, pas par respect pour la loi, et le plus souvent l'homme agit conformément au devoir et non par devoir. Une action peut être extérieurement conforme au devoir mais ne se fonde pas toujours sur une bonne volonté. Par exemple, le marchand qui sert loyalement ses clients agit conformément au devoir, mais non nécessairement par devoir, s'il n'a en vue que son propre intérêt. Il peut très bien le faire dans le but de fidéliser la clientèle, d'attirer le plus grand nombre possible d'acheteurs afin d'accroître ses bénéfices.

De même, celui qui, heureux de vivre, s'efforce de conserver sa vie agit conformément au devoir (il s'agit ici d'un devoir à l'égard de soi) puisque conserver sa vie est un devoir ; mais il n'agit pas par devoir puisque ici, il est porté par le mouvement naturel de sa propre sensibilité (amour de la vie). Donc, il n'a pas à produire d'effort sur lui-même pour conserver sa vie, ce n'est pas la représentation du devoir qui le détermine à agir mais un sentiment immédiat et spontané qui est dans une continuité immédiate avec les lois de la nature (l'intérêt de l'individualité naturelle pour sa propre existence).

Or, la caractéristique de l'être raisonnable, selon Kant, c'est que, à la différence des choses de la nature qui agissent selon les lois de la nature, il peut agir par la représentation de la loi, la représentation d'un principe objectif valable pour tous les êtres raisonnables et déterminant immédiatement la volonté. Celui qui agit par devoir, dans cet exemple, serait plutôt celui qui *s'efforcera de conserver une vie à laquelle il ne tient plus*.

Une action n'a donc de valeur morale véritable que si elle est non seulement conforme au devoir, mais encore accomplie par devoir. Agir sous l'influence de la sensibilité, même si l'action est conforme au devoir, cela est *pathologique* ce qui signifie que ma volonté est alors passive puisqu'elle fait le bien par plaisir, en étant donc détachée. Par exemple celui qui agit par compassion n'agit pas réellement par devoir au sens où *il se laisse porter, conduire* par le mouvement de sa propre sensibilité. Kant interprète ainsi un passage célèbre de l'Écriture, où il est prescrit, ordonné *d'aimer son prochain*, et même *son ennemi*. L'amour du prochain est considéré par Kant ici comme un devoir, un commandement, c'est-à-dire un effort (s'efforcer d'aimer l'autre, y compris en surmontant notre possible aversion

naturelle) que l'on doit accomplir sur soi-même. Kant estime qu'un tel amour est pratique et non pathologique, autrement dit, il ne se fonde aucunement sur un penchant de la sensibilité, sur une sorte de « compassion amollissante ».

Il y a ainsi une opposition entre le point de vue de la légalité, c'est-à-dire de la conformité à la loi, et le point de vue de la moralité qui réside dans la pureté de l'intention.

Puisque toute action provenant d'un modèle emprunté à la sensibilité ne peut être qualifiée de morale, il ne reste donc d'autre *mobile à l'action que le respect de la loi qui lui ordonne de faire son devoir*. C'est donc la seule représentation de la loi, chez un être raisonnable, qui peut déterminer la bonne volonté.

En quoi consiste cette loi dont la seule représentation doit immédiatement déterminer la volonté de façon absolue et inconditionnée, c'est-à-dire indépendamment de la fin proposée ?

c) Première formulation de l'impératif catégorique

Kant constate en effet que certains commandements sont simplement hypothétiques, conditionnés par le choix d'une fin possible. Si par exemple je veux allumer une lampe, je serai obligé d'accomplir un ensemble de gestes nécessaires qui s'imposeront à ma volonté comme indispensables à l'accomplissement de la fin choisie. En revanche, si je ne me propose pas cette fin (elle n'est que possible, ou encore problématique) il ne me sera pas nécessaire d'accomplir ces actions. *Le caractère nécessaire de l'action* n'est donc pas ici absolu (inconditionné) puisqu'il est conditionné par la fin que l'on se propose.

De même, il y a les impératifs de la prudence, qui commandent non plus selon des fins possibles (allumer la lampe) mais selon des fins réelles, comme par exemple celles que poursuivent effectivement les hommes sous le nom de bonheur.

Kant admet ainsi qu'il y a une fin que tout le monde poursuit en fait, celle d'être heureux. Ce qui était simplement problématique (je peux ne pas vouloir allumer la lampe et alors, les actions à accomplir ne s'imposent plus à moi) devient *assertotique* (les hommes veulent tous être heureux). Il ne suffit plus de dire, pour définir de semblables impératifs : si vous désirez telle fin, faites cela. Il faut dire : en fait, et du fait que vous êtes un homme, vous désirez telle fin (être heureux). Prenez donc tel moyen pour l'atteindre. Les impératifs de la prudence donnent le moyen d'atteindre le bonheur.

Toutefois, bien que cet impératif soit ici assertotique (tous les hommes veulent effectivement être heureux) il n'a pas de solidité plus grande que le précédent, ce qui signifie que les actions à accomplir pour atteindre cette fin (être effectivement heureux) ne posséderont pas un plus grand degré de nécessité que les précédentes. L'assertotique porte ici sur le seul fait que *tous les hommes recherchent le bonheur, le bien-être, alors qu'ils ne recherchent pas tous les mêmes fins techniquement définissables* (allumer la lampe).

Pourtant, alors que la science nous donne les moyens d'atteindre à coup sûr telle ou telle fin, nous ne pouvons trouver aucune règle sûre pour atteindre le bonheur. L'idée que nous nous en faisons varie d'un individu à l'autre et ce qui est valable pour l'un (pour être heureux il faut être riche) ne s'imposera pas avec la même nécessité pour celui qui a placé essentiellement le bonheur dans la santé.

Le bonheur est en effet une notion complexe, voire confuse qui n'est en fait qu'un idéal de notre imagination, une exigence subjective. Dans ces deux

exemples (impératifs techniques problématiques ou impératifs assertotiques) l'action n'est pas représentée comme étant nécessaire en elle-même, mais seulement par rapport à un but. L'impératif hypothétique exprime toujours la nécessité de l'action comme simple moyen d'obtenir une fin.

Or nous venons de voir que chez un être raisonnable *seule* la représentation de la *loi* peut déterminer la bonne volonté, autrement dit l'action morale ne tire pas sa valeur du but qu'elle se propose, ce qui signifie que l'obéissance à la loi doit être indépendante du contenu de la loi, au sens du but qu'elle poursuit.

Dès lors il faut se poser la question suivante : qu'est-ce qui donne à l'action morale son caractère de nécessité absolue selon lequel elle s'impose immédiatement à ma volonté de façon *inconditionnée* ? La réponse de Kant est la suivante :

« Il ne reste plus que la conformité universelle des actions à la loi en général, qui doit seule lui servir de principe (*à la volonté*) ; en d'autres termes, je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle. »

(idem, page 261).

La loi n'est donc pas seulement une règle de conduite personnelle que j'estimerai valable uniquement pour moi-même (une simple maxime) mais elle est strictement universelle. La volonté morale est justement celle qui agit conformément à la loi et à sa dimension d'universalité, indépendamment des fins particulières poursuivies par l'individu.

La caractéristique de l'impératif catégorique, qui commande donc de façon inconditionnée, c'est qu'il ne nous propose aucune fin extérieure à la loi. La loi n'est plus une règle de conduite subjective variable d'un individu à l'autre et au service d'une fin qui lui serait extérieure (être heureux), elle est un principe objectif ayant sa valeur en elle-même et qui, pour cette raison, contraint immédiatement la volonté sans condition. La définition de *l'impératif catégorique* est bien *la représentation d'un principe objectif qui commande de façon absolue et inconditionnée*, c'est-à-dire qui détermine *immédiatement la volonté*.

Puisque la loi commande par elle-même, elle a immédiatement en elle-même sa valeur, et le critère de l'action morale ne peut plus être autre chose que la nécessité, pour mon action, de se conformer à la loi. D'où la première formule de l'impératif catégorique :

« Agir toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. ».

La formulation de l'impératif catégorique contient ainsi la nécessité pour la maxime de se conformer à l'universalité de la loi.

La maxime est en effet *une règle d'action subjective* qu'un individu considère comme *valable pour lui*. Par exemple, je puis me fixer comme règle de ne jamais essayer une injure sans en tirer *vengeance*. C'est *une règle* que je peux bien tenir toute ma vie, mais en ce cas c'est une règle que je choisis pour ma propre conduite, ce n'est pas une règle qui vaut pour toutes les volontés.

Une maxime, si elle est donc une règle pour l'action, ne régit que celui qui l'adopte, elle est subjective et peut par conséquent être contraire à la loi morale. Or la formulation même de l'impératif catégorique contient la nécessité, pour la maxime, de se conformer à l'universalité de la loi, de telle sorte qu'il n'y ait pas d'opposition, de contradiction, entre la volonté de l'individu qui se détermine à partir de règles de conduite qui lui sont personnelles, et la volonté de l'être raisonnable qui se détermine à partir de principes objectifs, valables pour tous les êtres raisonnables.

C'est donc la suppression de cette opposition qui constitue l'essentiel de la formulation de l'impératif catégorique. Je dois agir de telle sorte que, ce que je considère comme valable pour moi (règle subjective de conduite) puisse être érigé par ma volonté en loi universelle valable pour tous les êtres raisonnables : « Agis comme si la maxime de ton action devait par la volonté être érigée en loi universelle de la nature. ».

Cette dernière expression (loi universelle de la nature) peut être éclairée par un exemple. Parmi les devoirs existants, Kant cite l'exemple d'un devoir strict que l'on a en envers soi-même, *le devoir de conserver sa vie*.

Par opposition à ce devoir, la maxime du suicide pourrait être présentée de la manière suivante : si la vie, en se prolongeant, me menace de plus de maux qu'elle ne me promet de joies, je puis l'abréger. Or ce que Kant constate, c'est que précisément cette maxime ne peut être érigée en loi universelle de la nature, elle n'est pas universalisable car elle conduirait à une conception contradictoire de la nature. Une nature dont la loi serait de détruire la vie au nom de l'amour de soi, dont l'objet est précisément de nous inciter à la conserver, une telle nature se contredirait et ne pourrait pas demeurer comme nature.

De même, si on prend l'exemple d'un devoir strict envers autrui, selon lequel il faut toujours tenir ses promesses. Peut-on emprunter de l'argent en promettant de le rendre, en sachant très bien qu'on sera, plus tard, dans l'impossibilité de le rendre ?

La maxime d'une fausse promesse (je m'accorde le droit de ne pas tenir ma promesse) faite en sachant qu'on ne pourra la tenir *ne peut être universalisée*, car, universalisée elle rendrait impossibles les promesses elles-mêmes.

Donc, *se suicider* par dégoût de la vie ou faire des fausses promesses pour se tirer d'embarras sont des actions dont les maximes ne sauraient sans contradiction être érigées en lois universelles de la nature. *Le suicide* est donc *contraire au devoir*, au principe *suprême du devoir*. Le raisonnement est le même dans le cas d'une fausse promesse : je ne puis concevoir un monde dans lequel la loi serait de faire des promesses avec l'intention de ne pas les tenir, car la notion de promesse, alors, n'aurait plus de sens.

L'exemple du mensonge est également éclairant : supposons que la maxime du mensonge soit une loi universelle : on admet alors que tous les hommes diront le contraire de la vérité. Mais dans une telle perspective, si tout le monde ment, si tout le monde cesse de dire la vérité, le mensonge n'aurait plus de sens.

Le projet même de mentir, affirme clairement Kant, suppose de la part de celui qui l'élabore l'affirmation de la loi universelle selon laquelle il faut dire la vérité. Le mensonge n'est donc pas la négation de cette loi universelle, il en est au contraire l'affirmation, puisque celui qui ment ne peut espérer être cru qu'en supposant que les autres lui feront confiance, en admettant que pour eux demeure valable la règle selon laquelle il faut dire la vérité.

Si je ne suppose pas en autrui la validité de cette règle, je *supprime* de fait la possibilité pour autrui de *me faire confiance*. Pour que le mensonge soit mensonge, pour qu'il garde son sens de mensonge et obtienne *ses effets* (les autres me croient) il faut que soit *admise* la règle selon laquelle il ne faut pas mentir.

Donc, au moment où je mens, je dois vouloir que la règle soit une règle universelle, sinon mon mensonge n'aurait aucune chance d'obtenir l'effet voulu (si tout le monde ment, on ne croit plus personne). Mais en même temps, au moment même où *j'affirme l'universalité de la règle* (« il ne faut pas mentir ») je veux, moi, mentir, violer la règle, c'est-à-dire m'accorder le droit (exclusivement

pour moi-même) de faire exception à la règle, une exception que je pose ici comme étant uniquement valable pour moi.

Lorsque je mens, donc, je veux à la fois, et *contradictoirement*, la règle qui ordonne de ne pas mentir, et la *maxime* purement *subjective* qui commande mon mensonge.

Il ne s'agit pas seulement d'une contradiction logique car en ce cas la mauvaise volonté, étant contradictoire, n'existerait pas puisque les choses contradictoires ne peuvent exister. Il s'agit ici de deux points de vue différents pour considérer une seule et même action, l'opposition de deux points de vue selon que l'on envisage l'action du côté d'une volonté entièrement conforme à la raison, et de l'autre une volonté affectée par l'inclination. Il n'y a donc pas contradiction logique, mais simplement opposition entre l'inclination et les préceptes de la raison.

Nous reconnaissons la valeur de l'impératif moral, mais nous prenons la liberté d'y faire exception en faveur de notre inclination. C'est bien *cette opposition* qui est *constitutive de la mauvaise volonté*.

La faute consiste donc à céder à notre inclination naturelle, à nos désirs. Mais alors même que nous cédon, nous savons que nous ne devrions pas céder. Dans le moment même où nous cessons de respecter la loi morale (nous prenons la liberté d'y faire exception) nous ne cessons pas de la tenir pour respectable.

d) Seconde formulation de l'impératif catégorique

Il reste un dernier élément de l'impératif catégorique à préciser. Tout homme, en tant qu'être raisonnable, c'est-à-dire pourvu d'une volonté, agit en vue d'une fin. Or, il faut distinguer les fins subjectives et les fins objectives :

« Le principe subjectif du désir est le mobile, le principe objectif du vouloir est le motif. »

(Kant, idem, page 293).

La bonne volonté ne peut agir en vue d'une fin subjective, être déterminée par un mobile. Il reste à déterminer quelle fin objective elle peut se donner, quel motif peut la déterminer. Les fins subjectives sont toutes relatives au sujet et c'est pourquoi elles ne peuvent servir de principes universels à la volonté. Une fin objective devra donc avoir une valeur universelle, et par suite être une fin en soi. Or il n'existe dans la nature qu'une fin en soi, et c'est l'homme :

« L'homme, et en général tout être raisonnable existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré. »

(Kant, idem, page 293).

Les choses n'ont de valeur que subjectivement, pour nous, en fonction de leur utilité, de l'usage que nous voulons en faire. Au contraire, *les êtres raisonnables, les personnes*, ont une *valeur absolue*. Si l'on refusait de faire de la personne une fin en soi, on ne saurait rien trouver qui ait une valeur absolue et il serait par là-même impossible que puisse exister un impératif catégorique. On peut donc exprimer cet impératif catégorique sous une deuxième forme :

« Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. »

(Kant, idem, page 295).

Dans les exemples précédents, nous avons vu que celui qui se suicide ne peut, sans contradiction, ériger la maxime de son action en loi universelle de la nature, puisque l'idée que la nature puisse inciter l'individu, par amour de lui-même, à

mettre fin à sa vie est en contradiction avec la loi universelle de l'instinct de conservation selon lequel, au contraire, il porte un attachement naturel à sa propre existence l'incitant à la conserver. Maintenant, ce que nous pouvons constater, c'est qu'en se suicidant, il traite sa personne comme un moyen et non comme une fin en soi. De même, celui qui fait une fausse promesse se sert d'un autre homme comme d'un moyen.

e) La déduction de l'autonomie

Nous pouvons, enfin, effectuer la synthèse de ces deux formulations de l'impératif catégorique pour en faire apparaître une dernière, puisque l'homme ne doit pas être traité comme un instrument (un objet) il ne peut pas être simplement le sujet auquel s'adresse la législation universelle qu'impose la loi morale.

Cela voudrait dire que la loi morale serait exclusivement ce qui s'impose à lui. Or il doit pouvoir en être l'auteur, et non simplement la recevoir de l'extérieur. Il ne peut être l'auteur de la loi morale que dans l'exacte mesure où il se l'impose à lui-même. Le troisième principe de la moralité est donc celui de l'autonomie :

« L'idée de la volonté de tout être raisonnable conçue comme volonté instituant une législation universelle. ».

Ma volonté n'est donc pas simplement la réalité sur laquelle la loi exerce son action (elle constitue un principe d'obligation inconditionné) auquel cas je serais destitué de mon privilège de sujet, de personne, et la loi *agirait sur moi* à la manière d'une *force active exerçant son action sur un objet*.

Puisque la dignité de l'homme réside dans son statut de sujet, il doit être nécessairement *l'auteur* de la loi, c'est-à-dire celui qui, par son action sur lui-même, se détermine librement à obéir à une loi qu'il s'est prescrite à lui-même. Et c'est précisément ce que contient le principe même de *l'autonomie*.

Kant fait donc de l'autonomie le principe suprême de la moralité, puisque l'autonomie implique à la fois la volonté d'une législation universelle et le respect de la personne humaine dont elle affirme la dignité.

Thierry DUPOUX