



HAL
open science

L'idée du mal radical chez Kant

Déborah Chekroun

► **To cite this version:**

| Déborah Chekroun. L'idée du mal radical chez Kant . Philosophie. 2017. dumas-01706831

HAL Id: dumas-01706831

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01706831>

Submitted on 12 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

Déborah

CHEKROUN

L'idée du mal radical chez Kant

UFR 10 - Philosophie

Mémoire de Master 2

Mention: Philosophie

Parcours: Histoire de la philosophie

Directeur du parcours: Mr Jean-Baptiste BRENET

Directeur du mémoire: Mr Christian BONNET

Résumé

Ce mémoire a pour objet d'étudier les conditions de possibilité des actions empiriquement contraires à la loi morale dans le but de traiter du problème que pose le mal radical à la liberté dans la philosophie morale de Kant.

Mots-clés

Mal radical - origine rationnelle - penchant au mal - disposition originelle au bien - liberté - nature morale de l'homme - anthropologie morale - conversion morale - assistance divine - attitude - loi morale - caractère moral - mentalité - légalité - moralité - principe pratique subjectif suprême - origine insondable du mal radical.

Table des Matières

Introduction	4
1. L'idée du mal radical dans l'article Sur le mal radical dans la nature humaine	5
1.1. Structure de l'article	5
1.2. Introduction au problème du mal (§1 à 10)	6
1.2.1. La nature morale de l'homme: méthode et hypothèses	6
1.2.2. L'hypothèse rigoriste: l'homme est bon ou mauvais	10
1.2.3. Exclusion des hypothèses latitudinaires neutraliste et de coalition	12
1.3. De la disposition originelle au bien dans la nature humaine	14
1.3.1. La dispositions de l'homme à l'animalité	14
1.3.2. La disposition de l'homme à l'humanité	15
1.3.3. La disposition de l'homme à la personnalité	17
1.4. Du penchant au mal dans la nature humaine	19
1.4.1. Analyse conceptuelle de la notion de penchant au mal	19
1.4.2. Les trois niveaux du penchant au mal: fragilité, impureté et mauvaïeté	20
1.4.3. Le penchant au mal est un penchant moral	22
1.5. L'homme est mauvais par nature	25
1.5.1. En quel sens l'homme est-il mauvais par nature ?	25
1.5.2. La confirmation par l'expérience du penchant au mal	27
1.5.3. La nature du mal radical	28
1.5.4. Le mal radical consiste en une inversion morale de l'ordre des mobiles.	29
1.5.5. Le mal radical comme faute morale	31
1.6. De l'origine du mal dans la nature humaine	33
1.6.1. L'origine rationnelle du mal radical	33
1.6.2. Les Ecritures et le principe d'édification morale	37
1.7. Du rétablissement dans sa force de la disposition originelle au bien	39
1.7.1. Les conditions de possibilité du rétablissement de la disposition originelle au bien	40
1.7.2. Les modalités du relèvement moral de l'homme	43
1.7.3. La formation morale de l'homme	44
2. L'idée du mal radical et le problème de la liberté	47
2.1. Les enjeux du problème	47
2.2. Volonté et arbitre	49
Conclusion	51
Bibliographie	52

Introduction

L'article *Sur le mal radical dans la nature humaine* (1792) d'Emmanuel Kant publié dans le *Berlinische Monatsschrift* occupe une place particulière dans la philosophie pratique de l'auteur. L'idée du mal radical ne semble pas en effet s'intégrer à la philosophie critique kantienne. Si la *Critique de la raison pratique* (1788) pose les conditions de possibilité de la détermination de la volonté par la loi morale et donc d'une raison pratique *pure*, l'article *Sur le mal radical* interroge quand à lui, les conditions de possibilité de l'action moralement mauvaise. Désormais, il ne s'agit plus d'établir le principe objectif de la moralité, objet de la critique kantienne, mais d'établir le fondement subjectif à l'origine de l'adoption de maximes particulières et non universalisables c'est-à-dire non conformes à la loi morale.

Après avoir établi la présence d'une disposition originelle au bien dans la nature humaine constitutive de la possibilité de la nature morale de l'homme, Kant pose la présence d'un penchant inné au mal dans la nature intelligible de l'homme, antérieur à tous actes sensibles et qui actualise dans le monde phénoménal une inclination à ne pas respecter la loi morale. Dans la mesure où le penchant au mal est attaché universellement à la nature humaine de façon contingente, l'homme conserve une disposition originelle au bien, identifiée au respect de la loi morale, sans laquelle la possibilité de se déterminer par la loi morale ne pourrait lui être donnée.

Après avoir analysé l'idée du mal radical, nous aborderons le problème que pose l'idée du mal radical à la liberté. Dans la philosophie critique de Kant, la liberté est essentiellement une liberté *pratique* définie positivement comme autonomie. Or, dans l'article *Sur le mal radical* la liberté n'est plus l'obéissance à la loi morale, mais la liberté de ne pas s'y conformer. Il semble que la loi morale ne définisse pas elle seule la liberté. Ce qui nous conduit à supposer l'existence d'une autre forme de liberté qui exprimerait une liberté de choix de l'arbitre. Pour autant, la liberté doit être concédée à l'arbitre dans l'adoption d'un principe pratique subjectif contraire à la loi morale. En effet, si l'adoption de maximes contraires à la loi morale n'était pas motivée par un acte libre alors, l'homme

ne porterait plus la responsabilité morale de ses actions. Par conséquent, l'adoption de maximes corrompues par le mal doit nécessairement relever d'un acte libre dont il conviendra de préciser le sens.

Dans une première partie nous analyserons l'idée du mal radical à partir d'un commentaire suivi de l'article de Kant *Sur le mal radical dans la nature humaine*, puis dans une seconde partie nous aborderons le problème que pose l'idée du mal radical à l'idée transcendantale de la liberté.

1. L'idée du mal radical dans l'article *Sur le mal radical dans la nature humaine*

1.1. Structure de l'article

L'opuscule *Sur le mal radical dans la nature humaine* comprend cinq sections:

La première section *De la disposition originelle au bien dans la nature humaine* expose les trois dispositions originelles de l'homme au respect de la loi morale: la disposition à *l'animalité*, à *l'humanité* et à la *personnalité*. Elles représentent les trois modalités d'une même disposition au bien et sont constitutives de la possibilité de la nature morale de l'homme. La disposition à *l'animalité* et la disposition à *l'humanité* représentent les conditions de possibilité de la *personnalité*, c'est-à-dire de l'installation en l'homme de la loi morale.

La deuxième section *Du penchant au mal dans la nature humaine* définit la notion de *penchant* comme ce qui fonde l'adoption par l'arbitre libre d'un premier principe pratique subjectif contraire à la loi morale et suppose la présence dans la nature humaine d'un penchant au mal inné attaché de manière contingente au caractère moral de l'espèce humaine. Elle établit la nature morale de ce penchant qui comprend trois niveaux: la fragilité, l'impureté et la mauvaieseté.

La troisième section *L'homme est mauvais par nature* apporte la confirmation par l'expérience du penchant au mal dont la preuve a été apportée dans la section deux et

envisage les conséquences de la présence en l'homme d'un penchant à ne pas respecter la loi morale.

La quatrième section *De l'origine du mal dans la nature humaine* attribue une origine *rationnelle* au mal radical sans laquelle le mal ne peut être imputé à son auteur et ne peut résulter d'un acte libre de l'arbitre. Elle discute la manière dont la bible pense l'origine du mal dans le monde. Elle donne une lecture rationnelle du péché originel à partir du principe kantien d'édification morale afin d'éclairer le texte biblique à l'aune de la raison pure pratique.

La cinquième section *Du rétablissement dans sa force de la disposition originelle au bien* se demande dans quelle mesure une *conversion morale* de l'homme est possible en présence du penchant au mal.

1.2. Introduction au problème du mal (§1 à 10)

1.2.1. La nature morale de l'homme: méthode et hypothèses

Le problème de la nature morale de l'homme se pose dès le début de l'opuscule *Sur le mal radical* (§1à5): *l'homme est-il bon ou mauvais par nature?* Dans les §6 à 10 sont envisagés les problèmes méthodologiques rencontrés dans la résolution du problème. La nature morale de l'homme relève t-elle d'une connaissance *théorique* de l'homme comme être sensible ou d'une connaissance *pratique* de l'homme comme être moral? En d'autres termes, la connaissance de la nature morale de l'homme appartient-elle aux sciences de la nature ou à ce que nous pouvons appeler avec G.Krüger (1961)¹ à une anthropologie pratique? Il s'agira de préciser le sens de la notion de nature morale de l'homme, de déterminer la méthode *a posteriori* ou *a priori* permettant de la qualifier et d'analyser la cohérence logique des hypothèses relatives au caractère moral de l'espèce humaine. L'hypothèse latitudinaire neutraliste soutient que l'homme n'est *ni bon ni mauvais*. L'hypothèse latitudinaire de coalition soutient quand à elle, que l'homme est en partie bon, en partie mauvais. Enfin, l'hypothèse rigoriste soutient que l'homme est bon *ou* mauvais.

¹ G.Krüger, *Critique et morale chez Kant*

Par ailleurs, le caractère moral de l'homme ne peut être apprécié empiriquement à partir de l'expérience des actions bonnes ou mauvaises dans la mesure où le bien et le mal ne sont pas des objets d'expérience. Ils ne se situent pas dans des actions empiriquement conformes ou contraires à la loi morale, mais dans les maximes de ces actions selon qu'elles sont morales ou non. Par conséquent, le problème de la nature morale de l'homme est reconduit à celui du caractère moral des maximes particulières et à partir d'elles à une maxime suprême au principe de l'adoption de toutes les maximes particulières. Il s'agira alors de déterminer la valeur morale de la maxime suprême qui fonde l'ensemble des maximes particulières afin de préciser le caractère moral de l'homme. Mais, comment peut-on apprécier la valeur morale de la maxime suprême si elle ne peut être appréhendée par l'expérience? L'appréciation de la nature morale de l'homme doit être conclue *a priori* à partir de l'existence d'actions *manifestement* non morales, c'est-à-dire dont les maximes sont contraires à la loi morale. Et à partir de ces maximes non morales, on doit conclure à la présence d'une maxime suprême au fondement de toutes les maximes particulières, elle-même contraire à la loi morale.

Au §1 de l'article *Sur le mal radical* se pose le problème de l'origine du mal moral dans le monde et de la nature morale de l'homme. Le discours poétique et religieux fait commencer le monde avec le bien pour relater sa chute dans le mal. Dans le discours religieux notamment, le mal physique (la souffrance, la maladie et la mort) est pensé comme une rétribution du mal moral, le péché dans le langage religieux. La bible pense l'origine du mal dans le monde comme étant survenu par hérédité de nos premiers parents. Elle se représente le monde comme allant du bien vers le mal, ce qu'elle figure par la chute morale de l'homme après le péché originel. A l'opposé, certains philosophes et pédagogues partagent l'opinion *héroïque* selon laquelle le monde progresse du mal vers le bien. Dans un monde au commencement mauvais, l'homme posséderait en lui une disposition à progresser moralement. Une telle présupposition ne peut reposer sur l'expérience puisque la valeur morale des actions, c'est-à-dire de l'intention n'est pas phénoménale mais intelligible. Il s'agit selon Kant d'une « présupposition généreuse » commune aux

moralistes, destinée à encourager l'homme à développer le germe du bien, en lui représentant la possibilité d'un progrès moral au moyen de ses propres forces. Cependant, la présence en l'homme d'une telle disposition originelle au bien repose sur la supposition empirique suivante: si l'homme née avec un corps naturellement sain, on peut supposer qu'il puisse naître aussi avec une âme naturellement saine et bonne. La nature encouragerait l'homme à développer une disposition morale au bien (§2). Mais, il ne s'agit là que d'une supposition empirique et nous tâcherons dans la partie 1.3 d'établir la présence d'une disposition originelle au bien dans la nature humaine.

Si la nature morale de l'homme ne peut être posée *a posteriori*, elle doit être conclue *a priori*. En effet, le caractère empirique d'une action morale ou non morale ne permet pas de juger de la valeur morale de son auteur. « Ce n'est pas parce qu'un homme accomplit des actions qui sont mauvaises (contraires à la loi) qu'on le déclare mauvais: c'est parce que celles-ci sont faites d'une façon telle qu'elles permettent de conclure à l'existence en lui de mauvaises maximes. » (§3 p.9). Par conséquent, pour apprécier la valeur morale d'un homme on doit pouvoir conclure *a priori* à partir d'une action *manifestement* contraire à la loi morale, à l'existence d'une maxime non morale qui en serait le principe pratique subjectif et à partir de cette maxime particulière conclure à l'existence d'une maxime suprême corrompue par le mal, au fondement de toutes les maximes particulières (§3).

En quel sens doit-on entendre la notion de *nature* morale? La notion de *nature morale* doit être différenciée de la notion de *nature* attachée à l'homme comme être *sensible* soumis aux lois naturelles (§4). En tant qu'être moral et libre, l'homme ne peut être soumis aux lois de la nature. Si tel était le cas, la responsabilité morale des actions bonnes ou mauvaises ne pourrait plus lui être imputée. De plus, l'homme ne saurait être tenu responsable de sa nature sensible. Il y a donc une contradiction à penser une nature morale sensible. Par *nature* on entend le « fondement subjectif, antérieur à tout acte tombant sous les sens, de l'usage de sa liberté en général (usage soumis à des lois morales objectives) » (§4 p.11). Elle est ce qui fonde subjectivement l'adoption par l'arbitre libre du principe pratique subjectif suprême à l'origine des actions morales ou non morales. La

nature morale n'est pas sensible ou empirique, mais appartient à ce qui est supra-sensible en l'homme. Et, comme la nature morale doit être imputé à l'homme, elle doit être le résultat d'un acte libre de l'arbitre, antérieur à tout acte concret dans le monde sensible. En effet, le fondement subjectif doit résulter d'un acte libre afin que le bon ou le mauvais usage de l'arbitre de l'homme en rapport avec la loi morale puisse lui être imputé. Dans le cas contraire, l'homme ne porterait pas la responsabilité morale de ses actions bonnes ou mauvaises et le prédicat *moral* ne pourrait plus être attaché au bien et au mal. Par ailleurs, le mal ne peut se situer dans un instinct naturel ni résulter d'inclinations sensibles qui détermineraient l'arbitre à des actions non morales. En effet, le fondement subjectif ne peut être un instinct naturel car l'usage de la liberté de l'arbitre serait alors déterminé par des causes naturelles, ce qui est contradictoire avec l'idée même de la liberté en tant que causalité libre.

L'homme est bon ou mauvais *par nature* signifie « qu'il a en lui un premier principe (insondable pour nous) d'adoption de bonnes ou de mauvaises maximes (maximes contraires à la loi), et ceci universellement en tant qu'homme, de telle sorte qu'à travers cette adoption il exprime en même temps le caractère de son espèce. » (§4 p.11). Le caractère moral de l'homme peut être pensé comme *inné* en ce sens « qu'il est posé en principe avant même qu'un quelconque usage de la liberté soit donné dans l'expérience et qu'il est ainsi représenté comme présent en l'homme dès la naissance, ce qui ne veut pas dire que la naissance en soit précisément la cause. » (§5 p.12)

Si l'adoption par l'arbitre d'un principe pratique subjectif résulte d'un acte libre, le fondement de ce principe doit lui-même avoir été adopté librement. On peut supposer qu'il est le fait d'un acte libre de l'arbitre dans la mesure où la liberté doit être maintenue aussi bien au niveau de l'adoption des maximes particulières qu'au niveau de l'adoption de la maxime suprême afin que le bien et le mal puisse être imputés à son auteur. Précisons que la nature morale de l'homme n'est pas une cause *déterminante* de l'adoption par l'arbitre de la maxime suprême, mais seulement une cause *réfléchissante*. En effet, la nature morale définie par le premier principe pratique subjectif est le fait d'un acte libre du caractère intelligible de l'arbitre. Autrement dit, l'acte originaire par lequel l'arbitre libre fait le

choix d'adopter une maxime suprême contraire ou conforme à la loi morale est l'expression d'un premier fondement subjectif insondable. Ce dernier ne peut *déterminer* physiquement l'arbitre parce qu'il permet seulement de rendre compte sur un mode réfléchissant de l'usage de la liberté de l'homme. Par ailleurs, ce premier principe pratique subjectif peut être pensé comme *inné*, au sens où il désigne un choix originaire de l'arbitre, antérieur à toute temporalité propre aux actions du monde sensible. Il ne peut être recherché que dans la liberté de l'homme et ne peut donc être attaché à l'homme par hérédité car l'homme ne peut être tenu responsable de son innéité.

La présence en l'homme d'une nature morale bonne ou mauvaise, c'est-à-dire d'un caractère moral permet de le distinguer d'autres êtres raisonnables possibles. Le caractère moral est *innée* et « néanmoins nous en resterons toujours à l'idée que ce n'est pas la nature qui en porte la faute s'il est mauvais ou le mérite s'il est bon mais que c'est l'homme lui-même qui en est l'auteur. » (§5 p.13). En effet, la nature morale attachée à l'homme est ce qui le constitue en tant qu'être intelligible. Aussi, le fondement subjectif de l'adoption de la maxime suprême est un acte de liberté qui doit être imputé à son auteur. L'homme porte donc la responsabilité de sa *nature* morale bonne ou mauvaise parce qu'elle est le fait intelligible de la liberté de l'arbitre. Dans la mesure où le premier principe d'adoption des maximes ne peut être donné dans l'expérience, le bien ou le mal en l'homme est pensé comme *inné* « en ce sens qu'il est posé en principe avant même qu'un quelconque usage de la liberté soit donné dans l'expérience » (§5 p.13). Aussi, la présence en l'homme d'un caractère moral bon ou mauvais est représentée comme étant là dès la naissance sans que cette dernière en soit précisément la cause.

1.2.2.L'hypothèse rigoriste: l'homme est bon *ou* mauvais

Au §6 et 7 se pose le problème de l'exclusion d'un moyen terme entre le bien et le mal. En d'autres termes, la proposition disjonctive: l'homme est-il *par nature ou* moralement bon *ou* moralement mauvais est-elle pertinente? Certes, l'expérience des

caractères humains nous porte davantage à penser que l'homme est en partie bon, en partie mauvais (hypothèse latitudinaire de coalition), ou encore qu'il n'est *ni* bon *ni* mauvais (hypothèse latitudinaire neutraliste), et semble confirmer l'hypothèse d'un moyen terme concernant la nature morale de l'homme. Or, l'appréciation de la *nature morale* de l'homme, c'est-à-dire du fondement subjectif de l'adoption d'une maxime suprême et présente en tout homme universellement ne peut reposer sur l'expérience des caractères humains pour les raisons évoquées en 1.2.1. Par ailleurs, la maxime suprême ne peut être qu'unique en raison du caractère exclusif de la loi morale. Par conséquent, les actions ne peuvent être que bonnes *ou* mauvaises et l'hypothèse d'un moyen terme en moral doit être exclue afin qu'une moralité puisse être possible.

La position kantienne *rigoriste* d'après laquelle l'homme est bon *ou* mauvais s'oppose aux deux positions *latitudinaires*, celle de l'*indifférence* selon laquelle l'homme n'est *ni* bon, *ni* mauvais et celle de la *coalition* selon laquelle l'homme est en partie bon, en partie mauvais. Les états moraux intermédiaires dans les actions ou dans les caractères humains doivent être écartés parce que dans ce cas, les maximes deviennent impropres à orienter les actions dans le sens du bien et du mal. Les maximes perdent en effet leur caractère ferme et déterminée, ce qui conduit à des ambiguïtés et à un état qu'on pourrait qualifier d'amoralité: l'hypothèse neutraliste en supposant l'absence ou l'oubli du mobile moral, l'hypothèse syncrétiste en supposant la présence de deux principes contraires. Nous verrons dans la partie suivante que ces deux hypothèses conduisent à des impossibilités car elles sont contradictoires.

Il en résulte que le problème de la nature morale de l'homme ne peut trouver de solution que par la thèse *rigoriste* qui exclue tous états moraux intermédiaires (§8). En effet, l'arbitre libre de l'homme possède cette propriété de ne pouvoir être déterminé que par la présence d'un mobile dans la maxime de l'action. Si l'arbitre admet le mobile moral dans la maxime de son action, l'homme est bon moralement. Au contraire, s'il admet un mobile contraire à la loi morale dans sa maxime, l'homme est mauvais moralement. Ce n'est donc pas l'absence du mobile moral dans la maxime qui est à l'origine d'une action non morale, c'est la présence d'une maxime contraire à la loi, qui s'oppose positivement à

elle qui fonde l'action immorale. En effet, le mal est pensé par Kant comme un concept positif² c'est-à-dire, comme un principe contraire à la loi morale et non pas comme un concept négatif c'est-à-dire, comme étant le résultat de l'absence du principe du bien (la loi morale). Par conséquent l'attitude de l'homme à l'égard de la loi morale n'est jamais indifférente ce qui permet d'exclure les deux hypothèses latitudinaires. Ou bien son attitude consiste à s'écarter de la loi morale par l'adoption dans la maxime de son action d'un mobile contraire à la loi ou bien elle consiste à respecter la loi morale en faisant entrer dans sa maxime la loi morale comme l'unique mobile déterminant l'arbitre.

La loi morale s'impose à l'homme sous la forme d'un impératif catégorique absolu et inconditionné. Aussi, l'action non morale ne peut résulter de la simple absence de mobile moral dans la maxime de l'action, mais doit résulter nécessairement d'un mobile contraire à la loi morale. Autrement dit, la loi morale est toujours présente en l'homme y compris chez celui qui agit immoralement et ne peut résulter d'un simple oubli de la loi. L'action non morale provient de ce que l'homme fait entrer dans sa maxime des mobiles contraires à la loi. Au contraire, l'action morale provient de ce que l'homme fait entrer dans sa maxime la loi morale comme unique principe déterminant l'action. Par conséquent, l'hypothèse d'un moyen terme en moral peut être écartée.

1.2.3.Exclusion des hypothèses latitudinaires neutraliste et de coalition

Kant exclue l'hypothèse latitudinaire neutraliste (ou de l'indifférentisme) selon laquelle l'homme n'est *ni* bon, *ni* mauvais (§8) en ce qu'elle suppose l'absence ou l'omission de mobile moral dans la maxime de l'action. L'arbitre de l'homme n'est pas un arbitre brute (animal) déterminé par le sensible mais, un arbitre libre qui peut être affecté par le sensible (arbitre pathologique) sans être déterminé par le sensible. En effet, l'arbitre de l'homme ne se détermine à l'action que par des représentations de la raison, les mobiles, qui peuvent être moraux ou non moraux. La loi morale étant l'unique mobile moral, lorsque l'arbitre adopte une maxime particulière qui peut prendre la forme d'une loi

² Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*

universelle, l'homme est bon moralement. Dans le contraire, c'est-à-dire lorsque l'arbitre est affecté par les mobiles sensibles, la loi morale n'est plus le seul principe déterminant de l'action, l'homme est alors moralement mauvais. Par conséquent, le caractère exclusif de la loi morale permet d'écarter l'hypothèse latitudinaire neutraliste; si l'homme est bon, il ne peut être mauvais et réciproquement.

L'hypothèse latitudinaire de coalition (ou syncrétisme) d'après laquelle l'homme est en partie bon, en partie mauvais peut être exclue parce qu'elle implique une contradiction (§9). En effet, si l'homme était bon *et* mauvais moralement, la loi morale serait en même temps inconditionnelle et conditionnelle. C'est-à-dire que la maxime de l'action aurait la forme d'une loi universelle et dans le même temps elle serait particulière, ce qui est impossible car contradictoire. L'homme ne peut donc être bon *et* mauvais.

Kant introduit au §10 la notion d'*attitude* définie comme le premier principe subjectif d'adoption des maximes particulières. L'attitude est plus large que l'intention en ce qu'elle est un état d'esprit qui précède et oriente l'action. Elle semble se superposer à la maxime suprême en ce qu'elles sont toutes les deux définies par Kant comme le premier fondement subjectif de l'adoption des maximes. En effet, le premier principe pratique subjectif peut être décrit comme une attitude fondamentale ou comme une maxime suprême. Aussi, l'attitude en tant que principe ultime de l'adoption des maximes ne peut admettre une maxime supérieure qui serait au fondement de l'attitude fondamentale par laquelle est adoptée la maxime suprême. En ce que ces deux principes suprêmes: l'attitude ou la maxime suprême sont constitutifs de la nature morale de l'homme, ils doivent être pensés comme innés. Autrement dit, l'attitude morale est innée en ce qu'elle est antérieure à tout acte temporel dans le monde sensible. Elle est néanmoins acquise mais en dehors du temps puisqu'elle est attachée à la nature intelligible (ou supra-sensible) de l'homme comme être nouménal. En effet, ce premier principe subjectif doit être imputé à l'homme afin qu'il puisse être responsable des ses actions bonnes ou mauvaises.

1.3. De la disposition originelle au bien dans la nature humaine

Dans la première section de l'article *Sur le mal radical*, Kant pose la présence dans la nature humaine d'une disposition originelle au bien. L'anthropologie morale en ce qu'elle est une anthropologie pratique pure, étudie l'articulation entre moralité et nature humaine. Elle porte sur ce qui est au principe des actions bonnes ou mauvaises et s'intéresse à ce qui est constitutif ou originel dans la nature morale de l'homme, c'est-à-dire à ce qui lui appartient nécessairement par opposition à ce qui est attaché de façon contingente à sa nature morale (F.Gain, 2001). Dans la mesure où l'impératif catégorique de la loi morale s'impose à l'homme comme ce qui *doit* être réalisé dans le monde, la disposition originelle de l'homme est une disposition au respect de la loi morale. Cette dernière comprend trois modalités (§11): la disposition de l'homme à l'*animalité*, la disposition de l'homme à l'*humanité* et la disposition de l'homme à la *personnalité*. Si chacune de ses dispositions font l'objet d'une analyse à part entière pour des besoins de clarification, elles représentent néanmoins une même et seule disposition au bien.

Deux points sont à souligner: premièrement, la présence dans la nature humaine d'une disposition originelle au bien est posée à partir de l'idée de l'homme comme être intelligible, c'est-à-dire à partir de ce qu'il *doit être* et non à partir de ce qu'il *est* effectivement. Deuxièmement, la disposition au bien est fondamentalement la disposition à respecter la loi morale ou disposition à la *personnalité*. En effet, la disposition à l'*animalité* et à l'*humanité* sont secondaires par rapport à la disposition à la *personnalité* parce qu'elles peuvent être corrompues par des vices, contrairement à la disposition à la *personnalité* qui est proprement la disposition morale. Procédons à présent à l'analyse de ces trois dispositions.

1.3.1. La dispositions de l'homme à l'animalité

La première disposition est la disposition de l'homme à l'*animalité* considéré comme être vivant. Elle n'est pas ce que l'homme possède en partage avec les autres êtres vivants puisque son troisième aspect, l'instinct social (à côté de la conservation et de la

reproduction) est propre à l'homme. La disposition de l'homme à l'*animalité* repose sur un amour de soi physique et mécanique qui se dispense de l'usage de la raison. Elle consiste premièrement, à la conservation de soi, deuxièmement à la conservation de son espèce, assurée par l'instinct sexuel et troisièmement à la vie en société qui relève de l'instinct social. Sur la disposition à l'*animalité* peuvent être greffés des vices tels que ceux liés à la *bruité* de la nature ou encore les vices *bestiaux* lorsqu'ils s'écartent hautement de la fin que s'est proposée la nature tels que la glotonnerie, la luxure et l'ignorance sauvage des lois en rapport avec d'autres hommes.

La disposition de l'homme à l'*animalité* est originellement bonne et les vices qui peuvent la détourner de ses fonctions de conservation, de reproduction et de sociabilité, ne lui sont associés que de façon contingente. Elle assure la conservation de l'homme d'abord en tant qu'espèce à travers la fonction de reproduction, puis en tant qu'individu, par l'instinct d'auto conservation. Les vices liés à la *bruité* de la nature détournent la fonction de nutrition par la *glotonnerie*, la fonction de *reproduction* par la *luxure*. Quand à l'instinct social, il est détourné par *l'ignorance sauvage des lois* en rapport avec d'autres homme. In fine, la disposition de l'homme à l'*animalité* est une disposition au bien en ce qu'elle est la condition de possibilité de l'existence d'une espèce capable de moralité. En d'autres termes, en assurant la conservation de l'homme comme espèce et comme individu, la disposition de l'homme à l'*animalité*, rend possible la moralité dans le monde. Ajoutons à cela, que si la sociabilité relève de la disposition de l'homme à l'*animalité*, l'insociable sociabilité de l'homme relève de la disposition de l'homme à l'*humanité* (*Idée d'une histoire universelle*, 4e proposition, VIII, 20-22).

1.3.2. La disposition de l'homme à l'*humanité*

La deuxième disposition est la disposition de l'homme à l'*humanité*. Elle repose sur l'amour de soi physique, mais néanmoins comparateur qui nécessite le concours de la raison instrumentale. C'est de cet amour de soi comparateur que s'origine l'inclination à *s'attribuer une valeur dans l'opinion des autres*, à l'origine une valeur d'égalité qui

devient une valeur de supériorité par crainte que d'autres ne puissent aspirer à une supériorité sur soi. L'homme nourrit un désir injuste d'acquérir une supériorité au dépens des autres par protection. C'est principalement sur la *jalousie* et la *rivalité* que prennent racine les inimitiés secrètes ou manifestes que nous portons envers autrui. Ce qui devait être un mobile civilisateur contribuant à la sociabilité de l'homme devient par l'ajout de vices de la civilisation un moyen d'acquérir une supériorité sur autrui en réponse à l'empressement d'autrui d'acquérir cette même supériorité. L'émulation positive qui permet d'oeuvrer ensemble vers un but commun devient par les vices de civilisation une concurrence négative entretenue par la jalousie et la rivalité. Les vices greffés sur la disposition à l'*humanité* sont des vices de *civilisation* qui, portés au plus haut point deviennent des vices *diaboliques* en ce qu'ils dépassent l'humanité par la volonté délibérée de nuire à autrui et à se satisfaire de son malheur. L'*envie*, l'*ingratitude* ou le *fait de se réjouir du malheur d'autrui* en sont des exemples. Précisons que les vices liés à la *brutité* de la nature et les vices de *civilisation* ne prennent pas racine dans la nature de l'homme mais constituent simplement des greffes ou des ajouts qui se développent à partir d'elle. Ils ne sont donc attachés à la nature de l'homme que de façon contingente.

C'est par la disposition à l'*humanité* que l'homme se constitue dans son rapport à autrui (F.Gain, 2001) par la raison instrumentale et comparatrice. Désormais, l'homme évalue son bonheur à l'aune de celui d'autrui et se constitue dans la comparaison à autrui. L'instinct social attaché à l'*animalité* de l'homme ne permettait pas d'établir ce rapport structurant de l'homme avec une altérité car la raison lui manquait. Soulignons que les dispositions de l'homme à l'*animalité* et à l'*humanité* sont séparées abstraitement pour les besoins de l'analyse formelle et ne constitue dans les faits qu'une seule et même disposition avec la disposition à la *personnalité*. En effet, l'amour de soi comparateur peut nous porter à désirer ce que l'instinct de conservation exigeait déjà. De même, les vices liés à la *brutité de la nature* peuvent devenir des vices de *civilisation* (la *gloutonnerie* devient gourmandise, la *luxure* adultère, l'*ignorance sauvage des lois* transgression consciente.) L'amour de soi comparateur qui constitue l'essentiel de la disposition de l'homme à l'*humanité* est originellement bon parce qu'il est à l'origine des sociétés

humaines et permet à l'homme de se civiliser. Il permet en effet à des individus de se constituer en société ce que ne permettait pas de faire l'instinct social à lui seul. En ce que la disposition à l'*humanité* permet à l'homme de former une société, elle est une condition de possibilité de la moralité. En effet, en l'absence de la raison exigée par l'amour de soi compareur et en l'absence de la civilisation, la raison pure pratique et la moralité ne peut être possible. Par conséquent, la disposition de l'homme à l'*humanité* est une disposition au bien constitutive de la la possibilité de la nature humaine tel que la pense l'anthropologue pratique.

1.3.3. La disposition de l'homme à la *personnalité*

La troisième disposition est la disposition de l'homme à la *personnalité* « en tant qu'être doué de raison et en même temps *sujet d'imputation* » (§11 p.25). Elle est la plus importante en ce que les deux autres dispositions (disposition à l'*animalité* et à l'*humanité*) ont pour fin le développement de la disposition à la *personnalité*. C'est-à-dire qu'elles rendent possible la disposition au respect inconditionnel de la loi morale. C'est précisément la disposition originelle au bien dans la nature humaine qui permet de penser l'articulation de la nature humaine à la moralité, qui est l'objet de l'anthropologie pratique.

La disposition à la *personnalité* doit être considérée comme une disposition à part entière et ne peut être contenue dans la disposition à l'*humanité* (note §11). La raison instrumentale exigée par la disposition à l'*humanité* permet tout au plus de poser un impératif de prudence par la mise en oeuvre de moyens techniques pour réaliser des fins, elle ne permet pas encore la moralité. La présence de la raison en un être raisonnable ne permet pas de conclure nécessairement que l'arbitre puisse être déterminé inconditionnellement par la loi morale. Au contraire, la *personnalité* c'est-à-dire le pur respect de la loi morale à l'exclusion de tout autres mobiles sensibles, exige une raison pure pratique. En d'autres termes, un être rationnel ne peut être capable de moralité que s'il admet dans sa maxime le mobile de la loi morale comme unique principe déterminant. La présence en l'homme de la loi morale nous donne l'assurance qu'il est un être libre sujet

d'imputation morale et soumis à l'impératif catégorique de la loi morale. Dans la mesure où l'homme est un être en lequel la loi morale s'impose à lui comme un impératif catégorique, il n'est pas un être simplement rationnel, c'est-à-dire doué seulement d'une raison instrumentale. En effet, le fait intelligible de la loi morale en l'homme fait de l'homme un être libre dont l'arbitre est capable d'indépendance à l'égard de toute détermination sensible et donc un sujet d'imputation morale.

La disposition à la *personnalité* est la capacité de respecter la loi morale pour la loi morale à l'exclusion de tout autre mobile sensible. La loi morale est « le mobile le plus élevé » (note §11 p.25) en ce qu'il est le mobile *suffisant* de l'arbitre, c'est-à-dire que les mobiles empiriques ne sont pas nécessaires pour déterminer l'arbitre à l'action. Ce qui dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pure* est désigné sous le terme d'impératif catégorique est désigné par l'anthropologie pratique, disposition à la *personnalité*. En effet, les deux notions contiennent l'idée selon laquelle la loi morale s'impose à l'homme sous la forme d'un impératif catégorique en raison du caractère fini de l'arbitre de l'homme qui ne peut toujours s'identifier à une volonté sainte. De plus, la disposition à la *personnalité* n'est pas antérieure à la loi morale, mais elle est l'effet du respect inconditionnel et absolu de la loi morale dans un être fini. Elle n'est pas ce qui nous dispose à respecter la loi morale mais elle est plus encore la présence en nous de la loi morale. Autrement dit, la nature morale de l'homme est constituée par la loi morale qui ordonne les dispositions originelles au bien. La loi morale n'est pas extérieure à l'homme, mais elle est constitutive de la nature morale de l'homme dans son caractère intelligible.

En résumé, si la disposition de l'homme à l'*animalité* ne nécessite pas l'usage de la raison, en revanche la disposition à l'*humanité* est rendue possible par l'usage de la raison comparative, raison instrumentale utilisée comme un moyen en vue d'une fin. La disposition à la *personnalité* en tant que disposition à respecter la loi morale à l'exclusion de tout autre mobile sensible prend racine dans la raison pure pratique. Ces dispositions sont des dispositions au bien et ce positivement en ce qu'elles nous portent à respecter la

loi morale. Elles sont *originelles* en ce qu'elles sont constitutives de la possibilité de la nature morale de l'homme. En effet, il est toujours possible pour l'homme de détourner les deux premières dispositions de leur fin, mais il ne peut les supprimer. Par dispositions, on entend à la fois les composants et leurs modes de liaison pour constituer la nature d'un être. « Elles sont *originelles* lorsqu'elles font nécessairement partie de la possibilité d'un tel être; *contingentes* lorsque l'être en question serait en soi possible aussi sans elles. » (§12 p.25). Enfin, soulignons que la disposition originelle au bien est en rapport avec l'arbitre en ce qu'elle représente la condition de possibilité de l'adoption par l'arbitre d'un principe pratique subjectif conforme à la loi morale.

1.4. Du penchant au mal dans la nature humaine

Après avoir établi la présence dans la nature humaine d'une disposition originelle au bien attachée nécessairement à la possibilité de la nature morale de l'homme, Kant pose la présence dans la nature humaine d'un penchant *inné* au mal attaché de manière *contingente* bien qu'*universellement* au caractère moral de l'espèce humaine et au fondement des actions non morales. Nous montrerons que si l'homme est bon selon le caractère *originel* de son espèce, il est néanmoins mauvais selon le caractère *contingent* de celle-ci.

1.4.1. Analyse conceptuelle de la notion de penchant au mal

Le penchant est défini par Kant comme étant le « fondement subjectif de la possibilité d'une inclination (désir devenu une habitude) (...) contingente pour l'humanité en général. Le penchant se distingue de la disposition en ce qu'il peut certes être inné mais qu'*on ne doit pas* se le représenter comme tel; il peut au contraire être pensé comme *acquis* (s'il est bon) ou (s'il est mauvais) comme contracté par l'homme lui-même. » (§13p.27). En d'autres termes, l'inclination suppose un penchant préalable qui en est le fondement subjectif. Elle est l'expression ou l'actualisation dans le sensible du penchant intelligible (dont l'origine est rationnelle). Le penchant se distingue de la disposition en ce qu'il n'est pas originel ou constitutif de la possibilité de la nature morale de l'homme, c'est-à-dire

qu'il n'est pas attaché nécessairement au caractère moral de l'espèce humaine. Néanmoins, il peut être pensé comme *inné* au sens où il est antérieur à tout acte concret dans le monde sensible. Si le penchant au mal est inné, « *on ne doit pas* se le représenter » comme tel c'est-à-dire, dans le sens biologique attaché à ce terme dans la mesure où il doit être imputé à l'homme comme un acte libre. En ce sens, il peut être pensé *aussi* comme *acquis*, c'est-à-dire comme étant contracté par l'homme lui-même. Par ailleurs, le penchant au mal est posé comme appartenant *universellement* au caractère de l'espèce humaine en son ensemble. En ce sens, il peut être pensé comme un penchant *naturel* présent en tout homme, bien que ce penchant ne soit attaché à l'espèce humaine que de manière *contingente*. Si le penchant au mal est *subjectivement* nécessaire en ce qu'il permet de rendre compte de la possibilité des actions non morales, il doit être *objectivement* contingent afin qu'il puisse être un objet d'imputation morale et qu'il n'entre pas en contradiction avec la disposition originelle au bien. Si le penchant au mal était attaché nécessairement à la nature humaine, l'homme serait déterminé à agir contre la loi morale par une nécessité naturelle, ce qui serait contradictoire avec la présence d'une disposition originelle au bien constitutive de la possibilité de la nature morale de l'homme. En effet, la disposition originelle au bien définie par la présence de la loi morale en l'homme est une disposition au respect inconditionnel et exclusif de la loi morale. Or, une disposition au respect de la loi morale attaché nécessairement à la nature humaine ne peut être possible en présence d'un penchant au mal qui serait attaché nécessairement à la nature humaine. Par conséquent, le penchant au mal ne peut être attaché au caractère moral de l'espèce humaine que de façon contingente.

1.4.2. Les trois niveaux du penchant au mal: *fragilité, impureté et mauvaiseté*

Le penchant au mal comprend trois niveaux: la *fragilité*, l'*impureté* et la *mauvaiseté* (§14). Premièrement, la *fragilité* exprime la difficulté pour l'homme à se conformer à ses propres maximes en raison des limites que comportent sa nature finie (§15). Elle exprime

une impuissance de la volonté qui s'exprime par un écart entre ce que l'homme veut et ce qu'il réalise effectivement. Elle s'illustre notamment dans l'acrasie qui est un cas de faiblesse de la volonté dans lequel l'homme veut accomplir le bien mais où il fait le mal.

Deuxièmement, l'*impureté* consiste en ce que la maxime n'est pas purement morale, c'est-à-dire que d'autres mobiles participent à la réalisation de l'action. C'est-à-dire qu'elle consiste à ne respecter la loi morale qu'en présence de mobiles sensibles qui sont les mobiles déterminants de l'arbitre (§16). Désormais, la loi morale n'est plus le mobile *suffisant* mais d'autres mobiles sensibles déterminent l'arbitre à l'action, qui ne peut donc être que *légale*. Autrement dit, la loi morale n'est pas respectée à elle seule à l'exclusion de tout autre mobile, mais l'arbitre fait entrer dans sa maximes des mobiles sensibles autres que la loi morale. C'est ici que se dessine la distinction entre la *légalité* et la moralité c'est-à-dire, entre la simple conformité de l'action à la loi morale sans l'intention de respecter la loi morale de manière absolue et inconditionnée à l'exclusion de tout autre mobile et la *moralité* qui suppose une *bonne* intention c'est-à-dire un pur respect de la loi morale. Si du point de vue de la légalité, c'est-à-dire de la conformité extérieure des actions avec la loi, il n'y a pas de différence entre l'homme moralement bon et l'homme de bonne moeurs, il y en a une du point de vue des intentions (§19).

Ce sont non pas les actions mais les maximes à partir desquelles ces actions sont accomplies qui permettent d'apprécier la valeur morale de la personne. En effet, une action peut être extérieurement conforme à la *lettre* de la loi c'est-à-dire être *légale*, sans être *morale*. La maxime de l'action peut en effet, accepter d'autres mobile que celui de la loi morale. Par conséquent, des actions *apparemment* bonnes le sont de manière contingentes puisque les mobiles non moraux qui ont orienté de telles actions auraient tout aussi bien pu conduire à des actions illégales, non conforme à la loi morale. C'est donc d'une manière accidentelle que l'homme de bonne moeurs accomplit des actions conforme à la *lettre* de la loi. Seul celui qui admet dans sa maxime la loi morale comme unique principe respecte la loi selon *l'esprit* et accomplit nécessairement des actions morales (§19).

Troisièmement, la *mauvaiseté* consiste à adopter des maximes non morales dans le but de ne pas respecter la loi morale avec la conscience claire d'enfreindre la loi morale (§17).

Comme nous le verrons dans la partie 1.5.5. la *mauvaiseté* ne peut être pensé comme une *malveillance*, c'est-à-dire comme l'intention délibérée de nuire à autrui. En effet le mal ne peut être un mobile des actions parce qu'il ne peut être un principe d'action. Seul le bien possède un principe (la loi morale), le mal ne possède qu'un fondement insondable. Il est une résistance insondable de l'arbitre par rapport au principe du bien. La *mauvaiseté* consiste donc à se persuader que l'action est bonne parce qu'elle est extérieurement conforme à la loi alors que l'intention est mauvaise. Le mensonge intérieur qui consiste à nous voiler la face sur nos véritables intentions, empêche toute conversion morale et la fondation d'une attitude morale authentique. La différence ontologique entre la *légalité* attachée au caractère *empirique* de l'action et la *moralité* attachée au caractère *intelligible* de l'action nous persuade que nos actions sont bonnes alors que l'intention ne l'est pas. Elle encourage en ce sens le mensonge intérieur qui est la forme du mal moral proprement dite.

Le penchant au mal peut être pensé comme étant non délibéré à ses deux premiers niveaux mais comme étant délibéré à son troisième niveau. Le niveau fondamental de ce penchant est donc l'impureté dont la fragilité est l'aspect inconscient et la *mauvaiseté* l'aspect conscient (F.Gain, 2010).

1.4.3. Le penchant au mal est un penchant moral

La détermination de la notion de penchant nécessite de préciser les deux modalités possibles du penchant. Ce dernier peut être moral ou sensible. Le penchant sensible appartient au caractère sensible de l'arbitre de l'homme, arbitre pathologique qui peut être affecté par les inclinations sensibles. Le penchant moral appartient quand à lui au caractère intelligible de l'arbitre, arbitre libre qui ne dépend pas des conditions de la sensibilité.

Le penchant au mal ne peut être un penchant sensible tel que le penchant de l'homme pour les boissons enivrantes car dans ce cas, l'homme ne pourrait être tenu responsable moralement de ses actes. En effet, la responsabilité morale ne peut lui être imputée que si ses actions moralement mauvaises ont un fondement intelligible. Afin que le penchant au

mal puisse être imputable à l'homme, il doit donc appartenir au caractère intelligible de l'arbitre.

Le fondement du penchant de l'homme au mal est insondable dans la mesure où on ne peut rendre raison de ce premier choix de l'arbitre contraire à la loi morale. Néanmoins, sans un tel penchant on ne pourrait s'expliquer la possibilité de maximes contraires à la loi morale. Le penchant au mal est ce qui fonde d'un point de vue subjectif la possibilité de l'inclination à ne pas respecter la loi morale. Ce penchant ne peut être que subjectif car il ne peut être déduit du concept d'homme en général sans que la moralité soit impossible.

1.4.3.1. Les deux sens du terme d'acte dans la notion de penchant au mal

Le penchant au mal est défini comme étant « un principe subjectif de détermination de l'arbitre *antérieur à tout acte* et (qui) n'est par là même pas encore *acte* » (§20 p.31). En quel sens doit-on entendre les deux acceptions du terme d'*acte* dans la définition de ce penchant? Le terme d'acte doit être pris selon deux acceptions différentes sans quoi une contradiction serait contenue dans la notion même de penchant. Le terme d'acte peut traduire d'une part, l'usage de la liberté de l'arbitre qui fait le choix d'adopter une maxime suprême contraire ou conforme à la loi morale et d'autre part, l'action dans le monde sensible accomplie conformément à cette maxime. Le premier est un acte intelligible, le second est un acte sensible donné dans le temps. Autrement dit, dans son premier sens, l'acte concerne le choix intemporel de l'arbitre dans l'adoption d'une maxime suprême corrompue par le mal. Dans son second sens, l'acte concerne les actions empiriques de l'homme accomplies dans le monde sensible soumises aux lois naturelles. Aussi, le penchant au mal est un acte intelligible antérieur à tout acte sensible.

Pour que les actions non morales puissent être imputées à l'homme, le penchant au mal ne peut relever que du caractère intelligible de l'arbitre qui décide par un acte libre d'adopter pour maxime suprême une maxime contraire à ce que le devoir moral exige. L'acte de l'arbitre ne peut être un acte dans le sens de ceux qui sont réalisés dans le monde sensible dans la mesure où l'acte originaire de l'arbitre précède tout acte sensible et est au principe de ces actes. En effet l'acte par lequel l'arbitre adopte une maxime suprême

contraire à la loi morale détermine les actions non morales conformes à cette maxime. Le penchant au mal est la condition de possibilité des actions non morales, il est ce qui fonde les actions contraires à loi morale. Par conséquent, le penchant au mal doit être posé comme un acte intelligible antérieur à tout acte sensible, c'est-à-dire comme un choix intemporel par lequel l'homme décide librement de ne pas toujours se conformer à la loi morale à l'exclusion de tout autre mobile sensible.

L'acte intelligible par lequel l'arbitre adopte un principe pratique suprême contraire à la loi morale est *atemporel*, au sens où il se manifeste en dehors du temps, le temps étant une dimension propre au monde sensible, dans l'être intelligible de l'homme. Il est originaire puisqu'il est le premier choix de l'arbitre libre antérieur à tout acte concret dans le monde sensible. Même s'il est difficile de se représenter un acte intelligible qui ne se produise pas dans le temps, le processus même de l'acte semble en effet supposer une dimension temporelle, l'acte intelligible doit être pensé en dehors du temps.

Le penchant au mal est *inné* au sens où il précède tout acte sensible. Par ailleurs, on ne peut rechercher la cause qui permettrait de rendre raison de l'adoption par l'arbitre, d'une maxime suprême contraire à la loi morale, alors même que l'arbitre devrait adopter une maxime conforme au devoir. De manière analogue, on ne peut rendre raison de propriété ontologique (pour ainsi dire innées) appartenant à la nature de l'homme. C'est pour cela que le penchant au mal insondable pour nous parce qu'il échappe à toute explication, peut être pensé comme inné. En effet, on ne peut en rendre raison de ce qui appartient à la nature de l'homme. L'innéité est une donnée de fait qui échappe à toute tentative d'explication. Néanmoins, ce penchant peut être pensé comme acquis, c'est-à-dire comme contracté par l'homme lui-même dans la mesure où il résulte de l'acte libre de l'arbitre de l'homme qui en porte la responsabilité. Enfin, le penchant au mal est inné au sens où il n'est plus possible de modifier ce choix originaire de l'arbitre pour le mal, même si, comme nous le verrons dans la partie 1.7, une conversion morale reste toujours possible pour l'homme. La présence en l'homme du penchant au mal ne peut être supprimée, en raison de son innéité néanmoins, il est toujours possible pour l'homme de surmonter ce

penchant par la force morale de sa volonté, de façon à accomplir ce que lui dicte son devoir moral.

1.5. L'homme est mauvais par nature

Après avoir décrit la possibilité formelle du mal radical dans la nature humaine, Kant doit à présent « prouver » la présence effective en l'homme du penchant au mal c'est-à-dire, apporter la confirmation par l'expérience de la présence du penchant au mal dans la nature humaine. Le mal radical peut être défini comme le penchant de l'arbitre à subordonner le principe inconditionné de la loi morale à ce qu'elle est censé conditionner, les inclinations sensibles. Nous montrerons que l'expérience des actions des hommes ne nous permet pas de prouver formellement la présence du penchant au mal dans la nature humaine, ni même de d'établir son caractère universel. En effet, ce n'est pas par une preuve formelle mais par un jugement réfléchissant de la faculté de juger téléologique, que la présence du penchant au mal est posée dans l'espèce humaine.

1.5.1. En quel sens l'homme est-il mauvais par nature ?

L'homme est mauvais par nature selon le caractère contingent de son espèce. « Il a conscience de la loi morale et a cependant fait entrer dans sa maxime le fait de s'en écarter (occasionnellement) » (§21 p.35). Le penchant au mal est naturel dans le sens où il concerne l'espèce en son ensemble, tous les hommes, y compris le meilleur d'entre eux. Cependant, même si le penchant au mal est un penchant naturel, il n'est pas attaché de manière nécessaire à l'espèce humaine mais seulement de manière contingente. En effet, on ne peut déduire du concept d'homme en général le penchant au mal car dans ce cas, ce dernier appartiendrait nécessairement à la nature humaine. Or, si l'homme était par une nécessité naturelle déterminé à agir immoralement, il ne pourrait plus être responsable de ses actes et serait ainsi privé de la liberté d'agir pour le bien ou le mal. Par conséquent, le penchant de l'homme au mal ne peut être attaché à sa nature que de manière contingente. Si le penchant au mal ne peut être déduit de la nature de l'homme par une nécessité

logique, en revanche d'après l'expérience que nous avons de l'homme, nous pouvons présupposer ce penchant comme subjectivement nécessaire. Sans cela nous ne pourrions pas expliquer l'existence d'actions manifestement contraires au devoir.

La présence du penchant au mal ne peut être déduite nécessairement de la notion de nature humaine dans la mesure où ce penchant entrerait en contradiction avec la disposition originelle au bien qui appartient nécessairement à la possibilité de la nature morale de l'homme. Il y a en effet une contradiction à penser dans la nature de l'homme une disposition à respecter la loi morale qui constitue la possibilité même de cette nature et dans le même temps un penchant à ne pas respecter la loi morale constitutif de cette même nature. La disposition originelle au bien ne pourrait plus constituer la possibilité de la nature morale de l'homme si un principe antagoniste appartenant originellement à cette même nature était présent. De plus, si le penchant à ne pas respecter la loi morale est attaché de manière nécessaire à la nature de l'homme, si elle est ce qui rend possible cette nature, l'homme ne pourrait plus être tenu responsable de ses actes car il ne peut être responsable de ce qui le constitue par nature. Les actions non morales ne seraient plus des fautes mais des expressions de la nature de l'homme dont la responsabilité ne pourrait plus lui être imputé. En d'autres termes, la présence en nous de la loi morale qui nous prédispose au bien exclut tout autre principe opposé ou concurrent qui annulerait la possibilité de la nature morale de l'homme ou d'une disposition originelle au bien dans la nature humaine. Par conséquent la présence du penchant au mal dans la nature humaine ne peut être que *contingente*.

Contrairement à une position manichéenne qui soutient la présence en l'homme de deux principes contraires qui produit un moyen terme: l'homme ne serait *ni bon ni mauvais* ou bien il serait bon *et mauvais* à la fois; Kant prend acte du fait que le principe catégorique de la loi morale n'est pas toujours respecté à l'exclusion de tout autre mobile, c'est-à-dire de manière absolue et inconditionnée, pour poser non pas un second principe antagoniste, mais pour supposer une résistance insondable à respecter l'unique principe moral. Cette résistance à ne pas respecter la loi morale alors même que l'homme sait ce qui est exigé de lui moralement échappe à toute explication et est ce que Kant appelle le

penchant au mal ou *mal radical*. Ce mal est *radical* au sens où l'inclination à ne pas respecter la loi morale est présente à l'origine de chacune des décisions de l'arbitre qui peut toujours ne pas se conformer à la loi morale (§21).

1.5.2. La confirmation par l'expérience du penchant au mal

La présence du penchant au mal dans la nature humaine ne peut être démontrée par une preuve *a priori* c'est-à-dire nécessairement, parce qu'elle rendrait impossible toute imputation morale (§22). En effet, si le penchant au mal était attaché nécessairement à la nature humaine premièrement, le respect de la loi morale serait rendu impossible, la disposition originelle au bien entrerait en effet en contradiction avec le penchant au mal et deuxièmement, le caractère moral des actions ne pourrait plus être imputé à l'homme car elles relèveraient de sa nature sensible. De même, l'expérience ne peut prouver l'universalité d'un tel penchant, c'est-à-dire la présence en tout homme du penchant au mal. En effet, l'expérience ne nous permet pas d'inférer à partir de cas particuliers une loi qui s'appliquerait à tous les cas présents, passés et à venir. Néanmoins, l'existence empirique d'actions contraires au devoir nous permet de supposer l'existence de maximes contraires au devoir qui sont les principes de telles actions. En effet, le mal ne peut se situer dans un objet d'expérience, c'est-à-dire dans les actions empiriques, mais réside dans les principes de ces actions. Le mal est en un sens, un objet d'expérience indirecte en ce qu'il est possible de supposer à partir de l'expérience d'actions contraires au devoir à l'existence d'un penchant au mal. Mais cela n'est possible que pour les actions *manifestement* contraires au devoir, c'est-à-dire immorales. Cependant, les actions légales, extérieurement conformes à la loi morale sans l'intention d'agir par pur respect pour la loi morale, ne peuvent être un objet d'expérience indirecte du mal puisqu'on ne peut au moyen de l'expérience différencier une action *légale* d'une action *morale*. La confirmation par l'expérience de la présence non plus potentielle mais réelle du penchant au mal dans l'espèce humaine peut se comprendre en ce sens: on ne peut porter de jugement théoriquement *déterminant* concernant la présence ou non en tout homme d'un penchant au

mal car on ne peut en apporter une preuve *a priori*. On peut néanmoins porter un jugement *réfléchissant* sur la nature morale de l'homme à partir de ce que nous enseigne l'histoire de l'humanité riches d'exemples d'actions manifestement immorales. C'est en ce sens que l'expérience des actions des hommes peut nous conduire à poser un penchant au mal dans la nature humaine.

1.5.3. La nature du mal radical

Si la présence du penchant au mal dans la nature humaine trouve une confirmation dans l'expérience, cette dernière ne peut nous apprendre la nature propre de ce penchant ni la raison de ce penchant. La nature du penchant au mal doit être connue *a priori* à partir de la notion du mal radical et ne peut être connue par l'expérience car elle concerne le pouvoir de l'arbitre libre appartenant au caractère intelligible de l'homme qui échappe à toute expérience possible.

Kant écarte deux hypothèses relatives à la nature du penchant au mal (§23). Le penchant au mal ne peut être placé dans la sensibilité de l'homme, c'est-à-dire dans les inclinations sensibles ou dans une corruption de la raison pure pratique. Premièrement, la sensibilité contient *trop peu* pour fonder le mal radical puisqu'en supprimant le principe de la loi morale et la liberté l'homme serait réduit à n'être qu'un *animal*. Deuxièmement, une raison corrompue par le mal radical et affranchie de la loi morale contient *trop* parce que le non respect de la loi morale érigé en principe (il faut en effet un mobile du mal pour déterminer l'arbitre à l'action non morale) ferait de l'homme un être diabolique qui ferait le mal pour le mal.

Afin que les actions contraires à la loi morale puissent être imputées à l'homme, le fondement de ces actions doit être recherché dans le caractère intelligible de l'arbitre libre. Or si le penchant au mal appartient à la nature sensible de l'homme, c'est-à-dire s'il est un penchant pathologique, il ne peut être moral et l'homme ne peut être tenu responsable de ses actes. De plus, si l'inclination à ne pas respecter la loi morale appartenait à la nature sensible de l'homme, il pourrait être expliqué par la recherche des causes sensibles (et par

la raison théorique). Dès lors, les actes non moraux ne seraient plus des actes libres mais l'homme serait contraint par la nécessité de sa nature à réaliser de telles actes. La responsabilité morale de l'homme serait par conséquent impossible. Le penchant au mal ne peut donc être placé dans une corruption de la raison pure pratique dans la mesure où le principe inconditionnel de la loi morale posé par la raison ne peut être corrompue sans cesser d'être le principe suprême qui permet d'apprécier la moralité des actions et sans perdre son caractère pur (non mélangé) et inconditionnel. Bien que le mal radical soit présent universellement dans la nature humaine, il ne peut corrompre la raison pure pratique car l'homme conserve une disposition originelle au bien constitutive de la possibilité de sa nature morale.

1.5.4. Le mal radical consiste en une inversion morale de l'ordre des mobiles.

L'homme est mauvais par nature en ce qu'il renverse l'ordre morale des mobiles dans les maximes de ses actions. « En ce qu'il fait de l'un des deux (mobiles) la condition de l'autre » (§25 p.43). L'homme moralement mauvais fait entrer dans la maxime de son action les inclinations sensibles comme condition de l'obéissance à la loi morale alors que cette dernière devrait être posé comme la condition suprême qui conditionne toutes les autres. L'impureté du mélange du mobile moral avec des mobiles non moraux rend alors toutes actions moralement mauvaises, bien que certaines puissent avoir l'apparence de la moralité, c'est-à-dire être *légale* sans être *morale*. Le caractère empirique de l'action peut en effet, apparaître comme étant conforme à la loi morale, c'est-à-dire être *légale* alors même que les inclinations sensibles sont une condition nécessaire au respect (impur) de la loi morale. Aussi, l'apparence de moralité attachée à la simple légalité de l'action est contingente en ce qu'elle aurait pu être tout autre, c'est-à-dire être manifestement contraire à la loi morale.

Si l'action non morale consiste à subordonner la loi morale inconditionnée à ce qu'elle doit conditionner les mobiles sensibles (réalisant un renversement moral dans l'ordre des

mobiles) en revanche, la seule présence de mobiles sensibles à côté de la loi morale ne suffit pas à rendre l'action non morale. Ce n'est que lorsque ces mobiles deviennent les principes déterminants dans la maxime de l'action que l'action est moralement mauvaise. Les mobiles sensibles sont alors préférées à la loi morale.

Cependant, la simple présence de mobiles sensibles dans la maxime ne permet pas de conclure au caractère non moral de l'action. En effet, ces mobiles doivent être les principes déterminants de l'action pour que celle-ci soit moralement mauvaise. L'action non morale ne consiste donc pas dans l'absence du mobile moral mais, dans le fait que la loi morale n'est plus le principe déterminant dans la maxime de l'arbitre. Se sont en effet, les mobiles sensibles qui désormais sont les principes déterminants de l'arbitre. Par ailleurs, l'action peut être morale même en présence de mobiles sensibles dans la maxime de l'arbitre puisque, la présence de ces mobiles n'implique pas nécessairement qu'ils sont déterminant dans la maxime de l'arbitre.

L'action peut être légale, c'est-à-dire conforme extérieurement à la *lettre* de la loi sans que l'intention soit bonne ou désintéressée; le marchand qui ne vole pas ses clients par intérêt est certes légale, mais il n'est pas encore moral. Aussi, les conseils de la prudence suffisent à la *légalité* des actions, c'est-à-dire qu'ils suffisent à produire l'apparence de la moralité bien que l'attitude (ou le fondement subjectif des maximes de son action) de l'auteur de l'action est répréhensible moralement. En effet, seul l'impératif catégorique de la loi morale peut fonder des actions extérieurement et intérieurement conforme à la loi morale.

A cet égard, seul le caractère intelligible de l'action permet d'apprécier la conformité ou la non conformité de la maxime de l'action à la loi morale. En effet, le caractère moral ou non moral de l'action ne peut être apprécié empiriquement puisque, ce dernier réside dans l'acte intelligible de l'arbitre qui décide d'adopter une maxime contraire à la loi morale, et qui définit la nature morale de l'homme comme mauvaise.

La présence du penchant au mal dans la nature humaine fait de ce penchant un penchant naturel qui résulte d'un acte libre de l'arbitre. Il doit par conséquent, être imputé à son auteur qui en porte la responsabilité morale. Le mal est *radical* « en ce qu'il corrompt

le principe de toutes les maximes » (§27 p.45), c'est-à-dire le principe pratique subjectif suprême au fondement de toutes les maximes particulières. Ce principe étant corrompu, une maxime conforme à la loi morale qui viendrait s'opposer à une maxime non morale ne peut suffire à éliminer le mal radical. En effet, une véritable conversion morale doit s'opérer en l'homme afin de lutter contre le penchant au mal. Néanmoins, l'homme a le pouvoir de *l'emporter* sur ce penchant comme en tout être libre disposé originellement au respect inconditionnel de la loi morale.

1.5.5. Le mal radical comme faute morale

Le penchant naturel de l'homme au mal ne peut être assimilé à de la *malveillance* c'est-à-dire à une *attitude consistant à faire entrer le mal en tant que mal comme mobile dans sa maxime*. Une telle attitude est diabolique. En effet, l'homme ne dispose pas de la liberté de faire le mal pour le mal dans la mesure où le mal ne peut être érigé en principe.

La *fragilité* de la nature humaine (qui correspond au premier niveau du penchant au mal) permet de rendre compte du fait que l'homme ne dispose pas de la force de caractère suffisante pour respecter les principes qu'il a adopté et qu'il reconnaît comme moraux. Cette fragilité est liée à l'impureté (deuxième niveau du penchant) des mobiles qu'il fait entrer dans les maximes de ses actions et qui consistent d'une part, à ne pas dissocier les mobiles moraux des mobiles non moraux et d'autre part, à tenir la simple *légalité* des actions (la conformité extérieure des actions à la loi morale) comme suffisante dans l'accomplissement de son devoir moral. Une action légale est certes conforme à la loi, mais elle n'est pas pour autant morale, parce qu'elle n'est pas réalisée dans l'intention de respecter la loi morale pour la loi morale, c'est-à-dire à l'exclusion de tous autres mobiles non moraux. L'attitude consistant à se contenter de la légalité des actions doit être appelé une *perversité radicale du coeur humain*. Ce n'est pas la matière de la maxime, c'est-à-dire la conformité de l'action à la lettre de la loi mais, la forme de la maxime, c'est-à-dire la conformité à l'esprit de la loi, qui détermine la moralité des actions. Tenir le respect de la lettre de la loi comme suffisant est une *faute morale innée* parce qu'elle est présente dès le

premier usage intelligible de la liberté de l'arbitre dans l'adoption d'un principe pratique subjectif non moral. Pour autant, la *faute* doit être imputée à son auteur et résulter d'un acte libre de l'arbitre. Elle est contractée par l'homme qui en porte la responsabilité morale. La faute peut être jugée comme étant non délibérée à son premier et deuxième niveau. En effet, la fragilité et l'impureté sont inhérentes à la nature de l'homme en tant qu'être fini. Mais à son troisième niveau (la mauvaiseté) qui consiste en une désobéissance consciente de la loi morale par préférence des mobiles sensibles déterminants dans l'action, la faute est délibérée. L'homme se trompe alors soi-même sur ses propres attitudes morales ou immorales c'est-à-dire qu'il se pense être en accord avec la loi alors que les maximes de ses actions sont simplement légales, ce qui suffit à lui donner bonne conscience. Il pense ainsi avoir accompli son devoir moral. L'homme se ment alors à lui-même parce qu'il sait que son obéissance à la loi morale n'est pas purement désintéressée et dépend de mobiles sensibles en l'absence desquels il n'aurait pas été déterminé à de telles actions.

Ce manque de sincérité envers soi-même qui consiste à « se jeter soi-même de la poudre au yeux et qui empêche en nous la fondation d'une attitude morale authentique, se prolonge extérieurement en fausseté et tromperie à l'égard des autres. » (§29 p.47). L'appréciation morale de la qualité d'un homme est alors rendu incertaine par cette attitude qui consiste à se mentir à soi-même et aux autres parce qu'elle rend l'imputation morale difficile à établir. Par ailleurs, le mensonge intérieur empêche le *germe du bien* de se développer en l'homme.

L'expérience ne nous permet pas de découvrir la racine du mal située dans la maxime suprême de l'arbitre libre parce que le mal est antérieur à tout acte sensible et concerne l'acte intelligible de l'arbitre, antérieur à toute expérience. L'appréciation *empirique* de l'homme à partir de ses actes *sensibles* doit être subordonnée à l'appréciation intellectuelle de l'homme. Le moyen terme négatif de l'indifférence affirmant que l'homme n'est *ni* bon *ni* mauvais et le moyen terme positif du mélange affirmant que l'homme est en partie bon, en partie mauvais dépendent tous deux d'une appréciation *empirique* des actions de

l'homme phénoménal. Alors que l'exclusion du moyen terme entre le bien et le mal repose sur une appréciation intellectuelle de l'homme nouménal (note §30).

Au §30 Kant se demande dans quelle mesure l'homme en tant qu'être fini peut résister à son penchant et dans quelle mesure le respect de la loi morale peut constituer l'unique principe déterminant de l'arbitre. La présence de la loi morale en l'homme qui s'impose à lui de manière absolue et inconditionnée nous donne la certitude qu'il est toujours possible pour l'homme de résister au mauvais penchant. Si le penchant au mal est posé comme universellement présent en tout homme, c'est par un jugement réfléchissant de la faculté de juger téléologique. Or, le principe d'un tel jugement est la finalité de la nature, et comme la moralité de l'homme est la fin ultime de la nature tout entière, il en résulte que la finalité du mauvais penchant en l'homme ne peut être que le développement de sa disposition originelle au bien (note du §30).

1.6. De l'origine du mal dans la nature humaine

Après avoir posé la présence d'un penchant au mal dans la nature humaine, se pose la question de l'origine du mal radical: d'où vient le mal? et plus précisément d'où vient que nous le faisons? Il s'agit de penser une double origine des actions non morales, une origine temporelle des actions non morales dans le monde sensible (concerne le caractère empirique des actions) et une origine intelligible des actions non morales (concerne le caractère intelligible des actions). Nous montrerons que le mal n'a pas de cause dans le temps parce que son origine rationnelle doit rester insondable pour pouvoir être un objet d'imputation morale.

1.6.1. L'origine rationnelle du mal radical

« L'origine (première) est l'ascendance d'un effet à partir de sa première cause, c'est-à-dire de celle qui n'est pas à son tour effet d'une autre cause de même genre. » (§31p.51). L'origine est la cause dernière qui ne peut être l'effet d'aucune autre cause dans le temps et

ne peut être conditionnée par aucune autre. En tant que causalité libre, elle est inconditionnée.

L'origine peut être temporelle, dans ce cas c'est la production de l'effet qui importe, ou rationnelle, c'est alors son existence seule qui importe. En tant que phénomène l'action mauvaise peut être rapporté à une cause naturelle. Mais, le caractère intelligible de l'action mauvaise est rapporté par les lois de liberté (lois morale) à un cause libre qui n'est pas précédée par une autre cause dans le temps. Par conséquent, rechercher l'origine temporelle des actions libres est une contradiction. De même, rechercher l'origine de la constitution morale de l'homme, du penchant au mal attaché à la nature humaine de façon contingente est impossible car contradictoire. L'usage que fait l'arbitre libre de l'homme dans l'adoption d'une maxime suprême contraire à la loi morale ne peut être temporelle car l'usage de la liberté relève du caractère intelligible de l'arbitre qui fait le choix de ne pas respecter la loi morale. Le principe de détermination de l'arbitre libre en général doit être recherché dans des représentations de la raison. Son origine ne peut donc être que rationnelle (§31).

Les actions libres ne sont pas soumises à la nécessité des lois de la nature, certes elles se produisent dans le monde sensible mais l'origine de ses actions ne peut être recherchée dans le temps. Le caractère immoral des actions ne peut avoir une origine temporelle car pour que ce caractère puisse être imputé à son auteur elles doivent avoir été accompli librement. Par conséquent, il est un fait intelligible qui relève du pouvoir moral de l'arbitre qui use de sa liberté et non un phénomène naturel soumis à des déterminations temporelles. L'action moralement mauvaise ne peut être justifiée par des raisons contingentes (psychologiques ou autres qui viendraient surcharger la situation) parce qu'elle est le fait de la liberté. Quelque soit son éducation, ses rencontres, ses complexions psychologiques, les circonstances de temps, cet homme n'aurait pas du mentir parce que l'homme se détermine par autre chose que par des déterminations sensibles et contingentes. Il n'est pas seulement un être naturel soumis aux conditions temporelles mais en tant qu'être intelligible, il se détermine par les lois qu'il se donne à lui-même qui sont des lois de liberté.

L'origine d'une action moralement mauvaise ne peut être temporelle parce qu'elle est un fait intelligible qui résulte de l'usage de la liberté de l'arbitre (§31). Par conséquent, son origine est rationnelle. Par définition, la liberté est une causalité libre, c'est-à-dire qu'elle n'est pas déterminée par une cause antérieure dans le temps. Aussi, l'usage par l'arbitre de la liberté comme spontanéité supra sensible ne peut avoir d'origine temporelle, elle ne saurait être déterminée par une autre cause dans le temps. Notons que l'usage de la catégorie de causalité ne doit pas être pris dans ce contexte dans son sens phénoménal. La cause première d'une action moralement mauvaise ne peut être temporelle car elle est le fait de l'arbitre libre qui n'a pas de cause dans le temps. Par l'usage transcendantal de la catégorie de causalité, la cause première des actions mauvaises est la liberté (en tant que causalité libre). Cela équivaut à dire que l'origine rationnelle de telles actions est insondable. Quant au penchant au mal son origine ne peut être temporelle mais est seulement rationnelle. Le penchant au mal ne peut être tenu pour l'origine rationnelle des actions mauvaises car il est aussi le fait de la liberté (pouvoir insondable).

Le récit biblique du péché originel se représente l'origine du mal dans le monde et son développement « permis les membres de notre espèce et à toutes les générations (...) comme étant survenu de nos premiers parents en nous par *transmission héréditaire*. » (§32 p.51). Le péché originel ne peut-être tenu pour l'origine des actions moralement mauvaises car il ne peut être imputé moralement. On ne peut en effet imputer à son auteur que ce qui a été réalisé de son propre fait. Or, le péché originel est transmis par l'hérédité, il ne peut donc être imputé à son auteur et ne peut être l'origine du mal (§32).

Toute action moralement mauvaise doit être pensée lorsqu'on en recherche l'origine rationnelle, à partir d'un état d'innocence antérieur à l'acte intelligible par lequel l'arbitre libre fait le choix de la maxime de l'action. En d'autres termes, cet acte est sans cesse à recommencer à chacun de nos choix en raison de la liberté de l'arbitre et peut donc être pensé à son origine comme un état d'innocence. Cette idée est exprimée par Kant en ces termes: « Quel qu'ai pu être son comportement antérieur et de quelque sorte que puissent être les causes naturelles influant sur lui, qu'elles se trouvent en lui ou hors de lui étant indifférent, son action est cependant libre et n'est déterminée par aucune de ces causes, et

donc elle peut et doit toujours être jugée comme un usage que l'homme fait *originellement* de son arbitre. » (§33 p.53).

L'homme est responsable moralement des conséquences de ces actions passées accomplies librement et contraires à la loi morale. De même, la responsabilité morale des actions présentes (contraires à la loi morale) ne peut être levée car elles sont tout aussi libres que les actions passées. Si les actions (non morales) passées ont été reconnues par son auteur comme des actions libres, un fondement d'imputation morale était alors déjà présent afin qu'il puisse en porter la responsabilité. Aussi, les actions présentes contraires à la loi doivent être imputées à son auteur qui ne peut se défaire de la responsabilité morale de ces actions en supposant que ces actions ne sont pas libres. Si les actions passées ont été reconnues comme étant accomplies librement par son auteur qui en porte la responsabilité morale, il doit en être de même pour les actions présentes. Il y a à l'origine de chacune de nos actions passées et présentes la possibilité donnée par la liberté de l'arbitre de se conformer ou au contraire de ne pas se conformer à la loi morale. L'homme est tout aussi sujet et soumis à l'imputation morale qu'il soit bon ou mauvais (qu'il est contracté un bon caractère par l'exercice des actions bonnes produisant une habitude à réaliser des actions bonnes, ou qu'il est contracté un mauvais caractère par l'habitude d'actions moralement mauvaises). Il est du devoir de l'homme de se perfectionner moralement et cet effort est toujours à recommencer quelque soit ses habitudes (que sa seconde nature résultant de l'habitude soit bonne ou mauvaise). « C'est encore *maintenant* son devoir de s'améliorer » (§33 p.54) parce que les actions morales ou immorales ont pour origine rationnelle la liberté.

Toute action moralement mauvaise doit être pensée comme un usage que l'homme fait originellement de son arbitre libre et ne peut être expliqué par une cause antérieure qui la précéderait dans le temps. « Le mal est toujours commis au présent » (Gain, 2001) même en l'homme dont le caractère a été rendu mauvais par l'habitude d'actions mauvaises. En effet, il est responsable de sa seconde nature résultant de l'habitude qui a commencé par un acte libre de l'arbitre et à partir d'un état d'innocence.

1.6.2. Les Ecritures et le principe d'édification morale

L'écriture se représente l'origine du mal comme un *commencement* où ce qui doit être pensé comme premier selon la nature de la chose apparaît comme premier selon le temps (§34). L'origine temporelle et rationnelle du mal dans le monde se superposent dans le récit biblique de la chute d'Adam et Eve. Dans les Ecritures, le mal ne commence pas à partir d'un penchant au mal, l'homme serait dans ce cas corrompu ou pécheur dès l'origine et le mal ne pourrait être imputé à l'homme comme un acte libre, mais à partir d'un état d'innocence originelle dans lequel le péché c'est-à-dire l'action moralement mauvaise n'a pas encore été accompli. L'état d'innocence du premier homme serait un état antérieur à l'installation dans la nature humaine d'un penchant au mal. La loi morale qui s'exprime dans l'interdiction divine se présente à l'homme comme une interdiction: « tu ne dois pas manger des fruits de l'arbre défendu » et le péché d'Adam a consisté à subordonner l'obéissance de la loi morale à d'autres mobiles sensibles.

Cependant, le premier homme se distingue de l'homme contemporain à plusieurs égards. Un penchant inné au mal doit être supposé en l'homme alors que rien de tel ne peut être supposé en Adam, à l'état d'innocence. La transgression de l'interdiction divine marque sa *chute dans le péché* alors que la désobéissance de la loi morale en nous résulte d'un penchant au mal. En Adam le mal est précédé d'un état d'innocence originel alors qu'en l'homme un penchant au mal doit être supposé comme étant déjà présent à la racine de chacune de nos actions. La notion de penchant au mal ne permet pas d'expliquer le mal en l'homme mais permet de rendre compte du fait que nous ne pouvons pas accéder au premier acte mauvais de l'arbitre libre qui fonde la possibilité de tous les autres. Le récit biblique ne peut être pensé comme l'explication véritable de l'origine rationnelle du mal en l'homme au sens où le mal est insondable et échappe à toute tentative d'explication parce qu'elle résulte de la liberté, incompréhensible pour nous.

Si dans les Ecritures l'origine temporelle se superpose à l'origine rationnelle du mal dans le monde, la constitution morale de l'homme doit lui être imputée. En effet, son origine ne peut être recherchée dans le temps si nous supposons que le penchant au mal est

attaché de façon contingente à la nature morale de l'homme. Les actions moralement mauvaises ne sont pas reconductibles dans le temps à d'autres actions mauvaises.

L'origine rationnelle de l'acte par lequel l'arbitre décide d'ériger dans sa maxime suprême des mobiles sensibles comme principe déterminant de l'action est insondable parce qu'en tant qu'acte libre l'usage de l'arbitre doit être imputé moralement à son auteur. La maxime suprême adoptée par l'arbitre ne peut être reconduite à un principe supérieur parce qu'elle est le fait de la liberté et en tant que tel elle est une causalité libre qui ne peut être déterminé par une cause antérieure. De plus, le mal radical ne peut résulter des limites de la nature de l'homme par ce que le mal doit être imputé moralement à son auteur. Reconduire la présence du penchant au mal en l'homme à sa nature d'être fini et limité revient à poser une origine temporelle au mal qui peut être expliquée par les lois de la nature. Or, le mal radical ne peut avoir qu'une origine rationnelle incompréhensible pour nous. Nous ne comprenons pas comment le mal a pu entrer dans la nature morale de l'homme parce qu'il est le fait de la liberté qui demeure pour nous incompréhensible. L'Écriture exprime cette incompréhension en situant le mal non pas en l'homme mais dans un esprit tentateur extérieur à l'homme. Le commencement originaire du mal demeure incompréhensible parce que la question de l'origine du mal présent en cet esprit se pose de nouveau et reste sans réponse. L'homme apparaît comme un être disposé originellement au bien dont la chute morale a été provoqué par séduction d'un esprit tentateur. Il n'est donc pas présenté comme un être corrompu dès l'origine mais comme étant capable d'un progrès moral.

Kant propose une lecture rationnelle des Écritures à l'aune de ce qu'il appelle le principe d'édification morale. Le critère de la vérité historique attaché au texte biblique ou le critère du sens prêté au texte par son auteur supposé ne sont pas les critères qui ont orienté la lecture du texte sacré. Les écritures comportent un intérêt parce qu'elles sont une source d'enseignement moral et invite son lecteur à se perfectionner moralement. La lecture kantienne des Écritures n'est pas exégétique, visée qui dépasse les compétences de la raison pure pratique, mais possède une portée morale. La bible doit être interprétée à l'aune de la raison pure pratique et de ce qui exigé par la loi morale qui doit être considérée

comme un commandement divin dans la religion rationnelle de Kant. Les considérations philologiques relatives au texte biblique sont secondaires pour notre propos puisque seule importe l'aptitude du texte à participer à notre édification morale.

1.7. Du rétablissement dans sa force de la disposition originelle au bien

L'homme est responsable de ce qu'il est « parce qu'il s'est rendu tel par lui-même » (§36 p.63) par un acte de liberté. En d'autres termes, l'homme est responsable de la formation de son caractère moral qui résulte d'un acte libre de l'arbitre par lequel il adopte un premier principe pratique subjectif contraire à la loi morale. Comme nous l'avons montré le caractère moral de l'homme est moralement mauvais. Si l'homme est responsable de son caractère moral, les actions morales ou non morales qui en résultent doivent lui être imputées comme à un être libre sujet d'imputation morale. Dans la mesure où la disposition originelle au bien - disposition au respect inconditionné de la loi morale - est constitutive de la possibilité de la nature morale de l'homme, ce dernier ne peut en porter la responsabilité morale. En effet il ne peut être responsable de ce qui est originel dans sa nature, en revanche ce dont il est responsable, c'est de l'actualisation de la disposition originelle au bien. En effet, l'homme a été créé pour le bien, ce qui est attesté par la présence de la loi morale en lui qui définit une disposition originelle au bien.

Cependant, la présence en l'homme de la loi morale n'est pas la condition suffisante d'un caractère moralement bon, l'homme doit en effet admettre dans la maxime de son action la loi morale comme l'unique principe déterminant l'arbitre pour posséder un bon caractère. Et si un concours surnaturel est nécessaire à l'édification d'une attitude morale authentique (qui consiste dans l'adoption d'un nouveau principe pratique subjectif moralement bon) et à son perfectionnement moral par une assistance positive ou par une simple réduction des obstacles pour y parvenir, l'homme doit cependant se rendre digne de cette assistance divine. De plus, il doit être en mesure d'*accepter* cette assistance en

admettant dans la maxime de son action, un supplément *de force positive* nécessaire à l'achèvement de son progrès moral qui lui apparaît comme infini (§36).

1.7.1. Les conditions de possibilité du rétablissement de la disposition originelle au bien

A quelle condition une conversion morale est-elle possible? En d'autres termes, comment un homme mauvais peut-il devenir bon? ou par analogie « comment un arbre mauvais peut-il porter de bon fruits? » (§37 p63). La métaphore de l'arbre comparable au caractère moral de l'homme et dont les fruits sont comparés ces actions bonnes ou mauvaises, est ici utilisée pour éclairer la compréhension du problème: un progrès moral est-il possible? Si la possibilité d'un relèvement moral de l'homme vers le bien pose des problèmes de compréhension, la possibilité inverse d'un progrès moral pose aussi problème.

Comment un arbre originellement bon, du point de vue de sa disposition, a-t-il pu donner des mauvais fruits? En d'autres termes, la chute du bien vers le mal est tout aussi incompréhensible que le progrès ou le relèvement du mal vers le bien. En effet, l'arbre bon quant à sa disposition n'est bon qu'à l'état de puissance, c'est-à-dire qu'il ne l'est pas encore en acte. Dans ce cas il ne pourrait porter de mauvais fruits (une disposition bonne actualisée détermine l'homme à des actions bonnes). De manière comparable, la simple présence de la loi morale en l'homme ne suffit pas à faire de lui un homme de bien, encore faut-il qu'il fasse entrer la loi morale dans la maxime de son action, autrement dit qu'il actualise par des actions bonnes ce qui n'était présent qu'à l'état de puissance (la disposition originelle au bien définie l'installation de la loi morale en l'homme).

Si la chute du bien vers le mal est tout aussi contestable que le relèvement du mal vers le bien du point de vue de sa compréhension, nous devons concéder néanmoins la possibilité d'une telle conversion morale. Il est en effet du *devoir* morale de l'homme de devenir meilleur, c'est-à-dire de se perfectionner moralement. Or ce qui est exigé de lui comme un devoir, *doit* être quelque chose qu'il *peut* réaliser. Par conséquent, un progrès

moral est possible en tout homme y compris en l'homme mauvais moralement. Si les forces morales de l'homme semblent être insuffisantes pour opérer cette révolution morale, il doit néanmoins s'exercer à la vertu afin de se rendre digne d'une possible assistance divine insondable pour nous. Nous devons supposer une telle assistance possible et nécessaire en raison de l'importance de la tâche à accomplir. Nous devons d'autre part supposer si toutefois un progrès moral est possible, la présence en l'homme d'un *germe de bien* qui ne peut être éradiqué ou corrompu. (§37).

Le rétablissement de la disposition originelle au bien ne consiste pas dans l'acquisition d'un mobile du bien dans la maxime de l'action qui aurait été *perdu* car nous ne pouvons perdre ce qui est attaché nécessairement à la possibilité même de notre nature morale. De plus, si une telle perte était possible, c'est-à-dire si la loi morale était extérieure à la nature humaine, nous n'aurions pu retrouver un tel mobile. Par conséquent, le rétablissement de la disposition au bien consiste non pas à acquérir la loi morale, mais à établir la *pureté* de la loi morale, toujours présente en nous, comme un principe absolu et inconditionné de toutes les maximes. C'est-à-dire que la loi morale doit être respectée par pure respect pour la loi morale à l'exclusion de tout autres mobiles non moraux. Elle doit être adoptée dans la maxime de l'action, comme un mobile *suffisant* à déterminer l'arbitre. Autrement dit, elle doit être *le* mobile qui conditionne tous les autres et qui ne saurait être subordonné à aucun autre. La *pureté* de la loi morale admise dans la maxime de l'action est précisément ce qui permet une attitude morale authentique. Nous avons vu que l'homme contractait de bonnes ou de mauvaises habitudes morales par la répétition d'une obéissance ou d'une désobéissance au devoir moral à l'origine d'actions moralement bonne ou mauvaise. Autrement dit, le caractère moral résultant de l'habitude (répétition d'actions bonnes ou mauvaises) doit être imputée à l'homme comme quelque chose qu'il contracte librement.

La conversion morale ou le rétablissement de la disposition originelle au bien doit s'accompagner en l'homme de la résolution *ferme* d'accomplir son devoir moral, c'est-à-dire qu'une telle résolution ne peut admettre de faiblesse ou d'hésitation et suppose une détermination morale constante et inébranlable. La fermeté de la volonté d'accomplir son devoir devient alors expérience de l'obéissance au devoir moral c'est-à-dire vertu.

Néanmoins, l'obéissance au devoir doit être absolu car dans le cas contraire l'homme est vertueux selon la *légalité* et non selon la *moralité* comme cela devrait être le cas en un homme bon. La distinction posée entre *légalité* et *moralité* est ici appliquée à la vertu dont le caractère peut être empirique (vertu phénoménale) ou intelligible (vertu proprement morale). Les maximes sont simplement *conformes* à la loi morale, c'est-à-dire que le mobile moral n'est pas le mobile suprême, mais est subordonné à d'autres mobiles non moraux. La vertu selon la *légalité* qui exprime la ferme résolution de respecter la loi morale en faisant néanmoins entrer dans la maxime des mobiles sensibles, est acquise progressivement par l'homme. Elle résulte d'une longue habitude dans l'observance de la loi et d'une réforme progressive du comportement par l'affermissement des maximes. Mais l'homme n'a pas encore *changer son coeur*, c'est-à-dire son attitude, il a simplement *changer ses moeurs* dans la mesure où le principe de la loi morale n'est pas le principe *suffisant* de détermination de l'arbitre. En effet, d'autres mobiles tels que les inclinations sensibles sont nécessaires à la réalisation de l'action. « L'intempérant, par exemple, retourne à la tempérance pour sa santé, le menteur retourne à la véracité pour son honneur, l'escroc à l'honnêteté bourgeoise par souci de tranquillité ou de profit » (§38 p.69). L'homme devient *moralement* bon c'est-à-dire vertueux selon le caractère intelligible de la vertu, lorsque que son devoir est accompli par pure devoir. Il n'a besoin d'aucune autre représentation que le devoir lui-même pour accomplir ce qui est exigé de lui par la loi morale. Il ne peut y parvenir par une *réforme progressive* dans la mesure où la maxime suprême reste inchangée. Il doit y parvenir par une *révolution de l'attitude*, c'est-à-dire par une révolution du premier fondement subjectif de l'adoption des maximes qui d'une attitude contraire au devoir (mauvaise attitude) devient une attitude qui rétablit la pureté de la loi morale (bonne attitude). En effet, « l'homme ne peut devenir un homme nouveau que par une sorte de renaissance, comme par une nouvelle création et un changement de son coeur » (§38 p.69).

1.7.2. Les modalités du relèvement moral de l'homme

Comment l'homme peut-il par *ses propres forces* opérer cette conversion morale et devenir un homme bon si le premier fondement de ses maximes est corrompu ? Nous pouvons avancé en préambule la chose suivante: dans la mesure où il est du *devoir* moral de l'homme de devenir meilleur moralement, il doit *pouvoir* y parvenir *par lui-même*. On doit donc supposer une telle conversion morale possible par l'homme. C'est-à-dire que cette dernière et la révolution de la *mentalité* qui en découle est nécessaire et donc aussi possible pour l'homme. Si la révolution de la mentalité est radicale, en revanche la manière de sentir se transforme progressivement. L'homme opère sa conversion morale *par une unique décision irrévocable* par laquelle il renverse le principe suprême de ses maximes en un bon principe. Il devient alors un *homme nouveau* dont la disposition originelle au bien est rétablie du point de vue de l'attitude, c'est-à-dire du principe subjectif suprême et du point de vue de la mentalité c'est-à-dire de la *manière de penser*. Néanmoins, il ne devient un homme bon que par une pratique continue de la vertu (intelligible). En effet si le premier fondement subjectif des maximes devient bon, l'homme doit actualisé par des actions bonnes ce qui n'est encore présent qu'à l'état de puissance (une attitude bonne). L'homme peut désormais espérer « se trouver sur la bonne voie (même si elle est étroite) d'une *progression* continuelle du mauvais vers un mieux » (§39 p.71) par la pureté du principe admis comme maxime suprême et par la fermeté de ce principe. L'aspiration de l'homme vers un progrès moral infini est embrassé par Dieu en une unité c'est-à-dire que cette conversion morale est saisie en l'être supérieur dans sa radicalité en raison des modes d'appréhension propre à Dieu. Au contraire, elle ne peut être perçue en un être fini comme l'homme que comme un progrès continue et comme une réforme *progressive* du mal vers le bien.

Précisons que si l'anthropologie pratique étudie les conditions subjectives qui favorisent ou entravent le respect de la loi morale, c'est-à-dire respectivement la disposition originelle au bien et le penchant au mal, elle s'intéresse aussi à l'éducation morale de l'homme. Alors que les § précédents traitaient des conditions subjectives de la

moralité, le §40 de l'opuscule s'intéresse à présent aux modalités de la formation morale de l'homme.

1.7.3. La formation morale de l'homme

Il résulte du §39 que « la formation morale de l'homme doit commencer non pas par une amélioration des mœurs mais par une transformation de sa mentalité et par la fondation d'un caractère » (§40) dès le plus jeune âge. La *légalité* c'est-à-dire la conformité extérieure des actions avec la loi morale n'est pas encore la *moralité*, elle ne peut donc être le point de départ d'une éducation morale. Déjà dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* nous apprenons que les enfants possèdent un sens moral en ce qu'ils sont capables d'apprécier la valeur morale d'une action et plus généralement de porter des jugements moraux. De plus, ils portent un intérêt pour tout ce qui relève de la moralité et notamment pour les récits illustrants des hommes vertueux.

L'éducation morale des enfants consiste notamment à soumettre à leur appréciation morale des exemples d'hommes vertueux. Kant observe que les enfants parviennent avec finesse à reconnaître les mobiles inauthentiques qui annuleraient la valeur morale d'une action. Ainsi, la disposition morale présente originellement en tout homme et la mentalité qui lui correspond sont ainsi cultivées par une bonne éducation morale. Il en résulte que le devoir moral est considéré par les enfants comme un objet digne de respect. Si les actions de l'homme vertueux sont approuvées ou font l'objet d'une appréciation morale positive, elles ne doivent pas être admirées pour autant. En effet, elles apparaîtraient comme extraordinaires ce qui serait contraire à une attitude morale authentique dans laquelle l'obéissance au devoir est accomplie pour elle-même. Au contraire, le devoir moral doit apparaître comme quelque chose d'ordinaire qui appartient à un ordre moral, à ce qui *doit* être réalisé dans le monde.

Si les actions vertueuses ne peuvent être admirées sans porter atteinte au devoir, en revanche la présence de la loi morale en l'homme qui définit une disposition originelle au bien peut être légitimement regardée avec l'étonnement le plus profond, c'est-à-dire avec

admiration (§41). En effet, la disposition au bien est « cette chose qui fait que nous qui sommes des être continuellement dépendants de la nature par tant de besoins, nous soyons en même temps élèves si loin au-dessus d'eux (...) que nous tiendrions tous ces besoins pour rien, et nous-mêmes pour indignes d'exister, si nous devions attacher à leur jouissance, qui peut pourtant à elle seule nous rendre la vie souhaitable, la désobéissance à une loi par laquelle notre raison commande souverainement sans pour autant nous promettre quoi que ce soit ni non plus nous menacer » (§41 p.73). Renforcer l'admiration à l'égard de la disposition morale en l'homme est un moyen efficace de raffermir le mobile moral.

Par ailleurs, « l'incompréhensibilité de cette disposition (au bien) qui fait signe vers une origine divine doit porter son esprit jusqu'à l'enthousiasme et l'encourager aux sacrifices que le respect de son devoir ne peut que lui imposer. » (§41 p.75). De plus, « le caractère sublime de notre destination morale en ce qu'elle élève l'homme au-dessus de sa condition d'être sensible déterminé par les lois de la nature permet d'éveiller en lui des attitudes morales qui s'oppose à son mauvais penchant et qui permettent de rétablir l'ordonnance morale originelle des mobiles dans la maxime suprême et restaurer dans sa pureté la disposition originelle au bien dans la nature humaine » (§41 p.75).

La loi morale s'impose à l'homme comme un commandement absolu et inconditionné sous la forme d'un devoir qui peut être exprimé par l'impératif catégorique « tu dois ». « Le caractère catégorique de l'impératif moral enveloppe en lui la certitude pratique que nous *pouvons* lui obéir, en quelque circonstance que ce soit, fût-ce au prix de notre vie, c'est-à-dire de l'anéantissement de toutes nos inclinations sensibles » (Gain p.126). Si l'homme prend conscience de la liberté par son obéissance à la loi morale, nous ignorons cependant s'il peut surmonter par une *ferme* résolution tout mobile qui l'inciterait à transgresser la loi morale. En effet, le fait intelligible de la loi morale en l'homme est la *ratio cognoscendi* de la liberté (*Préface de la Critique de la raison pratique*). Autrement dit, la présence de la loi morale en l'homme lui fait connaître la liberté. « Néanmoins le commandement du devoir est inconditionnel: il *doit* s'y tenir; et il en conclut a bon droit

qu'il doit aussi le *pouvoir* et que son arbitre est donc libre. » (§41). Ceux pour qui la propriété insondable est entièrement compréhensible et consiste à concilier *déterminisme* (détermination de l'arbitre par des raisons internes suffisantes) et liberté se trompent. Le problème est davantage de savoir comment le *prédéterminisme* « selon lequel les actions de l'arbitre ont en tant que phénomènes leurs raisons déterminantes dans *le temps antérieur* (lequel avec ce qu'il contient n'est plus en notre pouvoir), peut coexister avec la liberté, selon laquelle l'action, aussi bien que son contraire, doit, à l'instant où elle se produit, être dans le pouvoir du sujet, voilà ce qu'on veut comprendre et ne comprendra jamais. » (note §41 p.75).

Au §42 Kant pose de nouveau le problème de la possibilité du relèvement moral introduit au §39. La présence en l'homme d'un penchant au mal (ou propension au non respect de la loi morale) n'est-elle pas contradictoire avec le rétablissement de la disposition originelle au bien? En d'autres termes, comment une conversion morale est-elle possible alors même que le principe suprême de toutes les maximes est corrompu? La compréhension c'est-à-dire le *discernement de la possibilité même* d'un tel redressement du mal vers le bien nous échappe de prime abord. La contradiction apparente contenue dans les termes du problème peut être levée si nous considérons que ce que qui *doit* être exigé moralement de l'homme peut *être* accompli par lui-même. En effet « lorsque la loi morale commande en nous disant que *devons* maintenant être des hommes meilleurs, ceci a pour conséquence directe qu'il faut aussi que nous le *puissions*. » (§42 p77). Par conséquent, nous devons supposer qu'une conversion morale est possible malgré la présence en l'homme d'un penchant au mal.

Si le rétablissement de la disposition originelle au bien est possible en présence du penchant au mal se pose la question des modalités de ce rétablissement: comment un progrès moral peut-il s'accomplir?

Les prescriptions de la *dogmatique* morale ne dépendent pas de la nature morale de l'homme c'est-à-dire de la présence ou non en lui d'un mauvais penchant. En revanche, l'*ascétique* morale suppose la présence en l'homme d'un mauvais penchant qui s'oppose à la disposition originelle au bien. Dans la mesure où le penchant *inné* au mal attaché à la

nature humaine de manière contingente, ne peut être supprimé, une première solution consisterait à combattre sans relâche les *effets* de celui-ci. Or le principe suprême des maximes n'en serait pas moins corrompu. En effet, combattre les effets de ce penchant n'implique pas que le penchant lui-même soit combattu. Par conséquent, c'est le principe suprême de l'adoption des maximes qui doit subir une transformation. En d'autres termes, c'est par un redressement de l'*attitude* que le mal radical peut être vaincu. Et, si l'homme ne peut avoir la certitude d'avoir rétabli la disposition originelle au bien parce que le premier fondement subjectif de ses maximes est insondable, il doit néanmoins *espérer* pouvoir y parvenir par ses propres forces, parce qu'il est de son devoir de devenir un homme de bien.

2. L'idée du mal radical et le problème de la liberté

2.1. Les enjeux du problème

Le problème du mal radical se pose lorsque recherchant les conditions formelles de tout acte contraire à la loi morale accomplis dans le monde sensible, Kant suppose la présence d'un principe pratique subjectif contraire à la loi morale (voir ci-dessus parties 1.4 et 1.5) et au fondement de toutes les maximes particulières.

Si la présence dans la nature humaine d'une disposition originelle au bien est la condition de possibilité des actions moralement bonnes (voir partie 1.3) en revanche, l'existence d'actions empiriquement contraires à la loi morale conduit Kant à prendre acte du fait que le principe objectif de la loi morale n'est pas toujours respecté dans sa pureté, à l'exclusion de tout autre mobile sensible. L'auteur suppose alors une résistance insondable de l'arbitre à admettre dans la maxime de son action le seul principe moral. Cette résistance à ne pas respecter la loi morale, alors même que l'homme sait ce qui est exigé de lui moralement, échappe à toute explication et est ce que Kant appelle le penchant au mal ou *mal radical*. En effet, bien qu'il ne puisse se soustraire à l'impératif catégorique de la loi morale qui ne cesse de s'imposer à sa conscience, l'homme admet cependant dans la maxime de son action la possibilité de s'écarter occasionnellement de la loi morale. Le mal

radical est précisément ce qui fonde d'un point de vue subjectif l'adoption par l'arbitre libre d'une maxime suprême contraire à la loi morale et au fondement des actions non morales.

Le mal est *radical* « en ce qu'il corrompt le principe de toutes les maximes » (§27 p. 45). En effet, le penchant à ne pas respecter la loi morale est présent à l'origine de chacune des décisions de l'arbitre qui par un acte *libre* peut ne pas se conformer à la loi morale (voir partie 1.6). Dans la philosophie critique de Kant, la liberté est essentiellement une liberté *pratique* définie positivement comme l'obéissance à la loi morale et négativement comme l'indépendance à l'égard des conditions sensibles. Or, dans l'article *Sur le mal radical*, l'acte libre par lequel l'arbitre adopte une maxime suprême non morale ne peut relever de la liberté *pratique* en ce que l'arbitre dispose de la liberté de désobéir à la loi morale. En quel sens la liberté de l'arbitre attachée au choix originaire d'une maxime suprême corrompue par le mal radical doit-elle alors être entendue? Nous soutenons avec Gain que Kant introduit avec l'idée du mal radical une liberté de choix entendue comme spontanéité supra sensible ou puissance de contraires, une liberté pour le mal à l'origine des actions moralement mauvaises.

Alors que la *Critique de la raison pratique* et *Les fondements de la métaphysique des mœurs* ont pour objet de déterminer les conditions formelles de détermination de la volonté par le principe objectif de la loi morale, l'article *Sur le mal radical* en revanche, porte sur les conditions de possibilité des actions moralement mauvaises. Dans l'action moralement bonne, l'arbitre s'identifie à la volonté *pure* définie par son principe rationnel de détermination, la loi morale. Dans ce cas, l'arbitre est libre en un sens *pratique* en ce qu'il admet la loi morale comme le principe *suffisant* de son action.

Or, dans l'article *Sur le mal radical* où un penchant au mal est posé au fondement des actions non morales, l'arbitre s'oppose à la volonté *pure*. En d'autres termes, le problème du mal radical se pose lorsque l'arbitre se distingue en s'opposant à la volonté. Désormais, l'arbitre ne s'identifie plus à la volonté pure et à son principe objectif de détermination. Il adopte en effet, un premier principe pratique subjectif contraire à la loi morale à l'origine

des action non morales. Ici, l'arbitre ne peut être libre en un sens *pratique* en ce qu'il ne fait pas entrer dans la maxime de son action la loi morale comme le seul principe déterminant. Néanmoins, l'arbitre est libre au sens d'une liberté de choix qui s'exprime dans le choix originaire de l'arbitre du fondement subjectif de toutes les maximes particulières. Peut-on parler de liberté à ce propos? La liberté de choix de l'arbitre doit être maintenue pour que le mal radical puisse être un objet d'imputation morale (voir partie 1).

Nous supposons avec Gain l'existence d'une autre forme de liberté antérieure à la liberté *pratique* par laquelle l'homme actualise sa disposition originelle au bien par l'exercice de la vertu (résistance que l'homme oppose au mal radical). La liberté est *pratique* en ce qu'elle s'exprime dans le monde sensible et réalise l'effectivité de la loi morale dans le monde par des actions morales. La liberté de choix de l'arbitre est antérieure à la liberté *pratique* en ce qu'elle fonde la possibilité des actions non morale. L'arbitre a la possibilité d'adopter pour fondement subjectif des actions une maxime contraire à la loi morale. Cette liberté peut être pensée comme une puissance des contraires dans cette possibilité de choix de l'arbitre à l'origine des actions humaines. Nous ne pouvons comprendre pourquoi l'arbitre fait le choix originaire d'une maxime suprême contraire à la loi morale par ce qu'elle est le fait intelligible de la liberté comme spontanéité supra-sensible.

2.2. Volonté et arbitre

Ajoutons pour compléter ce qui vient d'être dit au paragraphe précédant que la volonté et l'arbitre sont deux aspects de la faculté de désirer; l'arbitre est considéré par rapport à l'action, la volonté par rapport au principe qui détermine l'arbitre à l'action. Dans la mesure où la volonté n'a pas proprement de principe de détermination, elle est la raison pratique elle-même. En principe, l'arbitre et la volonté ne s'opposent pas mais se distinguent sans s'opposer.

Or, dans le cas des actions moralement mauvaises, le mal radical qui en est au fondement s'exprime par une résistance insondable de l'arbitre à la volonté *pure* (ou *bonne*

volonté). En effet, l'arbitre peut ne pas s'identifier à la volonté *pure* dont la loi morale est le principe rationnel de détermination. Il adopte alors un principe autre que le principe objectif de la moralité tel que les principes subjectifs *empiriques*. Néanmoins, la loi morale en tant que principe objectif de détermination ne cesse de s'imposer à l'arbitre comme un commandement absolu et inconditionné. L'arbitre qui désormais s'oppose à la volonté *pure* peut choisir par un acte libre, d'adopter une maxime suprême contraire à la loi morale. Lorsque le principe subjectif *empirique* (les mobiles sensibles) est le principe *suffisant*, l'action est moralement mauvaise et l'arbitre s'oppose alors à la volonté *pure*. L'arbitre agit alors contre la loi morale mais non sans la loi morale qui s'impose toujours à l'arbitre de l'homme. La loi morale est un *fait de la raison* et en tant que tel l'homme ne peut se soustraire à l'obligation que lui impose son devoir moral. Dans la mesure où l'arbitre de l'homme est un arbitre libre en un sens *pratique*, il se détermine par une loi objective qu'il se donne à lui-même, la loi morale. L'homme ne peut donc échapper à la détermination de la loi morale comme l'arbitre *brute* (arbitre animal déterminé par le sensible). En revanche, l'arbitre peut admettre d'autres principes de détermination tels que les mobiles sensibles qui sont préférés au principe moral.

La liberté de l'arbitre n'est pas pour autant une liberté d'indifférence qui consisterait à choisir indifféremment comme principe suffisant de l'action l'un des deux principes pratiques: la loi morale ou les mobiles sensibles. Dans l'*introduction* à la *Métaphysique des mœurs*, Kant précise que « la liberté ne peut jamais consister, pour le sujet raisonnable, à pouvoir faire un choix qui entre en conflit avec sa raison (législatrice), même si l'expérience prouve assez souvent que cela arrive (ce dont nous ne pouvons toutefois comprendre la possibilité) ». Le sens attaché à la liberté dans ce contexte est la liberté *pratique* comme *autonomie* définie comme « l'indépendance de la volonté à l'égard de toute loi autre que la loi morale ».

Or, dans l'article *Sur le mal radical*, il semble qu'une autre forme de liberté soit introduite par Kant. En effet, le choix de l'arbitre dans l'adoption d'un premier principe au fondement des actions non morales doit relever d'un acte libre et appartient au caractère intelligible de l'arbitre pour les raisons développer en partie 1. Nous soutenons avec Gain

que la liberté de l'arbitre de choisir contre la loi d'autonomie ou loi morale, est une forme de liberté qui peut être pensée comme *puissances de contraires* ou *spontanéité suprasensible*. Elle est ce pouvoir insondable de l'arbitre antérieur à tout acte sensible et antérieur à la liberté *pratique* c'est-à-dire, à l'effectivité de la loi morale dans le monde. Elle est comme le soutien Gain une partie de la liberté transcendantale qui ne s'exprime pas comme liberté *pratique*. Si la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté, si elle est ce par quoi l'homme est un être moral et libre, il semble qu'elle ne soit pas ce qui la définisse entièrement. En effet, la liberté transcendantale semble s'exprimer sous une autre forme que la liberté *pratique* et notamment dans la liberté de choix de l'arbitre, incompréhensible pour nous, d'un premier principe pratique subjectif moralement mauvais.

Conclusion

En résumé, dans ce mémoire nous avons tenté de comprendre la possibilité d'une liberté pour le mal. A cette fin, dans une première partie, nous avons analysé les conditions formelles des actions non morales à partir de l'article *Sur le mal radical* de Kant, puis dans une deuxième partie, nous avons proposé des hypothèses de compréhension au problème que pose le mal radical à la liberté tel que Kant la pense dans sa philosophie morale critique. Une nouvelle forme de la liberté semble ici émerger dont l'importance est capitale pour que les actions non morales puissent être imputées moralement à l'homme. L'article *Sur le mal radical* occupe une place significative en ce qu'il permet d'opérer le passage de la philosophie morale à la philosophie de la religion de Kant.

Bibliographie

- Kant, *Sur le mal radical dans la nature humaine*, Paris: éditions Rue d'Ulm, 2010.
- Kant, *Sur l'échec de tout essai philosophique en matière de théodicée*, Nantes: éditions Cécile Defaut, 2009.
- Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris: Vrin, 1997.
- Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris: Vrin, 2010.
- Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris: Puf, 2012.
- Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris: Puf, 2000.
- Kant, *Critique de la raison pure*, Paris: Puf, 2012.
- Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Paris: Librairie Générale Française, 2012.
- Kant, *Doctrine de la vertu*, Paris: Vrin, 1996.
- Ricoeur, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève: Labor et Fides, 2004.
- Myriam Revault d'Allonnes, « Kant et l'idée du mal radical », *Lignes* 1994/2 (n° 22), p. 161-187.
- Tal Steinbrecher, « La Théodicée réhabilitée ou Kant versus Elihu », *Archives de Philosophie* 2007/2 (Tome 70), p. 201-226.
- Antoine Grandjean, « Personnalité morale et rationalité selon Kant », *Archives de Philosophie* 2016/2 (Tome 79), p. 387-399.
- Crignon Claire, *Le mal*, Paris: flammation, 2000.
- Pedro., T, « Inertie et liberté: le problème du mal dans le *Système de l'éthique* de 1798 », in *Fichte et la philosophie pratique* (Max Marcuzzi éd.) Aix-en-Provence: PUP, 2008.
- Gueroult, « Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte », *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, T. 131, No. 9/12 (SEPT.-DÉC. 1941), pp. 379-397.